



Andréia Cristina Serrato

**Mística e Corporeidade:
Experiência, Ética e Práxis em Simone Weil**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Novembro de 2015



Andréia Cristina Serrato

**Mística e Corporeidade:
Experiência, Ética e Práxis em Simone Weil**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Joel Portella Amado
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof.^a Lúcia Pedrosa de Pádua
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof.^a Ceci Maria Costa Baptista Mariani
PUCCAMP

Prof. Clodovis Boff
PUC/PR

Prof.^a Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de novembro de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Andréia Cristina Serrato

Concluiu a graduação em Artes Plásticas pela Faculdade de Artes do Paraná em 1996. Concluiu o Bacharelado em Teologia pela PUCPR em 2005. Concluiu o Mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte em 2009. Participou de diversos congressos e eventos na área de Teologia. É professora de Teologia na PUCPR.

Ficha Catalográfica

Serrato, Andréia Cristina

Mística e corporeidade: experiência, ética e práxis em Simone Weil/ Andréia Cristina Serrato; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2015.

327 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

CDD: 200

Ao Paulinho
meu marido

Ao Filipe
meu filho

À Maria Clara
minha mestra

Agradecimentos

Ao meu esposo Paulinho, que tanto compartilhou e apoiou este árduo trabalho; sem ele esta tese não seria possível. Vivemos na carnalidade as alegrias e as dores da vida, do trabalho que foi vivido na intensidade de nossa pequena comunidade de amor.

Ao meu pequeno Filipe, que chegou depois do início do doutorado e trouxe vida nova, sentido novo e inaugurou um novo tempo de amor.

Aos meus familiares, que compreenderam minha ausência em vários momentos neste tempo de pesquisa.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Maria Clara Bingemer. Seu carinho, compreensão e incentivo nos momentos difíceis foram primordiais para a concretização deste trabalho. Agradeço também por inserir-me na teologia por meio de seus livros e vídeos. A partir deles descobri que era possível uma mulher "leiga" ser teóloga.

Agradeço ao Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes, coordenador do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, pela sua compreensão e orientações diante dos momentos difíceis.

Meus sinceros agradecimentos aos professores e professoras, funcionários e funcionárias, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Agradeço à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não se realizaria.

Agradeço à PUCPR, pelo auxílio que recebi durante o doutorado sanduíche.

Agradeço ao Prof. Dr. Clodovis Boff, professor do Curso de Teologia da PUCPR, pelo apoio e incentivo durante todo o doutorado.

Agradeço extensivamente a todos os colegas do Curso de Teologia da PUCPR pela aprovação da saída para o doutorado sanduíche.

Agradeço à CAPES, que me proporcionou fazer a pesquisa de seis meses na França, tendo acesso direto aos manuscritos da autora.

Agradeço ao Prof. Dr. Emmanuel Gabellieri, meu coorientador, durante o período do doutorado sanduíche em Lyon-França em 2013, pela acolhida e disponibilidade com que me recebeu e acompanhou durante o período de seis meses que lá estive. A riqueza de seus comentários ainda ressoam em minha mente.

Agradeço à Université Catholique de Lyon, pela utilização da biblioteca.

Agradeço sinceramente ao Prof. Dr. Xavier Lacroix, que me recebeu em sua casa em Lyon, leu o projeto de doutorado e deu contribuições valiosas.

Agradeço ao Robert Chenavier, titular da cátedra Simone Weil em Paris, que ouviu a apresentação de minha pesquisa doutoral no Congresso Europeu Simone Weil ocorrido na Espanha em 2013 e contribuiu com sugestões.

Agradeço a Marie Odile Germain, Conservateur général de la Bibliothèque Nationale-Richelieu de France, que me recebeu no período de pesquisas em Paris e fui agraciada ao acesso dos manuscritos de Simone Weil.

Agradeço a todos meus amigos e amigas que durante este período da tese estiveram ao meu lado perto ou longe, sempre me incentivando. Em especial à Gina Torres, que me recebeu durante todo o ano de 2010 em sua casa no Rio de Janeiro.

Meu mais profundo agradecimento ao hospital INC (Instituto de Neurologia de Curitiba) que de certa maneira tornou possível a minha participação neste mundo por mais tempo.

Agradeço primordialmente a Deus. A partir da experiência do encontro profundo com o Senhor da vida proporcionou-me mais força, coragem e perseverança para a conclusão do doutorado!

Resumo

Serrato, Andréia Cristina; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Orientadora). **Mística e corporeidade: experiência, ética e práxis em Simone Weil**. Rio de Janeiro, 2015. 327p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Mística e corporeidade: experiência, ética e práxis em Simone Weil caracteriza-se por um trabalho de pesquisa que se desenvolve a partir da experiência mística corpórea da filósofa de Paris, Simone Weil, que viveu uma experiência práxis místico-ética unitária em seu corpo e alma. Essa experiência se intensificou ao "sentir-se tomada por Cristo" em sua própria carne. Demonstraremos essa experiência a partir de sua linguagem místico-erótica, que a faz entregar-se inteiramente ao Outro. Sua espera (*en attente*) pelo encontro com Deus, ou melhor, ser encontrada por Ele, permite uma vida de configuração ao corpo de Cristo, a partir da proximidade com a ética Paulina, solidarizando-se em sua própria carne com as "dores da humanidade", assim como Cristo, que entregou seu corpo para todos, culminando na verdadeira experiência eucarística: dar-se em comida e bebida para os demais. De início, nosso estudo fundamenta-se em diversas áreas do saber como sociologia, psicologia e filosofia para discorrermos sobre a temática do corpo na contemporaneidade. Terá seu portoseguro na teologia. Em seguida, nossa reflexão será realizada à luz da experiência de Simone Weil. Identificamos essa experiência mística em duas linhas de reflexão. A primeira "O corpo que sofre, incontinente e resistente"; e a segunda, "O corpo que ama, como sensibilidade para amar e vibrar". No último passo apresentaremos sinais de uma mística erótica apostólica de configuração ao corpo do Cristo a partir de Simone Weil que aponte caminhos para se viver a mística hoje.

Palavras-chave

Simone Weil; corpo; mística; experiência; ética; práxis.

Abstract

Serrato, Andréia Cristina; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. (Advisor). **Mystique and embodiment: experience, ethics and praxis of Simone Weil**. Rio de Janeiro, 2015. 327p. Doctorial Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Mystique and embodiment: experience, ethics and praxis of Simone Weil” is a research whose starting point is the mystical experience of the body according to the French philosopher Simone Weil, who had a mystical-ethical experience in praxis, merging her body and soul. Such experience was intensified when the philosopher felt as if “Christ was inside her body”. This experience will be demonstrated through its mystic-erotic language, which leads her to give herself up entirely to the Other. Her wait (*en attente*) for God, or in other words, her wait to be found by God, allowed her to have a life guided by the body of Christ, beginning with her closeness to the Pauline ethics, and showing her solidarity with the miseries of the human race, as the same as Christ did – He gave his body to everybody, which was in the end the real eucharistic experience: to give yourself as food and drink to the others. Initially, this study is based on many different areas, such as sociology, psychology and philosophy, so that we can discuss about the contemporary view of body. Our “safe haven” will be Theology. Afterwards, this research will be carried out in the light of Simone Weil’s experience, which we reflected upon from two different perspectives – the first one “The body that suffers, frail and resilient”, and the second one “The body that loves, with sensibility to love and to vibrate”. Finally, signs of an apostolic erotic mystique to “configure” the body of Christ will be presented regarding Simone Weil as a starting point, since she has developed ways to live the mystique nowadays.

Keywords

Simone Weil; body; mystique; experience; ethics, praxis.

Sumário

Introdução	16
Primeira Parte - Corporeidade e Cristianismo	31
Capítulo I	34
O corpo na contemporaneidade – a neodualidade	34
1.1 Sinais do desabrochar da nova dualidade existencial	36
1.1.1 A nova cultura somática	44
1.1.2 Gênero feminino	48
1.1.3 A revolução sexual: o advento da nova moral	53
1.2 O paradoxo do corpo: enaltecido pela técnica e espiritualizado	58
1.2.1 A ciência e o corpo: uma imensa enciclopédia	59
1.2.2 A tecnologia "provedora da salvação" do corpo	61
1.2.3 A nova moral do espetáculo: o corpo na "Cama de Procusto"	65
Capítulo II Considerações filosóficas sobre o corpo	70
2.1 Do corpo sensível ao corpo científico - (objetivação do corpo)	71
2.1.1 Dos gregos a Santo Agostinho	73
2.1.2 A visão moderna de "corpo máquina"	77
2.2 Do corpo científico-sensível ao corpo das sensações	80
2.2.1 O caminho para o corpo como mediação	81
2.2.2 O corpo de carne: retorno a sua densidade	86
2.2.3 Metafísica do sensível	91
Capítulo III O corpo a partir da antropologia bíblica	97
3.1 Antropologia bíblico-teológica do corpo	98

