

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

LETÍCIA KAYSER

A RELAÇÃO ENTRE EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA EM SIMONE WEIL:
A percepção, o trabalho e a *leitura* como possibilidades de acesso ao Bem

São Leopoldo
2025

LETÍCIA KAYSER

**A RELAÇÃO ENTRE EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA EM SIMONE WEIL:
A percepção, o trabalho e a *leitura* como possibilidades de acesso ao Bem**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador(a): Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo
2025

LETÍCIA KAYSER

**A RELAÇÃO ENTRE EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA EM SIMONE WEIL:
A percepção, o trabalho e da *leitura* como possibilidades de acesso ao Bem**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

K32r

Kayser, Letícia.

A relação entre existência e transcendência em Simone Weil : a percepção, o trabalho e a leitura como possibilidades de acesso ao Bem / Letícia Kayser. – 2025.

100 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

“Orientador(a): Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Existência. 2. Transcendência. 3. Percepção.
4. Trabalho. 5. Leitura. I. Título.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster Ditbenner – CRB 10/2517)

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço à CAPES e ao PPG Filosofia Unisinos pela bolsa CAPES/PROEX modalidade I – bolsa integral que possibilitou a realização desta pesquisa.

Lo que puede el sentimiento
No lo há podido el saber
Ni el más claro proceder
Ni el más ancho pensamiento
Todo lo cambia el momento
Cual mago condescendiente
Nos aleja dulcemente
De rencores y violencias
Sólo el amor com su ciência
Nos vuelve tan inocentes.
— Violeta Parra, *Volver a los 17*

*

[...] porque não se entregar ao mundo, mesmo sem compreendê-lo?
Individualmente é absurdo procurar a solução. Ela se encontra misturada
aos séculos, a todos os homens, a toda a natureza. E até o teu maior ídolo
em literatura ou em ciência nada mais fez do que acrescentar cegamente +
um dado ao problema.
— Clarice Lispector, *Todas as cartas*

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são sempre uma das partes mais difíceis e emocionantes a serem escritas, para mim. Incontáveis pessoas foram fundamentais para que o que está hoje nestas páginas se concretizasse de fato e para que eu mesma pudesse ser capaz de entregar uma pesquisa que atendesse ao mesmo tempo o que é filosoficamente relevante e o que considero importante como sujeito no mundo.

Embora eu não possa citar todas essas pessoas, porque os limites entre quem contribuiu diretamente para a pesquisa e quem contribuiu indiretamente são para mim muito difíceis de definir, devo mencionar aquelas as quais não poderia me furtar, que participaram ou do meu percurso na universidade, algumas desde a graduação, ou que estão na minha história por outros caminhos além da filosofia.

Primeiramente, devo meus agradecimentos à CAPES, cujo fomento possibilitou a dedicação integral na realização desta pesquisa, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, no corpo de sua banca de seleção, pela bolsa que me foi concedida. Fazer pesquisa em filosofia neste país não é tarefa fácil e se manter fazendo isso é menos ainda, portanto, esse apoio foi fundamental.

Agradeço também ao meu orientador, professor Luiz Rohden, pelo acolhimento da proposta de pesquisa, pelo apoio e por me acompanhar nesta trajetória iniciada na graduação em Filosofia.

Agradeço profundamente aos professores Castor Ruiz e Márcia Junges, que estiveram também na minha banca de qualificação contribuindo, com sua leitura atenta, para o aprimoramento desta pesquisa. Ao primeiro gostaria de agradecer ainda por trazer Simone Weil a ementa de suas aulas. À professora Márcia, agradeço pelas trocas e pelo companheirismo. Aos dois, agradeço pelas aulas e pelo exemplo.

Agradeço ao professor Gabriel Ferreira, primeiramente pelas aulas de seminário de dissertação, nas quais pude, pela primeira vez, ter contato com discussões metodológicas apuradas que remexeram totalmente com a minha forma de pensar e fazer pesquisa em filosofia; depois, pela aula sobre filosofia da cultura, na qual fui introduzida ao debate sobre os problemas originados da metade para o final do século XIX alemão, me permitindo enxergar um problema que é presença

mais sutil na filosofia de Simone Weil. Agradeço também pelas indicações bibliográficas na ocasião do seminário.

Agradeço imensamente à professora Débora Mariz (UFMG) por me alcançar o texto de que precisava e tão prontamente. É sempre uma alegria encontrar no caminho da pesquisa o espírito de cooperação. Por este mesmo motivo, agradeço ao Pietro Terzi (Université Paris-Nanterre), que gentilmente me enviou seu livro sobre a recepção de Kant na França, contribuindo para minha compreensão acerca da recepção da crise de identidade da filosofia no contexto francês.

Agradeço imensamente ao meu professor de francês, Pascal Lelarge, porque sem as suas aulas essa pesquisa certamente não teria sido concretizada de maneira satisfatória. Graças ao francês pude ter acesso à textos que não estão traduzidos e, portanto, a um mundo que me era desconhecido. Para além dos interesses acadêmicos, pude aprender uma língua que sempre admirei com leveza e diversão. Isso não tem preço.

Gostaria de agradecer também, de todo o coração, ao Matheus Henrique dos Santos, em quem tive a sorte de encontrar um amigo, um amor, um colega de trabalho e uma inspiração. Obrigada por me encorajar e fortalecer, pelas conversas sobre Simone Weil das quais eu sempre saía mais convicta, se não do rumo da pesquisa, ao menos daquilo que considero importante lutar para criar neste mundo e do que quero cultivar na vida. Sobretudo, agradeço por acreditar em mim, mais do que eu mesma.

Por fim, gostaria de agradecer infinitamente à minha mãe, Lorena, pela vida, por todos os anos de trabalho que permitiram que eu cursasse uma faculdade e por acreditar que a educação era o caminho mais importante.

RESUMO

A presente pesquisa objetiva compreender como Simone Weil (1909-1943), por meio das suas investigações acerca da percepção, do trabalho e da noção de *leitura*, desenvolvida em um dos seus últimos textos, procura explicar a relação entre existência e transcendência. Compreendemos que tal problema envolve, nesta autora, a formulação de uma síntese entre materialismo e idealismo na qual a relação dialética entre espírito e matéria é vista como estando submetida a uma ordem transcendente que consiste no próprio Bem. Portanto, colocar em questão a precedência da matéria para o pensamento é um erro, do mesmo modo que reduzir o sujeito à matéria ou encerrar a inclinação e possibilidade do Bem no domínio das coisas materiais o é. Partindo disso, analisa a participação ativa do espírito no conhecimento que ocorre pela percepção, em especial a percepção no trabalho. Este, por sua vez, permite conhecer essa materialidade que nos cerca e que se constitui como necessidade, do mesmo modo que permite ao ser humano recriar suas condições de existência. O trabalho carrega também uma função espiritual na medida em que desperta os indivíduos para a sua real condição que não é de dominação das coisas, mas de obediência e conformidade à esta mesma ordem que rege a matéria. Por fim, apresenta a noção de leitura através da qual reinsere o sobrenatural no mundo. A noção de leitura que apresenta é análoga a de leitura textual, e por isso recebe este nome. O mundo é como um texto e o espírito deve receber ativamente as significações que se escondem nos objetos. Esse processo é ativo porque envolve irrecusavelmente o corpo, já que está relacionada ao trabalho. É por ela que se compreende, enfim, os objetos não como fins em si mesmos, mas como signos desta realidade sobrenatural.

Palavras-chave: Existência. Transcendência. Percepção. Trabalho. Leitura.

ABSTRACT

This research aims to understand how Simone Weil (1909-1943), through her investigations into perception, work and the notion of reading, developed in one of her last texts, tries to explain the relationship between existence and transcendence. We understand that this problem involves the author formulating a synthesis between materialism and idealism in which the dialectical relationship between spirit and matter is seen as being subject to a transcendent order consisting of the Good itself. Therefore, to question the precedence of matter for thought is a mistake, just as reducing the subject to matter or enclosing the inclination and possibility of the Good in the domain of material things is. Based on this, he analyzes the active participation of the spirit in knowledge that occurs through perception, especially perception in work. This, in turn, allows us to know this materiality that surrounds us and which is constituted as a necessity, in the same way that it allows human beings to recreate their conditions of existence. Work also has a spiritual function in that it awakens individuals to their real condition, which is not one of domination of things, but of obedience and conformity to the same order that governs matter. Finally, he presents the notion of reading, through which he reinserts the supernatural into the world. The notion of reading that he presents is analogous to textual reading, which is why it is given this name. The world is like a text and the mind must actively receive the meanings hidden in objects. This process is active because it irrevocably involves the body, since it is related to work. It is through this that objects are understood not as ends in themselves, but as signs of this supernatural reality.

Keywords: Existence. Transcendence. Perception. Work. Reading.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
1.2 Uma primeira carta: a emergência e as nuances desta pesquisa	16
1.2 A emergência e as nuances da pesquisa: uma tradução metodológica	19
2 A FILOSOFIA WEILIANA: UMA SÍNTESE ENTRE MATERIALISMO E IDEALISMO	24
2.2 Simone Weil, a crise de identidade da filosofia e a controvérsia do materialismo.....	35
2.3 Simone Weil e Marx.....	45
2.4 A condição operária: ciência, técnica, capitalismo e opressão	53
3 CIÊNCIA E PERCEPÇÃO EM SIMONE WEIL.....	60
3.2 O corpo.....	69
3.3 Sensações e imaginação	72
4 TRABALHO E LEITURA	76
4.2 Espiritualidade do trabalho	81
4.3 O mundo como texto: a noção de leitura	84
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
5.2 O que se alcançou	90
5.3 Uma segunda carta: sobre o desassossego da escrita e o esforço de comunicar.....	91
REFERÊNCIAS	95
a. Primárias.....	95
a. Secundárias	96

1 INTRODUÇÃO

Na verdade, estamos perante uma existência em que o «ópio» do Originário inebria tudo.

(Janeira, 1971, p. 54)

A filosofia de Simone Weil encontra seu fundamento, pode-se resumir assim, na concepção da condição humana segundo a qual estarmos lançados ao mundo, entregues aos sentidos e aos objetos, à necessidade¹ mais indiferente, separados, pela existência², do transcendente³ (Weil, 2018). Tal separação encontra sua origem no amor divino que, negando seu poder de estender-se sobre tudo, deixa vir à existência outros seres que devem, através dos *intermediários* que constituem o mundo, fazer o caminho de volta ao Todo pela orientação de sua ação e pensamento, em todas as suas manifestações (arte, ciências, religião, etc.), para essa mesma finalidade sobrenatural.

Mas, tal separação instaura no ser humano uma relação dual que se dá na sua própria constituição bem como na sua relação com essa exterioridade material que é o mundo. Isto é, ao mesmo tempo que ele se assemelha a esta pelo corpo que obedece à necessidade — embora tenha também significados além na ontologia weiliana, como abordaremos —, diferencia-se pelo pensamento, que é a marca da liberdade. Assim, por uma parte de seu ser, os homens possuem inclinação para o que é eterno, mas estão ao mesmo tempo contidos no que é finito. No entanto aquilo que é finito, regido pela necessidade, possui um vínculo com o Bem, é o caminho pelo qual se o alcança.

¹ Simone Weil não define explicitamente vários dos conceitos que são centrais ao seu *corpus*, mas podemos encontrar uma definição do conceito de necessidade no texto *The christian materialism of Simone Weil* de Patrick Patterson e Lawrence Schmidt. Segundo os autores, a necessidade “é o caráter ordenado do mundo material, descrito por leis científicas e é também a dinâmica determinante da vida social corporativa humana. A sociedade, a política, a mídia, o judiciário, a igreja, mas também todas as comunidades mais informais que habitamos, todas são ordenadas de forma abrangente pela necessidade. Neste reino, o reino da grande besta, a necessidade se expressa como a mente coletiva e a vontade da sociedade movida pela busca por prestígio diante da opinião pública, e confundindo a ordem da necessidade com a ordem do bem. [...] Mas a necessidade também reina suprema no reino psicológico e moral.” (Patterson; Schmidt, 2004, p.79).

² De acordo com Worms no livro *La philosophie em France au XXe siècle: moments* a existência para ela corresponde à relação entre consciência e mundo.

³ Em Simone Weil encontramos tal termo, embora utilize com maior frequência aquele do *sobrenatural*. Entendemos, no entanto, que transcendência e sobrenatural podem ser correlativos, na medida em que aparecem em seu pensamento como esta dimensão da totalidade que engendra em si aquilo que existe, a ordem que tudo compõe e o valor de Bem que é sua finalidade. A escolha também se dá pela impressão de que *transcendência* seja um termo mais intuitivo para os leitores.

Partindo desta premissa, Simone Weil desdobrará os demais problemas que ocupam sua filosofia e que são de ordem existencial, política, social, espiritual, ética, estética etc. Portanto, todos eles emergem desta questão e têm como objetivo último conhecer como o Bem pode ser atendido neste mundo (Ross, 2004), o que para ela envolve recuperar a unidade perdida que se dará pela relação entre essa existência e essa transcendência através dos *intermediários*⁴, como dissemos.

No entanto, o seu interesse com relação a estes problemas seria mal compreendido se fosse tomado de um ponto de vista meramente epistemológico — ao menos se com isso se entende que uma verdade possui um mero valor de *conveniência*⁵ —. Para ela, conhecimento e dever são uma só coisa, de modo que a verdade possui um valor libertário, espiritual e ético. Como diz, “a verdade é procurada não tanto como verdade, mas como bem” (Weil, 1996, p.454). Assim, conforme Kühn explica de modo bastante oportuno, ela “dispensa desde o princípio uma especulação que exclua as implicações sociais de uma teoria do conhecimento” (Kühn apud Bea, 2018, p.15, tradução nossa⁶).

Compreender bem estas questões em Simone Weil envolve também, do meu ponto de vista, localizar seu pensamento no quadro maior da tradição filosófica⁷,

⁴ Tal noção é capital no pensamento da filósofa. Ela diz: “As coisas que existem são, em essência, intermediárias. São intermediárias umas das outras, o que não tem fim. Elas são intermediárias em relação a Deus. Devemos experimentá-las como tal.” (Weil, 2023a, p.161). Assim, os intermediários, ou *metaxu*, são tanto aquilo que nos auxilia em nosso contato e ação no mundo, como as ferramentas auxiliam no trabalho, quanto aquilo que é para nós oportunidade de contato e de reconhecimento daquilo que nos ultrapassa. Como Simone diz, ainda: “Este mundo é a porta fechada. É uma barreira. E, ao mesmo tempo, é a passagem” (Weil, 2023a, p.161).

⁵ A crítica de Simone a tal ideia em *Science et perception dans Descartes* é direta. Assumir que o conhecimento pelo conhecimento é o objetivo mais nobre ao qual o cientista (ou filósofo) pode se dedicar, sem preocupar-se em refletir sobre as aplicações industriais somente faz da ideia de verdade de um conhecimento uma coisa sem significado, porque não se trata de verdade, mas de conveniência. Já está implícita aqui, também, a crítica à separação entre trabalho intelectual e manual, e a ideia de que estando estes separados, não se pode atingir a verdade. Ainda sobre isso e sobre o que digo mais abaixo no mesmo parágrafo acerca da não intencionalidade em mascarar a verdade, Simone Weil é categórica. Ela entende que o trabalho intelectual exige probidade, uma vez que “há homens que trabalham oito horas por dia e fazem o grande esforço de ler à noite para se instruir. Eles não podem se dedicar a verificações nas grandes bibliotecas. Eles creem naquilo que o livro diz. Não se tem o direito de lhes dar de comer falsidades. Que sentido há em alegar que os autores têm boa-fé? Eles não trabalham fisicamente oito horas por dia. A sociedade os alimenta para que tenham lazer e se deem ao trabalho de evitar o erro. Um controlador ferroviário que cause um descarrilhamento seria mal acolhido se alegasse ter boa-fé.” (Weil, 2023b, p. 48).

⁶ “Simone Weil desecha desde el principio una especulación que excluya las implicaciones sociales de una teoría crítica del conocimiento”.

⁷ Destaco também que, embora este trabalho não tenha a pretensão de explorar mais a fundo o alcance do pensamento kantiano na obra da filósofa nem o de seu professor Alain ou ainda outros filósofos com os quais carrega semelhanças, é preciso ter em vista que essas são questões a serem mais investigadas na medida em que contribuem para uma melhor compreensão de Simone Weil, bem como para determinar o seu lugar em relação àqueles que lhe foram contemporâneos.

primeiramente porque sua investigação acerca da relação entre existência e transcendência contém também uma reflexão e tentativa de solução que busca conciliar materialismo e idealismo. Desse modo, abarca um problema filosófico clássico e por meio de uma releitura daqueles poucos pensadores os quais considerava autênticos: Platão, Descartes, Kant. Além disso, os problemas próprios ao seu contexto, isto é, o desenvolvimento das ciências em relação estreita com a técnica, a condição dos trabalhadores e da emergência dos totalitarismos na Europa, impuseram desafios reflexivos e práticos relacionados ao campo moral, político, espiritual e científico, o que a insere na tradição filosófica do período entre guerras e a situa num território comum de problemas (Worms, 2009).

Desse modo, tendo como horizonte esta afirmação do que seria o centro a partir do qual se desenvolve a filosofia weiliana, a presente pesquisa define como seu objetivo mais central compreender de que modo a filósofa explica a relação entre existência e transcendência e nossa hipótese de resposta é, primeiramente, que ela o faz ao longo de toda a sua obra dividida em fases classificadas por Vêto (2014) como uma formativa, que corresponde aos anos de 1925-1930, no qual os textos são em sua maioria exercícios das aulas de Alain e possuem um estilo denso e em alguma medida obscuros, ao final dos quais ela escreverá o seu *Science et perception dans Descartes*. Estes primeiros escritos, embora sejam considerados menores, de forma geral, já contém em estado bruto, por assim dizer, teses que ganharão maior desenvolvimento e robustez nos anos seguintes. A segunda que vai dos anos 1931 a 1939 e se caracteriza como uma fase mais madura, neste momento Simone Weil já atua como professora, participa de movimentos sindicalistas que a conduzirão depois à fábrica, ao final destes anos ela irá também passar por algumas de suas experiências espirituais⁸, que vão influenciar

⁸ A primeira delas foi em uma viagem com os pais à Portugal, tão logo havia encerrado seu período trabalhando como operária. Nesta ocasião ela vai sozinha a um vilarejo onde está ocorrendo uma festa ao padroeiro, ainda bastante abalada pelas experiências que acabara de viver, sentido que recebera na fábrica para sempre a marca da escravidão. Lá ela presencia uma procissão na qual as mulheres dos pescadores cantavam cânticos “muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração”. E foi onde teve a certeza de que o cristianismo era a religião dos escravos. A segunda experiência espiritual ocorre em 1937 quando visita em Assis a capela Santa Maria dos Anjos, onde São Francisco muitas vezes orou, e sentiu pela primeira vez o ímpeto de ajoelhar-se. Por fim, em 1938, em Solesmes, teve mais uma de suas crises de dores de cabeça, muito recorrentes, estando, portanto, muito abatida. Ela encontra neste local um jovem que lhe apresenta os poetas ingleses do século XVII, entre os quais, depois, conhecerá um poema que lhe marcou profundamente, intitulado “Amor” que foi para ela, ao recitar, como uma oração que lhe fez sentir, também pela primeira vez, que Cristo a tomava (Weil, 2019). A partir destas experiências Weil é que Weil dirá que nunca havia considerado a possibilidade de um contato real, concreto e neste mundo, com Deus. Agora, isso determinaria

definitivamente o restante de sua obra, ou sua fase de maturidade, que corresponde aos anos de 1939 até 1943, quando vem a falecer. Neste momento os temas religiosos são uma presença marcante, mas não há ruptura com o que foi escrito antes. Assim, temos que todo o seu pensamento carrega o objetivo de pensar as possibilidades desta unidade porque, novamente, a ela se atrela uma ética que é produto de uma orientação valorativa.

Em segundo lugar, afirmamos que a resposta que oferece passa primeiramente por mostrar que não há oposição entre matéria e espírito (veja-se bem, não se trata de dizer que não há diferença, mas sim que não há, de fato, oposição) e pela tentativa subsequente de síntese entre materialismo e idealismo. Depois parte para as investigações sobre a ciência e a percepção, também procurando tornar claro que não há separação natural entre ambas e que tal separação contribuiu para a opressão e para o estado de pobreza moral na qual a humanidade estaria caindo e cada vez mais. Por último, há também sua filosofia do trabalho e a noção de leitura. O primeiro é onde encontramos se realizando a relação entre idealismo e materialismo, porque se constitui como uma ação pensada, metódica, bem como é o que permite ao homem o conhecimento do mundo exterior. Nele se unem ciência e percepção. Quanto à leitura, tal noção é desenvolvida em um dos seus últimos textos, sendo ela, segundo nos parece, o coroamento de suas reflexões na medida em que relaciona todas estas investigações ao que Vêto (2014) chamou de sua *metafísica religiosa*. Por esta noção se explicará como a percepção no trabalho permitem a leitura dos signos transcendentais que estão por detrás da matéria a qual o homem acessa. A leitura é, portanto, a conjugação de um processo físico com um processo do espírito na interpretação de significações, porque elas só são acessadas por meio de um trabalho do corpo em direção ao mundo, e carregam, ainda, um fundo metafísico, porque o que deve ser lido atrás da sensação é a necessidade, atrás dessa a ordem e depois da ordem, Deus (Weil, 2023a). Essa conciliação tem ainda uma função moral, uma vez que fundamenta um sentido em relação ao mundo, sendo este sentido não um consolo existencial, mas sim o fundamento da ética, do senso de

grande parte de seus futuros escritos, e fortaleceria a concepção de que é através do mundo, e não superando-o ou reduzindo o homem ao estado de coisa, que o transcendente pode aparecer. É preciso destacar também o quanto estas experiências se vinculam à arte, seja pela beleza da cantiga, pelo poema ou por um templo. Para Weil “a inclinação natural da alma para amar a beleza é a armadilha mais frequentemente usada por Deus para abri-la ao sopro que vêm do alto” (Weil, 2019, p.125).

obrigação e responsabilidade que deve orientar nossas ações, de modo que uma leitura deturpada ou incorreta, conduz a ações que contrariam o Bem.

Com relação a este nosso objetivo, sua relevância encontra-se, em primeiro lugar, no ganho historiográfico que o aprofundamento no pensamento weiliano proporciona ao fornecer um esclarecimento e uma compreensão acerca das contribuições que ofereceu a problemas clássicos da filosofia e que terminam por alcançar também outros temas e problemas que permanecem atuais no campo da filosofia política, da ética, da ontologia, entre outros. Em segundo lugar, sua filosofia contém uma originalidade no tratamento dos problemas que propõe ou que assume para si a partir do solo comum da tradição filosófica e do que urgia em seu contexto. Simone Weil, conforme ela mesma conta a respeito do seu método de pesquisa e estudos, não dispensava a possibilidade de um dia oferecer uma contribuição aos conhecimentos já adquiridos pela humanidade, mas também não formulara nenhum plano de trabalho com esta finalidade:

Contava apenas com relacionar, comparar, combinar de todas as formas que me ocorressem os conhecimentos postos à minha disposição pelo estudo e, depois, no amontoado de probabilidades, de problemas, das incertezas nascidas desta mistura, ter sorte o suficiente para reunir algumas ideias verdadeiras. (Weil, 2018, p.156, tradução nossa)⁹

Esta postura certamente contribuiu para que ela não só preservasse como importantes estes autores que lhe eram caros, mas tivesse a compreensão de uma certa unidade da experiência que se manifesta em formas distintas de expressão ao longo dos séculos. Além disso, podemos assumir que sua filosofia procura dar conta das lacunas deixadas por estes grandes autores, como quando ela dirá que Marx apenas esboça uma filosofia do trabalho (Chenavier, 2011) e procura, portanto, elaborá-la ela mesma, ou quando diz que em Kant encontramos um bom exemplo da reflexão acerca dos limites do poder humano e os invencíveis obstáculos para a liberdade deste, colocando depois o limite como a “lei do mundo manifestado” (Weil, 1966, p.290, tradução nossa)¹⁰, unindo sempre, conforme veremos, as esferas da moral e do mundo físico.

⁹ “Solamente contaba com relacionar, comparar, combinar de todas las maneras que se me ocurriera los conocimientos puestos a mi disposición por el estudio, después, em el cúmulo de las probabilidades, de los problemas, de las incertidumbres nascidas de esta mezcla, tener bastante surte para reunir algunas ideas verdaderas.”

¹⁰ “La limite est la loi du monde manifeste”

A presente pesquisa também procura apresentar, dentro dos seus limites, uma disposição do problema que dê conta justamente do aspecto contínuo da obra weiliana. É certo que, em toda pesquisa, há que se delimitar muito bem o escopo a ser investigado, a fim de dar conta do problema que se pretende responder. No entanto, quando digo que procuro dar conta do aspecto contínuo do pensamento weiliano, me refiro não a uma retomada de toda a sua obra — tarefa diga-se de passagem, para uma vida — a fim de destrinchar todas essas relações e devolver um pensamento sistematizado, mas sim à captura, dentro de seus textos, dessa espécie de espinha dorsal da qual penso, ancorada no trabalho de outros intérpretes, todos os demais problemas se desdobram e se vinculam, a saber, o caminho da consciência em direção ao sobrenatural que se faz através do mundo, e não independente dele, e como a partir desta relação desdobra-se um valorativo que reverbera na ação moral, ética, orientada ao Bem, como já dissemos.

Assim sendo, um dos primeiros desafios metodológicos relacionados ao estudo do pensamento de Simone Weil envolve a seleção dos textos a serem abordados, o que consiste precisamente na escolha entre o que se *deve* dizer e o que *pode* permanecer subalterno dentro de um pensamento cuja compreensão envolve uma apreensão ampla da obra. Optamos, portanto, em selecionar os principais escritos dos três períodos de seu pensamento: juventude, intermediários e maturidade, dentro dos limites de acesso bibliográfico que tivemos, especialmente no que concerne as obras completas. Não fazemos uma eleição que privilegia escritos mais acabados e considerados mais importantes em comparação com aqueles de juventude porque a leitura daqueles aos quais tivemos acesso nos mostra um pensamento em germinação que não chega a desaparecer ao longo de seu desenvolvimento, embora sejam textos mais obscuros do ponto de vista da forma da expressão.

Por fim, para que nosso problema seja plenamente respondido a organização dos capítulos se seguirá do seguinte modo, passando do item 1 que é nossa introdução: capítulo 2, dedicado a uma exposição do problema da síntese entre idealismo e materialismo em Simone Weil (como ela entende tal problema e porque vê tal conciliação como necessária. Do mesmo modo, quais as implicações negativas do materialismo, para ela, a partir de três recepções possíveis; a primeira consiste no problema da crise de identidade da filosofia e na controvérsia do materialismo que ocorrem no contexto dos avanços da ciência contemporânea em

direção a outros rumos em relação mais estreita com a técnica; a segunda nasce de sua leitura de Marx e a terceira que é fruto do período em que trabalhou como operária. Não há, necessariamente, sucessão cronológica na sua recepção do problema, no sentido de que uma preocupação ética só viesse a partir do contato com a fábrica ou com a militância. Entendemos que essa é uma preocupação originária no seu pensamento.

O capítulo 3 têm como objetivo compreender como Simone mostra o papel ativo do sujeito no conhecimento por meio da percepção, bem como que a ciência não pode prescindir desta, senão que depende do contato com o mundo do qual extrai os conteúdos do pensamento mais elaborado. Para compreender essa argumentação de Simone é preciso esclarecer o papel e o sentido ontológico que atribui ao corpo, bem como o papel das sensações e imaginação na relação do sujeito com o mundo e com essa realidade transcendente. Tais temas são explorados neste mesmo capítulo.

Por fim, o capítulo 4 tem como finalidade abordar o trabalho e a noção de leitura que, conforme já trouxemos nesta introdução, são aspectos cruciais da resposta que Simone oferece ao problema. Ela entende o trabalho como o meio pelo qual se acessa e conhece a realidade do mundo que é a necessidade. É por isso que essa atividade, que é método e não esforço, que encerra a percepção uma vez que passa pelo corpo, não é oposta à ciência. Já a leitura aparece como uma noção que reinsere o sobrenatural na matéria mesma. Assim, se pelo trabalho temos o conhecimento da necessidade geométrica que compõe a materialidade, será pela ideia de leitura que Simone explicará como é possível ainda encontrar um sentido transcendente através desta necessidade.

Agora, antes de passarmos ao núcleo duro de nosso conteúdo, gostaria de tratar ainda de outras questões metodológicas, que movem esta escrita de forma mais subalterna, mas que nos são igualmente caras.

1.2 Uma primeira carta: a emergência e as nuances desta pesquisa

Eu gostaria de propor aqui uma quebra no caráter por vezes impessoal do texto. Esse exercício é novo para mim, e gostaria de experimentá-lo ao explicar de onde essa pesquisa nasce e como ela foi se forjando em mim. Quero introduzir a discussão metodológica desde esta perspectiva, porque a metodologia é aquela

parte do texto que define o seu caminho, o seu rosto e a minha implicação com este texto. Define ainda como eu gostaria que este texto fosse recebido por quem o lê, por quem se interessa ou possa estar se interessando pelo pensamento de Simone Weil. Em resumo, nesta breve carta/ensaio compartilho como cheguei até ela, como fixou-se a mim uma certa imagem desta, digamos que uma imagem esfumaçada, não totalmente incorreta, mas certamente de contornos imprecisos, e como aos poucos essa imagem foi mudando, de modo que a partir deste processo, um dos objetivos desta dissertação passou a ser também oferecer uma contribuição — ainda tímida — não só para a interpretação e esclarecimento dos argumentos de Weil, mas para uma reflexão que se detenha na questão: como lê-la? Assim, minha intenção neste momento é trazer as inquietações que surgiram em mim a partir do meu lugar de leitora e de pesquisadora em construção e que acompanham o desenvolvimento desta pesquisa. São as questões que me provocavam e provocam, e que me ajudaram a delimitar o meu problema de pesquisa da forma como ele se encontra hoje.