3.1.1 <i>Basar e Sarx</i>	100
3.1.2 <i>Nefesh e psiqué</i>	103
3.1.3 <i>Ruah e pneuma</i>	105
3.1.4 <i>Nishamat e soma</i>	108
3.2 Antropologia cristã-teológica do corpo	110
3.2.1 Encarnação e criação	111
3.2.2 Salvação e redenção	115
3.2.3 Santificação	120
3.3 Valores e desafios corpóreos atuais para uma práxis místico-ética	123
Segunda Parte - Simone Weil: Corporeidade e Linguagem Mística-Erótica	128
Capítulo IV Vida que se encarna na vida	130
4.1 Traços biográficos da filósofa de Paris	131
4.1.1 Simone Weil – uma vida singular de compaixão e reflexão desde muito cedo	132
4.1.2 A incansável busca da verdade	141
4.1.3 Aluna de Alain e a militância política	143
4.2 O abandono do pacifismo anterior	148
4.2.1 Da sedução ao encontro – <i>attente</i> de Deus	150
4.2.2 <i>Kenose</i> como ruptura e <i>détachement</i> como abandono de si	158
4.2.3 <i>Desiderare</i>	165
Capítulo V	168
O corpo que sofre e o corpo ama	168
5.1 Corpo incontinente e resistente – corpo como sofrimento	169
5.1.1 A força da vida na fragilidade do corpo – (dualidade existencial)	170
5.1.2 Corpo como eucaristia – isto é meu corpo: tomai e comei	181
5.1.3 O enraizamento do corpo e sua unidade ontológica que responde: pôr-se de joelhos	192

5.2 Corpo como sensibilidade para amar e vibrar	197
5.2.1 Entre a dor e a beleza, a experiência da Paixão de Cristo	198
5.2.2 O ápice do encontro: sentiu-se cada vez mais tomada pelo Cristo	202
5.2.3 A linguagem do amor	205
Capítulo VI O amor que move e que dá espaço para o outro ser	211
6.1 <i>Eros-philía-ágape</i>	213
6.1.1 <i>Eros</i> amor humano e amor divino	214
6.1.2 <i>Philia</i> – amizade que perpassa toda a sua vida	225
6.1.3 <i>Ágape</i> o amor que dá espaço para o outro	233
Terceira Parte - Simone Weil, as marcas profundas da profetisa e mística "contemporânea"	240
Capítulo VII Mística dos olhos abertos e das mãos operantes – Práxis místico-ética em Simone Weil	243
7.1 A força da palavra na fragilidade da carne	244
7.2 Corpo como doação: teoria e práxis unitária	247
7.3 Um coração que ainda bate através das dores do mundo	248
Capítulo VIII A mística erótico-apostólica de Simone Weil - Práxis místico-ética em Simone Weil	252
8.1 Experiência do corpo místico: a centralidade da dor e da beleza humana	253
8.2 A mística do corpo que sofre e do corpo que ama	256
8.3 O desejo insaciável pela felicidade e prazer de todos seus "camaradas"	260
8.4 Experiências místicas principais	264
8.5 Experiência espiritual do silêncio	269
8.6 Corpo carnal e espiritual: entrega do corpo e entrega do espírito	271
8.7 Doar-se é deixar marcas na carne	274
Capítulo IX O sofrimento e a alegria do outro sentida à flor da pele - Práxis místico-ética em Simone Weil	278

9.1 Simone Weil: a alteridade e o esvaziamento de si	279
9.2 Configuração ao corpo de Cristo	285
9.3 Resposta ética: acolhida e promessa – que chama a um engajamento e a uma responsabilidade	288
Conclusão	292
Referências Bibliográficas	300

Cronologia e Siglas dos Textos e Obras de Simone Weil (1909-1943)¹

1. Edições antigas²:

- 1933 (LP) *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Plon, 1959; 1989
- 1934 (R) *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, "Idées", 1980, "Folio-Essais", 1998
- 1935 (CO) *La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951, "Folio Essais", 2002
- 1933-43 (OL) *Oppression et liberté (recueil)*, Gallimard, 1955
- 1933-43 (EHP) *Écrits historiques et politiques (recueil)*, Gallimard, 1960
- 1941-42 (AD) *Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, Fayard, 1966, Seuil, 1977
- 1941-42 (C) *Cahiers de Marseille, I, II, III*, Librairie Plon, 1951-56; réed 1970-74
(PG) *La Pesanteur et la grâce* (extraits des Cahiers par G. Thibon, Plon, 1947; Agora, 1991
- 1942 (IPC) *Intuitions préchrétiennes* - La Colombe, 1951; Fayard, 1985
- 1942 (SG) *La Source grecque*, Gallimard, 1953, 1963
- 1936-43 (S) *Sur la Science*, Gallimard, coll. < Espoir >, 1966
- 1940-43 (P) *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Gallimard, 1968
- 1942-43 (PSO) *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, "Espoir", 1962
- 1942-43 (CS) *La Connaissance Surnaturelle (Cahiers d'Amérique)*, Gallimard, 1950
- 1942 (LR) *Lettre à un religieux*; Gallimard, 1951; Seuil, 1974
- 1943 (E) *L'Enracinement*, Gallimard, 1949; « Folio-Essais », 1990
- 1943 (EL) *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957

¹ Essa ordem de datas e siglas foi entregue em Lyon, França por Emmanuel Gabellieri. Segundo ele, é a maneira oficial para apresentar as obras de Simone Weil.

² Todas as obras de Simone Weil são de livre tradução, bem como as demais obras estrangeiras.

2. Edições críticas:

- OC: *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, en cours de parution (estão previstos dezesseis volumes).
Sob a direção de A. Devaux, R. Chenavier et F. de Lussy, dez volumes foram atualmente publicados nas edições Gallimard.
- OC I: *Premiers écrits philosophiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- OC II-1: *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927- juillet 1934)*, Paris, Gallimard, 1988.
- OC II-2: *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991.
- OC II-3: *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, Paris, Gallimard, 1989.
- OC IV-1: *Écrits de Marseille (1940-1942), Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales*, Paris, Gallimard, 2008.
- OC IV-2: *Écrits de Marseille(1941-42), Grèce – Inde – Occitanie*, 2009.
- OC VI -1: *Cahiers I (1933-septembre 1941)*, Paris, Gallimard, 1994.
- OC VI -2: *Cahiers II (septembre 1941-février 1942)*, Paris, Gallimard, 1997.
- OC VI -3: *Cahiers III (février 1942-juin 1942)*, Paris, Gallimard, 2002.
- OC VI -4: *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943), La Connaissance surnaturelle. Cahiers de New York et de Londres*, Paris, Gallimard, 2006.
- OC V: *Écrits de New York et de Londres 1943*, 2013.
- OC VII-1: *Correspondance familiale*, 2011.
- CE: *Simone Weil, Œuvres*, introduit et dirigé par F. de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.
- SP: S.Pètrement, *La Vie de Simone Weil*. Paris, Fayard, 1973.
- CSW I: *Cahiers I Simone Weil (Conjunto do livro)*.
- CSW II: *Cahiers II Simone Weil*.
- CSW III: *Cahiers III Simone Weil*.
K cahiers conforme a numeração das Obras Completas.
[ms] página do Cahier.
- TMCG-I: SIMONE WEIL, CORRESPONDANCE GÉNÉRALE- NAF 28347 – 4 BIS - R 34822: 8 JUILLET 77, LETTRES À SES PARENTS (1937-1943). Pasta II. I, 490. Manuscrits Correspondance générale.

- TMC-II:* BOÎTE CORRESPONDANCE, CARTA A UMA ALUNA EM 1934 –
I, 299 E I, 302. Manuscrits Correspondance.
- TMGR:* PASTA 3 - Cette guerre est une guerre de religions. f. 120-132. [1-13],
p. 7-26. Manuscrit.

3. Outras referências permanentes:

DNA - Desoxiribo Nucleic Acid

AT - Antigo Testamento

NT - Novo Testamento

Introdução

Na realidade atual o ser humano encontra-se sobremaneira exaltando o corpoespiritualizado em detrimento do corpo encarnado. Pratica-se o culto ao corpo em umaestética dissociada da ética e da espiritualidade. Inscritos no tempo o atual discurso da cultura somática nos interpela à valorização do corpo em nossa cultura, em um âmbito relacional e encarnado. A cultura somática contemporânea encontra-se marcada por uma espécie de neodualismo: opõe o ser humano ao seu corpo, fazendo deste um lugar de posse, um "ter" e não propriamente a raiz identitária que dá ao ser humano o seu rosto em detrimento de sua densidade, sua narratividade e seu processo de encarnação. Em vista de sua performance, tende-se a negar sua história e a relacionalidade constitutiva de sua realidade. Existe um neodualismo, não mais corpo-alma, mas corpo-sujeito, ou seja, o ser humano possui o corpo. O corpo tornou-se um objeto exterior, plástico e manipulável.

Nossas marcas no tempo que se apresentam principalmente no rosto por meio das rugas nos inscrevem por nossa corporeidade no tempo, no espaço, na história. Afinal, o corpo é uma totalidade intrínseca à humanidade do ser humano. Somos finitos e por mais que apaguemos ou tentemos apagar estas marcas não conseguimos, ganhamos outras. Esquecemo-nosda formosura que é própria de cada idade, da identidade que nasce da vivência individual e própria de cada estilo de vida que saltam do interior para o exterior e deixam sinais no corpo. Muitas vezes a beleza construída, talhada a qualquer custo pelos ícones da beleza, escondem, na tentativa de camuflar, o próprio ser humano ou o vazio em que ele se encontra.

Esse panorama inquieta-nos porque percebemos um ser humano mais individualista e fechado em si mesmo dificultando a abertura para uma relação de encontro com o outro ou mesmo para abrir-se para uma experiência mística, ou ainda experimentar e saborear o amor de Deus. Entretanto, essa sociedade é a realidade e vivemos inseridos nela. Com vistas a encontrarmos caminhospara que o ser humano possa realizar uma experiência de abertura para o amor de Deus e mesmo encontrar-se com o outro tomamos como referência uma jovem filósofa, Simone Weil (1909-1943), que, embora tenha vivido no início do século, tem muito para

contribuir com a discussão atual sobre a neodualidade existencial. Sua práxis místico-ética³, encarnada deixa vestígios para responder aos anseios da atual cultura somática sobre a experiência mística corpórea.

Simone Adolphine Weil⁴ nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909, em Paris, no seio de uma família agnóstica que se preocupava muito com a educação de seus filhos. Seu pai era um médico francês de origem judia, e sua mãe de origem russa. Simone tinha um irmão, o matemático André Weil, que julgava muito mais inteligente que ela e quem a impulsionou na busca pela verdade. Ela tinha uma saúde frágil em contraposição a sua força avassaladora de amar e de compadecer-se pelo outro que sofria. Foi professora, escritora, filósofa, militante e mística.

Simone Weil faz suas primeiras experiências de solidariedade bastante jovem⁵. Em 1931, aos 21 anos, tornou-se professora, numa escola secundária para moças em Le Puy. Nessa cidade recebeu o apelido exótico: "Virgem Vermelha" porque

³ Práxis místico-ética: a utilização do termo dessa forma é proposta nossa. Utilizaremos o termo unido entendendo e propondo como uma nova maneira de expor a unidade vital weiliana. Acreditamos que há uma distinção intelectual entre os termos, como apresentaremos separadamente na Parte III, um termo em cada capítulo, contudo há uma vivência unitária em Simone Weil, uma existência unitária. No termo práxis entendemos que é a substância principal, o substantivo mesmo. Místico é a experiência que fará posteriormente de maneira mais intensa, mas poderemos dizer, como ela mesmo afirmou que já estava dentro dela. Ela apenas rompeu a casca do ovo como o pintinho (imagem que utiliza para falar do amor de Deus citada várias vezes). Ética é a reflexão que perpassa toda sua vida. Entretanto não há práxis sem ética e muito menos ética sem práxis. Deixamos claro que mesmo colocando os termos em uma ordem na maneira de escrever e apresentar, eles não têm rigidamente uma ordem na vida de Simone, eles se dão em toda a sua vida. Chamamos atenção apenas para a experiência mística que ela relatará um tempo. Assim, esses termos tratarão mais especificamente da relação intrínseca entre práxis, mística e ética. Sendo assim, a experiência ética também remete à experiência mística porque a experiência ética é misteriosamente um encontro com Deus. A experiência ética é um espaço de autotranscendência que nos remete à abertura ao outro, pois a vida acontece neste espaço ético: "Estive nu e me vestiste..." (Mt 25). "Somente ao atender a dimensão ética, social e política da existência mística se está em condições de realizar uma experiência mística autêntica" (VELASCO, J. M. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 465). No caso de Simone Weil, a dimensão ética está diretamente relacionada à dimensão mística e vice-versa. A experiência ética suscita a experiência mística e a experiência mística suscita a experiência ética. Em Simone a dimensão ética a conduz ao encontro profundo com Deus, e a experiência mística gerará energia para a vida ética. Contudo a práxis é parte de sua vida desde sempre. A intuição encontra-se em destacar os aspectos éticos da experiência mística e os aspectos místicos da experiência ética, pois mística e ética são dimensões inseparáveis da existência cristã. No entanto, a experiência mística consiste na união da própria vontade com a vontade de Deus, ou seja, no amor ao próximo, como meio e expressão do amor de Deus e inclui a dimensão ética, a provoca e a desenvolve: "porém, dada a relação estreita e recíproca que mantém estas duas dimensões, é possível mostrar que a experiência ética remete a experiência mística" [...]. É possível mostrar uma experiência ética do crente, e inclusive uma experiência ética de todo ser humano (VELASCO, J. M. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 462).

⁴ Dados biográficos retirados de: WEIL, S. *Attente de Dieu*. E PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*.

⁵ Algumas experiências serão relatadas na Segunda Parte de nosso trabalho com maiores detalhes.

Simone era vista como um misto de freira e anarquista. Trabalhou como operária na fábrica, assumiu trabalhos manuais com os camponeses e ainda foi para um fronte de batalha. Simone Weil experimentou quase tudo o que escreveu.

Ela saiu da França e foi para Nova York e depois para Londres. Trabalhou em demasia e recusou a alimentação prescrita pelos médicos, o que a debilitou cada vez mais. Simone Weil morreu sozinha no dia 24 de agosto de 1943 aos 34 anos em Ashford, Inglaterra, protestando contra as condições em que eram mantidos os prisioneiros de guerra na França ocupada. Para a jovem francesa a filosofia "é coisa exclusivamente em ato e prática" (CS 335). Ou ainda filosofia como conhecimento prático e "exercício espiritual" (C).

O desejo de estudá-la em uma tese doutoral surgiu a partir da indicação do frei Clodovis Boff, em Curitiba. A primeira leitura realizada foi o livro *L'enracinement*(E). A reflexão da filósofa sempre muito bem articulada nos permitiu fazer as atualizações para o mundo contemporâneo. Em seguida o mergulho aconteceu na obra *Attente Dieu* (AD). Seu diário espiritual nos permitiu experimentar *com ela* seu profundo encontro espiritual. Logo o desejo da tese se concretiza no Rio de Janeiro em contato com a maior pesquisadora do pensamento de Simone Weil no Brasil, Maria Clara Bingemer.

Estudar a filósofa francesa é romper com "os dualismos" contemporâneo, pois ela articula muito bem razão e fé. Sua busca intelectual a abre a Deus. Estudar Simone é recuperar Deus como fundamento, ou seja, recuperar profecia e mística e uma existência Cristã de esvaziamento e entrega a configuração ao corpo de Cristo. Simone Weil é uma figura que está na interfacedo corpo e do espírito, da práxis e da mística, da intelectualidade e da solidariedade⁶.

Nossa proposta procura desenvolver uma reflexão sobre a "Mística e a corporeidade: Experiência, Ética e Práxis em Simone Weil" com o intuito de encontrar vestígios para a vivência de um cristianismo mais encarnado mediante a vivência e a aceitação de nossa finitude, pois somos corpo, e assim estamos inscritos no mundo, através de nossa história. Assim à luz de Simone Weil, buscamos vestígios para uma ética de configuração ao corpo de Cristo.

⁶ Ao debruçar-me sobre os livros de Simone Weil fui sendo interpelada em minha corporeidade a cada dia. Sofri na alegria e na dor. Vivi a alegria ao receber em minhas mãos, na Biblioteca Nacional de Paris, em 2013, os manuscritos de Simone Weil. Senti a emoção que me marcará para sempre ao tocar com as minhas mãos os livros da filósofa. Vivi assim como ela, neste tempo, duros golpes de enxaqueca que quase não me permitiram finalizar a tese, desde 2011. Senti o peso e a dor inscritos em minha corporeidade inserida no centro do mundo que não se apagarão jamais.

Estudar Simone Weil a partir de sua dimensão corpórea é nossa principal contribuição, pois ela não avançou neste ponto. Weil não abordou o tema sob o ponto de vista do corpo, mas articulou temas gerais da experiência humana que revelam sua perspectiva sobre o eu como um agente de controle e obstáculos para uma orientação moral. Nossa proposta ao analisar a práxis místico-ética de Simone encontra-se em estudar do ponto de vista sobre o dualismo corpo e alma, ou seja, um dualismo existencial e uma unidade ontológica.

Emmanuel Gabellieri⁷, um dos maiores estudiosos de Simone Weil, aproxima-se da reflexão, entretanto do ponto de vista sobre a luta entre o bem e o mal⁸. Para o autor há dualismo moral, ou seja, a luta entre o bem e o mal. Torna-se importante saber que para Simone Weil não é o corpo bom e a alma ruim, os dois são bons – ela não identifica o corpo como mal. Porém a idolatria do corpo é mal.

Robert Chenavier⁹, outro grande estudioso de Simone Weil, sinaliza também o tema, mas do ponto de vista da fenomenologia o que pode conduzir a uma reflexão materialista, mostrando uma filósofa quase maniqueísta¹⁰.

A estudiosa de Simone Weil que mais se aproxima de nosso tema, porém a partir apenas da perspectiva do corpo incontinente é Rebecca Rozelle-Stone¹¹.