Minhas pesquisas sobre Simone Weil vêm se construindo desde o final da graduação, com o meu trabalho de conclusão do curso de filosofia. Mas o primeiro contato que tive com ela foi numa disciplina de filosofia contemporânea ministrada pelo professor Castor Ruiz. Esse contato foi para mim muito marcante, sobretudo pela sua figura. Uma mulher, no centro dos acontecimentos do século XX, externa à academia, de saúde debilitada, mas com uma força de ação e pensamento que eram muito únicos, pelo menos em comparação a outros filósofos com os quais eu tinha tido contato durante minha formação. Quem antes havia tido a coragem de abdicar de seu lugar promissor como intelectual acadêmica e ser tão fiel ao que o seu pensamento lhe exigia de modo que foi pôr os pés numa fábrica para ali trabalhar? Ou de debater diretamente, expondo de forma contundente suas posições, com figuras como Trotsky? E ainda, deixar-se morrer de inanição por não aceitar comer mais do que o que comiam os seus compatriotas durante a Segunda Guerra Mundial? Essa figura se impôs para mim e como que pairou sobre tudo o que eu lia dela e sobre ela durante muito tempo, com uma mistura de incredulidade e de admiração. Creio, a julgar pelas conversas que tive com outras pessoas que tiveram algum contato com a obra desta filósofa, que isso seja bastante comum para qualquer um que se achegue ao seu pensamento repentinamente, por intermédio de

fragmentos de sua obra, bem como a impressão oposta, isto é, o estranhamento e a reprovação. O fato é que esta imagem inicialmente era muito fragmentária, evidentemente, porque eu não conhecia ainda a coerência de seus textos, a sua lógica, o seu *problema mais interno* e o que significava, na prática, o vínculo que tinham com a ação. De certa forma, como disse, essa imagem não era incorreta, mas era deformada pelas lacunas que havia em meu entendimento e que dificultavam minha compreensão do sentido por trás de uma linguagem aparentemente simples. O meu primeiro texto, hoje vejo, trazia claramente a marca desta imagem que estava se formando.

Mas, eu continuava instigada pelo que lia, e resolvi seguir pesquisando o seu pensamento no mestrado, dessa vez com um tema cuja relação com o restante do que eu já havia lido dela não me era clara. Inicialmente era inclusive diferente, em pontos cruciais, de como se apresenta agora. Felizmente, foi a partir dessa pesquisa que pude aos poucos aprofundar minha leitura de seus textos, bem como ter contato com uma bibliografia mais ampla, em sua maioria não traduzida, e que me conduziu a discussões inexploradas por mim até então. Foi a partir daí que essa imagem começou a ganhar mais contorno. Ela se baseava agora numa compreensão de que a vida de Simone Weil foi expressão sobretudo da aplicação de um método de conhecer, que se desenhava desde os primeiros momentos de sua formação filosófica e ainda, que a partir do momento que conhece, deve agir conforme a verdade. As ações que aos nossos olhos podem parecer muito radicais num sentido negativo ou então muito acima de pessoas comuns indicam o compromisso que tinha com aquilo que dizia ou buscava conhecer. Para ela, segundo sua biógrafa, “exatidão no cumprimento dos deveres e constância é algo que o universo exige de nós e que somente condições de vida artificiais podem dispensar” (Pétrément, 1997 p. 348). Ou seja, seu esforço sempre foi o de superar essas “condições artificiais” e o de entrar em contato direto com a realidade na sua beleza e na sua aspereza.

Para mim ela estava agora mais situada filosoficamente. Ora, essa filósofa que me parecia tão destoante da filosofia como ela é feita tradicionalmente, foi aos poucos mostrando estar muito próxima dela, conseguindo ao mesmo tempo ir além. Isso não significa, no entanto, que possa ser facilmente classificada. Além disso, quando digo que estudo Simone Weil, é difícil restringir esse estudo a sua epistemologia, a sua filosofia política, a mística ou metafísica. Tudo isso está

presente sempre, de modo que não desfazer este laço é uma das principais e mais difíceis tarefas que se impõem a quem a lê e junto disso procure ainda escrever sobre seu pensamento. Tal dificuldade foi o que procurei superar, nesta dissertação.

Mas, todas essas dificuldades que experienciei com relação a uma compreensão mais interconectada de sua obra foi aos poucos relacionando-se, para mim, aos usos de sua biografia — de modo que a reflexão sobre isso é um dos interesses periféricos desta pesquisa —, ao qual soma-se o problema da recepção da filósofa no Brasil, reconstruída por Fernando Puente, e que parece ainda ser determinante para o que estou tentando dizer aqui, portanto, passemos à tradução destas impressões no arranjo metodológico.

1.2 A emergência e as nuances da pesquisa: uma tradução metodológica

Acima procurei relatar, de modo breve, minha relação com a obra de Simone Weil partindo das impressões que foram sendo formadas em mim enquanto alguém que lê, pesquisa e escreve sobre seu pensamento. Eu disse, igualmente, que foi somente ao longo do mestrado, pelo contato mais direto e profundo com a sua obra que pude ampliar meus horizontes com relação à pesquisa sobre ela e assim me voltar de forma mais crítica para essa imagem que se desenhava na minha experiência inicial. Esse é o movimento natural da pesquisa conforme avançamos em seus níveis. Esperava com isso introduzir, a partir da minha experiência e perspectiva, o que agora se apresenta numa espécie de tradução metodológica. Quis dar acesso à essas impressões que vão ganhar, daqui em diante na minha trajetória, contornos diversos.

Tudo isso foi, no entanto, concomitante com uma reflexão mais detida, advinda em sua maior parte, é claro, do contexto da própria formação universitária, em torno do fazer de uma pesquisa em história da filosofia. Esse mergulho conjunto tornou possível fundamentar e entender que essas minhas inquietações se originavam, sobretudo, do uso da biografia, ao qual vem somar-se também aquele da recepção brasileira de Simone Weil, conforme dissemos acima.

É consenso que Simone Weil seja um expoente do que Pierre Hadot (1999) nomeou como filosofia como modo de vida, e nesse sentido, o recurso à sua biografia se torna incontornável. Eu estou de acordo com essa visão segundo a qual

para Weil a filosofia se constitui necessariamente como um *exercício ético* a partir do qual as grandes ideias que compõe o quadro de sua história não são apenas estudadas, mas vividas (Puentes, 2013), ao que eu acrescentaria a reflexão de Gonzales (1981) sobre o corpo do intelectual como espaço de demonstração de ideias, ou seja, um corpo que possui porosidade para as experiências e que busca ser um recurso ao pensamento. Nesse sentido, em Weil vemos colocar-se em prática um certo método de conhecer que envolve a experiência que atravessa diretamente o corpo e, do mesmo modo, das ideias que necessariamente devem passar pelo corpo para atingir o mundo e modificá-lo. Portanto, reitero, não é isso que me causa certo incômodo, mas sim *como* esse uso da biografia se apresenta muitas vezes e como ele poderia ser feito, de modo que o leitor não fosse conduzido para dois caminhos distintos, mas igualmente problemáticos: ou a admiração por uma figura excepcional ou a tendência de uma rejeição pela radicalidade de suas ações e ideias.

A característica mais geral que eu tenho percebido no decorrer das minhas leituras é um uso que está mais próximo de reduzir-se ao elogio aos seus feitos do que explicitar a *relação* entre o que viveu e o que pensou — e é por esta razão que Miklos Vëto (2014) pôde dizer que esse biográfico se assemelha as vezes a uma hagiografia —. Quer dizer, como determinada experiência específica contribuiu para formar um conceito ou noção *x*, ou então como determinadas ideias podem tê-la feito decidir por um espaço ou outro de atuação? Esta questão, pelo que tenho me convencido, parece ser determinante tanto na formação de uma imagem de tipo mais receptiva a Weil, mas também em uma mais negativa, na qual um conceito é convertido em pura manifestação de neurose¹¹.

Conforme descreve Simone Pétrement (1997) na introdução à biografia de Simone, esse tipo de narrativa sobre si já era encarada pela mesma com algum pesar, isto é, sentia pelo fato de que houvesse uma maior tendência em elogiar sua inteligência ao invés de perguntar-se se ela dizia ou não a verdade. Ora, e não seria isso, precisamente, o que deveriam questionar-se os filósofos? O elogio ao brilhantismo não poderia, talvez, encobrir seus argumentos e articulações teóricas, deixando de considerá-los rigorosamente, numa aparente aceitação que permanece excludente, por que considera sua filosofia desde a sua figura e não pelas ideias que

¹¹ OXENHANDLER, Neal. The bodily experience of Simone Weil. *L'esprit créateur*. v. 34. n. 3. 1994.

desenvolve?¹². Como exercício nesse sentido, optei por, no desenvolvimento deste texto, trazer apenas registros biográficos que fossem necessários para a compreensão de uma determinada ideia, conceito ou então para sustentar alguma interpretação que se estivesse propondo. Eles não aparecerão neste texto antes do conteúdo da filosofia weiliana, mas na medida do possível, enquanto isso é também uma experimentação para mim, no corpo do texto, articulados a esse conteúdo.

Agora, talvez essa problemática também se deva a recepção de seu pensamento. Puente (2013) dirá que o primeiro texto de que se tem conhecimento no Brasil foi o de Suzana Gonçalves, publicado em 1957 sob o título *O testemunho de Simone Weil*, no qual ela parte sobretudo de sua biografia e onde afirma que “sua aventura foi uma aventura autêntica porque, antes de teorizar, ela procurou viver. E por isso, seu clamor, de acentos por vezes paroxísticos, tem a respeitabilidade das afirmações irretorquíveis” (Gonçalves, 1957, p.96). Essa declaração, somada ao fato de que, ainda de acordo com Puente, foi na teologia que Simone Weil foi mais recepcionada, bem como nos meios externos a universidade, e não na filosofia, tornam possível compreender como sua biografia foi priorizada em detrimento de aspectos teóricos e argumentativos e, seguindo a crítica de Sontag mencionada na nota de rodapé anterior, como angariou alguma autoridade.

Puente explica também que, apesar deste e de outros textos, será somente a partir dos anos 80 que de fato ela passará a ser mais estudada e traduzida em nosso território. Ainda assim, passadas quatro décadas de lá para cá, pouca coisa parece ter mudado, Weil ainda é uma presença tímida na filosofia, tanto nas produções escritas quanto nos eventos acadêmicos. Sempre foi para mim no mínimo curioso não vê-la entre o rol de filósofos e algumas poucas filósofas do

¹² Faço menção aqui ao texto de Susan Sontag, no livro *Contra a interpretação e outros ensaios* no qual, tratando de Simone Weil, ela diz: “Existem certas épocas que são complexas demais, ensurdecidas demais por experiências históricas e intelectuais contraditórias para conseguirem ouvir a voz da sanidade. A sanidade se torna concessão, fuga, mentira. Nossa época, no plano consciente, busca a saúde, mas acredita apenas na realidade da doença. As verdades que respeitamos são as que nascem da angústia. Medimos a verdade em termos do sofrimento que custou ao escritor — e não pelo critério de verdade objetiva a que correspondam as palavras do escritor. Cada uma de nossas verdades precisa ter um mártir.” (Sontag, 2020, p.73). Sontag segue a tendência contrária à admiração da vida de Weil, e expressa em seu texto uma crítica contundente às escolhas dela. Menciono-a aqui porque, apesar das palavras duras e em alguma medida injustas sobre Weil ao longo do texto, ela diz que seu objetivo é “destacar o motivo por trás do gosto contemporâneo pelo extremo na arte e no pensamento” (Sontag, 2020, p.74). Embora não fique claro qual seria esse motivo, fato é que, de um certo ponto de vista, sua crítica serve para refletirmos justamente sobre isso que eu vinha procurando defender acima, quer dizer, sobre a necessidade de pensarmos como podemos usar o biográfico de modo que figura de Simone Weil não se distorça. A biografia deve ser um recurso a mais para a compreensão dos seus argumentos e teses.

século XX demandados nos debates sobre questões de cunho político, social, ético, sendo ela uma pensadora que dedicou-se prioritariamente a todos esses temas. Qual surpresa não tive então, também já no mestrado, ao descobri-la como uma referência para autores como Giorgio Agamben — embora uma investigação a respeito do alcance dessa influência no filósofo ainda esteja por ser feita, que eu saiba —, Roberto Esposito ou Paul Ricoeur¹³. Somando-se a isso, seus textos poderiam ainda ser abordados em seus comentários à obra de filósofos canônicos como Descartes ou Marx.

Essa ausência, ou presença quase espectral, também tem a ver com a dificuldade que é inerente a própria Weil, especialmente pelo fato de ela ter permanecido fora da universidade, de nunca ter elaborado um sistema¹⁴ filosófico dedicando-se a diversos problemas aparentemente desconexos e fragmentários, para além da sua forma de escrita mesma, composta em grande parte por artigos (muitos inacabados), aforismos, ensaios, cartas e poemas. Essa impressão de fragmentação gerou uma lacuna interpretativa que foi bastante intensificada pela divisão dos textos após a sua morte. Na recepção destes nos anos 50-60 predominava uma filósofa do sujeito e uma militante revolucionária, já nos anos 70-80 o movimento era uma reação aos anos anteriores e centrava-se agora no aspecto místico de seus últimos anos, especialmente apoiando-se no conceito de *décreation* (Gabellieri, 2009). Assim, a tendência foi, por muitos anos, a de separar Simone Weil em seus aspectos místicos, políticos e filosóficos. Essa separação, no entanto, não poderia ser mais prejudicial à compreensão de seu pensamento, pois na verdade, há uma coerência interna bastante forte que liga seus escritos de juventude aos de maturidade e que formam um pensamento complexo evidenciando, como a própria Weil dissera certa vez, que apesar de ter passado algumas vezes pelo umbral, nunca havia mudado de caminho (Bea, 2018). O

¹³ Agamben (2016) escolheu como tema de sua tese de graduação em direito o pensamento político de Simone Weil e diz que a influência desta sobre sua filosofia consiste principalmente na crítica ao direito que é fundamental em sua obra *Homo Sacer*. Já Esposito (2017) indicará esta influência em seu livro *The origin of political: Hannah Arendt or Simone Weil?*. Sobre Paul Ricoeur, parece dizer respeito, sobretudo, ao tema da amizade, de acordo com o que desenvolve Maria da Penha Vilella-Petit no livro *A dimensão ética do pensamento de Paul Ricoeur* publicado em 2023 pela Loyola.

¹⁴ No texto *Algunas reflexiones sobre la noción de valor* Simone Weil diz que em si a opinião comum considera que na filosofia há apenas conjecturas isso se deve às contradições entre os sistemas filosóficos. Se acredita que cada filósofo elabora um sistema que contradiz outro, de modo que tais sistemas podem variar-se infinitamente, não havendo razão para escolher um ou outro. Para ela, a filosofia autêntica contém em si contradições e não procura eliminá-las em sistemas porque entende que são essenciais à filosofia uma vez que ela se ocupa dos pensamentos e as contradições representam exatamente nossos limites de compreensão da realidade.

esforço é, portanto, o de conectar esses escritos entre si, encontrando essa coerência interna que se sabe existir em suas obras, e torna-la clara e compreensível.

A dificuldade é imensa, pois como Anne Carson (2023) diz, muito oportunamente, o esforço sério para forçá-la a voltar ao centro de si mesma e o grau em que ela ainda assim escapa dessa reinstalação é muito difícil para os leitores julgarem de fora. Ela relaciona essa dificuldade justamente ao conceito de *descrição*¹⁵ que poderia explicar essa tensão em sua escrita e pensamento, na qual Weil parece aparecer e apagar-se, simultaneamente. Por isso mesmo, a advertência de Juan García (2006) nos é ainda mais importante, isto é, o cuidado para não criar vínculos irrealis ao tentar conferir sentido aos textos dela.

Por tudo isso que foi dito, acredito que a posição de quem quer que tenha como objetivo trazer Simone Weil as discussões acadêmicas é, neste momento, também a de apresentá-la, introduzi-la à filosofia, sendo por isso necessário, reafirmo, questionar como a lemos.

¹⁵ A noção de *descrição* é definida por Simone Weil em *A gravidade e a graça* como “introduzir o criado no não criado” (Weil, 2023a, p.59) e consiste, resumidamente, na supressão do “eu” individual, que se interpõe necessariamente na relação entre o ser humano e o todo. A descrição vincula-se, na filosofia weiliana, à moral, pelas ideias de consentimento, amor criador e de ação não atuante. Esta última é característica também do trabalho. No texto *Simone Weil e a filosofia*, Miklos Vêto explora o conceito a partir da apropriação que a pensadora faz da ideia kantiana de finalidade sem fim, isto é, uma finalidade que não se encontra no objeto, como entendia a filosofia dogmática, mas sim na subjetividade, tendo em vista que não podemos efetivamente saber se existem causas finais na natureza, mas somente atribuir propósito as coisas em função da própria natureza de nossa mente. Desse modo, a finalidade kantiana seria formal e não objetiva, e por esta razão ela é *sem fim*. De acordo com o autor, “a teoria weiliana da finalidade sem fim constitui uma síntese extraordinária de momentos do pensamento kantiano, passado, por assim dizer, ao crisol da história da filosofia. A noção é própria da *Crítica da faculdade do juízo*, mas é, desde o princípio, penetrada por elementos provenientes do universo da Razão Prática; e será também reciclada com a doutrina estoica da ordem do mundo”. (Vêto, 2011, p.35). Ou seja, ela procura estender essa noção, que em Kant é aplicada ao belo, — uma vez que é a obra de arte que propicia essa experiência da finalidade sem fim — para a moral e para a compreensão da ação do trabalhador que esteja em consonância com um equilíbrio e harmonia tal como preconizado pela ciência grega. Para o autor, se Kant entende a finalidade sem fim na dimensão de um prazer que se sente diante da ordem do mundo, Weil a situará como fundamento da ideia da ação moral desinteressada, que obedece à uma Lei que ultrapassa as vontades do indivíduo, baseada na compreensão da condição eterna do ser humano, e por isso mesmo sagrada (Weil, 2016). A ação desinteressada, isto é, não atuante, é aquela na qual o “eu” não intervém e depende do consentimento, correlato do *amor fati* estoico, com a ordem mundo. O trabalho é também uma ação não atuante na medida em que consiste numa série de ações que não guardam nenhuma relação direta nem com a emoção, nem com o fim perseguido, nem tampouco com outros trabalhos. [...] A lei dos trabalhos é a de ser constantemente indiferente tanto ao que se precede quanto ao que deve se seguir (Weil, 2018, p.87). Distingue de destruição, que seria a introdução do que é criado no nada. (Weil, 2023a).

2 A FILOSOFIA WEILIANA: UMA SÍNTESE ENTRE MATERIALISMO E IDEALISMO

*O que a proporção de opostos pode fazer para alcançar o ser natural, os contraditórios pensados juntos podem fazer para alcançar Deus.
(Weil, 2023a. p.121)*

Para Simone Weil, a filosofia não é passível de progresso e quando se introduz algo novo nela isso somente pode ser uma contribuição a um pensamento antigo de fato e eterno em direito (Weil, 1966). Independente de concordarmos ou não com esta ideia, ela ao menos indica com que olhar a filósofa voltava-se aos problemas e autores. Recorrendo sobretudo a Platão, Descartes, Kant e Marx, ela conseguiu imergir nas questões de sua época sem abandonar a tradição filosófica, realizando um arranjo que lhe permitiu, ao mesmo tempo, uma leitura destes autores que ia além do que geralmente se poderia compreender a respeito de suas teses principais, bem como, em alguma medida, parece representar uma espécie de continuidade destes a partir das lacunas existentes na forma como compreenderam ou procuraram responder aos problemas, oferecendo assim, de fato, um acento novo.

Ora, uma das questões filosóficas mais perenes diz respeito à distinção entre uno e múltiplo, isto é, entre as coisas existentes, materiais (mutáveis) e ideais (imutáveis). A filosofia mesma, pode-se dizer, surge desta distinção e se ancora sobre a possibilidade de uma unidade¹⁶, uma vez que carrega uma pretensão de universalidade que seja capaz de ir além da transitoriedade dos fenômenos do mundo. Para enfrentar este problema surgiram historicamente duas teses principais, a saber, a idealista e a materialista.

A origem de ambas remonta à Grécia, sendo o materialismo identificado pela primeira vez no século V a.C. com o atomismo de Demócrito (Costa, 2011) e o idealismo com a teoria das ideias de Platão. Em suma, o primeiro possui como princípio que a única causa de todos os fenômenos é a matéria (Abbagnano, 1962),

¹⁶ Como Nietzsche diz em *A filosofia na idade trágica dos gregos*: “A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”. A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego.” (Nietzsche, 1982, p.5)

enquanto o segundo, apesar das variações históricas que mais ou menos modificaram o sentido original do termo, pode ser compreendido sob a formulação oferecida por Kant sobre Platão.

Platão servia-se da palavra *idéia* de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As *idéias* são, para ele, arquetipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já não encontra no seu estado originário e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama a filosofia) essas antigas *idéias* agora muito obscurecidas. Não pretendo aqui empreender uma investigação literária para apurar o sentido que o sublime filósofo atribuía à sua expressão. [...] Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras. Platão encontrava as suas *idéias* principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a *idéia* de virtude, com referência à qual todos os objetos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a *idéia* pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta *idéia*; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável. (Kant, 2001, p. 335)

Esclarece-se assim a principal discordância entre as teses, porque para o materialismo não há nada que não possa ser explicado pela matéria, nem mesmo o que diz respeito à moral, como procuram mostrar as teorias naturalizadas. Mas o conflito entre ambas parece resolver-se aos poucos, principalmente pelas descobertas das ciências naturais e o desenvolvimento da física e matemáticas, em favor da tese materialista, com tudo o que ela abrange, isto é, metafísica, relação mente-corpo, ou ainda materialismo histórico e dialético, etc.

Talvez o que estamos tentando argumentar com esta introdução ao problema do materialismo e do idealismo, isto é, que nos parece ser precisamente este o embate a partir do qual a filosofia weiliana se constrói enquanto uma busca por compreender como se dá a *relação* entre estes aspectos do real e o que isso significa enquanto uma teoria do conhecimento que reverbera em outras dimensões da vida dos indivíduos, possa ser melhor compreendido se partimos do esclarecimento de dois pontos: o primeiro consiste em uma afirmação acerca da importância que a contradição possui para a filósofa; o segundo, de uma sentença acerca de sua leitura que faz destes autores que mencionamos acima, isto é, Platão, Descartes e Kant.

Sobre o primeiro, seguimos o entendimento de Fernando Rey Puente (2022) de que toda a estruturação do pensamento weiliano se dá a partir de polos temáticos contraditórios, de modo que o seu esforço era o de analisar as realidades sociais e aquelas relativas à natureza física das coisas sob critérios científicos — e mesmo utilizando-se de noções científicas, tais como força, energia, hierarquia, equilíbrio etc. — O melhor exemplo desse seu objetivo nos é oferecido na obra *O enraizamento* cujo sumário consiste em uma lista de necessidades da alma humana que são opostas e complementares, constituindo um equilíbrio¹⁷.

Em Weil, a contradição desempenha uma função de extrema importância para o processo de conhecimento, não sendo necessariamente um sinal de erro, mas antes o contrário, abrindo o caminho para o que nos ultrapassa. Tudo dependerá de como a contradição será utilizada pela inteligência, isto é, de forma legítima ou ilegítima. Se for ilegítima, procurará combinar pensamentos incompatíveis como se fossem compatíveis, mas se for legítima, procurará primeiramente eliminar ao menos um dos termos contraditórios; se perceber uma impossibilidade para fazê-lo, tomará a contradição como fato e a usará para entrar em contato com o transcendente. Aí o sobrenatural terá a possibilidade de aparecer, por meio de um contato que é real, embora ocorra por intermediários (Weil, 1964).

Agora, com relação ao segundo ponto, partimos do enunciado trazido por Miklos Vëto segundo o qual

¹⁷São elas, respectivamente: ordem e liberdade, obediência e responsabilidade, igualdade e hierarquia, honra e castigo, liberdade de opinião, segurança e risco, propriedade privada e propriedade coletiva, verdade.

[...] Ela declara que Platão é “a síntese” de todas essas teorias, “tendo levado a crítica kantiana mais longe que Kant e até o realismo cartesiano. Entretanto, Descartes deve tecer a conclusão, tendo dito explicitamente o que Platão apenas fez subentender (Vêto, 2011, p.15)

Ora, tal sentença, extraída do primeiro tomo das obras completas da filósofa, mostra, ainda que possa causar certo estranhamento, como seu pensamento se estrutura em torno da leitura que faz destes filósofos. Platão leva a crítica de Kant mais longe do que o próprio porque, nos parece, o filósofo de Königsberg situa a razão no âmbito da interioridade do sujeito, enquanto o primeiro compreende a razão como algo inerente à própria ordem cosmológica, como o próprio Kant parece trazer em sua explicação acerca da ideia para Platão. No entanto, com o realismo cartesiano temos a investigação desta ordem, de modo que é por este motivo que, para Simone, Descartes deve tecer a conclusão, bem como pela presença nele de uma preocupação com as aplicações e, portanto, com o trabalho, que ficara ausente no pensamento grego (Weil apud Chenavier, 2010). Ela o entende como um realista que, sendo mais claro do que Platão, mostra que a matéria participa do pensamento, a partir do que Simone conclui que materialismo e idealismo não se contradizem.

Assim sendo, de saída deve-se ter claro que para Simone Weil se trata sobretudo de um esforço por conciliar estas teses, levando em conta a forma como ela compreende especialmente o domínio do transcendente, e que para ela a unidade que é intuída pelos seres humanos de forma geral não pertence a este mundo, ou seja, ela insere esta conciliação no plano maior de uma metafísica religiosa, conforme conceituação proposta por Vêto (2014), porque para ela este universo, sem a dimensão sobrenatural, é apenas matéria, de modo que ao descrevê-lo assim se alcança uma parte da verdade. Para que toda ela se mostre, é necessário, no entanto, que se considere o universo como uma combinação entre a matéria e as forças morais (Bem, Belo e Verdade) relegando-as ao seu devido lugar, isto é, o sobrenatural (Weil, 1964).

Como a preocupação de Weil não é, reitero, apenas epistemológica no sentido de um conhecimento mais ou menos conveniente, há o perigo que está implicado no mascaramento (ainda que não intencional) desta relação e que está contido já na proposição de que sejam coisas incompatíveis, irreconciliáveis. Tal problema se trata de nada menos do que de compreender qual lugar ocupado pelos seres humanos em relação com a totalidade a partir do sentido se desdobra de nossa relação com o mundo que é sempre mediada pelas nossas condições de

existência e que pode ou não produzir enraizamento¹⁸ e dignidade. O fundamental, para ela, é que nossa ação se coordene com esta ordem cosmológica que é a finalidade a qual todas as coisas obedecem. Para ela “somos uma parte que deve imitar o Todo” (Weil, 2023a, p.156). De acordo com Ross (2004), é nesta tarefa que consiste o esforço de atender ao bem, ou seja, de nos tornarmos conscientes de nosso lugar na existência, na condição humana, e atendermos nossa própria participação nela, com os limites aos quais estamos submetidos. Adotar outra postura é apoiar o uso da violência e da força contra si e contra os outros.

Mas não se trata, de fato, de um problema cuja solução seja fácil, porque a distância entre o Bem e a necessidade é infinita (Weil, 1964), isto é, a distância entre este mundo que é pura matéria e o bem transcendente para o qual possuímos inclinação, mas do qual só nos aproximamos através da matéria. Sua unidade representa, portanto, um desafio angustiante para a inteligência. (Chenavier, 2004, p.72) Essa é, ao final, a contradição profunda na qual estamos imersos.

Sobre este seu empreendimento de síntese entre materialismo e idealismo, será numa passagem do texto *Acerca do livro de Lenine “materialismo e empiriocriticismo”*, parte da obra *Opressão e Liberdade*, que encontraremos expresso de forma clara como a questão se apresenta para a filósofa:

Para explicar como é possível ao pensamento conhecer o mundo, ou se concebe este como uma simples criação do pensamento, ou o pensamento como um dos produtos do mundo, produto que por inexplicável acaso dele constituiria também a imagem e o reflexo. [...] Ora tanto uma, como outra das concepções entre as quais Lenine quer nos obrigar a escolher, procedem do mesmo método; para uma mais fácil resolução do problema, suprimem um dos dois termos. Uma delas suprime o mundo, objeto do conhecimento, a outra o espírito, sujeito do conhecimento; ambas suprimem todo o significado do conhecimento. Se o que se pretende não é apenas a elaboração de uma teoria, mas saber qual a real condição do homem, não se tratará de indagar como é possível que o mundo seja conhecido, mas como conhece o homem o mundo; e deverá reconhecer-se a existência não só de um mundo que ultrapassa o pensamento, como de um pensamento que, longe de reflectir passivamente o mundo, se exerce sobre ele simultaneamente para o conhecer e para o transformar. (Weil, 1964, p.56)

¹⁸ Este conceito é também um dos mais fundamentais da filosofia de Simone, em especial para a sua filosofia política, no que tange especialmente ao tema do colonialismo. Mas ele se aplica igualmente aqui na medida em que estar enraizado corresponde à estar consciente de seu papel no Universo e agir de acordo com este, ou seja, que possamos compreender a sua ordem e consentir com ela por tomá-la como um Bem. O problema do colonialismo, por exemplo, se vincula a isso porque não se trata somente de uma questão material (como a usurpação dos territórios de outros povos), mas sim pelo dilaceramento espiritual que ao se produzir impede essa relação autêntica que para cada povo se dará a partir do seu lugar na terra.