Desse modo, toda a pesquisa afluirá para a experiência práxis místico-ética unitária que Simone viveu em seu corpo e sua alma. Evidenciaremos que essa experiência se intensificou ao "sentir-se tomada por Cristo" em sua própria carne. Demonstraremos essa experiência a partir de sua linguagem místico-erótica que a faz entregar-se inteiramente ao Outro. Sua espera¹² (*en attente*) pelo encontro com Deus, ou melhor, ser encontrada por Ele, permite uma vida de con-figur-ação ao corpo de Cristo, a partir da proximidade com a ética Paulina, solidarizando-se em sua própria carne com as "dores da humanidade", assim como Cristo, que entregou seu corpo para todos, culminando na verdadeira experiência eucarística: dar-se em comida e bebida para os demais.

⁷ Professor e Diretor da Faculdade de Filosofia na Universidade Católica de Lyon-França.

⁸ Para saber mais sobre o Tema: GABELLIERI, E. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*.

⁹ Robert Chenavier é um estudioso de Simone Weil na linha entre pensamento e experiência. Atualmente Presidente da Associação Simone Weil em Paris.

¹⁰ Para saber mais sobre o tema: CHENAVIER, R. *Simone Weil: L'attention au réel*. Paris: Michalon, 2009.

¹¹ Para conhecer mais: STONE, R. R. *Reading the Incontinent Body*.

¹² Palavra que pode ser traduzida para o português como alerta. Nós traduziremos como espera.

Este trabalho foi desenvolvido sob a ótica da teologia da práxis cristã. Na busca de se analisar o caminho possível de abertura a partir de Simone para uma experiência práxis místico-ética. Considerando isso, perguntamo-nos se é possível pensar o termo práxis místico-ética unitariamente em Simone Weil. Neste contexto, sentimo-nos interpelados a articular os recursos do pensamento contemporâneo sobre o corpo na atual cultura somática com os fundamentos da mística weiliana. E, uma vez alcançada essa articulação, acreditamos ser possível apresentar sinais para uma práxis místico-ética que contribua com respostas aos desafios atuais no que diz respeito ao ser humano e sua experiência mística corpórea.

Para o desafio proposto nos apoiamos mais especificamente nas obras de Simone Weil que desenvolvem o tema sobre o corpo. Dentre as obras principais destacamos *Attente de Dieu*¹³, *Cahiers*¹⁴, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*¹⁵, *Connaissance Surnaturelle*¹⁶, *L'enracinement*¹⁷, *Écrits de Londres et dernières lettres*¹⁸, *Leçons de philosophie*¹⁹, além das *Oeuvres Complètes*²⁰ no qual o tema em questão aparece. Detemo-nos nos textos que consideramos importantes para Simone Weil no que se refere ao corpo, à unidade, à experiência mística e à eucaristia que, a nosso ver, foram o fio condutor em sua vida no que tangencia o tema sobre o corpo.

Relacionaremos assim a partir do primeiro texto escolhido, um dos primeiros textos escritos por ela sobre a eucaristia intitulado o “Dogma da Presença real”, escrito em 1926 (OC I 92-3), delineando o que será a coluna vertebral de sua onto-cristologia. A maneira como desenvolve o tema em 1926 a acompanhará até o final de sua vida. Em seguida, uma oração que escreve em Nova York em 1942: "que tudo isso seja arrancado de mim, devorado por Deus, transformado em substância do Cristo e dado a comer aos desgraçados cujo corpo e alma falta qualquer tipo de alimento" (CS 205). Depois em Londres volta a escrever sobre seu corpo

¹³*Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, Fayard, 1966, Seuil, 1977.

¹⁴*Cahiers de Marseille, I, II, III*, Librairie Plon, 1951-56; réed 1970-74.

¹⁵*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, "Espoir", 1962.

¹⁶*La Connaissance Surnaturelle (Cahiers d'Amérique)*, Gallimard, 1950.

¹⁷*L'Enracinement*, Gallimard, 1949; « Folio-Essais », 1990.

¹⁸*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957.

¹⁹*Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Plon, 1959; 1989.

²⁰*Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, en cours de parution (estão previstos dezesseis volumes). Sob a direção de A. Devaux, R. Chenavier et F. de Lussy. Paris: Gallimard.

como alimento: "o pão que vos dou é minha carne para a vida do mundo" (CS 315). Citamos também o texto que tece a trama da experiência weiliana: o "Prólogo" encontrado em uma folha solta em um de seus últimos escritos, Cahiers XI, em 1942²¹. Uma verdadeira oração. Provavelmente a folha solta, arriscamos dizer, para que pudesse consultá-lo, por que não? Citamos um trecho: "Sei bem que ele não me ama. Como ele poderia me amar? E, entretanto, no meu íntimo alguma coisa, um ponto de mim mesma, não pode deixar de pensar, tremendo de medo, que, talvez, apesar de tudo, que ele me ame" (CS 9-10; OC VI, 3 445-6). Esses textos balizam nossa reflexão no que diz respeito à entrega de seu corpo como alimento para os demais, uma eucaristia.

A Eucaristia está presente na vida de Simone Weil como verdadeiro sacrifício. Ela ofereceu seu corpo como comida e bebida para saciar a fome dos necessitados. Tentaremos mostrar que é pela vivência eucarística, primeiro realizada de maneira especulativa, em 1926, e depois experiencial, que partilha totalmente de sua vida. Por isso nos arriscamos afalar aqui de vestígios de uma mística erótica apostólica. Dar-se para o outro é amar o outro. Simone não participa do rito, mas ela vive em seu próprio corpo o sacrifício eucarístico.

A metodologia empregada visa apresentar a visão do corpo na contemporaneidade; apoiamos nossa pesquisa na visão de autores de diversas áreas do saber, como teólogos, antropólogos, sociólogos e psicólogos, com predominância da Teologia. Em seguida, nossa leitura analítica aborda os principais textos já citados de Simone Weil. Nosso intuito é o de demonstrar que a experiência humana corpórea deixa vestígios em sua carne e, assim, Simone entrega sua vida até as últimas consequências. Trata-se de uma experiência religiosa vivida pela mística que parte do teórico, contudo não pára neste ponto, e sim desvela-se na práxis místico-ética. É que sem a práxis, a vida não fazia sentido para Simone Weil. Consideramos nesta metodologia a experiência carnal (*eros*) de Simone, ou seja, seu próprio testemunho, o aspecto narrativo e a discussão analítica. De sua reflexão

²¹ Escreveu este Cahier por volta de 15-26 de abril de 1942, cf. OC VI, 3, 321. O poema encontra-se em OC VI, 3, 369 [ms. 75; ms. 76; ms. 77] e como anexo na p. 445-47. "Tomando a decisão de confiar seus Cahiers a Gustave Thibon, Simone Weil sabe que está ao ponto de virar uma página de sua vida. Ela compõe então um texto curto, que não tem título, escrito em forma de poema em prosa. Ele tem ao mesmo tempo um papel de conclusão e de Prólogo". Simone introduz estas duas folhas deste curto texto no fim do K11 (ms. 75-76). Em seguida introduz o texto do poema no final do K12 (ms. 128-9). Agora ela recopia e coloca um título: Prólogo (OC VI, 3, 445).

de fato não sugere uma teologia sistematizada, ela nos fornece elementos que podem vir a constituir-se numa teologia.

Nossa pesquisa decorre em três partes, composta por três capítulos cada parte. O caminho pelo qual iniciamos a Primeira Parte – A Corporeidade e o Cristianismo é imprescindível para nossa pesquisa, pois fazemos uma exposição do contexto em que se insere o corpo na atualidade. Seria um tanto complicado trazermos a ética de séculos passados para resolver problemas atuais. Isso nos fecharia em "um céu de princípios sem o contato com o real"²². Não nos confrontaríamos às tendências profundas, complexas e múltiplas da sociedade, dentro da qual ela se elabora sem esse contato, ou seja, correríamos o risco de fecharmo-nos em discurso puramente pessimista sobre o mundo.

Nosso primeiro capítulo parte da contextualização do ser humano na sociedade contemporânea e do pressuposto existente neodualista que separa o ser humano de seu próprio corpo. Movimento que dificulta para o ser humano a possibilidade de encontrar-se e doar-se ao Outro porque o leva a fechar-se em um individualismo cuidando apenas de si e de seu próprio corpo. Constatamos esse individualismo a partir da análise de autores de diversas áreas do saber, como, por exemplo, a psicologia, a sociologia, a antropologia e a filosofia, primordialmente com a reflexão de Hannah Arendt. Com Simone Weil demonstramos o desenraizamento do ser humano e sua inscrição no tempo e no espaço. Corpos que apagam as inscrições do tempo e assim perdem a noção e a encarnação no mundo estão sujeitos ao desenraizamento e ao *malheur*²³.

Nessa contextualização da nova cultura somática, apresentamos uma moral do espetáculo, em que o corpo está inserido na "cama de Procusto", pois há que se configurar aos padrões apresentados. A busca pelo corpo perfeito proporciona uma busca ao corpo fetiche. Encontramos muitas vezes um corpo desencarnado e separado do ser humano. Endurecido e imune às marcas que o outro poderá provocar e *afectar* nele. Constatamos também que a cultura somática, a partir das

²²LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p. 6.

²³ Esse conceito é central em sua obra: *L'Enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. *Malheur*: Para ela a dor seria apenas física, o sofrimento seria tanto físico como psíquico. Já o *malheur* envolve todas as esferas: física, psíquica e social e, principalmente, a luta por controle – base dos mecanismos de opressão social. "O principal fator da luta por controle é uma disputa pelo poder, enraizada no medo da morte, num tipo de morte que remeteria o indivíduo à morte de sua personalidade". (WEIL, S. *L'Enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, p. 93). Utilizaremos o termo desgraça para traduzir o *malheur*. Esse conceito será aprofundado no ponto 4.2.2.

biotecnologias, tirou o corpo do esquecimento e nos colocou diante de novos desafios. Podemos viver mais com maior qualidade de vida. Retirou-sedo ser humano a carga negativa que carregava sobre o corpo. Superou tabus, entraves religiosos, culturais e sociais e possibilitou a solidificação da cultura do corpo. Antes, o corpo entregueàs causalidades temporais padecia mais facilmente. Atualmente, um corpo máquina, supervalorizado, alvo de todos os cuidados, torna-se centro de estudos e preocupações. Temos então um paradoxo, um corpo enaltecido pela técnica e também apagado pela finitude humana e o relacional do corpo em função da ênfase no corpo "fetichizado".

Sendo assim, no Segundo Capítulo encaminhamos a contribuição do pensamento filosófico sobre o corpo para nossa reflexão, para balizar algumas de suas constatações e considerações a partir do pensamento de Simone Weil. Nosso enfoque não tem a pretensão de explorar toda a história filosófica do corpo. Apenas sinalizamos algumas variáveis significativas para o objeto de nosso trabalho, que cito aqui. O corpo como mediação, a partir do aporte fenomenológico com alguns autores como Merleau Ponty, Emmanuel Levinas e Denis Vasse, visto que a contribuição da fenomenologia resgata o corpo como evento e percorre o caminho de recuperação do corpo como carne. E para retornar à densidade da carnalidade humana apresentamos algumas considerações de abertura metafísica. Isso porque a carne tem um estatuto intermediário entre a materialidade da coisa e a espiritualidade da pessoa: "Uma fenomenologia da carne e do sensível, ela mesma, dará lugar para terminar em uma dupla e breve abertura, metafísica e teológica"²⁴.

Depois de lermos a realidade que nos cerca e problematizarmos, no Terceiro Capítulo, buscamos o apoio na teologia bíblica cristã e nos ancoramos nela para demonstrar que não há dualismo entre corpo e alma na antropologia bíblica. Por isso a deixamos por último, não por ser menos importante, mas para dar-nos o suporte de que precisamos. Perceberemos então que o cristianismo apresentou desde sua origem no AT uma unidade ontológica no que tange aos dualismos apresentados. Entretanto, não negamos que os dualismos existem. Há, por exemplo, dualidade entre o espírito e a matéria. A dualidade afirma o materialismo, afirma a substância viva, a metafísica do tema. Vivemos a dualidade. Nossa intenção não é

²⁴ LEROY, C. *Corps et Visages dans l'art aujourd'hui*, p.55.

combatê-la. Mas talvez seguir o caminho da percepção da dualidade existencial, contudo na unidade ontológica.

Como também podemos verificar no Evangelho da Paixão: Mt 26, 11-41, há o combate existencial e a vulnerabilidade; há liberdade. A experiência da linguagem judaico-cristã apresenta-nos a visão em que se supera a aversão à carne e ao corpo e o dualismo entre corpo e espírito: "a ideia hebraica da personalidade é esta de um corpo animado e não de uma alma encarnada"²⁵. Sendo assim, a antropologia bíblica apontou-nos para uma visão unitária do ser humano. O corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato que: o "Verbo se fez carne" (Jo 1,14). É na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé, pois o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: "o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação"²⁶.

Contudo, o grande desafio será o de pensar o corpo como presença e como abertura, portanto, como mediação entre o finito e um além de si mesmo que nos conduz ao outro. É que Simone era ela mesma essa abertura em seu corpo e não havia separação, o corpo era a mediação para a alma. Como a ponta do bastão para o cego (OC VI-4, 391), tocava o mundo, e assim, ao tocar o mundo era tocado por ele imediatamente; é como mediação vivente, ativa que cria comunhão. Assim, entendemos que o ser humano que clama pelo desejo de fazer a experiência de Deus poderá encontrar vestígios para abrir-se a um encontro profundo e transformador com Jesus Cristo, pois nos parece que, em grande parte, o ser humano da sociedade do espetáculo está tão extasiado por tudo o que lhe é oferecido que não lhe sobra espaço para fazer a profunda experiência de sentir-se amado e amar profundamente e assim desvelar-se ontologicamente como ser de doação e efetivamente doar-se.

A partir dessa reflexão chegamos na Segunda Parte de nossa tese – Simone Weil: corporeidade e linguagem mística-erótica – está igualmente dividida em três capítulos. Apresentamos a existência práxis místico-ética de Simone Weil. O quartocapítulo traz os traços biográficos de Simone Weil. Desde sua infância, mostramos que buscou incansavelmente a verdade e a compaixão a acompanhou sempre. A vida singular de inserção e reflexão já poderia resumir a existência da filósofa francesa. Entretanto, ainda é pouco para descrever as especificidades de

²⁵RONBINSON, J. A. T. *Le corps: étude sur la théologie de Saint Paul*, 1953, p.27.

²⁶ LACROIX, X. *corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211.

sua vida excepcional e insaciável, um "verdadeiro testemunho de coerência e santidade [...]. Ao olhar para essa mulher encontramos profundos sinais de esperança"²⁷.

Apresentamos o caminho filosófico da autora que do início ao fim de sua vida, concebeu a filosofia²⁸ como: "coisa exclusivamente em ato e prática" (CS 335). O primeiro paradoxo que uma leitura filosófica de Simone deve afrontar é que seu pensamento não opõe a definição política do ser humano a esta que seria sua dimensão metafísica. Simone Weil abandona seu pacifismo a partir da experiência em Solesmes. Passou a produzir escritos não somente de cunho social e político, mas também sobre temas religiosos e filosóficos.

Discorremos sobre suas três grandes experiências com o cristianismo, ou seja, com a fé católica que relatou em cartas ao Pe. Perrin²⁹, intituladas posteriormente "autobiografia espiritual" (15, maio, 1942). A primeira, em Portugal em 1935 (AD 37). A segunda experiência, em Assis em 1937 (AD 37). E a terceira, em 1938 em Solesmes (AD 37). Simone Weil fez estas experiências após experimentar em sua carne as dores internas da fábrica, da guerra e do campo. Não se contentou com o mundo das ideias. Foi uma prática místico-ética acontecendo na vida. Durante este percurso vamos questionando o leitor sobre a relação com nossa sociedade atual, sem a intenção de responder a todos os questionamentos, antes disso, de poder contribuir sabendo fazer as perguntas. Como esse processo poderia acontecer em nossa sociedade contemporânea e somática? Com Simone a abertura, o desapego, a humilhação foram acontecendo e deixando vestígios possíveis para que a identificação com a religião dos escravos fizesse parte de uma vez para sempre de sua existência.

No quinto capítulo tratamos da experiência mística da filósofa francesa em duas linhas de reflexão. A primeira "O corpo que sofre, incontinente e resistente". E a segunda "O corpo que ama, como sensibilidade para amar e vibrar", tema que desenvolvemos nos Capítulos V e VI.

A primeira linha apresenta um corpo como sofrimento físico, e relatamos três principais experiências corporais de Simone. Depois da experiência de um ano de

²⁷ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p.10.

²⁸ Para saber mais sobre S. Weil e filosofia, consultar o livro: BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*; MARIANELLI, M. *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*; GABELLIERI, E. (Org.). I-Philosophie, p.15-162.

²⁹ Ele relata em seu livro essa experiência de Simone Weil. PERRIN, J-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*, p.53-56.

trabalho na fábrica como operária, afirmou sentir a marca da escravidão para sempre em seu corpo e em sua alma (AD 36). A segunda experiência relatada são suas fortes dores de cabeça, que podemos associar com suas batalhas corporais e sua fadiga, na "quebra" do corpo no campo, na greve de fome que viveu, dizendo e entregando seu corpo: isto é meu corpo – comi e bebi. Experiência que remetemos à eucaristia. Uma experiência contada por Simone foi a recitação do poema Love, que conheceu em Solesmes (AD 43), Cristo veio e a tomou. Essa recitação aconteceu no momento de suas violentas dores de cabeça e teve "a virtude de uma oração". Aqui se relacionam as dores de cabeça e a possibilidade de amar através do *malheur*. Neste relato percebemos que o sofrimento, por suas intensas dores de cabeça, lhe permitiu sentir a encarnação, ou melhor, por analogia, a Paixão de Cristo. A dor nos coloca no mundo, o *malheur* é a abertura que nos fará manter no amor de Deus o sofrimento. Sendo assim, o seu ponto de vista é que o corpo desempenha um papel em todos os estágios.