Aqui se encontra condensada toda a ambição da filosofia weiliana, especialmente nas linhas finais, e nota-se que o fundamental é precisamente o esclarecimento da condição do homem no mundo e de que forma ele conhece, porque a forma como ele conhece é *em contato* com o mundo, e não somente pela observação do mundo, de modo que a necessidade de uma filosofia do trabalho se torna imperativa.

Refletindo, por exemplo, sobre a crítica acurada de Husserl à separação entre ciência e mundo da vida, podemos acrescentar que, para Weil, este mundo é sempre algo construído, e nunca meramente recebido passivamente pelo sujeito, concepção que retira de Marx. Além disso, o pensamento deve retornar ao mundo e se concretizar nele por meio da ação que é o trabalho. Só assim ele de fato pode ser acessado, capturado e do mesmo modo é unicamente por meio de uma investigação desse tipo que pode ser possível entender como o homem conhece, como sua consciência e sua ação se formam. Para Weil, a defesa isolada do materialismo ou do idealismo revela uma preocupação maior com a preservação de uma teoria do que com a busca pela coerência com a verdade e é precisamente essa a crítica que dirige à Lênin no texto *Acerca do livro de Lenine “materialismo e empirocriticismo*. As condições reais de um conhecimento verdadeiro e, portanto, do bem, ocorrem para ela justamente na interseção entre ambos, isto é, pensamento e mundo, sendo que o pensamento não poderia jamais ser reduzido à matéria, embora alguns no contexto da discussão que nos ocupa tenham proposto exatamente isso.¹⁹

Mas, neste ponto é preciso então ter em vista que tipo de idealismo é aquele de Simone Weil. Para tanto partimos da síntese de Rolf Kühn, ainda que esta nos pareça parcial. Segundo tal autor a filósofa realiza “uma integração do materialismo histórico em um certo tipo de idealismo geométrico e trabalhista”. (Kühn apud Chenavier, 2004, p.66). Afirmarmos que esta é uma síntese parcial porque Simone não assume apenas um materialismo histórico. De fato ela, leitora de Marx, coloca o próprio movimento da história sob noções de força e equilíbrio numa síntese concomitantemente física e social, mas vai ainda além, como nos mostram suas *Aulas de filosofia*, por exemplo, onde trata por um viés materialista diversos aspectos da experiência humana — ainda que para criar armas contra os próprios materialistas e tornar evidente o papel do espírito (Weil, 1991) — principalmente

¹⁹ A exemplo de Vogt, que em 1854 sugeriu que “o pensamento está para o cérebro na mesma relação em que a bílis está para o fígado ou a urina para os rins” (Abbagnano, 1962, p.623)

psicológicos, no sentido de tomá-los a partir da ideia de necessidade, até certo ponto. No texto *Haverá uma doutrina marxista?* isso fica evidente quando diz:

Entre todas as formas de materialismo, a obra de Marx contém uma indicação extremamente preciosa, se bem que ele nunca tenha feito um uso real dela, e muito menos os seus adeptos. É a noção de matéria não física. Marx, olhando com razão a sociedade como sendo neste mundo o facto humano primordial, apenas deu atenção à matéria social; mas, do mesmo modo, pode considerar-se, em segundo lugar, a matéria psicológica; há, na psicologia moderna, várias correntes orientadas neste sentido, embora, salvo erro a noção não tenha sido nelas formulada. Determinado número de preconceitos correntes impede que o seja. A ideia é a seguinte, sendo indispensável a qualquer doutrina sólida. É central. Sob todos os fenômenos de ordem moral, quer colectivos quer individuais, há qualquer coisa análoga à matéria propriamente dita. Qualquer coisa análoga; não a própria matéria. É por isso que os sistemas que Marx incluía naquilo a que chamava, com certa dose de justificado desdém, o materialismo mecânico, sistemas que procuram explicar todo o pensamento humano por um mecanismo psicológico, são imbecis. Os pensamentos estão submetidos a um mecanismo que lhes é próprio. Mas é um mecanismo. Quando pensamos a matéria, pensamos num sistema mecânico de forças submetidas a uma necessidade cega e rigorosa. O mesmo acontece com aquela matéria não tangível que é a substância de nossos pensamentos. Somente, é muito difícil atingir aí a noção de força e conceber as leis dessa necessidade. (Weil, 1964, p.265)

Do mesmo modo, no seu idealismo não podemos deixar de considerar a permanência das noções platônicas de Bem, Belo e Verdade. Agora, esse aspecto geométrico permite entender outros elementos que ela retira de Platão, ou seja, a teoria das formas que vão ser experimentadas através do trabalho, permitindo o conhecimento direto da necessidade que rege o mundo natural. O valioso neste caso é que essas leis, por serem necessárias e por testemunharem os objetos exteriores, sua natureza irreduzível a nós, não podem sofrer interferência do sujeito, ou seja, são uma realidade pura a qual temos acesso e uma realidade ideal, na medida em que estas formas não podem ser verificadas senão pela imaginação e pelo desenho do geômetra, bem como se aplicam a tudo que compõem o que entendemos como mundo. Agora, o elemento trabalhista, que lhe é importantíssimo, se deve ao fato de que é pela percepção no trabalho que se dá o contato com estas formas que compõem a materialidade de tudo o que existe. Conforme diz:

[...] Ao trabalhar experimento a presença de um termo antagônico que resiste por meio das leis de sua exterioridade expressas pela geometria. O trabalhador, por agir de acordo com as necessidades da geometria, experimenta a verdade dessas necessidades concebidas, ou seja, a necessidade real. (Weil apud Chenavier, 2004, p.65)

Mas esta proposta weiliana de conciliação entre ambas as filosofias não deve ser tomada, especialmente no que tange ao idealismo, como uma aceitação ingênua de tudo o que possa escapar a uma explicação materialista, mas antes se constrói dentro do que exige a qualidade e o rigor de uma investigação científica. Para ela, o estudo materialista do mundo natural é imprescindível, mas deve-se saber aceitar o sobrenatural quando as explicações materiais já não conseguem suplantar todos os problemas, quando se está de frente com uma contradição insolúvel. O contrário disso, conforme já dissemos, é falsear a verdade. Dito de outro modo, Simone Weil esteve bastante atenta às ciências de sua época, sobretudo física, matemática e psicologia, de modo que isso já basta para compreendermos que ela não se refugiou em uma mística como uma fuga da realidade e que quando o sobrenatural aparece em seu horizonte ele nunca é uma negação da materialidade, nem do mundo nem do sujeito, que são o ponto de partida para o encontro de algo além.

Considerando tudo o que foi dito, torna-se evidente que para Weil a realidade sobrenatural não vem negar o mundo material, mas sim emerge em seu pensamento como essa totalidade dentro da qual se movimentam sujeito e mundo, matéria e espírito. Tanto é assim que para ela a questão sobre a realidade ou não do mundo material nunca é posta, e considerava que mesmo a espiritualidade platônica nunca o fizera, quer dizer, nunca fora de fato oposta ao materialismo, porque entre uma coisa e outra, se há verdade, não pode haver oposição. Mas como podemos entender esse vínculo? Ora, uma das marcas da epistemologia de Simone é a contemplação e adoração (Pettersen; Schmidt, 2004), mas não se entenda por contemplação uma atividade passiva de observação, mas antes uma atividade que se dá através do próprio movimento de conhecer que nos permite compreender a beleza que se percebemos na matéria como armadilha de Deus (Weil, 2019), ou seja, o mundo como testemunho do que nos ultrapassa. Platão era para ela um místico porque, como afirmamos, a tradição filosófica grega inseria tudo no plano maior de uma cosmologia. Do mesmo modo o estoicismo, que também a influenciou. Assim, podemos entender que essa contemplação é espiritualizada e promove espiritualização, é uma contemplação religiosa para a qual devemos ser conduzidos pelo próprio conhecimento desta ordem que compõe tudo. Tal conhecimento pode e deve ser produzido pelas mais diversas expressões humanas, como ciência, arte e religião. No caso da primeira, diz-se que é profana se não consegue nos mostrar a relação que temos com um termo infinito, ela deve nos proporcionar a contemplação

desta ordem do mundo como necessidade (Weil, 2003). A arte, por seu turno, nos oferece a contemplação da beleza. Para Simone, todo verdadeiro artista deve ter tudo um contato real e direto com a beleza do mundo a fim de “transportar para uma quantidade finita de matéria modelada pelo homem uma imagem da beleza infinita do universo inteiro. Se a tentativa tiver êxito, essa porção de matéria não ocultará o universo; pelo contrário, ela revelará a realidade à sua volta” (Weil, 2019, p.130). Agora, a respeito da religião, Simone escreve em *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus* no capítulo sobre *O cristianismo e a vida nos campos* diversos modos pelos quais a religião poderia tornar claro à cada categoria social o seu vínculo único com Cristo. Por exemplo:

Se Cristo escolheu o pão e o vinho para neles encarnar após sua morte, a cada dia, através dos séculos, e não, por exemplo, pela água e pelos frutos selvagens, não foi por acaso. Há sem dúvida uma infinidade de razões para uma ação tão infinitamente sábia. Talvez essa seja uma: Um homem que trabalha queima sua própria carne e a transforma em energia, assim como uma máquina queima carvão. É por essa razão que, caso ele trabalhe demais ou não coma o suficiente em relação à energia despendida no trabalho, ele emagrecerá; ele perderá carne. Assim, poderíamos dizer que, de uma certa maneira, o trabalhador braçal transforma sua carne e seu sangue em objetos fabricados. Para o camponês, os objetos fabricados são o pão e o vinho. 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 o seu sangue, sacrificados ao longo de intermináveis horas de trabalho, passando através do trigo e da uva, tornam-se a carne e o sangue do Cristo. (Weil, 2020, p.26)

Em sua filosofia há ainda um pressuposto antropológico de fundo que sustenta essa confiança em uma realidade transcendental e que inclusive é base para compreender como, em um meio social que falsifica a verdade e a substitui por formas de vida inautênticas, a opressão e os totalitarismos podem ter lugar. Este pressuposto é aquele do anseio de infinito, de Bem, que está presente em toda alma humana, em contradição com a nossa condição temporal e finita²⁰, que não pode nunca suprir totalmente este anseio (Meaney, 2024) e que pode procurar realizar-se de variadas formas, hoje encontrando-se sob o materialismo.

²⁰ É possível pensar em Kierkegaard. Como não há espaço aqui para este assunto, deixo como indicação um artigo meu em coautoria com Matheus dos Santos onde procuramos pensar uma aproximação entre ambos e onde encontram-se também mais indicações de textos sobre o tema. KAYSER, Letícia; SANTOS, Matheus Henrique dos. O desespero como má-relação e a má-relação como desenraizamento: o que Kierkegaard e Simone Weil têm em comum?. **Polymatheia**. v. 17. n. 1, 2024.

Nos séculos anteriores, as pessoas que tinham necessidade de uma certeza apoiavam-se em Deus. A filosofia do século XVIII e as maravilhas da técnica pareciam ter conduzido o homem tão alto que esse hábito se perdera. Mas, em seguida, ao tornar-se sensível a insuficiência radical de tudo o que é humano, houve necessidade de procurar um suporte. Deus estava fora de moda. Optou-se pela matéria. O homem não pode suportar, mais de um instante, estar sozinho a querer o bem. Falta-lhe um aliado todo-poderoso. Se não acredita no poder total, longínquo, silencioso e secreto de um espírito, apenas resta o evidente poder total da matéria. É este o absurdo inevitável de todo o materialismo. Se o materialismo pudesse dissipar toda a inquietação do bem, seria perfeitamente coerente. Mas não pode. O próprio ser do homem não é senão um esforço perpétuo para um bem ignorado. E o materialista é um homem. É por isso que não pode deixar de vir a considerar a matéria como uma máquina de fabricar o bem. A contradição essencial da vida humana é que o homem, sendo ele próprio um esforço para o bem, está ao mesmo tempo submetido em todo o seu ser, tanto pelo pensamento como pela carne, à uma força cega, a uma necessidade absolutamente indiferente ao bem. (Weil, 1964, p.258)

Assim sendo, o materialismo, para ser fiel a si mesmo uma vez que estuda uma necessidade indiferente ao bem, deveria abdicar de qualquer preocupação neste sentido. Quando isso ocorre, pode-se dizer com convicção ser puramente materialista. Porém, enquanto o bem estiver no horizonte de uma teoria, ela nunca poderá dizer-se unicamente materialista (Weil, 1964), mas deverá procurar compreender rigorosamente tanto o lugar da matéria quanto o lugar do sobrenatural na composição tanto de tudo o que nos cerca e do que nos ultrapassa, como de nós mesmos.

Por fim, da forma como a questão se apresenta para nós e conforme pretendemos demonstrar, a resposta que Simone Weil oferece para a relação entre existência e transcendência na qual está contida o problema de uma síntese entre materialismo e idealismo, passa por todos os temas que a ocuparam tal como foram desenvolvidos no decorrer de suas obras. Tendo isso em vista, para responder ao problema que nos ocupa nesta dissertação o primeiro passo é nos determos um pouco mais nesta tese materialista a partir da elucidação de como Weil parece tê-la assumido, bem como ao idealismo.

Primeiramente, podemos dizer que esta questão surge em seu horizonte, ao menos com relação ao idealismo, pela leitura direta de Platão ainda na adolescência, mas o materialismo se torna um problema crucial para ela, conforme entendemos e procuraremos mostrar, por três pontos distintos mas relacionados: a) por seu vínculo com a esquerda, no qual identificava, segundo Cullen (2017), o quanto o materialismo havia crescido entre seus teóricos, de modo que as consequências disso no que tange às possibilidades de libertação dos homens a

preocupavam, justamente porque entendia que as estratégias e concepções partiam de um erro de compreensão do problema. *b)* pelo seu contato com as ciências e pelo desenvolvimento maior desta tese na passagem do século XIX para o XX, cujas consequências espirituais, principalmente pelo vínculo entre ciência e técnica, pôde experimentar. *c)* essa experiência se deu justamente no período em que trabalhou como operária, de modo que também consideramos este como um momento capital nas suas elucubrações acerca do problema.

Devemos dizer ainda, antes de passarmos a uma exposição acerca destes três pontos elencados, que a negação do transcendente pelo argumento da impossibilidade de uma verificação direta inquietava Simone Weil, porque concebia claramente que ele poderia ser verificado indiretamente: em primeiro lugar, pela observação as consequências que viriam de lá e se situariam num nível inferior da vida, onde nossas faculdades possuem pleno acesso. Ou seja, que tipo de sociedade e vida são produzidas e favorecidas a partir de uma epistemologia que se oriente *também* pelo sobrenatural? Ou, que tipo de sociedade e vida se originam num contexto de um conhecimento fundado *exclusivamente* no materialismo? O seu contexto não lhe permitiu crer que uma tese puramente materialista seria capaz de sanar todos os problemas do ser humano, principalmente quando unido à técnica na organização do trabalho. Em segundo lugar, poderia ser verificado pelo consenso universal, porque toda a religião, exceto nos lugares em que a espiritualidade foi subordinada ao imperialismo, teria em seu centro uma doutrina mística que embora carregassem certas diferenças, seriam idênticas em pontos essenciais. Por último, a experiência interior também possuiria sua validade; ela nos chega através dos relatos de quem as vivenciou, isto é, os grandes místicos nos quais poderíamos confiar (Weil, 1964).

Portanto, para fecharmos a exploração do assunto deste capítulo resta compreender a recepção weiliana do problema do materialismo e a importância que tinha para ela a conciliação entre ambas as teses. Desenvolveremos, respectivamente, uma hipótese acerca da recepção que parece fazer da crise entre ciências do espírito e ciências naturais da segunda metade do século XIX iniciada na Alemanha, tendo algum impacto na França; em seguida, sua leitura de Marx e, por fim, o problema da opressão na condição operária em uma sociedade cada vez mais orientada pelo desenvolvimento puramente material da técnica.

2.1 Simone Weil, a crise de identidade da filosofia e a controvérsia do materialismo

Nosso objetivo neste tópico é pensar uma possível recepção weiliana da crise de identidade da filosofia e da controvérsia do materialismo, oriundas em partes do conflito entre esta, que até então constituía a base dos conhecimentos, e as ciências naturais emergentes no cenário filosófico alemão da segunda metade do século XIX. Tal tarefa, no entanto, se estenderia para muito além de um subcapítulo e conduziria esta pesquisa para outros rumos do que aqueles relacionados ao seu objetivo, visto que exigira uma leitura da obra weiliana do ponto de vista deste problema, e uma leitura muito mais ampla no que concerne às obras acessadas. Ou seja, seria, talvez, um tema para ser desenvolvido à parte.

Ainda assim, não vemos como deixar de, ao menos, introduzir essa hipótese, uma vez que tal problema ressoou por toda a filosofia posterior e já que os próprios textos de Weil fornecem indicações nesse sentido. Junto disso, vemos nesta controvérsia em específico elementos que influem diretamente no que Simone verá na fábrica e que, por seu turno, participam de sua compreensão do totalitarismo e opressão²¹. Não somos, ainda, os primeiros a apontar uma proximidade da filósofa com este problema. Maria da Penha Villela-Petit já o faz, em 2011, no texto intitulado *A crise das ciências segundo Simone Weil e Edmund Husserl* que trata da ciência moderna e contemporânea. O foco da autora está em explicar a crítica comum de ambos ao processo de algebrização que estava, cada vez mais, afastando as ciências do chamado “mundo da vida”, especialmente quando aplicada à geometria, retirando todo o caráter intuitivo da experiência.

No entanto, como a crise em questão não tem a ver apenas com o método das ciências ou com as transformações internas a elas, mas implica junto uma revisão da própria atividade filosófica, especificamente centrada nos esclarecimentos acerca de seu método, objeto e função, temos que se trata de uma

²¹ Nosso recorte para esta pesquisa não inclui, de modo aprofundado e direto, os aspectos mais propriamente éticos e políticos do pensamento de Simone Weil. Ora, digo que simplesmente eles não aparecem de modo direto porque entendo que nestas discussões que nos ocupam estão o cerne do seu pensamento também político, ainda que não falemos explicitamente em sua crítica a colonização, ao desenraizamento, aos partidos políticos, a guerra, em conceitos tais como o de obrigação, atenção etc., ou então as suas ressonâncias contemporâneas. Como já dissemos, não há rupturas, somente continuidades. Ou seja, se este texto realizar um de seus humildes objetivos, isto é, constituir-se como uma introdução aos fundamentos de seu pensamento, bastará posteriormente abordar diretamente os escritos weilianos ou a bibliografia interpretativa, que é ampla a respeito deste assunto, para identificar os nexos existentes.

crise no âmbito também da *relação* entre essas áreas, de modo que não é difícil encontrar a presença de uma preocupação nesse mesmo sentido na obra de Simone. Para ela, uma sociedade se estrutura pelos seus modos de produção que, por sua vez, estão submetidos aos meios de que dispõem os povos em seus meios naturais (Weil, 1988). Em nossa época e sociedade, isso se trata sobretudo de um desenvolvimento científico unido à técnica, mas com um interesse e uma orientação exclusivamente materiais que refletem, conseqüentemente, na organização do trabalho. Uma vez que é somente por esta atividade que se pode, de fato, produzir qualquer mudança concreta na sociedade e na consciência, explica-se o abismo moral no qual estaríamos submersos e que nada mais seria do que um *desequilíbrio*. Ou seja, uma carência no sentido espiritual cuja superação dependeria da união entre filosofia e ciências a fim de conduzir à contemplação e ao reconhecimento do sobrenatural, da ação da graça no mundo. Mas, a filosofia não deve ser entendida aqui enquanto essa atividade meramente teórica. Dizer que ela deve unir-se às ciências (que tem relação sobretudo com as aplicações) significa defender e procurar restaurar o vínculo entre pensamento e ação. Mas estamos nos adiantando muito, estas ideias serão mais bem explicadas no decorrer de nossa escrita.

Uma primeira questão importante para compreender a relação de Weil com este tema é que ela discute diretamente no nível das ciências, e poderia parecer que a crise de identidade da filosofia lhe fosse secundária, ou menos evidente. Embora ela não faça parte do rol de autores que abertamente procuraram fornecer uma saída à esta última e que, portanto, estruturaram seus pensamentos em torno desse objetivo, ela faz menções diretas ao estado no qual os filósofos se encontravam, como se pode observar no texto *L'avenir de la Science*:

A ciência não pode, em seu progresso, trazer nada de novo à filosofia. Isso deve-se a duas razões. Em primeiro lugar, a ciência não pode ser para o filósofo mais do que uma questão de reflexão. O filósofo pode aprender com os cientistas como com os ferreiros, os pintores ou os poetas, mas não mais, nem sobretudo de uma outra maneira. Mas a principal razão é que, em rigor, não há novidade possível na filosofia. Quando um homem introduz um novo pensamento na filosofia, dificilmente pode ser mais do que um acento novo em um pensamento que não é apenas eterno de direito, mas antigo de fato. As novidades desta espécie, que são de um valor infinito, são produzidas somente pela longa meditação de um grande espírito. Mas novidades no sentido comum, não há. A filosofia não progride, não evolui. É por isso que os filósofos estão pouco à vontade hoje em dia, pois têm de trair a sua vocação ou ficar fora de moda. A moda atual é progredir, evoluir. É mesmo algo mais constrangedor do que uma moda. Se o grande público

soubesse que a filosofia não é suscetível de progredir, sofreria sem dúvida muito se ela tivesse uma parte nas despesas públicas. Não está no espírito de nossa época fazer orçamentos para o que é eterno. Além disso, a maior parte dos filósofos contemporâneos não reclamam essa eternidade que é seu privilégio. É por isso que, se as concepções de Louis de Broglie sobre a relação entre ciência e filosofia não são dignas de um espírito como o seu, não é a ele que se deve atribuir a culpa, mas aos filósofos que os acasos da vida lhe fizeram encontrar. (Weil, 1966, p.128, tradução nossa)²²

Assim ambas, ciências e filosofia, são atravessadas pelo mesmo problema. A dificuldade em compreender as relações entre elas, oriundas justamente do processo pelo qual as ciências foram tornando-se áreas completamente independentes da filosofia, ao menos em um primeiro olhar, somente vem a complexificar o estado em que a sociedade se encontraria tendo como fundamento e único parâmetro uma ciência que perdeu de vista tanto as experiências diretas como uma orientação transcendente.

É possível perceber essa crítica implícita a uma ciência desenvolvida sob a lógica do progresso, a descobertas ilimitadas, que para Weil vêm desde a modernidade. A filosofia não poderia, então, ter a pretensão de equiparar-se a ela neste princípio, ou seja, orientar-se unicamente pelo progresso e pela ideia de um desenvolvimento ilimitado, porque isso iria na contramão do que seria, por assim dizer, a tarefa e finalidade éticas da filosofia. O mais necessário e urgente é repensar a própria ciência ao invés de procurar estendê-la (Weil, 1966).

Portanto, um primeiro passo de nossa argumentação seria sustentar que Simone Weil engloba em sua crítica tanto a crise das ciências quanto a crise de identidade da filosofia, ainda que esteja, como dissemos, debatendo isso ao nível do

²² “La science ne peut pas dans son progrès apporter quelque chose de nouveau à la philosophie. Cela pour deux raisons. D'abord la science ne peut pas être autre chose pour le philosophe qu'une matière de réflexion. Le philosophe trouve à s'instruire auprès des savants comme auprès des forgerons, ou des peintres, ou des poètes, mais non pas davantage, ni surtout d'une autre manière. Mais la raison principale, c'est qu'à proprement parler il n'y a pas de nouveauté possible en philosophie. Quand un homme introduit dans la philosophie une pensée nouvelle, ce ne peut guère être qu'un accent nouveau imprimé à une pensée non seulement éternelle en droit, mais antique en fait. Les nouveautés de cette espèce, qui sont d'un prix infini, ne sont produites que par la longue méditation d'un grand esprit. Mais des nouveautés au sens où on l'entend d'ordinaire, il n'y en a pas. La philosophie ne progresse pas, n'évolue pas; c'est pourquoi les philosophes sont mal à leur aise aujourd'hui, car ils doivent trahir leur vocation ou n'être pas à la mode. La mode aujourd'hui est de progresser, d'évoluer. C'est même quelque chose de plus contraignant qu'une mode. Si le grand public savait que la philosophie n'est pas susceptible de progrès, il souffrirait mal sans doute qu'elle ait part aux dépenses publiques. Il n'est pas dans l'esprit de notre époque d'inscrire au budget ce qui est éternel. Aussi la plupart des philosophes contemporains ne se réclament-ils pas de cette éternité qui est leur privilège. C'est pourquoi, si les conceptions de Louis de Broglie concernant les rapports de la science et de la philosophie ne sont pas dignes d'un esprit comme le sien, ce n'est pas à lui qu'il faut en faire grief, c'est aux philosophes que les hasards de la vie lui ont fait rencontrer.”

desenvolvimento das ciências em seus conteúdos e não com outros filósofos seus contemporâneos.

Para podermos compreender a posição de Simone Weil em relação a este problema, bem como entender em que isso tem a ver com os problemas que o materialismo representa para ela, é necessário começar por explicar em que consistiu esta crise, que embora tenha sido preconizada na Alemanha, terá seus impactos na França.

Se a primeira metade do século XIX foi, para a Alemanha, um período de consenso, a sua segunda metade foi cenário de grandes reviravoltas na filosofia e na sociedade. Primeiramente porque a partir de 1840 a fase clássica do hegelianismo entra em queda, principalmente por ocasião das publicações recentes de Trendelenburg e Lotze que lançavam a metafísica em outras direções e depois, em 1843, pela publicação dos *Princípios da filosofia do futuro* de Feuerbach, que enfrentava o idealismo hegeliano e iniciava uma nova tradição materialista-humanista na filosofia (Beiser, 2017).

Em segundo lugar, este foi o período de desenvolvimento e consolidação das ciências naturais, que agora colocavam em questão a validade epistêmica da filosofia especulativa e idealista anterior, e isso por duas razões: *I. O método e o objeto*: se ambas compartilhavam o mesmo objeto eram, no entanto, as ciências naturais que pareciam alcançar um conhecimento mais seguro deste por meio de seu método indutivo em contraposição àquele dedutivo da filosofia idealista e especulativa. *II. Concepção fundacionalista*: as ciências demonstravam agora não depender da filosofia para produzirem conhecimento, e assim, a concepção fundacionalista da filosofia predominante até Hegel, isto é, de que ela é a base para todas as demais ciências, entra em colapso. Em terceiro lugar, ainda de acordo com Beiser (2017) a segunda metade do século XIX é caracterizada também pela maior ruptura até então com a herança judaico-cristã, de modo que alguns dos mais célebres filósofos da época (Feuerbach, Marx, Stirner, Büchner, Schopenhauer e Nietzsche) eram ateus. Mas isso não se dá separadamente dos dois processos descritos acima, senão que tudo opera como que em conjunto e faz com que este seja conhecido como o século da ciência (Schnädelbach, 1991), perturbando o estatuto da filosofia, essa ciência do espírito, mas também do idealismo como um todo, bem como instaura uma das controvérsias mais importantes do período: a do materialismo.

Esta controvérsia reacendeu uma vez mais e de forma mais pungente o imemorial conflito entre fé e razão, não permitindo nenhuma solução religiosa, nem mesmo o panteísmo. Tratava-se agora de uma escolha entre o materialismo completo ou um irracional opção de fé, no qual não apenas o teísmo e deísmo, mas também o panteísmo, são vistos somente como uma crença (Beiser, 2017).

Os problemas levantados pela controvérsia em questão eram, basicamente, determinar se a ciência está indo inevitavelmente em direção ao materialismo e quais eram os limites da explicação científica. Isso porque, vale lembrar, o materialismo é uma posição filosófica frente a realidade que não necessariamente se confunde com a ciência mesma. No entanto, em vista das descobertas de Darwin acerca da origem do homem, do desenvolvimento da psicologia (a nova ciência do espírito), a cada dia ele ganhava maior força e absorvia para si questões que antes estavam no escopo da filosofia, tais como o problema do mal e o sentido da vida. Se não havia mais a crença na providência divina e tudo podia ser explicado a partir da matéria, como ficava a moral, isto é, mais precisamente, o que nos obrigaria a agir moralmente? Qual o sentido da nossa existência em uma realidade puramente material? Perceba-se que isso não é simplesmente uma mudança de concepção epistemológica acerca do que é o ser humano e o mundo ao seu redor, mas uma mudança radical de perspectiva existencial.