E a terceira é a experiência da dor física e moral que provará na Guerra. Sentiu no fundo de seu ser os desastres dessa violência. Além de empunhar uma arma sem intenção de matar, ela presencia a dor de ouvir o ser humano que trai o outro. A decepção foi grande. Sofre a dor física pela queimadura que sofrerá no pé e a dor moral por assistir à traição. Sendo assim, constatamos o corpo frágil, débil, incontinente. Contudo, mesmo nessa incontinência, o "ser corpo" de Simone Weil percorre o caminho de uma práxis místico-ética apostólica.

Em nossa segunda linha de reflexão, que diz respeito a um corpo como sensibilidade para amar e vibrar, percebemos essa experiência do amor quando descreve sua experiência espiritual, uma vivência mística intensa. Sua primeira experiência foi em Assis, colocou-se de joelhos. Agora não foi somente um movimento visual e auditivo que a perpetrou. Mais, a identificação interior foi exteriorizada, criou um movimento corpóreo que a colocou de joelhos.

O movimento do corpo que atingiu a alma foi tocada imediatamente como na analogia do bastão do cego. A segunda experiência a que nos reportamos aqui aconteceu em Solesmes novamente, em 1938, a experiência do amor que fez em meio à dor, pois anteriormente destacamos o próprio *malheur*. Foi recitando o poema Love, entre as terríveis dores de cabeça, que faz sua grande experiência mística de ser tomada pelo Cristo. Para isso percorremos o caminho de *en attente* e

de *détachement*³⁰ que ela percorreu. A partir do momento em que fez a experiência mística de se sentir tomada pelo Cristo, nela mesmo em sua dualidade existencial, está presente a sua unidade ontológica e assim sente o amor e inicia um processo de abertura de doação ao outro, no caso de Simone, até às últimas consequências. Foi a experiência de sentir-se profundamente amada. Inicia-se também o processo de configuração *ao* corpo, ao rosto, à história de Cristo. Aqui declarou que sentiu "fome" da eucaristia.

Após apresentarmos esses relatos de Simone, mostramos que ela experienciou uma unidade ontológica porque se des-cria quando se esvaziou totalmente para se deixar encontrar por Deus para se recriar por Ele. Neste ponto, nesta unidade, mesmo na dualidade existencial, em seu infinito amor, espera Deus para se des-criar e se recriar Nele, imitando a *kenose* divina.

No sexto capítulo apresentamos sua experiência amorosa de entrega a Cristo e aos outros, desvelando uma experiência místico-eróticaapostólica que a conduziu a uma ética de configuração ao corpo de Cristo que chama à responsabilidade. E quase sempre ao se dirigir ao Cristo utiliza uma linguagem mais erótica: a alma que dormiu com Deus na “câmara nupcial”. Então, apresentamos a relação na linguagem erótica quando Simone dirige-se a Deus e fala sobre a “câmara nupcial” e a “praça pública”. Expomos sobre a linguagem do amor "vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração" que só fez sentido para ela porque foi levado para a “praça pública”, ou seja, quando tomou as decisões de agir em favor dos marginalizados. Assim, a “câmara nupcial” é a linguagem do amor vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração, "na experiência da união com o Mistério de Deus, e a da “praça pública”, a linguagem das tomadas de posição e da política"³¹. Assim, Simone utiliza dois tipos de linguagens nestes termos, a individual e a coletiva (AD 47). Para ela, Cristo nos fala ora por uma linguagem ora por outra. Não por questão de concordância, mas por questão de necessidade. Para que possamos nos acostumar e entender também. Desenvolveremos aqui as três acepções de amor *eros-phia-ágape*.

Resgatar assim a dimensão místico-erótica em Simone é olhar para Jesus Cristo, que é o amor encarnado em que *eros-phia-agape* assumem a sua forma

³⁰A palavra *détachement* traduziremos sempre por desapego, como explicada no capítulo IV. Nós utilizaremos no corpo do texto, na maioria das citações, a palavra em francês *détachement*.

³¹ BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.113. Encontramos essas expressões em PSO e AD 59.

mais radical. Na morte de cruz, Jesus, entregando-se para elevar o ser humano e salvá-lo, exprime o amor na sua forma mais sublime: o amor apaixonado de Deus pelo seu povo é ao mesmo tempo um amor que perdoa. Nisso, o cristão vê já esboçar-se veladamente o mistério da Cruz: Deus ama tanto o homem que, tendo-Se feito Ele próprio ser humano, segue-o até à morte e, desse modo, reconcilia justiça e amor³².

Segundo Simone Weil o que precisamos fazer então? De nossa parte cabe consentir e dar passagem a esse amor, negando a nós mesmos para deixar que Deus nasça em nós (OC IV, 1, 96). Podemos relacionar esta passagem à ética Paulina. Da unidade na maior intimidade de um encontro entre dois amantes que têm muito a dizer um para o outro. Simone Weil viveu essa aliança entre ela e a humanidade. Entregou-se em sacrifício para ser alimento para os demais, sinal eucarístico.

Aportamos assim na Terceira Parte de nossa tese desvelando uma mística erótica apostólica. Verificamos as marcas profundas da profetisa e mística contemporânea, demonstrando a unidade de vida da jovem filósofa de Paris através da vivência prática místico-ética, integralmente. No capítulo sete, a prática de Simone Weil, impossível de ser descrita em algumas poucas palavras, descreveremos sob o tema da mística dos olhos abertos e das mãos operantes. Destacamos o termo prática vivido por Simone por meio de seu corpo e de sua alma. Ela questionou e colocou em ação seus anseios e denunciou sempre a injustiça, pois para ela a filosofia só fazia sentido a partir da ação. Simone experimenta o outro pelo *malheur* ou pela alegria, nos dois movimentos, acontece o esvaziamento, a ação não agente, ou como ela denomina: *détachement*. Na continuidade acontece a *décréation*³³ – e a *recréation*³⁴ em Deus a partir do amor que nos impulsiona ao outro.

No capítulo oito trazemos a experiência mística de Simone Weil, ou melhor, como ela entende o termo mística e como ele se apresenta em sua corporeidade. Assim, verificamos a dor e alegria, o sofrimento e o prazer. Este capítulo terá mais tópicos que os outros para poder responder ao tema segundo Simone Weil. No capítulo nove, o sofrimento e a alegria sentida à flor da pele buscarão sinais na vida da jovem parisiense para uma resposta ética. Ela conheceu a ética de Paulo,

³² BENTO XVI. *Encíclica Deus Caritas Est*, n.10.

³³ A palavra *décréation* poderá ser traduzida por des-criação. Nós a utilizaremos em nosso texto ora como *décréation* ora como des-criação.

³⁴ A palavra *recréation* poderá ser traduzida por re-criação. Nós a utilizaremos nas duas formas, em português e francês.

verificaremos aqui traços da ética paulina caracterizada pela configuração ao corpo de Cristo. Buscamos também o entendimento do termo para Simone Weil; mais que isso, nosso intuito é mostrar como acontece em sua vida e esta pode nos iluminar na atualidade. Para pensar uma abertura ética entendemos que toda a atividade e experiência concreta realizada por Simone Weil na fábrica, nas colheitas, na guerra, nas ruas foi predispondo uma condição de abertura em sua existência. Essa condição de abertura pode-se denominar nos termos de Simone Weil de *détachement*. O ser humano sofre o *malheur* e tem, assim, um verdadeiro poder de "desligar-se" de seu ego para se "*décréter*" a fim de estar pronto para receber Deus (SG, 88), se assim o desejar. Nesse processo, entendemos que o ser humano se des-cria – se esvazia, para que Deus nasça nele. Renuncia a sua própria condição egoísta. Em termos weilianos, este vazio deve ser *des-criado* a fim de que o divino possa descer e tomar lugar nele. Esse movimento pode acontecer na dor, no amor, ou seja, no prazer também. E Simone assim experimentou.

A partir do exposto, restam alguns questionamentos: como proporcionar o processo de abertura atenta no ser humano para experimentar esse amor atualmente e contribuir para o resgate da dignidade das pessoas para serem *afectados* pelo outro que sofre ou que é marginalizado?

Em relação à cultura somática: será que a tentativa de controlar o corpo não seria uma tentativa de autocontrole perdida? O corpo ideal apresentado pela mídia é reflexo do medo e de tudo que pode escapar do controle?

Como ler este sofrimento na atual cultura somática? Sofre-se muito por estar fora de uma sociedade, contudo é por si mesmo e não pelo outro. Muito mais por se estar fora de padrões estéticos que cumprem antes funções morais que qualquer outra coisa.

Portanto, aprofundamo-nos nas obras de Simone Weil enfatizando sua experiência corpórea mística; Simone espera para ser encontrada por Deus. É uma espera no amor. Para ela, pensar Deus e amar a Deus é uma forma de pensar o mundo, assim nada podia ser pensado que não fosse experimentado com o próprio corpo, por isso foi para a fábrica, para o campo, para a guerra. Foi tomada por Cristo em seu próprio corpo, ajoelhou-se, comeu com ele, sentiu a Paixão. A configuração foi tão intensa, profunda e real que atingiu o ponto de privar-se de comer para compartilhar o sofrimento de seus "irmãos" franceses. A autora penetrou na centralidade da dor humana para entendê-la.