Assim, a crise do espírito provocada por esta filosofia que parecia ser, de fato, a consequência inevitável destas novas ciências, e teve reflexos mesmo na universidade, que agora deveria formar através da ciência, e a ciência, por sua vez, deveria preocupar-se apenas com as demandas tecnológicas e não mais com os valores, por assim dizer. O que ocorre neste momento, portanto, é uma cisão entre problemas e métodos científicos e filosóficos. Esse problema, reitero com base nos autores, corresponde a uma crise acerca das respostas tradicionais para o que é a filosofia e para o lugar que ela deve e pode ocupar, mas é uma crise social também, na medida em que agora tudo o que não for ciência, ou considerado como tal, não tem a mesma validade e, não sendo o seu método acessível, mas somente os seus resultados, a autonomia e criticidade do pensamento são substituídas pela confiança. Junto disso é preciso considerar que nenhum destes problemas surge somente das discussões e questões internas à academia da época, senão que se originam, ao mesmo tempo, do processo de industrialização iniciado no mesmo período. Como bem disse Worms (2009), as grandes mudanças, na filosofia, não se

produzem nem somente na filosofia, nem somente nos eventos extra filosóficos, mas sim na dobradiça de ambos.

Schnädelbach (1991) estabelece esse vínculo ao explicar que naquele momento a Alemanha passa a ser a principal potência industrial europeia, o que é determinante para a repentina importância social que a ciência alcança e as transformações que sofre tanto em sua estrutura quanto em sua função social, se comparada ao meio século anterior. Agora a ciência como parte da indústria moderna é também força produtiva, e o cientista se torna profissional. Nesse sentido, a ciência deixa de ser parte de uma cultura científica universal, ou seja, a formação não tem mais em vista a construção de uma visão de mundo e de uma cultura de conhecimentos científicos mesmo.

A partir daí nasce igualmente o problema da especialização, uma vez que, enquanto força produtiva, não é possível se dedicar a apreender uma totalidade de conhecimentos, mas sim aquilo que é necessário para dinamizar o processo de desenvolvimento tecnológico. Tudo se trata de otimizar e coordenar bem os processos de produção. A especialização, portanto, não afetou somente o trabalho do cientista, mas a estrutura das universidades que a partir dos anos 60 divide ciências naturais e filosofia, surgindo mais tarde aquelas de ciência política, economia e ciências sociais.

[...] A sociologia, por exemplo, combinava filosofia e história com economia e direito e, através da tradição francesa, certos pontos de vista relacionados com as ciências naturais, enquanto a psicologia se apresentava como ciência natural do espírito. [...] A posterior oposição ao psicologismo e os esforços por liberar a ciência cultural de sua influência através de uma hermenêutica ou teoria dos valores, não se pode conceber sem ter em conta até que ponto se viram ameaçadas pela psicologia experimental as humanidades no núcleo mesmo de sua identidade. (Schnädelbach, 1991, p.94, tradução nossa)²³

Nos parece que a crítica de Simone em *Opressão e Liberdade* se volta à essa nova configuração da vida social já observando suas implicações opressivas oriundas de uma ciência à serviço da produção que não contém uma preocupação

²³ “La sociología, por ejemplo, combinaba filosofía e historia con economía y derecho e, incluso, a través de la tradición francesa, ciertos puntos de vista relacionados con las ciencias naturales, mientras que la psicología se presentaba como «una ciencia natural del espíritu». [...] La posterior oposición al «psicologismo» y los esfuerzos por liberar a la ciencia cultural de su influjo a través de la hermenéutica o de una teoría de los valores, no se puede concebir sin tener en cuenta hasta qué punto se vieron amenazadas por la psicología experimental las humanidades en el núcleo mismo de su entidad.”

com as necessidades humanas, mas com o lucro, bem como apontando para o empobrecimento que a especialização causava aos espíritos, à capacidade do pensamento de realizar-se modo autônomo. Além disso, reafirma como, nesse processo de uma força social que avança cada vez mais sob todos os aspectos da vida humana, não há quem escape da submissão, sejam leigos ou eruditos. Segundo ela:

Jamais o indivíduo se encontrou tão completamente à mercê de uma coletividade cega e jamais os homens foram a tal ponto incapazes não só de submeterem as suas acções aos seus pensamentos, como até de pensar. Os termos de opressores e oprimidos, a noção de classes, encontram-se bem próximo de perder o seu significado, a tal ponto são evidentes a impotência e a angústia de todos os homens perante a máquina social, tornada máquina de quebrar ânimos, de esmagar espíritos, máquina de produzir a inconsciência, a estupidez, a corrupção, a debilidade e, acima de tudo, a vertigem. A causa deste doloroso estado de coisas é bem clara. Vivemos num mundo onde nada existe à medida do homem; entre o corpo do homem, o espírito humano e as coisas que constituem actualmente os elementos da vida humana, a desproporção é monstruosa; tudo se encontra em desequilíbrio. (Weil, 1964, p.162)

Agora, todo esse processo teve seu reflexo também na França. Apesar do fato de que quando esta crise desponta na Alemanha com maior peso não existe ainda uma interlocução filosófica de expressão entre os países europeus e os primeiros congressos internacionais de filosofia no início do século XX estejam longe de serem realizados, há reações na França, e num sentido significativamente distinto daquelas alemãs. Enquanto esta última propunha como solução sobretudo um retorno à Kant a fim de que a filosofia recuperasse uma tarefa crítica e de investigação da lógica da ciência, os franceses procuravam se renovar por meio de uma adesão a quadros conceituais novos e externos, o que se intensificou com a difusão de novas publicações tais como a tradução para o francês de *L'origine des espèces* de Darwin (1862), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard (1865) e *La psychologie anglaise contemporaine: école expérimentale* de Ribot (1870). Pouco depois, em 1876 foi fundada a *Revue philosophique de la France et de l'étranger* que reunia publicações tanto de filósofos ingleses e alemães quanto de franceses. Nesta revista eram tópicos de discussão frequente as relações entre psicologia e filosofia bem como desta última com a ciência, de modo que aos poucos se produziu o consenso de que a função da psicologia não era mais a de uma preocupação com a lógica e a moral, com o homem, a alma, o espírito, mas somente com as paixões e instintos em suas

manifestações fenomênicas, de modo que ela estava agora separada em definitivo da filosofia (Terzi, 2023). Porém, esta análise de Terzi centra-se especialmente em uma elucidação digamos que favorável à introdução destas novas teorias na França, porque explica as questões que elas levantaram mas não a resistência que sofreram, o que encontraremos no livro *La philosophie française contemporaine* de Lucien Sève que junto de Hobsbawn nos permite uma ampliação da questão.

Sève, ex-aluno da École Normale Supérieure, situa a resistência da França à adesão de um materialismo radical especialmente na sua história social e política. Desde 1789, com a queda do catolicismo e da monarquia, este país passa por diversas tentativas de solução filosófica para as novas questões sociais, mais especificamente para o reestabelecimento do equilíbrio social e pelo fim do impulso revolucionário. Junto com isso, assim como a Alemanha, dentro de poucos anos a demanda pela industrialização começa a se fazer sentir, no entanto, ainda não era como a sua maior rival, Grã-Bretanha, que já tinha sua política externa a serviço da expansão capitalista. De acordo com Hobsbawn:

Ela [a França] era a mais poderosa, e sob vários aspectos a mais típica, das velhas e aristocráticas monarquias absolutas da Europa. Em outras palavras, o conflito entre estrutura oficial e os interesses estabelecidos do velho regime e as novas forças sociais ascendentes era mais agudo na França do que em outras partes. (Hobsbawn, 2023, p.101)

Por conta disso, a primeira metade do século XIX da filosofia francesa foi dominada por tentativas de reconstrução, especialmente as correntes tradicionalistas, espiritualistas e positivistas. Ambas tinham esse mesmo objetivo, mas diferiam quanto ao modo de alcançar esse equilíbrio social perdido. Um ponto em comum, pelo menos nas duas primeiras, era a tentativa de preservação dos dogmas cristãos, como a questão do livre-arbítrio, especialmente como fundamento para a moralidade. Como a influência da igreja na França foi o que, de acordo com Cresson (1963), produziu e consolidou essa sociedade, isso contribuiu muito para a resistência com relação ao materialismo representado pelo cientificismo que ocupa as principais discussões da segunda metade do século XIX. Mas, por conta de seu histórico, de seu apego aos ideais de Liberdade, do socialismo utópico de Saint-Simon, por exemplo, essas novas discussões não estavam separadas da política. Em suma, a recepção das questões e problemas que estavam na Alemanha sob a discussão da controvérsia do materialismo, encontram na França uma sociedade

ainda apegada ao cristianismo, com a preocupação de reconstrução dos espíritos e sociedade, recém-saídos de um processo revolucionário e em conflito com um tradicionalismo que procurava manter um sistema monárquico.

Quando o materialismo começa a ser discutido com mais frequência, a partir das condições que já mencionamos, e a despeito de como se via essa “triste filosofia” (Sève, 1962, p.140), ele parecia atrair atenção justamente por conta do processo de industrialização e pela descristianização das massas, ao mesmo tempo que as consequências de tal doutrina não deixam de representar uma ameaça aquilo que é mais caro ao pensamento francês, a ideia de Liberdade. De acordo com o mesmo autor, até o fim do século XVIII, a ciência que liderava o esforço por compreender a natureza era a mecânica. Se ela havia tornado inconcebível a ideia de uma intervenção permanente e externa de Deus na natureza, não tinha ainda eliminado a possibilidade de uma intervenção inicial e interna. Nesse sentido, “a física matemática havia expulsado Deus do céu estrelado, e a química atômica o expulsou da hóstia” (Sève, 1962, p.144). O receio, portanto, era que o ateísmo tomasse conta de tudo e que o colapso da religião fosse inevitável. Havia, portanto, uma defesa de que a vida do espírito não poderia ser reduzida às funções do cérebro, uma persistência do dualismo, e acoplada a ele a ideia de que o homem é superior, pela sua razão, ao animal, porque ele domina seu instinto.

Agora, podemos partir da compreensão de que estas questões, embora não sejam assumidas de modo idêntico em Simone Weil, não deixam de estar presentes em suas obras, o que pode ser a marca destes debates latentes entre o final do século XIX e início do XX que ela talvez possa ter recepcionado pela universidade, mas que certamente conheceu pelas implicações políticas e sociais. Destacamos especialmente a recusa em reduzir o sujeito a mero objeto, como a nova psicologia buscava sustentar, tomando-o ao mesmo tempo como algo de distinto da matéria e, portanto, como liberdade. Podemos dizer também que a distinção que faz entre existência e valor e que nos lembra a proposta de Lotze na Alemanha, também serve, ainda que possa não ter intencionado isso, para pensar a relação entre filosofia e ciências.

Ainda há a questão da liberdade em conflito com a necessidade. Para Weil a premissa é que “a necessidade é a tela colocada entre nós e Deus para que possamos ser” (Weil, 2023a, p.60), ou seja, se Deus, o transcendente, o valor, fosse uma presença absoluta, somente haveria infinito, e não seres finitos. Desse modo,

estar submetido a necessidades mecânicas é uma condição daquilo que existe enquanto coisa que existe. Portanto, situa a liberdade num outro ponto, conforme diz:

O homem jamais pode sair da obediência a Deus, uma criatura não pode deixar de obedecer. A única escolha deixada ao ser humano como criatura inteligente e livre é desejar a obediência ou não desejá-la. Se ele não desejar, ele a obedecerá de qualquer maneira, perpetuamente, enquanto coisa submissa à necessidade mecânica. Se ele a desejar, ele permanecerá submisso à necessidade mecânica, mas uma nova necessidade será acrescentada, uma necessidade constituída pelas leis próprias as coisas sobrenaturais. (Weil, 2019, p.93)

Se aproxima, por isto, da ideia de *amor fati* estoica ao entender a liberdade como liberdade de consentir. Engloba nisso também uma crítica a religião que se constitui como consolação, ou então, como deturpadora de nossa verdadeira situação, o que se expressaria por exemplo, pela promessa e esperança de uma vida após a morte que constitui um obstáculo à verdadeira fé, isto é, uma fé que posicione o indivíduo em relação ao Todo por meio deste mundo e que faça-o agir de acordo com isso.

Nesse sentido, a nossa liberdade de consentir garantida pela possibilidade de pensar, de sermos conscientes, não deveria conduzir a uma ideia de que a razão humana é fonte de superioridade com relação aos demais seres, que é o que permitiu em partes que nos situássemos fora deste todo e como estando acima dele, senão que a razão e o pensamento deveriam ser, para nós, uma manifestação da graça que permite que nos reconheçamos em nossa condição. Ela deve operar como instrumento para acessarmos e podermos existir em concordância com a necessidade inescapável. Em *A gravidade e a graça* ela dirá:

A inteligência nunca pode penetrar no mistério, mas é capaz — e apenas tem essa habilidade — de explicar a adequação das palavras que o expressam. Para essa utilidade ela deve ser mais aguda, mais penetrante, mais precisa, mais rigorosa e mais exigente do que para qualquer outra. (WEIL, 2023a, p.147)

Nesse sentido, a ciência deve tornar-se consciente para si mesma de seu papel servil, de ser instrumento para o homem e não de ser o absoluto das coisas e nem mesmo acreditar que pode alcançar este absoluto desconsiderando a participação ativa do sujeito.

Tendo constatado a condição da ciência com base num materialismo que objetiva tudo e que deságua em um industrialismo que subjuga os espíritos pela especialização e pelo maquinário, que tiram a possibilidade de consciência do que antecede uma ação e do que se segue a ela, isto é, a alienação, e impedem do mesmo modo, que o pensamento daquele que age determine livremente esta sua ação, que está submetida assim somente às ordens e ao ritmo que exige o trabalho fabril, ela dirá que ou a ciência busca hoje uma fonte de inspiração que esteja acima de si mesma, ou perecerá, porque uma ciência que não nos aproxima de Deus de nada valeria, e pior ainda se ela nos aproxima de forma incorreta, ou seja, de um Deus imaginário (Weil, 2023a). O que ela quer dizer com isso é, fundamentalmente, ou a ciência produz essa dignidade espiritual que liga o homem ao Todo, espírito e matéria, ou a degradação moral será inevitável. Do mesmo modo, não se pode confundir fins e meios, adotando deuses imaginários. Tudo o que é existente é apenas meio, o valor é transcendental, e é isso que a ciência nos moldes atuais não permite compreender e é com vistas a promover essa consciência que ela deve ser repensada.

2.2 Simone Weil e Marx

Anteriormente mencionamos que de acordo com Rolf Kühn o materialismo assumido por Weil era histórico. Analisaremos esta afirmação, que ficou até agora esquecida, tanto fazendo algumas indicações a respeito do lugar reservado à história no pensamento da filósofa quanto a partir da leitura que faz de Marx mais especificamente no aspecto de seu materialismo, isto é, como ela entendia tal problema de uma conciliação entre esta tese e aquela idealista neste autor sobretudo a partir as lacunas que teriam obstruído e deixado em aberto pontos cruciais em sua obra.

Essa preocupação de síntese, como já aludimos, não nasceria [apenas] das discussões teóricas, mas do solo político, como defende Cullen (2017), pelo *gap* que via entre os socialistas que se seguiram a Marx no domínio da teoria pura, no sentido de sua adesão ao materialismo sem perceber que esta tese não poderia servir como base para a libertação dos trabalhadores por motivos que iremos esclarecer, mas também por aqueles que já vimos, isto é, que o problema ou alcance de uma teoria do conhecimento vai se mostrar nos impactos que ela

acarreta nos aspectos mais comuns da vida e sociedade humanas, de modo que, para Weil, a proposta de unidade entre ambas as teses é mais verdadeira no que diz respeito à compreender efetivamente nossa condição e, assim, dar conta dos problemas que nos atingem em todas as esferas.

Ainda, de acordo com Cullen (2017), é este o motivo pelo qual as *Aulas de filosofia* iniciam pelo ponto de vista materialista. Concordamos com tal interpretação acerca da forma e conteúdo adotado nestas aulas, do mesmo modo que é correto dizer que para compreender sua recepção do materialismo seu envolvimento com a política não pode, de modo algum, passar batido. Mas, há que considerar também que já nos seus primeiros escritos era majoritária a preocupação com a percepção e, consequentemente, com a presença do mundo, ou seja, da matéria (Jiménez, 2022). É isso que vemos em textos como o *De la percepción o la aventura de Proteo*, onde considera o idealismo, antes, como um produto da posição na qual o homem se encontra inicialmente diante desta exterioridade material e apenas identifica seus pensamentos sobre ele, mas não o encontra de fato (Weil, 2018), ou ainda em *El pensamiento y las cosas* onde diz que “todo conocimiento começa com a experiência. Nossa mente compara, une, separa as impressões. Porém, antes de haver recebido impressões, não pensa.” (Weil, 2018, p.183, tradução nossa)²⁴. Ou seja, do modo como entendemos tal problemática é perene em seus textos e, assim, Simone não parece ter passado a preocupar-se com o materialismo somente a partir de um determinado momento, mas antes que este problema permanece em seu horizonte e se atualiza a partir dos contextos no qual esteve inserida. Nos parece, em última análise, que sua preocupação com o materialismo aumenta em grau, mas nunca foi colateral.

Voltando ao déficit teórico que identificava entre os socialistas, entendemos que isso só se tornava uma questão pelo obscurecimento no qual envolvia o processo de transformação social que levaria à libertação dos seres humanos, uma vez que tanto a compreensão que têm das possibilidades disso quanto a solução que oferece possuem como base o pressuposto antropológico acerca da natureza dual do ser humano (Cullen, 2017), ou seja, que ele não pode ser somente matéria, mas que também age sobre o mundo. Assim, suprimir no homem a parte que é livre ou então a parte que é material são erros; do mesmo modo, apagar o indivíduo no

²⁴ “Todo conocimiento comienza com la experiencia. Nuestra mente compara, une, separa las impresiones. Pero antes de haber recibido impresiones, no piensa”.

social ou falhar em reconhecer e compreender ele enquanto produto e produtor da sociedade e da história, também o são. Esse pressuposto orienta toda a sua filosofia e pode ser incluído no âmbito das contradições das quais já falamos. Em suma, sobre o mundo, a natureza, o universo como um todo, bem como no que diz respeito ao corpo humano, as explicações científicas materialistas estavam bem encaminhadas, no entanto, os aspectos que concernem ao papel e a constituição do sujeito enquanto liberdade, pensamento e ação que faz e refaz aquilo que nos cerca, não. Do mesmo modo, a ontologia do corpo que desdobra sua função transcendente, as quais ainda falaremos, não tem espaço. O esforço é o de compreender aí uma dialética.

Agora, sobre sua leitura de Marx, deve-se ter claro que Simone sempre o tomou como filósofo, porque suas reflexões estavam, para ela, muito além de um materialismo grosseiro como aquele representado por Engels e Lênin. São, portanto, contradições dessa ordem que ela procurará em sua obra (Chenavier, 2011), cujo primeiro grande salto consiste em algo que não havia sido percebido pelos demais filósofos, inclusive aqueles que se incluem no que tratamos no subcapítulo anterior: uma concepção de mundo como produzido. Nas *Teses sobre Feuerbach* ele dirá:

A principal insuficiência de todo o materialismo até os nossos dias — o de Feuerbach incluído — é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objeto* [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado *ativo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo — mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. (Marx, 1845, p. 1)

Ora, por que a preocupação com a atividade sensível humana não aparece no horizonte filosófico? Para Weil estava claro que uma sociedade opressiva se constrói sob uma base teórica que, ao tratar do conhecimento, falseia a verdadeira relação entre homem e natureza, porque essa relação, de modo direto, só acontece para os explorados, para aqueles que se encontram excluídos da cultura teórica bem como impedidos de exprimir-se. No caso do conflito entre idealismo e materialismo, se trata precisamente de uma epistemologia que separa pensamento e ação. Nisso se fundamenta seu caráter opressor e, ela dirá ainda, é com base nisso que se pode considerar uma determinada concepção de ciência reacionária ou

burguesa (Weil, 1964) e, do mesmo modo, é por isso que, se a preocupação for erradicar a opressão, o objetivo de primeira ordem deve ser superar essa dicotomia.

Desse modo, portanto, chega-se ao ponto em que a própria filosofia, e juntamente dela as ciências, precisariam haver-se com o conhecimento que constroem e que retorna para a vida social, com o fato de que elas não descrevem nada a partir de uma posição neutra, mas que seus problemas, hipóteses e conceitos são fortemente atravessados pelo mundo e pela época na qual emergem, isto é, nossos pensamentos derivam e se constituem dentro de nossa relação com o mundo, dependendo das possibilidades que definem como ela irá se dar, possibilidades estas que são bastante concretas. Assim, a ausência de preocupação dos filósofos, ou melhor, a impossibilidade em que se encontraram ao menos até Hegel — em quem o trabalho é assumido como parte do ser do homem uma vez que é ativo no mundo, ou seja, não se configura apenas como uma atividade econômica qualquer, mas como o modo próprio pelo qual se produz a vida e o mundo, embora o considere de forma abstrata (Löwith, 2014) — para colocar no seu horizonte o trabalho, explica porque a questão *materialismo e idealismo* pôde se apresentar mais no sentido de *uma coisa ou outra* do que na suspeita de uma relação dialética entre sujeito e mundo. Explica também por que a própria existência deste último foi, eventualmente, colocada em questão. Como Gabellieri (2017) afirma, para Simone é como se a filosofia toda, fascinada pela dimensão do pensamento puro e pela busca da essência do homem tivesse ignorado sua condição que é sempre definida, por seu turno, pelas suas condições de existência e, assim, depende do trabalho enquanto atividade que as recria. O que estamos querendo apontar pode ser mais bem ilustrado pela ideia de *fetichismo do trabalho intelectual* de Sohn-Rethel (2025), para quem Kant seria o expoente máximo porque pensou as condições para o conhecimento sem levar em consideração os fatores fundadores destas condições na própria formação do ser humano enquanto, também, um efeito do mundo.

Essa concepção, portanto, de um mundo produzido, foi o trunfo de Marx e está nas bases de como Simone pensa a relação entre sujeito e matéria. É a partir dessa grande apropriação de seu pensamento que ela vai desenvolver o que considerou que Marx não fez: uma filosofia do trabalho. A forma como pensou tal filosofia será nosso objeto no capítulo quarto. Aqui cabe apenas deixar claro o que

ela toma emprestado de Marx, especialmente com relação ao seu esforço de conciliação das teses já exaustivamente expostas.

Pela forma como Marx aborda estes problemas Simone Weil não o identifica como materialista e nem mesmo considera que essa teoria do conhecimento poderia ser o fundamento do movimento dos trabalhadores, porque ela desconsidera a mente como independente do corpo. (Cullen, 2017). Como dissemos, desde o início há uma distinção clara para ela entre as funções do espírito e as funções da matéria como um todo e do corpo em específico. O corpo age sobre o mundo por meio de seus gestos, mas é na mente que tais gestos se originam porque ela é responsável por elaborar os dados da experiência (Chenavier, 2004). Essa distinção não é um dualismo no sentido de que ambas não interajam. Mais uma vez, é o corpo que fornece os dados necessários ao pensamento e o pensamento só ganha efetividade no mundo a partir da atividade material do corpo. A chave é que o pensamento não pode ser confundido com a matéria. Se ele é regulado por algo de análogo a ela, é somente algo *análogo*, como já dito.

Pois bem, por que Simone não considerava Marx um materialista no mesmo sentido que o foi por outros? Primeiramente porque nele o materialismo não tem a ver com determinações naturais, mas sim com o modo de relação do homem com a natureza em que se produz a materialidade da sociedade, portanto ele teria mantido a separação entre sujeito e objeto e assim seria mais um dualista dialético do que de um materialista (Cullen, 2017). Depois, porque ele teria inserido neste materialismo uma virtude sobrenatural, uma finalidade de bem que para ela deveria tê-lo levado ao reconhecimento desta outra realidade (Chenavier, 2004). Há em Marx, nos parece então, uma contradição na medida em que seu método parte desta concepção de relação sujeito - matéria mas, ao final, submete a realização do bem à própria matéria que é moldada pelo homem, e não à essa relação em si. Em suma, Marx teria realizado um hegelianismo às avessas, porque ao invés de relegar tudo ao espírito ele o faz na matéria social (Vêto, 2011), de modo que concebe o bem como podendo ser realizável neste mundo, em condições materiais, tomando o rumo da história como um mecanismo de produção do paraíso que poderia chegar a tornar supérfluo o trabalho (Chenavier, 2012b), coisa que para Simone é inconcebível, uma vez que o trabalho opera como uma mediação entre nós, o mundo e o transcendente. Ele é a marca de nossa condição e, assim, insuperável. Marx nunca pôde deixar de lado sua preocupação com o bem, de modo que

somente por isso ele já não poderia ser um materialista no sentido de reduzir tudo que há à matéria. Para Simone

Todo o materialismo, uma vez que atribui à matéria a fabricação automática do bem, se deve incluir entre as formas inferiores de vida religiosa. Isso verifica-se mesmo nos economistas burgueses do século XIX, os apóstolos do liberalismo, que falam da produção com um acento verdadeiramente religioso. Verifica-se melhor ainda no marxismo. O marxismo é totalmente uma religião, no sentido mais impuro da palavra. Tem, particularmente, em comum com todas as formas inferiores de vida religiosa, o facto de ter sido continuamente utilizado, segundo o termo tão justo de Marx, como o ópio do povo. (Weil, 1964, p.260)

Em relação ao que tratamos no capítulo acerca da crise de identidade da filosofia e controvérsia do materialismo, vê-se que apesar do enfraquecimento da religião a inclinação para uma dimensão de infinito, de absoluto, de Bem último, não desaparece. Nisso é que Weil baseia sua análise da idolatria como aquilo que a sociedade oferece no lugar de uma religiosidade autêntica. E com isso não se entenda um vínculo institucional, porque a própria filósofa não o procurou (Weil, 2019), mas sim uma forma de vida que envolva tudo de sentido, o reconhecimento de algo além cujo desejo estaria impresso na estrutura humana.

De novo é necessário ressaltar o período conturbado do entre-guerras e a decadência moral na qual a humanidade se encontrava, tanto na relação entre os homens quanto na própria concepção dos sujeitos sobre si mesmos. É por isso que ao longo desta escrita procuramos chamar a atenção repetidas vezes para o vínculo indissociável entre esta epistemologia e a ética. É preciso nunca esquecer esse pressuposto que orienta toda a investigação weiliana, no qual também se fundamenta sua concepção de espiritualidade do trabalho.

É, portanto, pela via do trabalho que a relação entre idealismo e materialismo inseridas no quadro maior de uma metafísica religiosa podem relegar o Bem ao seu devido lugar e o materialismo ao seu, porque o bem não se confunde com a força, com a necessidade, que é o que rege a matéria, embora estejam ligadas e seja por meio da primeira que se conhece a segunda. É por isso que ela afirma que “o platonismo não pode ser completo a menos que permita uma espiritualidade do trabalho, e o materialismo não pode ser consistente se rejeitar a realidade do sobrenatural” (Chenavier, 2004, p. 62).

Essa hipóstase do bem na realidade material foi, para ela, o erro crítico de Marx, que se inseria perfeitamente, ao final, na tendência de sua época

O cientismo do século XIX consistia na crença de que a ciência da época, por meio dum simples desenvolvimento nas direções já definidas pelos resultados obtidos, poderia fornecer uma resposta certa a todos os problemas que, sem excepção, são susceptíveis de se porem aos homens. O que de facto se passou, foi que, após ter-se desenvolvido um pouco, a própria ciência falhou. A que hoje é aceite, embora derive daquela, é uma outra ciência. A do século XIX foi respeitosamente colocada no museu com a etiqueta “ciência clássica”. Era bem construída, simples e homogênea. A mecânica era a sua rainha. A física o seu centro, sendo o ramo que, de longe, tinha obtido os mais brilhantes resultados, influenciou, naturalmente e muito, todos os outros estudos. A ideia de estudar o homem como o físico estuda a matéria inerte devia desde logo impor-se e encontrava-se efectivamente muito divulgada. Mas apenas se pensava no homem como indivíduo. A matéria era, por conseguinte, a carne; ou então, esforçavam-se por definir um equivalente psicológico do átomo. Os que reagiam contra esta obsessão do indivíduo estavam também contra o cientismo. Marx foi o primeiro, e salvo erro o único — pois não se continuaram suas pesquisas — a ter a dupla ideia de considerar a sociedade como facto humano fundamental e de nela estudar, como o físico a matéria, as relações de força. Esta é uma ideia de gênio. [...] Daí resultou um sistema pelo qual as relações de força que definem a estrutura social determinam completamente tanto o destino, como os pensamentos dos homens. Um tal sistema é implacável. Nele, a força é tudo; não deixa qualquer esperança à justiça; nem sequer a esperança de a conceber na sua verdade, uma vez que os pensamentos apenas refletem as relações de força. (Weil, 1964, p.255)

Junto de tudo isso, tece outras críticas que se tornam objeto de sua investigação a fim de solucionar as deficiências encontradas em Marx. Além de não elaborar uma filosofia do trabalho, ele somente teria descrito a opressão capitalista sem buscar suas causas e teria apontado para a necessidade de uma ciência social sem tê-la feito (Chenavier, 2011). É aqui que a história será situada, isto é, como o recurso que ajudará a construir essa ciência social. Embora pelo que nossos conhecimentos nos permitam saber Simone nunca escrevera nenhum texto dedicado à uma análise da história enquanto ciência, e ainda expresse claramente que, assim como a geografia, é um campo repleto de conceitos falsos de tão esquematizados, defende a importância de aprendê-los bem, porque somente assim se adquire *noções reais sobre a sociedade no tempo e no espaço*, indispensáveis para qualquer um que se preocupe com a questão social (Weil, 1996). Aqui já está contida a importância que a história tem para ela como meio de conhecer o mecanismo social, o que implica o conhecimento das condições sob as quais a operação sobrenatural do bem, ainda que em pequena quantidade, se colocado corretamente, poderia neutralizar o peso das forças que regem a coletividade (Chenavier, 2004), bem como tomar conhecimento das dinâmicas da força.

elaborar uma mecânica social é, em vez de adorar a besta, estudar-lhe a anatomia, a fisiologia, os reflexos e sobretudo procurar compreender o mecanismo de seus reflexos condicionados, isto é, procurar um método para domá-la (Weil, 1996, p.465)

Desse modo, a elaboração desta ciência social se une à historiografia enquanto esta permite trazer à tona como um dado objetivo os movimentos da força no desenvolvimento das sociedades humanas, mas também as sucessivas compensações que restauram o equilíbrio, o qual somente conhecemos por imagens adequadas à nossa escala na totalidade e que são fornecidas pelas ciências enquanto elas ainda relacionam o signo com o “mundo da vida”. Quer dizer, a primeira lei do mundo é o limite que, se ultrapassado, perturba o equilíbrio que deverá ser então restaurado. Essa ordem não regula somente o mundo natural, mas o social também.