Vamos assim iniciar nossa viagem pelos mares weilianos. Antes de ancorar em Simone Weil, vamos conferir a ilha da cultura somática. Sua exploração nos dará subsídios para conhecer e adentrar na cultura somática.

Primeira Parte - Corporeidade e Cristianismo

*E a sensação nunca mais me deixou,
de que meu corpo carrega em si
todas as chagas do mundo.*
Frida Khalo

Na contemporaneidade o ser humano aparece como o centro da humanidade, porém isso não quer dizer que não o tenha sido em outras épocas³⁵. Entretanto, atualmente a centralidade está voltada para o ser humano como corpo de sensação. O corpo efêmero, frágil e finito é transformado, mais ou menos, nas diferentes culturas, em um corpo forte, plástico, mutável e eterno. E isso suscitou certa preocupação, às vezes positiva, pois de certa maneira, levou-nos a zelar por nossa saúde, a viver mais e com qualidade, deixando os tabus que pesavam sobre o corpo no esquecimento. Ademais, considerando todos os avanços tecno-científicos, fez desabrochar um novo ser humano para o qual devemos então estar atentos. Contudo, o corpo passou a ocupar um lugar preferencial na vida do ser humano por onde passam as ações e emoções. Tal como afirma Jurandir Freire Costa, psicanalista brasileiro, o corpo passou a ditar as normas morais³⁶.

Estamos, assim, deslumbrados com todas as possibilidades possíveis apresentadas para modificar, melhorar e cuidar do corpo e perdemos a noção, muito limiar, entre o ser humano na sua totalidade, que é corpo, e vivemos a era da fragmentação deste. Consequentemente, dá-se uma fragmentação do ser humano. Esse entendimento do ser humano como parte de seu próprio corpo o leva a crer que a modificação é normal e necessária para responder aos padrões "exigidos" atualmente – sejam eles estéticos ou não. As propagandas comerciais, para vender seus produtos, exploram a dualidade ao apresentar o corpo não como totalidade do ser humano, mas como parcialização dele, representado em seus músculos, suas

³⁵ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.230.

³⁶ *Ibid.*, p.205.

mãos, seus pés, seios, pernas etc. Tornam, dessa forma, o ser humano objeto de consumo em um amontoado de partes.

Nesse quadro, as academias configuram, atualmente, o ideal do corpo completamente enxuto, compacto, firme, jovem e eterno. Protegido dos sinais do tempo, no qual os processos internos são controlados pelos regimes, exercícios e cirurgias, o corpo busca eternizar sua juventude. É evidente que os sonhos de imortalidade não são novos, porém não se deseja mais uma união eterna com a divindade, mas uma vida eternamente jovem. Esse sonho já não pertence a uma minoria de pessoas privilegiadas, todavia é uma ideia para todos apresentada pela mídia³⁷. Tornou-se uma indústria multimilionária com custos cada vez mais acessíveis.

O corpo ideal apresentado pela mídia é o reflexo imediato do medo de tudo que pode escapar ao controle. Será que a tentativa de controlar o corpo não seria uma tentativa de autocontrole perdida? Hoje o acento recai nos esforços que os indivíduos fazem para modificar seu corpo e adquirir assim, pela vontade própria, as características exigidas pela sociedade, buscando ser reconhecidos e aceitos por ela. O importante é fazer parte deste mundo, sendo igual a todos, tendo as mesmas características. Para ser no mundo é preciso fazer parte das regras ditadas por ele. Mas só aceitar regras e modificar seus componentes ainda não basta. Para obter sucesso, poder e "aparecer" em um mundo voltado para o exterior, é preciso corrigir e aperfeiçoar a si mesmo. Nesse processo cria-se uma sensação de liberdade, na busca pela perfeição física, que na verdade escraviza.

Atentos a esse novo paradigma, constatamos que a nova cultura somática apresenta uma neodualidade, a do ser humano com o seu próprio corpo. Entretanto, esses dualismos apresentam-se sob várias formas. Pode ser um corpo desvinculado do espírito ou ainda o "espírito" desmaterializado de seu corpo.

Iniciaremos a análise da realidade contemporânea lançando nosso olhar para a cultura somática³⁸, ao buscar contribuições a partir de estudos sociológicos, psicológicos e tecno-científicos, tentaremos ampliar o horizonte e dialogar com os aportes das diversas áreas do saber. Após apresentar a realidade atual sobre a cultura somática, faremos uma breve exposição sobre o corpo a partir das

³⁷ PARISOLI, M. M. M. *Pensar o corpo*, 2004.

³⁸ Para verificar principalmente o tema sobre a cultura somática brasileira, consultar: NOVAES, J. V. *Com que corpo eu vou?*; NOVAES, J. V. *Intolerável peso da feiúra*: sobre as mulheres e seus corpos.

contribuições da filosofia, pois esse caminho contribuiu para o entendimento do corpo na contemporaneidade. E finalizaremos com os aportes da teologia no que diz respeito ao objeto de nosso estudo, a unidade da antropologia bíblica no entendimento sobre o corpo. Pretendemos com esse percurso apresentar a atual cultura somática sem negá-la. Queremos, assim, conhecer a realidade para, a partir dela, encontrar vestígios e caminhos de abertura que permitam ao ser humano fazer a experiência profunda de encontro com Deus, uma experiência práxis místico-ética³⁹ e, assim, o conduza ao Outro. Isso nos abrirá caminho para a segunda e a terceira parte de nosso estudo, que se desenha sobre a figura de Simone Weil.

³⁹ A expressão práxis místico-ética, como foi explicada na introdução, será aprofundada no decorrer do trabalho, está assim escrita para demonstrar que queremos tratar mais especificamente da relação intrínseca entre práxis, mística e ética.

Capítulo I

O corpo na contemporaneidade – a neodualidade

A cultura somática⁴⁰ contemporânea encontra-se marcada por uma espécie de neodualismo uma vez que é valorizada sobremaneira a espiritualização do corpo em detrimento de sua densidade, sua narratividade e seu processo de encarnação. Entendemos por corpo espiritualizado o corpo que perdeu sua historicidade, seu processo de encarnação e sua densidade. Em vista de sua performance, tende-se a negar sua história e sua realidade. Um corpo que vai de encontro ao declínio da experiência, da narratividade (presente, passado e futuro)⁴¹, do sujeito ético e da ação transformadora⁴².

Em vista de sua performance, tende-se a negar sua história e a relacionalidade constitutiva de sua realidade. Neste sentido, o corpo apresenta-se espiritualizado, pois vive "a insustentável leveza do ser"⁴³. Existe um neodualismo, não mais corpo-alma, mas corpo-sujeito, ou seja, o ser humano possui o corpo que se tornou um objeto exterior, plástico e manipulável. Cria-se, então, uma personalidade somática que transfere para o que somos e devemos ser no corpo os atributos

⁴⁰ Cf. *Nouveau vocabulaire biblique*, a palavra *soma* não é apenas a residência da alma, mas um ser humano inteiro, lugar de sua presença no mundo, 476. A expressão "Somático (a)": Referente ao corpo, corporal. Psíquico, mental, referente à psiqué. (In: ARNOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de psicologia*, p.372). Para o psicanalista Jurandir Freire Costa, a personalidade somática tornou-se uma espécie de antipersonalidade pelos próprios mecanismos que a constituem. De um lado, só dispõe das aparências corpóreas para singularizá-la e individualizá-la como identidade irrepetível; de outro, pelo fato de só dispor da aparência como meio de individualização, procura anulá-la para escapar ao sentimento persecutório da vulnerabilidade ao olhar do outro. (COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.173). Consta na enciclopédia Universalis a distinção entre soma e psiqué: Soma e psiqué possuem conceitos opostos na cultura ocidental. O que não acontece no hinduísmo, por exemplo, não há distinção de palavras, quando se trata de definir as condições de desconhecimento médico e a sua finalidade, para determinar a relação entre o psíquico e o somático, ou para estabelecer uma teoria ou uma psicofisiologia psicossomática. (Disponível em: <<http://www.universalis.fr/>>. Acesso em: 12 mar. 2013). Pode-se encontrar também a definição de Cultura Somática em Luc Boltanski (1940), sociólogo francês, em seu livro "As classes sociais e o corpo", 1979.

⁴¹ Tema amplamente desenvolvido por Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa - 1. A intriga da narrativa histórica; 2. A configuração do tempo na narrativa de ficção; 3. O tempo narrado*.

⁴² LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.55. (tradução livre). Existe o livro em português: O corpo de carne. As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009.

⁴³ Título do Livro de Milan Kundera – *A insustentável leveza do ser*.

físicos, ou seja, exteriores que tendem a esvaziar o sentido do corpo-sujeito ou do corpo próprio⁴⁴. Habitamo-nos a entender e a explicar a natureza da vida psíquica e das condutas éticas pelo conhecimento da morfologia corporal.