Qualquer que seja a parte, qualquer que seja o aspecto da natureza ou da vida humana que se estude, já se compreendeu algo quando se definiu um equilíbrio, limites em relação a esse equilíbrio, relações compensatórias que ligam sucessivas quebras de equilíbrio. Esse também é o caso da vida social ou da alma humana, estudos que são apenas ciências. (Weil, 1966, p. 193 [tradução nossa])²⁵

Ela se volta para a história, então, nessa perspectiva de uma dualista dialética antes do que de uma materialista — a menos que este materialismo seja entendido como os produtos da relação entre indivíduo e matéria colocados no próprio mundo, como entende Marx — porque assume que a relação entre sujeito e mundo está submetida a uma regulação sobrenatural cuja finalidade é o valor, ou seja, o Bem.

A matéria para ela, ao contrário de Marx, portanto, é um intermediário para com o qual se realiza nossa relação dialética. Para ela essa relação em si mesma é também uma lei do mundo (Weil, 1966). Por tudo isso recusa firmemente a ideia de que a história seja o desenvolvimento de um Bem que se realizará um dia dentro da existência. Como já dissemos, essa unidade se dá em outro nível.

²⁵ “Quelque partie, quelque aspect de la nature ou de la vie humaine qu'on étudie, on a compris quelque chose quand on a défini un équilibre, des limites par rapport à cet équilibre, des rapports de compensation liant les ruptures d'équilibre successives. Il en est ainsi aussi pour l'étude de la vie sociale ou de l'âme humaine, études qui par là seulement sont des sciences.”

2.3 A condição operária: ciência, técnica, capitalismo e opressão

A experiência é uma parte fundamental do modo de filosofar weiliano uma vez que para ela a verdade não é obra da pura abstração, mas sim brota no contato direto com o mundo. Nesse seu próprio modo de colocar-se em relação à realidade que a cercava, onde a porosidade do corpo põe em marcha o pensamento, encontramos o testemunho de suas ideias, por exemplo, a respeito do papel da percepção e do corpo na relação entre existência e transcendência, no processo de conhecer e participar do valor, conforme ainda veremos. Sua filosofia não se faz no isolamento de uma sala ou dentro dos muros da universidade. O contato com o mundo concreto, o choque na sensibilidade, são para ela fundamentais. É por este motivo que aponta criticamente à Lênin e Trotsky o fato de terem procurado pensar a condição do trabalhador sem nunca colocar os pés em uma fábrica (Weil, 1964)

Tal observação não tem nada a ver com uma crítica moralizante; trata-se sobretudo de um questionamento acerca do método. Não ocupar este espaço, quando se quer pensar sobre ele, significa abrir a possibilidade para o erro, uma vez que para ela a superação da opressão envolve compreender com precisão o estado em que se encontra a produção e o trabalhador no capitalismo, não apenas materialmente mas, e acima de tudo, moralmente. O problema da condição operária é muito mais profundo do que as condições de trabalho, do que o salário; trata-se da relação entre essas condições e a degradação espiritual a qual estão submetidos os seres humanos pela interdição do pensamento e conversão do homem em coisa. Para Simone, o trabalhador de sua época — do mesmo modo que aquele de hoje — precisa mais que sua vida se constitua como uma poesia do que precisa de pão (Weil, 1996), porque foi exatamente isso o que a forma capitalista do trabalho aboliu.

Esse “fora de lugar” dos bolcheviques foi capaz de supor, por exemplo, que o ímpeto para a revolução poderia surgir na classe trabalhadora, quando o que a opressão faz não é gerar revolta, mas docilidade (Weil, 1996). A distância entre intelectual — ainda que revolucionário — e operário, perpetua a hierarquia que deve ser superada no processo de libertação. Não se trata, portanto, apenas de um impulso de compaixão pelos oprimidos aquilo que guia nossa filósofa, mas também o rigor de um pensamento que não separa *sentimento-afecção*, de razão e nem razão de ação. É toda uma outra filosofia que está em jogo e que parte da capacidade para a experiência integral. Ainda que o homem contenha em si

liberdade e necessidade, que esteja irremediavelmente confinado à temporalidade ao mesmo tempo que almeja o infinito, e que por isso sua alma contenha tanto uma parte carnal como outra eterna, de modo que é essencialmente dual a sua natureza para nossa filósofa (Cullen, 2017), a unidade da experiência conjuga-se para formação da consciência, de modo que essas múltiplas dualidades não aparecem mais como uma fragmentação sentida com dor, mas sim como uma contradição consentida pelo pensamento, o que só ocorre, é claro, se se preserva a relação entre este, o corpo e a sensibilidade, o que no modo de produção capitalista não pode ocorrer.

Além de tudo isso, o trabalho se impunha para ela como uma necessidade de coerência e como questão de vida ou morte, literalmente. Não somente coerência no sentido teórico, mas mesmo pessoal. Simone nunca deixou de ver-se como um ser no mundo, de modo que as implicações de seu pensamento recaíam também sobre si, eram sentidas em todo seu peso. Para ela, uma jovem vinda de uma família bem estruturada e socialmente bem colocada, uma catedrática, como ela mesma diz, seria um destino fácil e até mesmo natural refugiar-se num mundo de abstrações, mas isso significaria uma vida de ilusões, uma vida sem a consciência da aspereza da realidade, experimentada cotidianamente por aqueles que constroem o mundo em que os homens vivem. A ideia de viver de sensações, como um parasita daqueles que trabalham e criam (Weil, 1996) lhe era aterrorizante. Disse, ao final de um jantar com sua amiga e biógrafa, que se não fosse capaz de suportar a fábrica, tiraria a própria vida (Pétrement, 1997). Uma decisão extrema? Não cabe a mim julgar. De fato, é antes de tudo coerente com o que elaborou durante todos os seus anos de atividade. A vida exige do corpo e do espírito para realizar-se e recriar-se. Só o trabalho pode modificar as condições de existência, de modo que é uma capacidade imprescindível para habitar o mundo e realizar-se como sujeito. Simone era frágil fisicamente, e reconhecia que a constituição do corpo era outra das condições decisivas para a força do espírito em sua relação com os objetos sobre os quais agiria (Weil, 1996).

Essa introdução sobre a importância da experiência para nossa filósofa nos serve para justificar o motivo pelo qual ela não busca somente no domínio dos livros a explicação e a postulação dos problemas que a ocuparam. A união entre uma ciência orientada de modo exclusivamente material e a indústria no capitalismo tem impactos diretos no corpo e espírito dos sujeitos, porque o atual modo de

organização da produção transforma o ser humano em objeto pela supressão da possibilidade de expressão de qualquer coisa de sua que não seja o movimento e a energia necessários para a realização do próprio trabalho. Como ela diz:

O patrão tem não apenas a propriedade da fábrica, das máquinas, o monopólio dos processos de fabricação e dos conhecimentos financeiros e comerciais a respeito de sua fábrica, como ele ainda pode ter o monopólio do trabalho e dos tempos de trabalho. O que é que resta para os operários? Resta-lhes a energia que permite fazer um movimento, o equivalente à força elétrica. (Weil, 1996, p.152)

Desse modo, abordaremos tanto as suas impressões acerca da opressão quanto a elaboração teórica posterior sob a forma de uma análise da racionalização ou taylorismo, começando pela primeira.

Durante os anos de 1934 e 1935 Simone Weil passa por três fábricas. Na primeira, Alsthon, consegue o trabalho graças as boas relações mantidas por seu amigo Boris Souvarine com Auguste Detoeuf, administrador da mesma. Ingressa em 4 de dezembro de 1934 e lá permanece até 5 de abril de 1935. Sua saída se dá por dois motivos: Simone teve, durante todo o tempo que durou este emprego, a proteção dos superiores. Os demais operários não sabiam que ela era professora (por um desejo seu) e assim, como não consegue acompanhar o ritmo de trabalho de modo a atingir ao menos um salário-mínimo, o fato de ainda manter-se empregada começa a parecer suspeita. Depois, queria também experimentar de forma autêntica a condição operária, e isso envolvia encontrar um trabalho por conta própria. Em 11 de abril de 1935 ela consegue um emprego que não chegará a durar um mês na fábrica J.-J. Carnaud e Forges de Basse-Indre, mas deste trabalho em específico não há muitos registros, talvez porque fosse ainda mais extenuante que o primeiro. Por fim, sai de lá em 7 de maio e reinicia sua busca por emprego em diversas outras fábricas, incluindo a Renault, onde só consegue ser contratada em 5 de junho e lá ficando até 9 de agosto, quando encerra definitivamente seu período de operária (Pétrement, 1997).

Essa experiência, que ela dirá ter imprimido para sempre a marca da escravidão em sua alma (Weil, 2019), lhe permitiu chegar ao íntimo da opressão. Mas é preciso chamar a atenção para o caráter da crítica weiliana. Em seu pensamento há uma distinção fundamental, na qual também se baseia sua mística, entre a opressão do homem pelo homem e a opressão a qual estamos sempre submetidos em nossa relação com a natureza enquanto essa força que nos supera

infinitamente. Ou seja, nossa luta constante para sobreviver e viver. O equilíbrio, nesse caso, se dá pelo trabalho que permite recriar a vida humana, recriar aquilo que nos é oferecido naturalmente (Weil, 1996). Porém, a opressão social é para ela a interposição de vontades alheias, ou seja, vontades de outros homens, nessa relação direta homem-natureza, que impede o pensamento, porque o substitui pelas ordens externas a quem trabalha (Weil, 2023a) e na qual o próprio trabalho é destituído de sua potência para vincular homem, natureza e sobrenatural.

É evidente que o mundo natural serve para a manutenção da vida humana, mas é preciso ter clareza de que ele é também um intermediário para o valor. Desse modo, já se pode apontar para a ideia de limite. O mundo o impõe a nós porque sua própria natureza é submetida à necessidade. O limite é fonte de sofrimento quando não aceito. Portanto, a resistência que o mundo oferece, a gravidade que ele exerce sobre nós, pode servir para a formação da consciência moral, virtuosa, de modo que Weil dirá “o sentimento da dignidade pessoal tal qual fabricou a sociedade está desfeito [...] o fato capital não é o sofrimento, mas a humilhação” (Weil, 1996, p.107). Ou seja, no trabalho fabril tal como está constituído toda a dignidade que imprime no ser humano um sentido de valor em relação a si mesmo é extinta, mas não pelo sofrimento, que é parte inerente de nossa condição, necessário para nos colocarmos na perspectiva real de nosso lugar em relação à totalidade, mas sim a humilhação, que não age somente sobre a pessoa, mas também na sua parte impessoal²⁶, isto é, interfere na possibilidade de os seres humanos desenvolverem uma relação autêntica com o seu próprio destino. Novamente, não se trata apenas de uma crise imposta sob as condições materiais dos homens, mas que se expande por sobre toda a sua existência.

É a partir daí que Weil começa a desdobrar as relações entre organização do trabalho, burocracia e totalitarismo. Em sua análise acerca deste último a gênese é posta na organização do trabalho, porque ela impede, primeiramente, qualquer pensamento livre e iniciativa, e condiciona os seres humanos à obediência irrefletida, incompreendida. Se falha igualmente em garantir as necessidades humanas, materiais e espirituais, porque nem mesmo a ciência dá conta de ser para

²⁶ É outro dos conceitos que estruturam a filosofia de Simone Weil. Corresponde à parte eterna da alma que não está ligada à pessoa, ou seja, aos gostos pessoais, características físicas, condições sociais etc. O impessoal é a parte de nós que deve estar presente quando de fato nos coadunamos com o Universo. Não projetar nele nossos desejos e vontades, nem mesmo nossa ação arbitrariamente, mas sim agir conforme se exige. O impessoal corresponde a perda da perspectiva, cuja melhor representação é o círculo.

os homens fonte de uma cultura que integre seu pensamento e sua ação num sentido religioso, ou seja, num sentido que o conduza para além de si mesmo e daquilo que a sociedade almeja e produz. Para Weil, vivemos em uma espécie de idolatria porque os bens verdadeiros são substituídos por outros artificiais que nos são impostos pela coletividade. Aqui ela se serve da ideia do grande animal platônico, porque orientados para o social se confunde sempre o Bem verdadeiro com aquilo que aqui embaixo somente imita algo infinitamente distante. (Weil, 2023a). O social é, neste mundo, a única coisa que transcende o indivíduo, de modo que é fácil devotar a ele nossas esperanças de realização do Bem.

o acordo entre vários homens detém um sentimento de realidade. Detém também um sentimento de dever. A divergência, quando nos referimos a este acordo, surge como um pecado. Assim, todas as reversões são possíveis. Um estado de conformidade é uma imitação da graça. (Weil, 2023a, p.176)

Assim, a coletividade tendência a ação humana a coadunar-se aos seus interesses, mas para que estes se aproximem de fato de um bem comum reconhecido e desejado pelos indivíduos, seria preciso que no mínimo estas duas condições fossem asseguradas a estes: a ausência de incitação de paixão coletiva e o estímulo para que as pessoas refletissem e expressassem suas vontades em relação àquilo que é público e não apenas votassem (Weil, 2016). Para Simone é muito difícil que a política se oriente deste modo, o que coloca em questão a própria noção de democracia que defendemos. Fato é que a coletividade tem a inclinação para sobrepor-se ao sujeito, mas ela não faz a relação; esta é feita somente pelo indivíduo (Weil, 2023a), o que representa mais um problema para a liberdade pelo pensamento.

Essas relações no pensamento estão ausentes na opressão. Sua raiz consiste na inversão entre sujeito e objeto calcada na separação entre trabalho intelectual e manual. Na fábrica os trabalhadores estão alienados no cerne da sua percepção, uma vez que ela já envolve a elaboração das impressões pelo pensamento, pois executam o trabalho sem nele participarem ativamente (Cullen, 2017). De acordo com a antropologia filosófica de Weil, o indivíduo não pode agir livremente quando não tem mais o direito de formar um julgamento e expressá-lo, de modo que para a filósofa o pensamento individual é inegociável, ele é condição da liberdade em oposição à sujeição. Veremos isso depois em relação também à

ciência moderna, mas no trabalho fabril há uma interdição definitiva de pensar. Ela diz:

Dois fatores condicionam a escravidão: a rapidez e as ordens. A rapidez: para alcançá-la, é preciso repetir movimento atrás de movimento, numa cadência que, por ser mais rápida que o pensamento, impede o livre curso da reflexão e até do devaneio. Chegando-se à frente da fábrica é preciso matar a alma, oito horas por dia, pensamentos, sentimentos, tudo. Quer se esteja irritado, triste ou desgostoso, é preciso engolir, recalcar tudo no íntimo, irritação, tristeza ou desgosto: diminuiriam a cadência. E até a alegria. As ordens: desde o momento em que se bate o cartão na entrada até aquele em que se bate o cartão na saída, elas podem ser dadas, a qualquer momento, de qualquer teor. E é preciso sempre calar-se e obedecer. (Weil, 1996, p.80)

Isso é o fruto e objetivo da racionalização, conforme ela investiga no texto de mesmo nome escrito em 1937. Este modelo de organização sempre se apresentou como um método para se fazer trabalhar, e não para trabalhar melhor, bem como enquanto um método de organização científica do trabalho (Weil, 1996).

O que estamos procurando mostrar é como uma filosofia puramente materialista, tanto em sua consideração do mundo natural quanto do sujeito, tomando-o como um mero conjunto de impulsos, reflexos e instintos, não tem mais que se preocupar com o que provoca os seus produtos, concretos ou abstratos. Unida ao capitalismo o problema se torna claro. O próprio Taylor sustentava orgulhoso, ainda de acordo com Weil (1996), que o sistema era admirável porque permitia encontrar pela ciência os melhores processos de trabalho e tempos necessários para cada operação, bem como os limites de cansaço além dos quais não se deveria forçar um operário. Ela dirá que tal sistema não pode levar o nome de científico, a menos que a ciência seja tomada como instrumento de pressão. Ora, como nos mostrou Schnädelbach e também nossa filósofa, a função da ciência agora é outra.

No começo a ciência era apenas o estudo das leis da natureza. Depois, interveio na produção com a invenção e o aperfeiçoamento das máquinas e com as descobertas de processos que permitiam utilizar as forças da natureza. Finalmente, no nosso tempo, em fins do século passado, pensou-se em aplicar a ciência não mais apenas na utilização das forças da natureza, mas no emprego da força humana de trabalho. Coisa completamente nova cujos efeitos começamos a perceber. (Weil, 1996, p.135)

Por tudo isso ela concluirá que o principal e verdadeiro problema que compete à classe operária é encontrar um meio de organizar o trabalho que seja ao

mesmo tempo aceitável para a produção, para o trabalho e para o consumo. O capitalismo foi o único sistema, até hoje, que conseguiu organizar o trabalho coletivo, mas o fez sob condições inumanas. O desafio é pensar uma organização coletiva sem dominação. Para ela, a revolução consistiria precisamente numa solução desse tipo (Weil, 1988), ou seja, da mesma forma que a ciência cartesiana deveria ensinar ao sujeito a pensar bem, a revolução proletária de Marx deveria devolver a este sujeito sua relação adequada com a matéria (Weil, 1964). Além disso, seria preciso conduzir a pesquisa técnico-científica tomando por base objetivos distintos do que aqueles que a orientaram até aqui, isto é, por um lado atender aos interesses econômicos de quem encomenda a pesquisa, e por outro, servir aos interesses dos consumidores. Elas devem ser orientadas do ponto de vista de quem irá manusear esses objetos, ou seja, do trabalhador, o que significa que uma máquina deve: *a.* Poder ser manejada sem esgotar nem os músculos, nem os nervos e nem os órgãos, bem como não cortar ou rasgar a carne, a não ser excepcionalmente. *b.* Ser maleável, podendo seguir as variações da demanda. Ou seja, ela deve prestar-se a diferentes usos. *c.* Corresponder a um trabalho qualificado, de modo que, sendo todos bons profissionais, já não sejam proletariados, porque com estas máquinas o trabalhador não é apenas um operador, mas alguém que domina um conhecimento e participa com o pensamento. Mas, ela dirá, o principal é “a própria ideia de formular em termos técnicos os problemas concernentes as repercussões das máquinas sobre o bem-estar moral dos operários” (Weil, 2023b, p.70). Ou seja, para Simone, a situação da fábrica, à época em que viveu, era tal que só podia produzir uma degradação moral que era fonte de desenraizamento, na medida em que aquele que trabalha não encontra dignidade através desta atividade, mas apenas é constantemente esmagado tanto pela ordem material (a estrutura da fábrica), quanto pela ordem social (a ciência, a especialização, as ordens).

Em resumo, a ciência atrelada a tecnologia com objetivos capitalistas pode ser lida, em sua obra, como um dos fatores da alienação do ser humano não somente com relação aquilo que ele produz, mas também como um tipo de opressão que se interpõe na relação entre o homem e a natureza (Weil, 2023a), de modo que produzir bens de consumo e o poder são, respectivamente, a finalidade do trabalho e da ciência.

É por isso que para ela o problema se coloca de forma equivocada quando a libertação dos trabalhadores se sustenta na ideia da expropriação da propriedade capitalista, porque a mera coletivização das fábricas não muda essa questão fundamental, isto é, a de que a extração de uma grande quantidade de produtos não é necessariamente compatível com a satisfação daqueles que trabalham. Além disso, seria preciso pensar uma forma na qual não haja autoridade entre os homens, mas somente a do homem sobre a coisa, bem como que tudo o que, no trabalho, não se constitua como a tradução de um pensamento em ato, seja reservado à coisa (Weil, 1996). Somente assim o materialismo dialético é possível, quer dizer, sendo sujeito e objeto opostos para que possam relacionar-se dialeticamente, porque do contrário tudo seria regulado pela força, pela necessidade.

Outro desafio à superação da opressão é o dinheiro. Ele atua como uma espécie de substituto pernicioso para as reais reivindicações dos operários, as quais eles mesmos não conseguem trazer ao pensamento com sinceridade em função da condição a que estão submetidos.

A sociedade burguesa está atacada de uma mania única: a monomania da contabilidade. Para ela nada tem valor se não pode ser registrado em francos e centavos. Nunca hesita em sacrificar vidas humanas a cifras que impressionam no papel, cifras do orçamento nacional ou de balanços industriais. [...] É uma deformação do espírito tanto mais compreensível porque os números são uma coisa clara, que se estende à primeira vista, ao passo que as coisas que não se podem traduzir em números pedem um esforço maior de atenção. É mais fácil reclamar do número marcado numa folha de pagamento do que analisar os sofrimentos suportados no decorrer de uma jornada de trabalho (Weil, 1996, p.137)

Assim, superação da opressão traria clareza aos seres humanos sobre aquilo no que se ancora seu caráter sagrado e assim tornaria a vida como ela é mais facilmente suportável, porque a ação no mundo encontraria uma finalidade reconhecida e consentida por todos. Do mesmo modo, os objetos e o que eles representam para nós assumiriam, enfim, o seu papel de meios.

3 CIÊNCIA E PERCEPÇÃO EM SIMONE WEIL

O objetivo deste capítulo, considerando nosso interesse mais amplo, é compreender como, a partir de uma investigação acerca das relações entre ciência e percepção, desdobrando também as sensações, imaginação e corpo, Simone Weil

desdobra o papel ativo do sujeito em sua proposta de síntese entre idealismo e materialismo.

Pode-se rastrear o interesse weiliano pela ciência e percepção até os seus primeiros escritos, ainda nas classes de Alain, talvez sendo este interesse já uma marca da influência exercida por este professor que para Simone teria significado

a figura de um pensamento portador das ferramentas necessárias com as quais alcançar a “altura” própria para pensar a condição humana isto é: olhar de frente sua situação no mundo e na história. (García, 2006 p.22 [tradução nossa])²⁷

Olhar para essa nossa situação envolve compreender como o mundo nos afeta e nos fornece os dados do pensamento de modo que a partir destes podemos retornar uma ação à materialidade. Tanto este interesse da percepção ocupava Alain que ele teria integrado o que ficou mais ou menos conhecido, conforme nomeia Gerard Granel, como *escola francesa de percepção*, cujo objetivo era pensar a possibilidade de um conhecimento sensorial adequado, isto é, sem distorções da imagem do mundo (García, 2006). Há comentadores²⁸ que apontam igualmente a afinidade da própria Weil com esta tradição de investigação da percepção, mas não encontramos, nos limites de nossa pesquisa, elementos suficientes para corroborar tal afirmação embora, de fato, Simone tenha uma preocupação expressa com a “percepção perfeita” a qual se chegaria passando por diversos graus que envolvem uma purificação da imaginação.

Pode formar-se assim uma série cujo primeiro termo será a imaginação pura, ou sonho; o segundo termo a percepção regulada, que constitui o que se pode chamar percepção vulgar; e o terceiro termo, a percepção perfeita, na qual a imaginação está completamente superada. (Weil, 2018, p.92 tradução nossa)²⁹

No entanto, logo adiante no mesmo texto dirá que tal desenvolvimento gradativo não poderia ser mais do que um mito, porque do mesmo modo que não há reta na natureza, não haveria no pensamento nem sonho nem percepção sem

²⁷ “Para Simone Weil su maestro Alain significó la figura de un pensamiento portador de las herramientas necesarias con las que alcanzar la “altura” propia para pensar la condición humana esto es: mirar de frente su situación en el mundo y en la historia”

²⁸ Ver Juan Miguel García, no livro citado acima e intitulado *La ciencia en la filosofía de Simone Weil* e Débora Mariz no texto *O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil*, que também se encontra referenciado ao final desta dissertação.

²⁹ “Y puede formarse así una serie cuyo primer término será la imaginación pura, o sueño; el segundo término, la imaginación regulada, que constitui elo que se puede llamar percepción vulgar; el tercer término es la percepción perfecta, en la que la imaginación está completamente superada”

imaginação, e do mesmo modo todo pensamento sobre um objeto presente participa do sonho, da imaginação regulada e da pura percepção (Weil, 2018). O que ela quer dizer aqui será expresso de outra maneira nas suas *Aulas de Filosofia*:

Nada encontramos que seja puramente interior: por exemplo, no raciocínio matemático, temos necessidade de representações; por outro lado, a alegria, a tristeza, certamente dependem de condições físicas. Inversamente, não há nada que seja puramente exterior: por exemplo, as sensações produzidas pelas cores variam de acordo com cada pessoa; as impressões são subjetivas, cada um de nós tem sua visão própria sobre o mundo. (Weil, 1991, p.22)

Ou seja, a percepção perfeita corresponderia à ausência de sujeito, porque nela não haveria imaginação, experimentaríamos o mundo como ele é em si mesmo e não misturado às nossas impressões e representações dele, o que é impossível. Portanto, em toda percepção há imaginação e em todo pensamento sobre o mundo há percepção, embora seja de fato necessário regular a percepção, aprender a perceber, o que se é possível por meio do trabalho. Ela afirma:

Nada do que se passa em minha consciência tem outra realidade que a consciência que eu tenho daquilo; não há outro conhecimento para mim que o de ter consciência de que tenho consciência. Conhecer um sonho é sonhá-lo, conhecer um sofrimento é sofrê-lo, conhecer um prazer é gozá-lo. Tudo está no mesmo plano. Não me serve de nada passar do que se denomina o “sensível” ao que se denomina o “inteligível”; conheço uma propriedade do triângulo quando, depois das construções oportunas, me salta a vida, ou melhor, à imaginação. (Weil, 2018, p.149)

Assim, é entrando em contato com a realidade através do corpo, recusando uma posição totalmente imaginária diante das coisas, que podemos de fato conhecer; é por esta razão também que não há separação entre sensível e inteligível, porque uma coisa depende da outra. O pensamento depende do mundo e o mundo se modifica pela ação que se origina do pensamento.

A respeito da ciência, de acordo com García (2006) são de três ordens as preocupações que vão surgindo sequencialmente em Simone. Em um primeiro momento, relativo aos anos 1928 a 1930, ela entra em contato com a ciência mediada pela filosofia, especialmente a ciência cartesiana que é para ela fonte de reflexão sobre as contradições da modernidade, da razão e seus efeitos e que também será decisiva para sua noção de trabalho. Posteriormente, nos anos de 1931 a 1934, já atuando como professora, Simone se voltará para a história das ciências, especificamente a da matemática grega por seu interesse pela geometria

e, por fim, a álgebra na ciência moderna. Ainda de acordo com García, é a partir desta época que Weil relacionará cada vez mais a história da matemática com a questão social e política. Por fim, a experiência, provavelmente a mais importante para as reflexões da filósofa acerca da ciência em uma sociedade capitalista, foi o trabalho como operária entre os anos de 1934 e 1935, quando a técnica surge para ela como um problema e a questão da função moral da ciência se coloca de forma mais pungente por conta da opressão. A preocupação com a percepção como que anda junto a estas investigações, porque desde o início todo o problema que a envolve parece relacionar-se a sua teoria do conhecimento a qual, por sua vez, vem somar-se às possibilidades de uma realização plena do ser humano especialmente no que tange à sua liberdade, porque ela se dá no vínculo entre pensamento e ação. Do contrário, há opressão, como vimos. Por isso interroga-se acerca do desenvolvimento das ciências separadas da percepção.

No esforço de conectar sua biografia às suas ideias, podemos começar a compreender melhor tais questões se observamos como a própria Simone relata sua frustração intelectual ainda na adolescência, que parece estar no centro da importância que atribuía à autonomia do pensamento. Novamente, a experiência pela sensibilidade que a convoca para a reflexão teórica.

Aos 14 anos eu caí num desses desesperos sem fundo da adolescência e pensei seriamente em morrer devido à mediocridade das minhas faculdades naturais. Os dons extraordinários de meu irmão, que teve uma infância e uma juventude comparáveis às de Pascal, forçaram-me a ter consciência de minha mediocridade. Eu não lamentava os sucessos externos, mas lamentava não poder esperar ter nenhum acesso a esse reino transcendente no qual os homens autenticamente grandes entram sozinhos e onde habita a verdade [...] Após meses de trevas interiores, eu tive repentinamente e para sempre, a certeza que qualquer ser humano, mesmo que suas faculdades naturais sejam quase nulas, penetra neste reino da verdade reservada ao gênio, se ele apenas desejar a verdade e fizer perpetuamente um esforço de atenção para atingi-la. (Weil, 2019, p.31)

Nesse sentido Simone acreditava-se entre aqueles que pareciam destinados à inteira confiança na autoridade da ciência de que falaria mais tarde, sem saber se algum dia poderia alcançar algum conhecimento por conta própria³⁰. A partir desta experiência estabelece como objetivo a democratização intelectual que dependia de

³⁰ Apesar deste conflito interno que se originava da comparação com o irmão, as trocas que tinham eram o motor de seu interesse crescente pelas ciências e pelo aprendizado da matemática, o que a levou a aproximar-se do grupo Bourbaki³⁰, fundado também por André, até tornar-se uma participante regular (Aczel, 2010).

tornar claro a todas as pessoas comuns, por mais ignorantes que fossem acerca do pensamento científico, que elas já empregavam os princípios mais fundamentais e essenciais da ciência em sua percepção e trabalho diário. Seu objetivo, em última análise, era retirar do cientista sua autoridade mistificadora, que reinava na França dos anos 30 e trazer à tona as raízes do método científico (McCullough, 2013).

O primeiro texto no qual trata da percepção — e aquele que nos parece ser o mais fundamental desta primeira fase — fora escrito em 1929 e intitula-se *De la perception ou l'aventure de Protée*. Nele analisa o mito de Proteu segundo o qual Menelau, ao tentar capturá-lo, sempre via-o transformar-se em Leão, em Pantera, árvore ou água, e interpreta este mito como sendo a imagem da condição humana em seu contato com o mundo, isto é, em sua tentativa de apreender o que as coisas são verdadeiramente tendo inicialmente apenas impressões. Proteu, essa exterioridade que se apresenta sempre sob as diversas aparências dos objetos, precisa ser domado pelo sujeito assim como o é por Menelau, que o força a revelar sua verdadeira forma. A mesma ideia é expressa, mais diretamente, em *El conocimiento sobrenatural*:

Todos os bens daqui debaixo, todas as belezas, todas as verdades, são aspectos diversos e parciais de um bem único. Em consequência, são bens a ordenar. Os jogos de quebra-cabeça são uma imagem desta operação. Tudo isso, visto desde o ponto de vista conveniente e convenientemente unido, configura uma arquitetura. Esta arquitetura permite apreender o bem único e não apreensível. (Weil, 2003, p.41 [tradução nossa])³¹

Ainda neste *Protée* ela deixa entrever uma relação entre percepção e ciência bem como já aponta para o trabalho. A primeira será desenvolvido um ano depois na sua dissertação de 1930 dedicada ao mesmo tema em Descartes. Ali o trabalho também aparece, mas será somente nos anos posteriores que ganhará centralidade. Este texto de 30 é, inegavelmente, o mais importante até então na trajetória weiliana no que concerne à elaboração destes problemas que lhe acompanharão até o fim da vida, especialmente porque a ciência nunca mais sairá de seu horizonte já que, de acordo com García (2006), Weil recorre a ela inclusive para formular a noção de trabalho enquanto inclui uma ideia de energia. Posteriormente, ainda, a ciência lhe

³¹ “Todos los bienes de aqui abajo, todas las bellezas, todas las verdades, son aspectos diversos y parciales de un bien único. En consecuencia, son bienes que ordenar. Los juegos de puzzle son una imagen de esta operación. Todo esto, visto desde el punto de vista conveniente y convenientemente unido, configura una arquitectura. Esta arquitectura permite apreender el bien único y no aprehensible”.

será relevante para pensar a possibilidade da presença do sobrenatural no mundo e sua transmissão em uma linguagem acessível.

Neste ponto de sua reflexão, então, ela está preocupada sobretudo com a ruptura estabelecida entre conhecimento científico e percepção e, portanto, entre especialista e homem comum. Essa separação teria submetido os indivíduos a aceitar as relações propostas pelas ciências sem terem a oportunidade de conhecerem seu método, e é pelo interesse que têm neste que ela se volta a Descartes, bem como para responder se tal ruptura está, de fato, na natureza da ciência como parecia ser o caso especialmente a partir da modernidade científica, intensificando-se com o processo de algebrização das matemáticas que subverteu a função original dos signos, a saber, servir não ao entendimento, mas à imaginação, favorecendo também o pensamento por analogia. Ao contrário, os signos agora descolaram-se dos objetos sensíveis e angariaram autonomia em relação a estes de modo que a relação entre estes e o mundo não é facilmente identificada pelos indivíduos. A ciência se torna atividade do especialista e acredita-se independente do mundo. Como diz, tratando de Tales:

Quererá ele folhear um livro de astronomia? Quase não se falará de estrelas. O mínimo que um tratado de capilaridade ou calor falará é de tubos estreitos e líquidos, ou da questão de saber o que é o calor ou por que meios se propaga. Aqueles que pretendem dar um modelo mecânico dos fenômenos físicos, como os primeiros astrônomos representavam por máquinas o curso das estrelas, são agora desprezados. Tales, nos nossos livros sobre a natureza, esperava encontrar, à revelia das coisas ou dos modelos mecânicos que as imitam, figuras geométricas. Ficaria desiludido. (Weil, 1966, p. 10 [tradução nossa])³²

E continua:

São dadas rédeas soltas às especulações sobre a natureza da matéria, que tentam interpretar este ou aquele resultado da nossa física sem se preocuparem minimamente com o que a matéria que tocam com as mãos pode ser para o homem comum. Em suma, tudo o que é intuição é excluído pelos cientistas sempre que podem, já não admitem na ciência mais do que a forma abstrata de raciocínio, expressa numa linguagem conveniente por meio de sinais algébricos. Como, ao contrário, nas pessoas comuns o

³² “Veut-il feuilleter un livre d'astronomie ? Il n'y sera pour ainsi dire pas question d'astres. Ce dont parlera le moins un traité de la capillarité ou de la chaleur, c'est de tubes étroits et de liquides, ou de la question de savoir ce qu'est la chaleur ou par quel moyen elle se propage. Ceux qui veulent donner un modèle mécanique des phénomènes physiques, comme les premiers astronomes ont représenté par des machines le cours des astres, sont à présent méprisés. Thalès, dans nos livres concernant la nature, espérait trouver, à défaut des choses ou des modèles mécaniques qui les imitent, des figures géométriques ; il serait encore déçu.”

raciocínio só se produz em estreita ligação com a intuição, um abismo separa os eruditos dos ignorantes. (Weil, 2018, p. 125, [tradução nossa])³³

Desse modo a ciência perde de vista o horizonte do valor a partir do qual se origina e para o qual deve orientar-se, enfraquece seu caráter emancipador e servil na relação dos seres humanos com as coisas ao buscar apenas o fato, e perde os referenciais objetivos da experiência, tais como as figuras, dispensando a intuição, percepção e imaginação de suas investigações e detendo-se apenas nas relações puras. Mas veja-se que para Weila verdade não pode ser produto apenas do pensamento puro:

Um pensamento verdadeiro é um pensamento que se conforma a algo que existe independentemente de meus pensamentos; se não fosse assim um pensamento não poderia ser chamado falso. Por outro lado, a verdade não pode ser somente, segundo a expressão de Spinoza, uma denominação extrínseca das ideias, uma relação entre uma ideia e uma coisa; a verdade não pode deixar de expressar de alguma maneira um caráter próprio da ideia verdadeira. [...] Essa dupla exigência força a buscar, como critério da verdade, algo que, sem depender dos meus pensamentos, participe na formação dos pensamentos. Tal é a experiência; tal é também a razão. (Weil, 2018, p.189 [tradução nossa])³⁴

No entanto, teria a ciência favorecido uma consciência do valor em algum momento? O cerne da crítica da filósofa é, segundo Puente (2013) a passagem da ciência grega para a ciência moderna e depois a passagem desta para a ciência contemporânea e as profundas fraturas que foram sendo ocasionadas na relação do homem com o mundo. Com relação à ciência grega, o que ela tinha de crucial era a inclinação ao Bem e a relação que guardava com a arte, ao invés da técnica. A ciência grega tinha a capacidade de oferecer aos homens uma representação da beleza (o real) graças a geometria e que se manifestava depois nas obras de arte

³³ “Se da renda suelta a las especulaciones concernientes a la naturaliza de la matéria, que tratan de interpretar tal o cual resultado de nuestra física sin preocuparse lo más mínimo por lo que pueda ser para los hombres normales y corrientes la matéria que tocan con sus manos. Total, que todo lo que es intuición es excluido por los científicos siempre que pueden, ya no admiten em la ciência más que la forma abstracta del razonamiento, expressada em um language conveniente por médio de signos algebraicos. Como, por el contrario, em el vulgo el razonamiento no se produce más que em estrecha ligazón com la intuición, un abismo separa al docto del ignorante.”

³⁴ “Un pensamiento verdadero es un pensamiento conforme a algo que existe independentemente de mis pensamientos; de no ser así un pensamiento no podría ser llamado falso. Por otra parte, la verdad no puede ser solamente, según la expresión de Spinoza, una denominación extrínseca de las ideas, una relación entre una idea y outra cosa; la verdad no puede dejar de expresar, de alguna manera um carácter próprio de la idea verdadera. [...] Esta doble exigencia fuerza a buscar, como criterio de la verdad, algo que, sin depender de los pensamientos, participe en la formación de los pensamientos. Tal es la experiencia; tal es también la razón.”

gregas. Ela se baseava em noções tais como limite, ordem, harmonia, equilíbrio, proporção e ritmo. As quatro primeiras serão incorporadas, depois, na ética weiliana.

Essa ciência visava, para ela, o sentimento de integração ao *kosmos* que será perdido com a modernidade, a partir da qual a ciência não terá mais a preocupação com o Bem e se orientará, para ela, pelo desejo e as condições de sua realização. O seu símbolo passa a ser a linha reta, enquanto para os gregos era o círculo. Nisso está bem representado o problema fundamental do tipo de ética que se deriva desta ciência³⁵, porque o desejo é ilimitado, e o limite é uma lei fundamental do universo, de modo que qualquer tentativa de ir além deste limite seria ilusória. Assim, o seu interesse, visto em relação a esse empreendimento das ciências que visa a descoberta, um desvelar do mundo, vai antes pela via negativa, podemos dizer, ou seja, trata-se de compreender a partir desta relação entre existente e transcendente, uno e múltiplo, os limites do mundo que se impõem em nossa experiência, em nosso poder sobre as coisas, uma vez que o limite é para ela a “lei do mundo manifestado”, tal como Kant propôs (Weil, 1966, p. 290). De acordo com Weil:

Os únicos limites às nossas vontades são as necessidades da matéria e a existência de outros humanos em torno de nós. Toda ampliação imaginária desses limites é voluptuosa, donde há volúpia em tudo o que faz esquecer a realidade dos obstáculos. É por isso que as reviravoltas, como a guerra e a guerra civil, que esvaziam as existências humanas de sua realidade, que parecem fazer delas marionetes, são tão embriagantes. É pelo mesmo motivo que a escravidão é tão agradável para o senhorio. (Weil, 2018, p.57)

Sua crítica à ciência moderna — e que depois se estende à contemporânea — já se voltava ao mesmo problema de uma descrição do mundo onde somente a força e a necessidade tinham lugar, sem deixar espaço à liberdade e reduzindo o homem ao estado de coisa, puramente.

A primeira parte deste texto de 30 consiste, portanto, na consideração destes problemas de uma ciência que se quer separada da percepção. Ela inicia pela apresentação das ideias de Descartes — responsável por arrancar esta ciência da “lama nativa” (Weil, 1966) da percepção — como ele é interpretado historicamente para na sequência demonstrar, por diversos outros textos deste, que na verdade há escritos que não coadunam com o aparente desprezo com relação à experiência

³⁵ Porque do mesmo modo que Descartes, entende que as verdades da física fazem parte da mais alta moral (Weil, 1966).

sensível, à imaginação, às aplicações, entendendo-o então como um realista, uma vez que é a natureza mesma o que quer conhecer:

Resolvi deixar a Geometria abstrata, isto é, a investigação de questões que apenas servem para exercitar a mente; e isto para ter mais tempo livre para cultivar outro tipo de Geometria, que se propõe como questões a explicação dos fenômenos da natureza (Descartes apud Weil, 2018, p. 140, tradução nossa)³⁶

Nesse sentido, sua geometria precisaria ser entendida como uma física, pois ela possui substância, não é nunca desligada da imaginação, ou seja, dos referenciais mentais provocados pelos objetos. Pois “é na imaginação que devemos formar a ideia de tudo o que pode ser relacionado com o corpo. Usando a imaginação, a mente geômetra não lida com ideias vazias, ela captura algo” (Descartes apud WEIL, 2018, p. 142, tradução nossa)³⁷ E isso sem mencionar as comparações as quais Descartes recorre, retiradas da natureza próxima, como os redemoinhos dos rios, exemplos relacionados aos ofícios etc., sem utilizar-se disso apenas como meio de popularização, mas sim como substância mesma de sua física, como Simone afirma.

De modo que a ciência cartesiana é muito mais carregada de matéria do que se costuma acreditar. Ela não despreza as figuras, pois Descartes diz expressamente que só por elas as ideias de todas as coisas podem ser forjadas. Está tão ligada à imaginação, tão unida ao corpo humano, tão próxima dos trabalhos mais comuns, que convém iniciar-se nela através do estudo dos ofícios mais fáceis e mais simples; sobretudo aqueles em que há mais ordem, como o das tecelãs, bordadeiras ou rendeiras. (Weil, 2018, p.142, tradução nossa)³⁸

Desse modo, ela conclui que esse Descartes, precursor da ciência moderna, não rejeita totalmente a intuição nas ciências, mas ao contrário, em seus escritos identificam-se uma contradição nesse sentido e resolve então, na segunda parte de

³⁶ “He resuelto abandonar la Geometría abstracta, es decir, la investigación sobre cuestiones que no sirven más que para ejercitar la mente; y esto con el fin de tener más tiempo para cultivar otra clase de Geometría, que se plantea como cuestión la explicación de los fenómenos de la naturaleza.”

³⁷ “Es en la imaginación donde hay que formar la idea de todo lo que puede relacionar-se con el cuerpo. Sirviéndose de la imaginación, la mente geômetra no maneja ideas vacías, capta algo.”

³⁸ “De manera que la ciencia cartesiana está cargada de materia, mucho más de lo que se cree de ordinario. No desdeña las figuras, puesto que Descartes dice expresamente que por sí solas podemos formarnos ideas de todas las cosas. Está tan ligada a la imaginación, tan unida al cuerpo humano, tan próxima a los trabajos más comunes, que conviene iniciarse en ella por el estudio de los oficios más fáciles y más simples; sobre todo aquellos donde reina más orden, como el de los tejedores, de las bordadoras o de las encajeras.”

seu trabalho imaginar um pensador cartesiano fictício (o qual não abordaremos agora), para solucionar este problema.

Até aí, portanto, a ciência não se separa da percepção e como “a ordem é toda a ciência” (Weil, 2018, p. 138 [tradução nossa])³⁹ para este filósofo, o que é preciso para conhecer é conduzir bem o pensamento. Não há, então, desigualdade de espíritos e a questão acerca da natureza da ciência ser distinta da percepção está, assim, respondida. Tudo se trata, para ela, de uma orientação, de um saber olhar, fixar nossa atenção no modo como o próprio universo se configura naturalmente e buscar aí um exemplo para nossa ação.

Por fim, em 1941 há um retorno a este tema da percepção, mas agora a partir de uma elaboração da ideia de leitura, que já vinha sendo esboçada nos escritos anteriores, especialmente quando Weil considera o exemplo do bastão de cego de Descartes, sobre o qual falamos mais adiante, e aponta que há ali uma teoria das sensações como sinais e segundo a qual a realidade dos objetos percebidos não reside neles mesmos, mas sim nas necessidades das quais são signos. Do mesmo modo, o seu valor não reside nestes mesmos objetos, mas sim no Bem ao qual se vincula a necessidade. Conforme ela diz, é preciso “ler a necessidade atrás da sensação, ler a ordem atrás de necessidade e ler Deus atrás da ordem” (Weil, 2023a, p. 152), mas este tema da leitura será trazido apenas no quarto capítulo. Continuemos, por enquanto, em nossa exposição acerca da percepção, tratando agora do corpo, sensações e imaginação.

3.1 O corpo

A compreensão acerca do estatuto do corpo na filosofia de Simone Weil é fundamental para o entendimento desta relação entre ciência e percepção, bem como para entendermos nossa temática maior que se relaciona a sua metafísica religiosa. Não há ainda muitos textos dedicados ao estudo do corpo no pensamento da filósofa. Dois dos que nos parecem mais importantes são a tese *O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil* de Débora Mariz (2010) e o artigo *Simone Weil's phenomenology of the body* de Lissa McCullough (2013). Será a partir destes que conduziremos, então, nossa escrita acerca dos sentidos e funções que o corpo assume no pensamento de Simone Weil.

³⁹ “El orden es toda la ciencia”.

De acordo com Mariz o corpo aparece na ontologia de Weil como instrumento, como mediação e como ferramenta. A respeito do primeiro, em um de seus textos iniciais *El dogma de la presencia real* Simone diz:

a alma está unida ao corpo; e, pelo corpo, a todo universo. Quando contempla o céu estrelado, não há nenhum só astro cuja presença não atue sobre ela; [...] o corpo, ao sofrer a ação do universo inteiro, transmite de alguma maneira esta coisa à alma. A alma está assim unida a todo o universo através de um corpo determinado. E não poderia está-lo de outra maneira. (Weil, 2018, p.55, tradução nossa)⁴⁰

Ou seja, o corpo é o meio, o instrumento, que nos permite acessar tudo o que há no mundo, que recebemos as impressões das coisas externas a nós sob as quais o a alma pode voltar-se. Inicialmente, esse contato com o mundo convoca não exatamente uma ação já elaborada, mas sim uma reação, e isso porque a primeira de todas as características do corpo é a de ser um ordenador do mundo. Ora, em suas *Aulas de filosofia* quando está a expor e analisar o ponto de vista materialista, Simone reconhece, em acordo com a psicologia, que o corpo possui reflexos que são de dois tipos: congênitos e condicionados. O primeiro tipo assegura que, diante de um número ilimitado de excitações as quais somos expostos no mundo, as reações possam ser generalizadas e assim limitadas, de modo que é o corpo que, antes do pensamento emergir, estabelece uma classificação do mundo (Weil, 1991). O corpo, portanto, reage ao mundo para conseguir já em um primeiro momento, domá-lo.

O corpo não é uma máquina registradora, não só porque tudo o que acontece com ele, ao atuar sobre a carne e os músculos, forma, segundo a expressão de Protágoras, uma mescla com esta matéria vivente. Senão sobretudo porque este corpo está vivo, isto é, é capaz de reagir, do mesmo modo que um elástico que salta completamente quando se puxam as duas extremidades. (Weil, 2018, p.95)

É por isso que dirá que “a simples percepção da natureza é uma espécie de dança” (Weil, 1991, p.42), porque ela ocorre por estas reações do corpo que nos mostram que estamos em relação com algo. Assim o corpo é “o mediador da percepção” (Weil, 2018, p.56, tradução nossa)⁴¹ porque ele reage e relaciona aquilo

⁴⁰ “El alma esta unida al cuerpo; y, por el cuerpo, a todo el universo. Cuando contempla el cielo estrelado, no hay ni un solo astro cuya presencia no actúe sobre ella; [...] el cuerpo, al padecer la acción del universo entero, transmite de alguna manera esa acción al alma. El alma está así unida a todo el universo a través de un cuerpo determinado. Y no podría estarlo de otra manera.”

⁴¹ “El cuerpo mediador de la percepción”.

que é separado, distinto, ou seja, ser humano e matéria e é pelo movimento corporal que se origina dessa percepção ordenada no espaço-tempo que dependem a linguagem e pensamento mais abstratos (McCullough, 2013). Do mesmo modo, ele é mediador porque existe “toda uma geometria elementar já na percepção. Tudo ocorre como se nosso corpo conhecesse teoremas geométricos que o nosso espírito ainda não conhece” (WEIL, 1991, p.42).

O papel de *instrumento* de apreensão do mundo encontra seu maior exemplo naquele do bastão do cego trazido por Descartes na *Dióptrica* segundo o qual se um homem caminha a noite no escuro apenas com o auxílio de um bastão, conseguirá distinguir entre os objetos, as árvores, a areia e a água. As sensações podem ser confusas para quem não é habituado, mas uma pessoa que fosse cega por toda a sua vida encontraria uma sensação bastante exata. Desse modo, para Weil é o próprio corpo que funciona como a bengala do cego e que atua como um alicate por meio do qual a mente agarra e sente o mundo (Weil, 2018).

Agora, o corpo se transforma em mediador quando age sobre o mundo. Enquanto o tempo é a própria forma da existência para Simone (2018), o corpo permite que se atravesse o tempo através dos intermediários pela ação sobre estes. Ele relaciona, nesse momento, o sujeito e a matéria e nessa relação o sujeito ao Bem.

Assim, o corpo feito instrumento é o elemento mediador entre o finito (tempo) e o infinito (Deus), i.e., o ponto arquimediato 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. (Mariz, 2010, p. 58)

A relação entre ser humano e matéria se dá já na relação entre o próprio pensamento e o corpo, na medida em que o corpo em si mesmo é matéria e, assim, está submetido a leis naturais. Por este motivo Weil o inscreve no âmbito da impessoalidade, como afirma Mariz (2010), uma vez que tudo o que diz respeito à pessoa faria parte da subjetividade, enquanto o impessoal pertence aquela parte em nós que se vincula à totalidade e é igualmente por este motivo que a filósofa afirma que o corpo é objeto belo por excelência, porque nele espírito e natureza se encontrariam unidos no grau mais alto (Weil, 2018).

Agora, essa mediação que o corpo realiza não é somente entre homem e o mundo, mas entre o homem e o transcendente, o Bem, o absoluto. O que estamos afirmando é que o corpo, enquanto sofre o mundo, registra impressões e ordena o que recebe, fornece os dados necessários ao pensamento para que este possa reagir sobre o mundo de forma consciente, intencional, por assim dizer. Ou seja, perceber de fato, que consiste como vimos em unir impressões e pensamento. Isso que o corpo devolve ao mundo, sem o pensamento, é somente a reação mesma, como quando eu queimo o meu dedo e rapidamente recolho minha mão. É o que Mariz chamou de “reação simples”. Mas a ação mesma é sempre composta, isto é, une o pensamento e o que a sensibilidade recebeu e retorna ao mundo uma ação que consegue, efetivamente, transformá-lo. Essa ação por excelência é o trabalho, e enquanto o trabalho obedece às leis da necessidade para ser executado, o homem conhece a realidade verdadeira, entra em contato com o que os objetos são de fato, de modo que ele pode, portanto, perceber algo que o ultrapassa. É por isso que Simone afirma que é necessário fazer a experiência do transcendente. Embora possa parecer contraditório, ela entende que o transcendente só pode ser conhecido pelo contato, porque nossas faculdades não podem fabricá-lo (Weil, 2023a, p.139). Por fim, de acordo com Mariz, Simone também inscreve o corpo numa função ética conforme uma ordem transcendente porque ele é o limite imposto ao pensamento, isto é, ele contém a imaginação de modo que deixa espaço para que o mundo se apresente e possamos conhecê-lo, restringe o que é interior.

3.2 Sensações e imaginação

Mencionamos que na dissertação sobre Descartes de 1930 Simone se propõe, na segunda parte, a imaginar um pensador fictício que seguiria o método proposto por aquele filósofo, isto é, colocar em dúvida tudo o que fundamentava os conhecimentos que tinha e procurando guiar-se somente pela própria razão. Nesse exercício, no qual Simone encarna este sujeito hipotético, ela já diverge fundamentalmente de Descartes, pois a primeira constatação que faz é a de que a sensação, que nos causa um misto de prazer e dor, é mais imediata, íntima e irreduzível do que a dúvida cartesiana, que é um fenômeno de segunda ordem na análise de Weil porque depende das impressões que recebe em seu corpo. Isto é, para que haja uma dúvida acerca de algo, dúvida esta que já se refere a algo fora do

sujeito, é preciso que haja antes do sujeito algo que lhe provoca os sentidos e aí sim faz brotar o pensamento (Heiti, 2020).

Ela parte da imagem da condição primeira do homem, que é a de ter seu corpo lançado ao mundo, entregue a todo tipo de sensação que é despertada pelo contato direto com os objetos e que lhe causam sempre prazer ou dor, prazer na medida em que testemunham a existência de quem sente e dor na medida em que essa existência encontra seu limite numa exterioridade independente e distinta daquele que percebe (Weil, 2018). Essas afetações que emergem do toque das coisas ao nosso redor ressoam em todo o corpo e, sendo assim, a primeira ação do homem é sempre uma reação àquilo que sente. Imaginemos, para usar um exemplo weiliano, que eu encoste meu dedo acidentalmente em um espinho. Antes de qualquer pensamento surgir, eu serei reação pura, reflexo a esse toque que não mobilizará apenas o meu dedo, mas todo o meu corpo. Desse modo, as sensações são o meio pelo qual o corpo acessa ao mundo, pelo qual reconhece que algo é exterior a esse corpo que sente e pelo qual é provocado a reagir. Como Weil dirá em suas *Aulas de filosofia* “quaisquer relações do espaço são sempre constituídas por uma relação entre nós e as sensações, relações que consistem numa certa disposição para a ação provocada em nós pelas sensações” (Weil, 1991, p.40).

Assim, por estas obtenho tanto a consciência de que sou consciente de algo quanto de que esse algo é fora de mim. Contudo, isso que são as sensações não é a realidade da vida, conforme Weil escreve em uma carta destinada a uma aluna em 1934:

É que a realidade da vida não é a sensação. [...] A procura por sensação supõe um egoísmo que me horroriza, de minha parte. Evidentemente ela não impede o amor, mas leva a considerar os seres amados como simples oportunidades de gozar ou de sofrer, e a esquecer completamente que eles existem por si mesmos. Vive-se no meio de fantasmas, sonha-se em vez de viver. (Weil, 1996, p.85)

Ou seja, ao mesmo tempo que sentir é o meio pelo qual se estabelece uma relação entre corpo e mundo, essas sensações não o entregam ao sujeito, ou melhor dizendo, entregam que *há* um mundo, mas não *o que* ele é. Em suma, lhe dão a consciência do céu, das árvores e a consciência de si mesmo, e somente nessa medida conhecemos as coisas, nunca o que elas são de fato, porque estamos, pelas sensações, pelo sentimento de prazer e dor, sempre misturados

àquilo que sentimos, bem como essas sensações, por si mesmas, não nos dão as relações nem entre os demais sentidos e nem entre as coisas.

As sensações nada nos dão do mundo: elas não contém nem uma matéria, nem um espaço, nem um tempo e nada podem nos dar além delas mesmas e, de certa forma, elas nada são. Entretanto, percebemos o mundo; portanto, aquilo que nos é dado não nos é dado unicamente pelas sensações. Longe de ser a única coisa que nos é dada imediatamente, a sensação como tal só nos é dada por um esforço de abstração e até por um um grande esforço. (Weil, 1991, p.38)

Aqui, fica evidente a influência de Lagneau sobre seu pensamento perceptivo, que se dá tanto pelo entendimento da sensação como fonte de distinção entre sujeito e objeto quanto pela ideia de que as sensações por si só não se relacionam a nada, para que isso ocorra é preciso interpretá-las, sendo este o momento em que intervém o pensamento. Desta maneira, ele distingue entre dois modos de julgar a natureza daqueles objetos aos quais a sensação se reporta, uma segundo a qual somos totalmente determinados por estes e que consiste na percepção, e outra por meio da qual intervimos voluntariamente nesses objetos por meio do pensamento. A cada um desses modos vinculam-se, respectivamente, dois julgamentos, um mais ou menos condicionado pelo hábito e outro mais ou menos refletido e que contribui para determinar conscientemente a natureza do objeto. O conhecimento começa, então, com a sensação, mas precisa do pensamento para poder se afirmar como tal. (Lagneau, 1964)

Para ele, a percepção é a síntese refletida entre sensação e intuição e assim, a ciência pressupõe a percepção, pois se nada anterior lhe fosse dado, ela não teria objeto. Em suma, para estes autores, o pensamento brota da experiência corporal no mundo e Weil conclui isso a partir da consideração do problema de saber se a ordem do mundo é dada pelo pensamento ou sofrida por ele, uma vez que o pensamento parece necessitar ele mesmo de uma ordem anterior (Heiti, 2020). Nas *Aulas de filosofia* conclui, como vimos, que essa primeira ordem é dada pelo corpo por meio dos reflexos congênitos.

Sendo assim Weil (1991) juntamente com Lagneau (1964), entende que o primeiro objeto ao qual as sensações se relacionam é o corpo, e por isso sentir é sempre viver algo em seu corpo, sofrer e, conforme já dissemos, há sempre algo de quem sente naquilo que é percebido. O real é nesse caso o é somente enquanto experiência. Mas onde a realidade da sensação estaria então? Para nossa filósofa,

esta realidade é a necessidade, substância mesma do universo (Weil, 2023a), de modo que consiste em um erro tomar as coisas que sentimos como existentes por bens. Essa é a ilusão que as coisas nos provocam.

A ilusão das coisas deste mundo não diz respeito a sua existência, e sim ao seu valor. A imagem da caverna faz referência ao valor. Nós só possuímos sombras de imitações de bens. Aceitamos os falsos valores que nos aparecem, e quanto pensamos estar agindo, na verdade estamos imóveis, pois permanecemos no mesmo sistema de valores. (Weil, 2023a, p.76)

A este problema de valor, da necessidade e da realidade vincula-se aquele da imaginação. Para nossa filósofa, a imaginação é onde ocorre a integração entre entendimento e sensibilidade. De acordo com Puente, em Weil

[a percepção] é um compromisso entre a nossa imaginação, que tende para um objeto inexistente, e uma exterioridade pura que nada significaria para nós. É a partir desta zona de contornos nebulosos, por assim dizer, entre o eu e o mundo que a filosofia de Simone Weil tem início. Por isso ela recusa o idealismo que ela entende, seguindo Alain, como a posição inicial de todos os homens quando o mundo objetivo ainda não lhes aparece, mas quando apenas eles estão o imaginando ou sonhando. O antagonismo do mundo ante nossa imaginação é que nos impõe as percepções, e por isso dizemos que somos afetados por elas. (Puente, 2016, p.18)

É na imaginação que está a fonte da identidade dos objetos, é por meio dela que ganhamos a noção de espaço e percebemos o tempo. Ela oferece a unidade dos estímulos que vem das sensações e faz presente objetos que não estão mais no nosso campo de experiência. Mas, apesar de essencial a imaginação precisa ser regrada para que não conduza ao erro, que consiste em perceber somente segundo esta, ou seja, “pensar os objetos não segundo sua natureza, mas segundo o que a cada um lhe parece que ele é” (Weil, 2018, p. 91, tradução nossa)⁴². O que regula a imaginação, como Puente bem assinala, é o antagonismo do mundo e a necessidade que se mostra pelo contato com a matéria. É por isso que Simone Weil valoriza o trabalho como o principal meio de diferenciar uma situação imaginária de uma real, uma vez que na imaginação acessamos as coisas imediatamente, e no espaço há impossibilidade de passar de um ponto a outro sem os intermediários e, portanto, há sempre momentos que não se relacionam com o fim desejado mas que são, no entanto, necessários para atingi-lo.

⁴² “Percibir según la imaginación es, podríamos decir, pensar los objetos no según su naturaleza sino según lo que a uno le parece que es él mismo”.

4 TRABALHO E LEITURA

*“O trabalho é a forma que a necessidade toma quando ela deixa de ser conhecida abstratamente, como lógica ou força”
(Dupin, 2007, p.120, tradução nossa)⁴³*

Já introduzimos em outros momentos de nosso texto a importância que o trabalho possui na articulação filosófica weiliana dos problemas que apresentamos nesta dissertação. Tal noção considerada como valor humano seria para ela a única conquista espiritual desde os Gregos, e a única que teria ficado ausente nestes (Weil, 1964). Como vimos também, esse silêncio em torno do trabalho surge na crítica weiliana como um dos elementos que participam do falseamento das relações entre ser humano e natureza, impedindo assim uma teoria do conhecimento que seja emancipadora. Tal processo, que se inicia com a modernidade pela separação entre ciência e percepção, corresponde contemporaneamente à separação entre trabalho intelectual e manual. De acordo com Löwith (2014), o século XIX teve o trabalho e a cultura como substâncias da vida da sociedade burguesa, porque nenhuma outra época havia propagado tanta cultura ao mesmo tempo que desenvolvido tamanha energia de trabalho, porém, separadamente. O trabalho recebia a forma de existência do trabalhador assalariado enquanto a cultura ficava reservada aos eruditos. Como já vimos, essa cisão possuía relação direta com o desenvolvimento das ciências em vista dos interesses capitalistas e industriais.

Antes disso, porém, e durante muito tempo, o trabalho não era visto favoravelmente:

De acordo com a concepção cristã, ele não era originalmente uma atividade em si mesma meritória, mas a consequência do pecado e do castigo. O homem tem que trabalhar com o suor de seu rosto, pois está condenado ao trabalho por sua culpa. Como obrigação dura, maldita, o trabalho é essencialmente penúria, fadiga, sofrimento. [...] Somente com o protestantismo surgiu uma avaliação positiva do trabalho mundano. [...] Porém, mesmo a mundanização decisiva da tradição cristã, tal como se produziu no século XVIII, se deu em contradição com a doutrina da igreja. Ela legitimou a valorização burguesa do trabalho desde então vigente como uma atividade que preenche de sentido a vida humana. Doravante se desfruta ciente e voluntariamente dos frutos do trabalho. Ele se transformou no meio preferível para atingir satisfação e o sucesso, a fama, o gozo e a riqueza. O homem da época burguesa não apenas deve, mas quer trabalhar, pois uma vida sem trabalho não parecia digna de ser vivida, porquanto parecia vã. O trabalho não é só uma atividade ascética, mas uma

⁴³ “Le travail est la forme que prend la nécessité lorsqu’elle cesse d’être conçue abstraitement, comme logique ou force.”

atividade cujas consequências e resultados adquirem uma significação autônoma e construtiva (Löwith, 2014, p.288).

Na filosofia, o trabalho aparecerá pela primeira vez com um problema em Hegel. Ainda de acordo com Löwith (2014), este filósofo tematizou o trabalho em três obras: *Preleções e Jena*, *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do direito*. Na primeira é considerado um modo do espírito, uma racionalidade, porque para satisfazer seus desejos o ser humano precisa moldar a natureza, diferentemente dos animais que se satisfazem imediatamente com o que já está disposto para eles. Justamente pela necessidade de moldar algo no mundo e não de apenas consumi-lo é que o ser humano produz algo de exterior a si e independente, algo permanente. Na *Filosofia do direito* ele é tomado como o primeiro momento no sistema das necessidades e deve ser organizado para suplantiar as carências sociais gerais, o que é feito por intermédio das instituições civis burguesas. O trabalho educa o homem para a universalidade do espírito, para a realização plena do seu ser, na medida em que ele é nessa atividade pela qual produz a si mesmo e ao mundo.

Isso que se externaliza no mundo graças ao trabalho dos indivíduos e que os objetiva, os reflete, pode retornar ao ser humano como propriedade, o que, por sua vez, permite que também se realize a família e a moralidade que serão, junto com a propriedade, o conteúdo do direito (Hegel, 2010). Por fim, na *Fenomenologia do espírito*, tudo isso será inserido na perspectiva de um desenvolvimento progressivo do espírito na história, onde se passam de estágios menos evoluídos para aquele das leis e instituições.

Marx irá, por seu turno e já nos valendo da leitura weiliana, olhar para esta filosofia hegeliana, invertendo-a. Se ele criticou aquele filósofo por fazer das condições reais da vida e atividade humanas uma essência que se realiza, invertendo a ordem das determinações reais, irá, no entanto, colocar o Bem como algo que se concretiza na matéria moldada pelo trabalhador (Chenavier, 2011), e não na própria relação deste com a matéria. É nessa relação que, na filosofia do trabalho que Simone se propõe a elaborar, se encontra o Bem, porque essa relação será entendida não como meio para um espírito que intenciona realizar-se através da história, mas sim como movimento que obedece a uma ordem transcendente que já está realizada e da qual participamos. Portanto, sua concepção de trabalho não é, segundo Mariz (2016) somente a de uma atividade econômica que visa um produto final, mas sim um ato antropológico e filosófico que tem o corpo como mediador

entre o homem e o mundo. Seguindo Janeira (1971) podemos entender também que para ela o processo de trabalho que constrói a sociedade vai na direção contrária ao de uma evolução, de um progresso, sendo o trabalho antes um exercício de limitação que refreia o ímpeto humano pela dominação e pela expansão de sua imaginação sobre as coisas. Nisso está contida sua função moral e espiritual.

Mas, comecemos por apresentar a definição de trabalho elaborada por Simone em *De la percepción o la aventura de Proteo*:

O trabalho, por oposição à reflexão, à persuasão, à magia, é uma sucessão de ações que não têm nenhuma relação direta nem com a emoção primeira, nem com o objetivo perseguido, nem umas com as outras. Assim, para um homem que, por exemplo, abrigado em uma caverna, queira tapar a entrada com uma grande pedra, a lei é, primeiramente, que os movimentos que o permitiram fazê-lo não têm nenhuma relação com os movimentos espontâneos que provocaria nele, por exemplo, o medo dos animais ferozes, e que inclusive o são diretamente contrários. E mais, quando tiver levado a pedra até a metade do caminho, o movimento que deve fazer é o mesmo que se tivesse chegado até o final; e em todo momento de seu trabalho, seus movimentos são tão estranhos aos movimentos realizados, aos movimentos projetados, como aos desejos. Desde logo, qualidades, formas, distâncias, esses aspectos ambíguos de Proteo, são meus guias em todos os trabalhos; porém cores, sons, tamanhos, podem mudar sem que mude nunca a lei dos trabalhos, que é ser a todo momento indiferente tanto ao que se antecedeu quanto ao que deve se seguir. (Weil, 2018, p.87 tradução nossa)⁴⁴

Para realizar tais movimentos é necessário que o corpo disponha de energia, do mesmo modo que, eventualmente, necessita de ferramentas. Assim sendo, o trabalho situa o corpo em relação ao mundo especialmente primeiramente pela sua própria carne que, ao experimentar o sofrimento e a dor que se produzem no enfrentamento da resistência que a matéria nos impõe, chega a consciência de si mesmo e deste próprio mundo. O nosso desejo só pode ser realizado na matéria por meio disso, mas essa resistência nos dá consciência, também, dos limites para a concretização deste, e isso porque no trabalho fazemos a experiência profunda e

⁴⁴ “El trabajo, por oposición a la reflexión, a la persuasión, a la magia, es una sucesión de acciones que no tienen ninguna relación directa ni con la emoción primera, ni con el objetivo perseguido, ni las unas con las otras; así, para un hombre que, por ejemplo, resguardado en una caverna, quiere tapar la entrada con una gran piedra, la ley es, en principio, que los movimientos espontáneos que provocaría en él, por ejemplo, el miedo a las bestias feroces, y que incluso le son directamente contrarios. Es más, cuando ha llevado la piedra a medio camino, el movimiento que debe hacer es el mismo que si hubiera encontrado la piedra en ese punto, el mismo si hubiera llegado hasta el final; y en todo momento de su trabajo, sus movimientos son tan extraños a los movimientos realizados, a los movimientos proyectados, como a los deseos. Desde luego, cualidades, formas, distancias, esos aspectos ambiguos de Proteo, son mis guías en todos los trabajos; pero colores, sonidos, tamaños, pueden cambiar sin que cambie nunca la ley de los trabajos, que es ser en todo momento indiferentes tanto a lo que ha precedido como a lo que debe seguir.”

dilacerante do tempo. Ele é a condição para a apreensão da extensão, do espaço (Jiménez, 2022).

Por esta definição ela entende também que o trabalho consiste em uma ação metódica e não em um esforço. O método aqui não tem valor propriamente enquanto método, mas porque serve a ordem na qual se baseia e para a qual tende. (Janeira, 1971). Esse método orienta o conhecimento da matéria afim de que o sujeito aja nas suas características para moldá-la. Assim, o trabalho implica antes a fluidez dos movimentos que seguem em conformidade com a necessidade. Todo trabalhador experiente, como o camponês ou marinheiro, executa os seus movimentos com naturalidade, porque o seu corpo está, pelo contato frequente com a matéria, sempre mais familiarizado com as suas exigências (Mariz, 2010). Por isso é tão fundamental que trabalho e pensamento estejam unidos. É assim que se aprende a pensar bem, freando a imaginação. Como diz:

É através do trabalho que a razão apreende o próprio mundo e se apodera da imaginação louca. Isto é o que não seria possível se eu conhecesse o mundo através do puro entendimento. [...] Só por intermédio do mundo, por intermédio do trabalho, os uno; porque por este trabalho, se não uno as duas partes de mim, a que sofre e a que age, posso pelo menos fazer com que eu sofra as mudanças produzidas por mim, que o que sofro seja minha própria ação. (Weil, 1966, p. 58, tradução nossa)⁴⁵

Aqui é preciso chamar a atenção para mais uma das distinções com o pensamento de Marx. Para Simone não somos determinados pelo social como se a existência deste fosse separada da consciência. Uma coisa não pode ser tomada como separada da outra, porque entende que a forma da consciência social é a mesma daquela dos indivíduos que agem e dessa forma eles produzem sua própria consciência. Para ela é inconcebível a ideia de um ser exterior à consciência que a determinaria, porque o ser consciente seria uma totalidade ativa (Chenavier, 2011).

Agora, esse encontro com a natureza a partir do trabalho que se baseia na percepção é o que permite ao homem conhecer a ordem e agir conforme ela (Cullen, 2017). Paradoxalmente, para Simone isso significa uma *não-ação*, ou uma *ação não atuante*, ou seja:

⁴⁵ 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. [...] Par l'intermédiaire du monde seulement, par l'intermédiaire du travail, je les rejoins ; car par cet intermédiaire, si je n'unis pas les deux parties de moi, celle qui subit, celle qui agit, je peux faire du moins que je subisse les changements produits par moi, que ce que je subis, ce soit ma propre action.

Não essa aparência de ação pela qual a imaginação louca me faz virar cegamente o mundo de pernas para o ar através dos meus desejos desvairados, mas a verdadeira ação, a ação indireta, a ação segundo a geometria, ou, para lhe dar o seu verdadeiro nome, o trabalho. (Weil, 1966, p.58, tradução nossa)⁴⁶

Assim, no trabalho se experimenta a necessidade real que se apresenta como uma resistência. Essa necessidade para Simone, é para nós compreensível pelas leis da geometria e uma vez que o trabalhador precisa coordenar sua ação segundo essas leis e não segundo a sua vontade, ele passa a conhecer o real e a verdade, que será o próprio aspecto do mundo para o trabalhador consciente cujos gestos são sempre seguidos pelo consentimento (Dupin, 2007). Nesse sentido, a ciência surge apenas para expressar teoricamente essas necessidades e leis que são experimentadas cotidianamente no corpo daqueles que trabalham (Chenavier, 2004). É por isso que ela dirá que

Apenas a percepção do homem ocioso, que se move à vontade no meio de um material que outros prepararam para lhe tornar cômodo, tem pouca importância; é a percepção do homem no trabalho que nos deve interessar, o que implica um estudo aprofundado dos instrumentos de trabalho, já não do ponto de vista técnico, isto é, no que respeita à sua relação com o material, mas no que respeita à sua relação com o homem, com o pensamento humano. (Weil, 1966, p. 78, tradução nossa)⁴⁷

Vale reforçar, no entanto, que pensamento e trabalho não são opostos para Simone. Quando ela critica os membros da academia está fazendo isso a partir da separação já estabelecida entre trabalho manual e intelectual, que para ela obstrui o conhecimento da verdade já que dizem sobre o mundo sem entrar em contato o mundo, sem passar, portanto, pela experiência que estimula o pensamento, que fornece o seu conteúdo. Isso não significa, porém, que os cientistas e mesmo os filósofos prescindam dos objetos materiais para formularem suas teorias, ainda que não se deem conta disso. Dito de outro modo, por esta cisão não só o homem comum está privado de enxergar e compreender a verdade que experimenta, como também os cientistas e intelectuais somente alcançam uma parcela da verdade.

⁴⁶ “Non pas cette apparence d'action par laquelle l'imagination folle me fait bouleverser aveuglément le monde au moyen de mes désirs dérégés, mais l'action véritable, l'action indirecte, l'action conforme à la géométrie, ou, pour la nommer de son vrai nom, le travail.”

⁴⁷ “Seulement la perception de l'oisif, qui se meut à l'aise au milieu d'une matière que d'autres ont préparée pour la lui rendre commode, est peu de chose ; c'est à la perception de l'homme au travail qu'il faudrait s'intéresser, ce qui implique une étude approfondie des instruments de travail, non plus d'un point de vue technique, c'est-à-dire quant à leur rapport avec la matière, mais quant à leur rapport avec l'homme, avec la pensée humaine.”

Tudo isso já participa da filosofia do trabalho elaborada por Simone, mas o final desta passagem mencionada acima deixa clara a questão. É o ser humano que age sobre a matéria e nesse trabalho ele enfrenta o sofrimento físico e a degradação moral, ao menos no contexto do capitalismo. Se é assim, é preciso que nossas reflexões girem em torno de melhorar as condições para a ação sobre o mundo. Por isso

Uma filosofia do trabalho não é materialista. Dispõe todos os problemas relativos ao homem à volta de um acto que, constituindo uma apreensão directa e real da matéria, encerra a relação do homem com seu termo antagónico. O termo antagónico é a matéria. O homem não é reduzido a ela, é-lhe oposto. (Weil, 1964, p. 253)

Ou seja, é preciso voltar-se para a condição humana desde a perspectiva do trabalho e compreender como os demais problemas se ligam a essa forma de atividade. É precisamente o que Simone Weil faz ao situar tudo o que diz respeito ao ser humano (antropologia, política, estética, ética, sociedade e etc.) em torno da relação deste com a matéria e é por esta via que ela elabora uma resposta ao conflito entre materialismo e idealismo, isto é, entendendo o trabalho com a realização desta dialética. Mas, como já vimos que este problema está subsumido naquele outro de uma ordem transcendente, de uma metafísica religiosa, resta-nos ainda entender em que consiste o carácter espiritual desta atividade sensível.

4.1 Espiritualidade do trabalho

“Para os trabalhadores, não há tela. Nada os separa de Deus. Eles só precisam erguer a cabeça.”
(Weil, 1951, p.219, tradução nossa)⁴⁸

No nosso segundo capítulo falamos sobre como a religião também foi desacreditada com o fortalecimento do materialismo e com as esperanças em um progresso social puramente científico-tecnológico. Podemos entender que Simone está também oferecendo uma saída para esta questão quando procura refundamentar a espiritualidade no trabalho e isso não com a finalidade de salvar a espiritualidade por ela mesma, mas porque entende que o trabalho encerra em si uma função mais do que objetiva, ou seja, mais do que aquilo que se produz através dele. Ela vai além dizendo ainda que é por não termos conseguido, enquanto sociedade, promover um trabalho que nos ligasse a uma dimensão infinita, eterna,

⁴⁸ Pour les travailleurs il n'y a pas d'écran. Rien ne les sépare de Dieu. Ils n'ont qu'à lever la tête.”

isto é, uma experiência autêntica com a totalidade, que caímos nos sistemas totalitários enquanto esse falseamento de uma ordem que não pertence a este mundo e que se configura como uma idolatria. Como diz:

Nossa época tem como missão própria, por vocação, a constituição de uma civilização fundada na espiritualidade do trabalho. Os pensamentos relacionados com o pressentimento dessa vocação, e que estão esparsos na obra de Rousseau, George Sand, Tolstói, Proudhon, Marx, nas encíclicas dos papas, e alhures, são os únicos pensamentos originais de nosso tempo, os únicos que não tenhamos tomado de empréstimo dos gregos. É porque nós não estivemos à altura dessa grande coisa que estava nascendo em nós que nos jogamos no abismo dos sistemas totalitários. Mas, se a Alemanha for vencida, talvez nossa falência não seja definitiva. Talvez ainda tenhamos uma oportunidade. Não se pode pensar nisso sem angústia; se a tivermos, medíocres como somos, como faremos para não a perder? Essa vocação é a única coisa bastante grande para propor aos povos em vez da idolatria totalitária. (Weil, 2023b, p.110)

Assim, Simone não atrela a espiritualidade à instituição religiosa — ao menos enquanto esta não recuperar para si a mesma perspectiva de um papel servil, de uma linguagem que vincule o homem ao Todo, e não a de uma coletividade que força à confiança na autoridade e no dogma, que se institui e mantém pelo poder etc. —. Ela coloca em questão, inclusive, vários dos dogmas religiosos tais como a crença na imortalidade da alma, porque entende que não temos o poder de representar para nós mesmos a alma como verdadeiramente incorpórea. Além disso, dessa crença deriva aquela no prolongamento da vida no paraíso em outro mundo, que impede, ao final, uma aceitação desta (Weil, 2023a). Tal recusa à realidade é o que conduz os seres humanos a buscar todo tipo de subterfugio ilusório que torne a vida tolerável.

A filósofa vai situar a espiritualidade, então, no próprio processo de trabalho autônomo por meio do qual o homem irá conhecer o mundo como ele é realmente, conforme dissemos, mas também pela monotonia do trabalho que se experimenta ao longo do tempo, bem como pela circularidade deste, isto é, trabalhar para comer, comer para trabalhar (Weil, 2023a). De acordo com Janeira, para Simone:

O interesse de toda a atividade humana não reside nela, mas na descoberta, pelo exercício, da sua limitação. Assim é fundamental que a razão, como a vontade e o sentimento, experimente a finitude e se exerça em vista desse mesmo ideal. Empenhada num esforço de “leitura correcta”, chega um momento em que a única atitude legítima é “não ler”, “não falar”. Há um “parar”, um “reter-se”, que se converte num choque que depois se faz contemplação (Janeira, 1971, p.38).

Assim, o trabalho se reveste da espiritualidade justamente quando se configura como a não ação, como uma autolimitação do sujeito que passa agora a imitar o gesto criador divino. É a procura por desaparecer nesta ordem do mundo a fim de deixar, através do seu corpo, que criador e criatura se encontrem (Weil, 2019).

Ainda seguindo Janeira (1971), esse desaparecimento do eu consiste em colocar nossa parte corpórea imediatamente em relação com o exterior, como Simone expressa, é preciso associar o ritmo da vida do corpo àquele do mundo, sentir constantemente essa associação (sentir, não saber apenas) e junto disso sentir ainda a troca perpétua da matéria pela qual o ser humano se transfere ao universo mantendo a conexão com a alma sensível. Perceba-se que, embora Simone possua um tipo de dualismo o qual já caracterizamos, ao mesmo tempo ela pensa em uma espécie de indiferenciação entre sujeito e universo. O homem é distinto da matéria, mas precisa aprender a seguir a mesma ordem que ela.

O trabalho sem essa dimensão espiritual, isto é, sem poesia, sem luz de eternidade (Weil, 1996) resulta no *desenraizamento*. Para entendê-lo, precisamos primeiramente compreender em que consiste o *enraizamento*:

um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente” (Weil, 2023b, p.43).

Assim, o desenraizamento se produz na perda dessa possibilidade de participação, do sentimento de contribuição efetiva ao meio em que vive, e como que cada ser humano deve receber as raízes de sua vida por intermédio desse meio ao qual pertence, ou seja, a concepção de consciência que emerge no contato entre sujeito e mundo, o enraizamento ou o desenraizamento dependerão também das formas de produção que imperam nele. No caso do capitalismo, a forma é desenraizada, pois o trabalhador não tem mais um sentido de utilidade do seu trabalho, não se vê mais nele, não se exerce livremente sobre o objeto.

O desenraizamento é, desse modo, fruto de uma sociedade orientada por um sentido corrompido do trabalho, onde a monotonia da atividade não é suportável e o contato com a necessidade bruta conduz ao desespero, brutaliza os espíritos e leva

à busca de satisfações grosseiras como meio de esquecimento de sua condição (Weil, 2020). É difícil ao trabalhador que se encontra nessas condições amar a beleza, chegar a percebê-la no mundo. Porque a beleza não é para Simone, um atributo da matéria em si, senão que o fruto do contato desta com a nossa sensibilidade e, portanto, depende da disposição do nosso corpo e alma (Weil, 2019). É isso que está destruído nas condições atuais de trabalho; elas se encontram embotadas.

Mas em todo trabalho, mesmo naquele livre, é necessário superar a aspereza e o sofrimento que ela causa ao corpo. Por isso é que Simone diz que

aquele que tem os membros rompidos pelo esforço de uma jornada de trabalho, ou seja, uma jornada na qual ele foi submetido à matéria, carrega na sua carne, como um espinho, a realidade do universo. Para ele, a dificuldade é olhar e amar; caso isso aconteça, ele ama o real (Weil, 2020, p.132)

Contra este desenraizamento, Simone propõe uma sociedade na qual o sentido do trabalho seja outro, reverberando sobre a forma como se produz tanto para suprir nossas necessidades quanto no aspecto da cultura. Unir ambas as coisas, “transformar, tanto quanto possível, a própria vida cotidiana em uma metáfora que tenha o significado divino de uma parábola” (Weil, 2020, p.26) Assim, envolve uma ressignificação de todas as esferas sociais de modo que se orientem, cada uma naquilo que lhe compete, por esta tarefa. É preciso, dito de outro modo, entender que “a realidade do universo sensível é constituída por uma necessidade cujas leis são a expressão simbólica dos mistérios da fé” (Weil apud Mariz, 2010, p. 52), o que nos conduz, inevitavelmente, à noção de leitura.

4.2 O mundo como texto: a noção de leitura

*“El universo entero no es más que una gran metáfora”
(Weil, 2003, p.41)*

A noção de leitura aparece em diversos textos de Simone, de modo que o uso que faz desta palavra já indica, ao menos vagamente, o que vai elaborar com maior especificidade em um ensaio escrito nos seus derradeiros anos e intitulado *Essai sur la notion de lecture*. Para compreender em que se baseia esta ideia é preciso considerar que para Simone há no centro do universo o Valor, em direção ao qual

todo pensamento humano tende e pelo qual a totalidade da vida se orienta. Definir com clareza quais são estes valores é reflexão de primeira ordem, e objeto mesmo da filosofia⁴⁹. Se não atingimos esta consciência, facilmente aquilo que é meio poderá ser tomado como valor, como fim, tal como ocorre com o dinheiro e o poder (Weil, 2022).

Assim, o pressuposto de Simone que está por trás da proposição de tal noção de leitura é a de que

qualquer que seja a realidade percebida, portanto também aquela do campo histórico e social, está baseada sob uma representação construída e que a crítica deste poder exige a demonstração de um “mecanismo” simbolizante que explique a gênese significativa do que parece natural à consciência imediata e às instituições reinantes. (Kühn, 1980, p. 510, tradução nossa)⁵⁰

Ou seja, a noção de leitura vem explicar justamente como o sentido se constrói em nossa consciência. Mas, como não é relativista, entende que há um sentido verdadeiro, um texto verdadeiro, que é precisamente este do valor de Bem e que somente aparece pelo trabalho.

Allen e Springsted (1994) nos mostram, igualmente, como “o conceito de ‘leitura’ e a ideia de que a natureza manifesta Deus estão juntas em um exame de como Simone Weil tenta restaurar ou tornar possível para nós hoje um sobrenatural na natureza” (Allen; Springsted, 1994, p. 54, tradução nossa)⁵¹. Inicialmente esta era considerada como uma máquina cujo “design” era obra de Deus. Mais tarde, passou a ser amplamente vista como a realidade última. No cristianismo protestante, a natureza era fonte para o conhecimento de Deus, o meio para o exercício de uma

⁴⁹ Chamamos a atenção, novamente, para essa caracterização da filosofia que pode ser colocada sob a perspectiva da sua crise de identidade. Simone diz, no texto *Algunas reflexiones sobre la noción de valor*: “Podemos ver a partir de esto que la filosofía no consiste en una adquisición de conocimientos, como la ciencia, sino en un cambio de toda el alma. El valor es algo que tiene relación no solo con el conocimiento, sino con la sensibilidad y la acción; no hay reflexión filosófica sin una transformación esencial en la sensibilidad y en la práctica de la vida, transformación que tiene el mismo alcance ya se trate de las circunstancias más ordinarias o de las más trágicas de la vida. Al no ser el valor sino una orientación del alma, poner un valor y orientarse hacia él no son más que una y la misma cosa” (Weil, 2022, p.54). Assim confirma uma separação de objetos entre ciência e filosofia, ao mesmo tempo que não toma a atividade filosófica como menos legítima ou importante do que aquela científica. São os valores que nos impulsionam para uma ação ou outra, do mesmo modo, aquilo que buscamos produzir em termos de conhecimento também está submetido aos valores que guiam nossa sociedade.

⁵⁰ “N'importe quelle réalité perçue, donc aussi celle du champ historique et social, est basée sur une représentation construite et que la critique de ce pouvoir exige alors la démonstration d'un « mécanisme » symbolisant qui explique la genèse significative de ce qui paraît naturel à la conscience immédiate et aux institutions régnantes”.

⁵¹ “The concept of “reading” and the idea that nature manifests God come together in an examination of how Simone Weil attempts to restore or make plausible for us today a supernatural of nature.”

espiritualidade que permitiria o contato íntimo com Ele. Isso desapareceu quase que totalmente com o colapso da filosofia da natureza hegeliana na Alemanha e com a ascensão do darwinismo nos países de língua inglesa. Do mesmo modo, a ideia geral de que a natureza mediatiza a presença divina praticamente desapareceu no ocidente a partir da ascensão da física clássica no início da modernidade.

Recusando esta ruptura, Simone entende que “o valor das coisas ‘espirituais’ só pode ser verificado como uma iluminação projetada nas coisas físicas, e isso porque somente as coisas sensíveis têm uma existência verificável” (McCullough, 2013, p. 214) e é por isso que afirma a necessidade de fazer a “experiência do transcendente” (Weil, 2023a), isto é, uma experiência precisamente. Ela ocorre através do nosso contato com as coisas sensíveis atrás das quais precisamos ler a necessidade e a ordem, vendo por detrás dessa o Bem, o valor que rege tudo. Assim sendo, o espírito só conhece o valor através da matéria, do mesmo modo este valor depende dela para manifestar-se na existência.

Por tudo isso fica claro que a noção de leitura não corresponde aquele sentido comum da leitura do texto em si. Esta é antes uma imagem análoga ao processo de leitura do mundo mesmo. Assim, da mesma maneira que ao lermos um texto nós acessamos um sentido e não somente as impressões das frases na folha, deveríamos acessar as significações ocultas na matéria. Essa leitura, no entanto, passa pelo corpo enquanto ferramenta (Chenavier, 2012a), porque como vimos é pela percepção no trabalho que se conhece a necessidade geométrica que recobre tudo. O salto é reconhecer nela um valor.

No referido ensaio sobre a leitura, escrito em 1941 mas publicado somente em 1946, Simone compara o sentido às sensações. Ela dirá que do mesmo modo que estas últimas provocam reações do corpo, o sentido condiciona uma ação. Isso é, quando vejo uma cadeira não recebo apenas as impressões dos sentidos, recebo também uma significação que comanda uma ação, a saber, aquela de sentar-se. Do mesmo modo, quando lemos as notícias em um jornal não são apenas as sensações do papel ou da impressão das letras que aparecem, mas a significação que está contida nas frases. Se o que lemos nas notícias for, por exemplo, ruim, pode-se ter uma sensação física tal como a de um soco no estômago (Weil, 1946).

Para explicar tudo isso recorre novamente ao exemplo do bastão de cego de Descartes:

A vara do cego, exemplo trazido por Descartes, fornece uma imagem análoga àquela da leitura. Cada um pode se convencer, manejando um porta canetas, que o toque é como transportado à ponta da caneta. Se a caneta colide com algum "desnível" no papel, esse colidir da caneta é imediatamente dado, e as sensações dos dedos, da mão, por meio das quais nós o lemos, nem aparecem. Contudo, o colidir da caneta é somente alguma coisa que lemos. O céu, o mar, o sol, as estrelas, os seres humanos, tudo o que nos cerca é do mesmo modo alguma coisa que nós lemos. O que chamamos uma ilusão dos sentidos corrigida é uma leitura modificada. (Weil, 1946, p. 14)

Portanto, Simone entende também o mundo como um texto repleto de significações. Passamos de uma à outra pelo trabalho “do qual o corpo sempre participa, como quando estamos aprendendo o alfabeto de uma língua estrangeira; esse alfabeto deve entrar na mão pela força do traçado das letras. Fora disso, qualquer mudança na maneira de pensar é ilusória” (Weil, 1988b, p. 130, tradução nossa)⁵².

Assim sendo, Weil entende a leitura como esse movimento interpretativo que o espírito faz em relação aos objetos, de modo que entendemos que tal noção se apresenta ao mesmo tempo em vínculo com a ideia de reflexos condicionados que Simone analisa nas suas *Aulas*. Ela dirá que estes reflexos são na verdade produzidos pelas significações contidas nos objetos, daí entendendo o sujeito em uma relação hermenêutica com o mundo. Os reflexos não são, portanto, somente uma reação física, mas participam deles a parte ativa do espírito que realiza essa leitura de sentido, essa aparência que não aparece em sentido estrito, mas que causa em nós efeitos. Ou seja, “o que aparece é outra coisa que é para as aparências como uma frase para as cartas, mas isto aparece como uma aparência, repentinamente, brutalmente, de fora, e quase irrecusável à força de evidência (Weil, 1946, p.15), porque se mostra por intermédio dos objetos.

Agora, a sociedade possui diversos meios pelos quais produz reflexos condicionados pelos sentidos que forma. Toda a aprendizagem é então a aprendizagem de uma leitura, de um sentido (Weil, 1946). O problema político começa a de desenhar aí porque, como dissemos, os sentidos condicionam ações e neles estão contidos valores. Esses valores nem sempre estão esclarecidos para nós mesmos, como dissemos, mas independentemente disso, agimos conforme eles e eles nos aparecem como um dever. Há a impossibilidade de agir de forma

⁵² “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 la manière de penser est illusoire.”

diferente do que aquela que se impõe à consciência através da forma como a materialidade está disposta ou de como os signos são manipulados, isto é, do tipo de conhecimento produzido:

quando está presente [um determinado sentido], aparece como único real, único possível e o outro parece puramente imaginário. [...] toda nossa vida é feita do mesmo tecido, de significações que se impõem sucessivamente e cada uma, quando ela aparece e entra em nós pelos sentidos, reduz todas as ideias que poderiam se opor ao estado de fantasmas. (Weil, 1946, p.17, tradução nossa)⁵³

Porém, esse mundo, que é para cada um de nós um texto, contém uma verdade que ignoramos. O único que conhece sua totalidade é Deus, mas precisamos ter sempre em vista que essa verdade existe, e corresponde ao Bem, Belo e a Verdade pensados sempre juntos. Estes são os valores que devem nos orientar e para que nos conformemos a eles é preciso sair da nossa perspectiva, isto é, sermos capazes de nos ver em relação ao Todo e a partir daí reestruturar toda a vida social tomando como base esses Valores lidos na matéria.

Tais valores são encontrados precisamente no trabalho que é, como já dissemos repetidamente, a atividade que permite conhecer o real. Temos o poder de mudar essas significações pelo trabalho, mas também pela arte, pela educação, do mesmo modo que pela força se impõe a leitura de determinadas significações, como pela guerra e a colonização. Por meio de todos os mecanismos de que dispõe a sociedade é possível interferir nas leituras individuais: “forçar alguém a se ler como é lido (escravidão). Forçar os outros a nos ler como lemos nós mesmos (conquista). (Weil, 2023a, p. 151). Todavia, é somente no âmbito do trabalho que atuamos concretamente nos sentidos (porque moldamos os objetos) e modificamos as leituras que serão, por consequência, as nossas próprias. De volta ao entendimento weiliano da consciência: sofremos aquilo que nós mesmos produzimos.

Por tudo isso, concordamos com Kühn quando este diz que a obra de Simone “aparece, de fato, como a busca, ao mesmo tempo teórica e prática, das condições indispensáveis para desestruturar todas as significações recebidas ou elaboradas

⁵³ “chacun des deux, quand il est là, apparaît comme seul réel, seul possible, et l'autre semble purement imaginaire. [...] mais toute notre vie est faite du meme tissu, de significations qui s'imposent successivement, et dont chacune, lorsqu'elle apparaît et entre en nous par les sens, réduit toutes les idées qui pourraient s'y opposer à l'état de fantômes.”

tanto sob o plano coletivo quanto subjetivo” (Kühn, 1980, p.509, tradução nossa)⁵⁴; porém, após uma revisão completa destas significações e de uma compreensão completa do mecanismo que as produz, Simone se lança à tarefa de reestruturar a vida social de modo que se conforme ao Bem. É precisamente deste impulso que surge uma das suas mais importantes obras: o *Enraizamento*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação procurei conciliar objetivos distintos. Por um lado, há aquele do problema próprio que a orienta, mas há também objetivos mais tímidos, espécies de ensaio, os quais expus na introdução. Assim, há como que uma bifurcação nos caminhos neste texto: um interesse pelo seu problema, pela espinha dorsal da filosofia de Simone Weil, e os interesses metodológicos e *literários*, por assim dizer. Interesses com relação ao processo da pesquisa e escrita.

Nas conclusões eu entendo ser importante, tendo em vista essa diversidade e graus de interesses, refletir tanto sobre o conteúdo quanto sobre a experiência subjetiva do processo da pesquisa enquanto um processo no qual se está inevitavelmente *implicado*. Mais do que implicados no sentido ético, o texto reflete essa implicação por ser o produto da nossa ação enquanto procura dar realidade às ideias. Em suma, o texto nos contém.

De certa forma, esse é para mim um exercício que recusa olhar apenas para o resultado epistemológico da pesquisa, mas que quer também observar seu pensamento se formando, pelo entendimento de que essa sua construção é parte inerente à construção da pesquisa e escrita. Por este motivo, dividi as conclusões em um primeiro momento, voltado para uma retomada do conteúdo e um olhar sobre o que esta pesquisa alcançou em relação ao seu problema inicial, e uma segunda, na qual a escrita mesma é colocada em questão, bem como o processo de, digamos, tornar-se pesquisador.

⁵⁴ “Son ouvre apparaît, en fait, comme la recherche, à la fois théorique et pratique, des conditions indispensables pour dé-structurer toutes les significations reçues ou élaborées tant sur le plan collectif que subjectif.”

5.1 O que se alcançou

Nossa pesquisa objetivou responder à seguinte questão: que modo Simone Weil explica a relação entre existência e transcendência? Para respondê-la nos lançamos, de maneira geral, a uma investigação acerca de como a filósofa entendeu a relação do sujeito com a matéria, ambos sendo existentes, e como submete essa relação a uma dinâmica transcendente, sobrenatural, que corresponde ao Bem. Nos seus pormenores, buscamos explicar como a filosofia de Simone se constitui como uma síntese entre materialismo e idealismo, justamente porque pensa a relação entre espírito e matéria a partir de uma ideia de dialética na qual o sujeito produz o mundo e este retorna para ele na forma de sua consciência na qual se fixa um valor que, por seu turno, se imprime novamente no mundo através da ação no trabalho.

A tese de uma separação entre espírito e matéria não é, portanto, verdadeira para Simone. Tal conclusão nos levou a investigar também de que modo Simone entende que, mesmo que o sujeito seja em partes material (corpo, aspectos psicológicos etc.), há nele a presença de uma parte da alma que é eterna, que anseia o infinito e possui inclinação ao Bem. Do mesmo modo, entendendo que o pensamento não pode nunca ser reduzido à matéria porque ele como que serve para que o sujeito elabore o que recebe da experiência e possa de fato conhecer o mundo. Novamente, esse conhecimento constitui um Bem. A ciência e a percepção não devem, assim, separar-se, uma vez que é pelo contato com o mundo que se produz o pensamento nos seus mais variados níveis de abstração. Na percepção já estão presentes, também, as noções geométricas que seriam a substância mesma de todos os objetos.

O contato com essa necessidade deve conduzir o pensamento humano ao reconhecimento de sua real condição no mundo e no universo e, assim, produzir uma moral e uma espiritualidade. Porque uma vez que se experimenta o trabalho livre, autodeterminado, o sujeito pode consentir com essa realidade que encontra cotidianamente, que sente em todo o seu peso. A função espiritual do trabalho se cumpre dessa maneira. Por fim, tudo isso só é compreensível a partir da noção de leitura, isto é, de que nosso espírito se exerce ativamente junto com o corpo para ler atrás de tudo o que existe essa ordem superior. A leitura reinsere o sobrenatural no mundo e assim entende que podemos fazer a experiência deste.

Podemos concluir, portanto, que nossa pesquisa conseguiu responder à questão colocada, explicando como se dá essa relação e desdobrando ainda algumas outras temáticas que permanecem como possibilidade aberta de ampliação, tal como a leitura de Simone a partir da crise de identidade da filosofia. Há temas que, no entanto, não chegamos a aprofundar e que podem igualmente ser objeto de um futuro estudo, por exemplo a consciência em Simone Weil, procurando compreender se e como ela pode ser inserida nas discussões psicológicas da época ou ainda contemporâneas; Os desdobramentos políticos do pensamento weiliano, que se ancoram do que está exposto aqui nestas páginas, mas os quais não abordamos aprofundadamente. Consideramos interessantes especialmente estudados pelo viés da noção de leitura. Simone entende que a real ação sobre o outro consiste sempre em uma tentativa de modificar as leituras, as significações. É isso que objetiva a guerra, a arte, a educação, etc. Sendo assim, essa modificação de leitura, quando associada a um interesse de poder sobre o outro, ocorre frequentemente pela dominação, tal como na colonialidade. Mas, apesar deste aspecto crítico à política e sociedade ser central em Simone, não nos dedicamos a ele de maneira mais detida porque nosso objetivo foi justamente o de dar um passo atrás e procurar situar a filósofa com uma maior clareza naqueles aspectos de seu pensamento que acreditamos serem cruciais para um movimento posterior e direção aos seus textos mais políticos.

Desse modo, essa pesquisa não tomou como tarefa esgotar a filosofia de Simone, mas tão somente proporcionar uma abertura ainda maior para a leitura dos seus temas, problemas e conceitos. Acreditamos ter alcançado também este objetivo.

5.2 Uma segunda carta: sobre o desassossego da escrita e o esforço de comunicar

[...] ia lhe contar como eu tenho escrito, como eu tenho duvidado, como eu acho horrível o que eu tenho escrito e como às vezes me parece sufocante de bom o que tenho escrito, e dois dias depois aquilo não vale nada, como eu tenho aprendido a ser paciente, como eu tenho medo de ser uma “escritora” bem instalada, como eu tenho medo de usar minhas próprias palavras, de me explorar.

Clarice Lispector

Escrevo esta carta em 22 de janeiro de 2025. Enquanto revisava a edição das cartas completas de Clarice Lispector com a finalidade de resgatar ali a citação que

se encontra na epígrafe desta dissertação, me deparei com esta outra. Assim que a li, há alguns meses, não pude deixar de sentir uma identificação profunda, sem muita elaboração. Fechei o livro e a esqueci. Ao reencontrá-la hoje uma enxurrada de pensamentos me ocorreram, principalmente sobre o exercício de escrever e sobre como, nesses dois anos de pesquisa, eu me senti intensamente desafiada não só com relação às ideias propriamente filosóficas, mas também, e principalmente, diante do texto. Em algum momento do percurso, cheguei ao entendimento de que o mestrado é, em grande parte, exatamente sobre esse caminho construtivo de nós mesmos através da construção dessa materialidade que alguém poderá eventualmente ler.

Decidi por colocar todas essas reflexões nesta carta que vem fechar nosso texto, primeiramente porque em alguma medida a escrita deste foi um exercício de encará-lo com maior coragem. Depois, porque também fui criando a convicção, a partir de outros tantos encontros literários, de que embora se privilegie, geralmente, a ponta de chegada do pensamento e não o seu percurso, o seu processo de fabricação (Ferraz, 2021), esta seria uma parte fundamental do texto tanto quanto ele próprio. De certa forma, entendo que isso é fornecer o acesso ao método, como nos ensina Simone Weil. Nas humanidades talvez esse método passe não somente pelas discussões mais formais em torno de definir, por exemplo, se será um trabalho exegético, argumentativo, hermenêutico etc., mas por uma exposição do próprio fazer do texto, uma vez que nossos pensamentos são acessados *mediante* sua expressão. Portanto, uma elucubração sobre este toma importância também na medida em que serve como uma espécie de reconstrução subjetiva do caminho da pesquisa, e dos desassossegos que ela suscita. A escrita, ainda que de um texto acadêmico (mais técnico, mais objetivo), não deixa de ser *escrita*, ou seja, um certo fazer artesanal que nos convoca criativamente, imaginativamente, e do mesmo modo, ainda que não se trate de um texto literário, é um *texto*, e nos demanda igualmente uma certa intenção do que se quer alcançar e como.

Esta frase de Clarice que se volta sobretudo para a literatura e para as suas próprias inquietações enquanto “escritora” pode ser aplicada à posição de pesquisadora e filósofa. A começar pela própria afirmação de seu ofício entre aspas. Ser “pesquisadora” ser “filósofa” ... O que estas coisas representam para cada um de nós? De largada, o que dá origem ao texto não tem relação somente com o seu conteúdo, mas com um objetivo que o ultrapassa, um *problema* que deriva da leitura

de uma parte do mundo que é acessível a cada um de maneiras distintas. Ou seja, o que virá a ser o texto depende antes de uma postura, de “uma determinada atitude espiritual diante do mundo e da vida” (Simmel, 2020, p. 17)

O texto que emerge desta postura é sempre um texto que desafia, que remexe com a gente. É o desejo de fazer comunicável coisas difíceis de capturar acerca do mundo que nos cerca, é a consciência de que o texto sempre implica algo a mais. Elena Ferrante expressa esse esforço quando diz

Tudo começa com um lápis e um pedaço de papel. Depois aparece uma cisão surpreendente: o eu de quem quer escrever se separa do próprio pensamento e, com essa separação, vê aquele pensamento. Não é uma imagem fixa e definida. O pensamento-visão se mostra como algo em movimento — levanta-se e abaixa-se — e tem a tarefa de se manifestar antes de desvanecer. O verbo é esse mesmo, “manifestar-se”, o que é significativo, pois remete a uma ação que se realiza graças à mão. Aquilo que está diante dos olhos do eu — algo móvel, portanto vivo — deve ser “captado com a mão” dotada de lápis e transformado, no pedaço de papel, em palavra escrita. [...] O esforço se deve ao fato de que o presente — todo o presente, até o do eu que escreve, uma letra após a outra — não consegue reter com nitidez o pensamento-visão, que sempre vem antes. Que é sempre o passado e que, por isso, tende a se ofuscar. (Ferrante, 2023, p.19)

De volta à Clarice, quantas vezes eu me vi, ao longo do processo de confecção desta pesquisa, diante da mesma preocupação de, ao estar me criando como pesquisadora, ou — a autodenominação impossível — uma “filósofa”, estar ou querer estar *bem instalada*, sobretudo porque para mim estar bem instalada significa ir na direção contrária do desassossego que a postura crítica diante da vida exige.

Quando estava lendo a introdução do tomo II do volume I das obras completas de Simone Weil (Escritos históricos e políticos: o engajamento sindical), a qual tive acesso só agora ao final da pesquisa, já o primeiro parágrafo continha uma provocação sobre o quanto a própria Weil recusou-se a ser uma filósofa *bem instalada*

Nada na tradição de seu meio familiar, nas suas qualificações intelectuais, predispôs particularmente Simone Weil a avançar para o ativismo operário. A sua passagem pela École Normale Supérieure permitiu-lhe ter esperança num futuro lisonjeiro e rentável de jornalista e escritor: muitos dos seus antecessores, na *rue d'Ulm*, exploraram este caminho com lucro. No mínimo seria possível, num futuro mais ou menos distante, uma carreira no ensino superior. Enquanto isso, as suas funções como professor associado numa escola secundária teriam-lhe garantido tranquilidade e segurança. Tais ambições parecem nem ter ocorrido a Simone Weil. Os depoimentos colhidos em sua família, entre seus colegas de classe e seus próprios depoimentos mostram que a questão operária desde muito cedo reteu sua

atenção e que suas simpatias se estabeleceram precocemente. (Leroy, 1988, p. 9 [tradução nossa])⁵⁵

A escrita weiliana, na interpretação de Carson que já foi mencionada neste trabalho, é também um grande exemplo dessa fuga de uma instalação, bem como a sua recusa às instituições tanto religiosas quanto acadêmicas. Enfim... o seu desejo era não deixar de compartilhar um universo comum com aqueles que estão mais abaixo na hierarquia social e para manter-se fiel a isso, foi preciso o esforço de sair se sua situação de segurança. A escrita também evidenciou esse conflito em mim, como já disse, porque na universidade é fácil ficar seguro apesar das dificuldades que a atravessam por processos políticos e sociais. Há ao menos uma segurança cultural, por assim dizer, bem como aquela dos seus próprios ritos aos quais vamos sendo introduzidos, sua linguagem própria, um certo modo de se vestir, de se comportar etc. Nada disso é uma distinção valorativa, quero deixar claro. Se trata apenas de um exercício que busca conciliar, equilibrar, a insegurança constante que a filosofia enquanto essa forma de colocar-se diante da vida nos pede, ou seja, uma certa coragem de pensar, e ao mesmo tempo atender à filosofia institucionalizada. Nem mesmo isso se separa totalmente, mas frequentemente há embates, não necessariamente no sentido do rigor, por exemplo, mas sim na confusão que pode haver entre uma coisa e outra, ou na redução de uma coisa à outra.

No fim, o impulso e ao mesmo tempo o medo de estar instalada era o de me acomodar, precisamente, de me dar por satisfeita, e ao mesmo tempo o meu próprio texto não me permitia isso, porque ele é fonte constante desse desassossego, de uma luta, por assim dizer, para não deformar as ideias que procuro explicar, de busca por uma forma de se expressar, que é fruto no fundo de um desejo de transmitir, de evidenciar uma relação com a realidade que considero potente e

⁵⁵ "Rien dans la tradition de son milieu familial, dans ses qualifications intellectuelles, ne prédisposait particulièrement Simone Weil à s'orienter vers le militantisme ouvrier. Son passage à l'École normale supérieure l'autorisait à espérer un avenir flatteur et rentable de journaliste et d'écrivain: nombre de ses devanciers, rue d'Ulm, avaient exploré cette voie avec profit. À tout le moins était envisageable, dans un délai plus ou moins éloigné, une carrière dans l'enseignement supérieur. Entre-temps, ses fonctions de professeur agrégé dans un lycée lui auraient assuré tranquillité et sécurité. De telles ambitions semblent n'avoir pas même effleuré Simone Weil. Les témoignages recueillis dans sa famille, auprès de ses condisciples, ses propres déclarations montrent que la question ouvrière avait très tôt retenu son attention et que ses sympathies s'étaient précocement fixées."

verdadeira em grande medida, embora não tenha domínio explicativo sobre tudo, nem ninguém tenha. No fim, o conteúdo nunca é só conteúdo, ele também nos diz sobre o mundo que acreditamos poder ajudar a construir a partir da posição que ocupamos. Como Simone também nos ensina e provoca, o vínculo dos intelectuais com o Bem, com Cristo, se dá pela verdade, o que não é pouca responsabilidade. (Weil, 2020).

Para tudo isso foi preciso aprender forçosamente a usar minhas próprias palavras, a enfrentar o medo de aparecer que a escrita exige perder. O esforço de compreender o impessoal sendo uma pessoa, esforço esse sempre fracassado, porque a vida permanece contendo seus mistérios, e a gente segue buscando...

REFERÊNCIAS

a. Primárias

WEIL, Simone. **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **A gravidade e a graça**. São Paulo: Lafonte, 2023a.

_____. **Aulas de filosofia**. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. **El conocimiento sobrenatural**. Madrid: Trotta, 2003.

_____. **Espera de Deus**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

_____. Essai sur la notion de lecture. **Les études philosophiques**. 1946.

_____. **La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella**. Madrid: Trotta, 2022.

_____. **La condition ouvrière**. Paris: Gallimard, 1951.

- _____. **La pesanteur et la grace.** Paris: Gallimard, 1988b.
- _____. **Pela supressão dos partidos políticos.** Belo Horizonte: Âyiné, 2016.
- _____. **Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus.** São Paulo: Vozes, 2020.
- _____. **Primeros escritos filosóficos.** Madrid: Trotta, 2018.
- _____. **Sur la Science.** Paris: Gallimard, 1966.
- _____. **O enraizamento.** São Paulo: Vozes, 2023b.
- _____. **Opressão e Liberdade.** Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964.
- _____. **Ouvres complètes. Tome II. Écrits Historiques et politiques: l'engagement syndical.** Paris: Gallimard, 1988a.

a. Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ACZEL, Amir. **The artist and the mathematician: the story of Nicolas Bourbaki, the genius mathematician who never existed.** New York: Basic Books; Thunder Mouth Press, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola. **La Repubblica.** Entrevista concedida a Antonio Gnoli. 15 de maio de 2016.

ALLEN, Diogenes; SPRINGSTED, Eric. **Spirit, nature and Community: issues in the thought of Simone Weil.** New York: State of New York press, 1994.

BEA, Emília. Prólogo. In: WEIL, Simone. **Primeros escritos filosóficos.** Madrid: Trotta, 2018.

BEISER, Frederick. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.

CARSON, Anne. **Sobre aquilo em que eu mais penso.** São Paulo: Editora 34, 2023.

CRESSON, André. **A filosofia francesa.** São Paulo: Difusão europeia do livro, 1963.

CHENAVIER, Robert. **Simone Weil: attention to the real.** Indiana: University of Notre Dame Press. 2012b.

_____. Simone Weil leitora de Marx. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; PUENTE, Fernando Rey. **Simone Weil e a filosofia.** Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2011.

_____. Simone Weil: completing platonism through a consistent materialism. In: DOERING, Jane; SPRINGSTED, Eric. **The christian platonism of Simone Weil**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

_____. Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil. **Esprit**. 2012a.

_____. Simone Weil, ¿ La última filósofa del trabajo?. In: BEA, Emilia. Simone Weil. **La conciencia del dolor y de la belleza**. Madrid: Trotta, 2010.

COSTA, Sérgio Paulo Muniz. Materialismo e idealismo na história. **Revista de ciências humanas**. v. 45. n. 2. Florianópolis, 2011.

CULLEN, Helen. **A philosophical anthropology drawn from Simone Weil's life and writings**. Canadá: Friesenpress, 2017.

DUPIN, Frédéric. Sur une mécanique de l'âme. La notion d'Action chez Simone Weil. **Le philosophe**, n. 29. 2007.

ESPOSITO, Roberto. **The origin of political: Hannah Arendt or Simone Weil?**. New York: Fordham University Press, 2017.

FERRANTE, Elena. **As margens e o ditado: Sobre os prazeres de ler e escrever**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Kleist para o presente. In: KLEIS, Heinrich Von. **Sobre a fabricação gradativa de pensamentos durante a fala**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

GABELLIERI, Emmanuel. Le donné et le mystère: Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez Simone Weil. **Archives de philosophie**. v.72. n.4. 2009.

_____. **Penser le travail avec Simone Weil**. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2017.

GARCÍA, Juan Miguel. **La ciencia em la filosofía de Simone Weil**. 2006. 336 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia. Barcelona, 2006.

GONÇALVES, Suzana. O testemunho de Simone Weil. **Revista do livro**, 1957.

GONZALES, Horácio. **O que são intelectuais**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

HEITI, Warren. The dance of perception: the rôle of imagination in Simone Weil's early epistemology. In: MOSER, Keith; SUKLA, Ananta. **Imagination and art: explorations in contemporary theory**. Leiden, Bosto: Brill, Rodopi, 2020.

HOBBSBAWN, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

JANEIRA, Ana Luisa. O problema do Uno e do Múltiplo no pensamento de Simone Weil. **Revista portuguesa de filosofia**, 1971.

JIMÉNEZ, Juan Manuel Ruiz. La presencia del mundo em los escritos de juventud de Simone Weil. **Unisinos Journal of Philosophy**, 2022.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAYSER, Letícia; SANTOS, Matheus Henrique dos. O desespero como má-relação e a má-relação como desenraizamento: o que Kierkegaard e Simone Weil têm em comum?. **Polymatheia**. v. 17. n. 1, 2024.

KÜHN, Rolf. Le monde comme texte: perspectives herméneutiques chez Simone Weil. **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**. v. 64, n. 4. 1980.

LAGNEAU, Jules. **Célèbres leçons et fragments**. Paris: Les presses universitaires de Frande, 1964. Disponível em: [Jules Lagneau, Célèbres leçons et fragments \(uqac.ca\)](http://uqac.ca)

LEROY, Géraldi. Avant-propos. In: WEIL, Simone. **Ouvres complètes. Tome II. Écrits Historiques et politiques: l'engagement syndical**. Paris: Gallimard, 1988a.

LÖWITH, Karl. **De Hegel à Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX - Marx e Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2014.

MARIZ, Débora. **O corpo e o trabalho na obra de Simone Weil**. 2016. 175 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Minas Gerais, 2010.

_____. A percepção no pensamento de Simone Weil: um diálogo com a tradição filosófica francesa. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. v.4. n.1. 2016.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. 1845. Disponível em: Teses Sobre Feuerbach.html

MEANEY, Marie Cabaud. Living in dark times: the seduction of totalitarian evil. In: LAWSON, Kathtyn; LIVINGSTONE, Joshua. **Hannah Arendt and Simone Weil: Unprecedented conversations**. Londres: Bloomsbury academic, 2024.

MCCULLOUGH, Lissa. **The religious philosophy of Simone Weil**. London: I.B. Tauris and CO ltd, 2014.

_____. Simone Weil's phenomenology of the body. **Comparative and Continental Philosophy**. v. 4. 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Portugal: Edições 70, 1982.

OXENHANDLER, Neal. The bodily experience of Simone Weil. **L'esprit créateur**. v. 34. n. 3. 1994.

PATTERSON, Patrick; SCHMIDT, Lawrence. The christian materialism of Simone Weil. In: DOERING, Jane; SPRINGSTED, Eric. **The christian platonismo of Simone Weil**. Notre Dame: University of Notre Dame press, 2004.

PÉTREMENT, Simone. **Vida de Simone Weil**. Madrid: Trotta, 1997.

PUENTE, Fernando Rey. **Simone Weil leitora dos gregos**. Rio de Janeiro: Puc-rio; São Paulo: Loyola, 2013.

_____. A formação da noção de contradição na filosofia de Simone Weil. **Síntese**. v.49. n.153. 2022.

_____. Simone Weil e a filosofia como transformação de si. In: BRANDÃO, Bernardo; JÚNIOR, Pedro Ipiranga; GARRAFONI, Renata Senna. **Modos de vida: crenças, afetividades, figurações de si e do outro**. Belo Horizonte: Crisálida, 2016.

ROSS, Michael. Transcendence, immanence, and practical deliberation in Simone Weil's early and middle years. In: DOERING, Jane; SPRINGSTED, Eric. **The christian platonismo of Simone Weil**. Notre Dame: University of Notre Dame press, 2004.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania: 1831-1933**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

SÈVE, Lucien. **La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 a nos jours**. Paris: Éditions Sociales, 1962.

SIMMEL, Georg. **Cultura filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2020.

SOHN-RETHEL, Alfred. **Trabalho manual e trabalho intelectual**. São Paulo: Boitempo, 2025.

SONTAG, Susan. **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

TERZI, Pietro. **La philosophie française au miroir de Kant (1854-1896)**. Paris: Honoré Champion, 2023.

VËTO, Miklos. Simone Weil e a filosofia. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; PUENTE, Fernando Rey. **Simone Weil e a filosofia**. São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2011.

VËTO, Miklos. **La metaphysique religieuse de Simone Weil**. Paris: L'harmattan, 2014.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. A crise das ciências segundo Simone Weil e Edmund Husserl. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PUENTE, Fernando Rey. **Simone Weil e a filosofia**. Rio de Janeiro: Puc-Rio: Loyola, 2011.

_____. **A dimensão ética do pensamento de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2023.

WORMS, Frédéric. **La philosophie em France au XXe. Siècle, Moments**. Paris: Folio essais, 2009.