Para identificarmos alguns sinais que contribuíram para o desabrochar dessa dualidade existencial e, de certa forma, as consequências para a nova cultura somática, apresentaremos, primeiro, as análises de Hannah Arendt⁴⁵, a partir da revolução industrial, sobre a nova sociedade industrial e a nova cultura do corpo. E de Simone Weil sobre as consequências que o "desenraizamento" do ser humano trouxe para a sociedade. Lançaremos, em seguida, nosso olhar para a dualidade corpórea atual com o auxílio da análise cultural, social, psicológica, limitando-nos aos autores que possam contribuir mais especificamente com o tema. Em um segundo momento, citaremos os elementos que formam o desabrochar dessa nova dualidade existencial e como se deu uma nova cultura somática. No terceiro momento, torna-se necessário explicitar a contribuição que o gênero feminino trouxe para essa nova cultura, pois, nesta história, as mulheres reivindicaram também seu lugar na sociedade. E finalizaremos, apresentando as marcas que a revolução sexual deixou sobre o corpo, na história, provocando assim uma busca desenfreada pelo prazer. Se antes o corpo era fonte de tabu e um pesado fardo, após a revolução sexual ele alçou um grande voo, deixando de ser fonte de pecado para ser fonte de prazer.

Sendo assim, torna-se mister olhar positivamente esses fatos, pois essa mudança toda ocorreu e trouxe em sua bagagem um cuidado maior para o corpo, tirando-o do esquecimento. Hoje cuida-se do corpo e pode-se viver mais com maior qualidade. Assim, a maneira de ser e atuar no mundo modificou-se e modifica-se continuamente. Não faremos aqui juízo de valores para apresentar uma sociedade melhor ou pior. Apenas constataremos e apresentaremos os estudos e as análises sobre o tema. A sociedade, as técnicas, a maneira de ser e de viver, ou seja, o próprio ser humano se transformou, isso é fato.

⁴⁴ COSTA, J. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.203.

⁴⁵ Escolhemos essa autora devido à grande reflexão por ela desenvolvida e pelo momento histórico. Época de descobertas e ascensão de uma nova maneira de trabalho "corporal" que muito será analisado pela autora estudada, Simone Weil. Hannah Arendt é contemporânea de Simone Weil.

1.1

Sinais do desabrochar da nova dualidade existencial

Situaremos nossa análise primeiramente no contexto da sociedade industrial, segundo a teoria de Hannah Arendt (1906-1975), filósofa e pensadora política alemã, no qual encontramos as premissas comuns à maioria das explicações da sociedade de hoje consumista⁴⁶. Tais premissas também contribuíram para a nova cultura do corpo: a prática econômica deu origem ao hábito de consumir, sustentado pela demanda emocional do corpo por prazer e ausência de dor, que resulta na insatisfação psicológica permanente do consumidor. A emergência histórica do consumo esteve relacionada a alguns fatores, como, por exemplo, o aumento da produtividade industrial, o avanço tecnológico, a produção em grande escala e não mais artesanal. Esses fatores ocasionaram uma transformação imaginária do trabalho em labor⁴⁷. O produtor não mais se sentia o autor de produtos para as necessidades reais, mas de produtos para serem vendidos. Vender tornou-se a meta final da produção. Os objetos tornaram-se cada vez mais descartáveis⁴⁸. Ao lado dessa reflexão está a desorientação pessoal pela perda dos valores tradicionais, pois não há mais quem herde o sentido moral e emocional que um dia eles materializavam. Assim ocorre de modo similar com o corpo: "As imagens corporais se tornaram instáveis e intercambiáveis, porque nos recusamos a fazê-las pulsar em nossos ideais éticos que estavam lá antes que eles existissem e que continuariam lá depois que eles cessassem de existir"⁴⁹.

A solução encontrada em tratar os objetos de uso como bens de consumo contribuiria para que fossem consumidos rapidamente. Para a autora, o consumismo é um efeito da transformação histórica do trabalho em labor, criando a ilusão de que podemos adquirir individualmente o que é produzido socialmente e, ainda, a

⁴⁶ Consumir, neste contexto, quer dizer a abreviação do tempo de utilização das coisas. Porém, ele tem significados diferentes em diversas épocas históricas; portanto, quanto mais entendermos os ingredientes do consumismo moderno, melhor entenderemos o culto ao corpo. (COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.200).

⁴⁷ Hannah Arendt faz distinção entre *homo faber* e *animal laborans*. O *homo faber* ou artesanal é o ser humano que trabalha com as mãos e faz seu próprio utensílio. Produz coisas duráveis. Este foi transformado em *animal laborans* que vive literalmente num mundo de máquinas desde a revolução industrial. Foram substituídas quase todas as ferramentas manuais por máquinas, produzindo coisas efêmeras. Sendo assim, o trabalho foi substituído por labor. (ARENDT, H. *A condição humana*, p.160).

⁴⁸ Ibid., p.111.

⁴⁹ COSTA, J. F. Op. cit., p.174.

subordinação do princípio da utilidade ao da felicidade. Anteriormente creditavam-se, no objeto a permanência e a durabilidade; com esta transformação, a utilidade cedeu espaço, tornando-se serva da felicidade. Se "para o *homo faber*, a excelência moral consistia em produzir coisas que enriqueciam a realidade e subsistiam à sua morte; para o consumidor, consistia em usufruir o prazer que podia extrair da vida⁵⁰". O senso comum perdeu seu lugar privilegiado para o senso individual. O princípio da felicidade privou então o indivíduo do chão firme da utilidade, pois a precariedade do novo princípio moral se agravava pela norma que atrelava a felicidade ao consumo de objetos materiais. Hannah Arendt analisou que até a Revolução Industrial, não se associava prazer⁵¹ à compra de objetos materiais, afirmando que era fantasioso pensar que isso traria felicidade⁵². Os objetos eram comprados porque eram úteis e necessários. A partir desse momento eles passaram a ser produzidos e deveriam ser vendidos em grande escala e foram associados ao prazer e à felicidade. Isso os tornou supérfluos. Percebemos aqui a passagem da durabilidade para o supérfluo, do senso comum para o senso individual; se antes a permanência e a durabilidade eram importantes, agora a felicidade reinava. Comprar e consumir traz felicidade. Essa relação é a mesma que acontece com o corpo.

Enquanto Hannah Arendt analisou a sociedade industrial, Simone Weil⁵³ fez uma grande reflexão sobre a Condição Operária⁵⁴ em 1935. Em dezembro de 1934,

⁵⁰ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.135.

⁵¹ Para Victor Frankl, quando o ser humano não encontra uma resposta para o sentido de sua vida, entrega-se à vontade de prazer pelo próprio prazer. A vontade de sentido pode se distorcer neuroticamente, transformando-se em vontade de prazer ou reduzir-se, transformando-se em vontade de poder. (FRANKL, V. *Sede de sentido*, p.33).

⁵² Para Jurandir Freire Costa, tais premissas são aceitas, em geral, sem discussão, porém vistas com cuidado apresentam algumas deficiências. A primeira é o entendimento do termo "supérfluo". O que qualifica um produto como tal é a finalidade para a qual foi fabricado, quer dizer, um objeto é comprado pelo simples fato de ter sido produzido. "No vocabulário de Arendt, consumo quer dizer abreviação do tempo de utilização das coisas. A rapidez com que adquirimos e nos desfazemos dos objetos faz do ato de comprar algo imaginariamente similar ao consumo de alimentos, os únicos objetos que, de fato, consumimos". A segunda premissa é que não basta haver produção em larga escala para que haja produção. O consumo acontece porque o indivíduo aprendeu a associar consumo à felicidade. Porém H. Arendt dá a entender que a expansão industrial se somou ao hedonismo utilitarista do prazer e da dor para formar o hábito do consumo. Mas por que os indivíduos associam a aquisição de objetos materiais à felicidade fica na lacuna. E a terceira premissa é a de que "ethos emocional do consumismo é o da insatisfação". Não fica claro onde reside a causa desta insatisfação. (COSTA, J. F. Op. cit., p.137).

⁵³ Simone Weil relaciona essa época à revolução industrial: "Muitas vezes se fala da revolução industrial para designar exatamente a transformação que se produziu na indústria quando a ciência se voltou para a produção e apareceu a grande indústria. Mas pode-se dizer que houve uma segunda revolução industrial. A primeira se define pela utilização científica da matéria inerte e das forças da

Simone inicia o trabalho em uma fábrica como manobrista de uma máquina. Essa experiência a transformou de uma vez por todas⁵⁵. Foi uma experiência muito dura, mas afirma que "está feliz em tê-la vivido". Relata uma parte desta experiência em uma carta a sua amiga Albertine Thévenon em 1934-1935: "Saí muito diferente do que eu era quando entrei – esgotada fisicamente, mas moralmente endurecida" (CO 16). Simone afirma que a rapidez dos movimentos com que deveriam agir diante das máquinas eram mais rápidos que o pensamento, "matando-os". Foi a marca da escravidão em seu próprio corpo: como os escravos que eram marcados pelos romanos a ferro e fogo (AD 36)⁵⁶.

Nessa direção, podemos citar outra análise de Simone Weil, em seu livro *L'enracinement*⁵⁷, escrito em 1943. Pois, segundo a autora, o ser humano tem suas raízes por participar de maneira real na coletividade que conserva a história do passado e projeta um futuro, por participação natural em seu lugar de nascimento, profissão, ou seja, o meio em que vive. A necessidade de ter raízes é a "necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana" (E 36). No entanto, o enraizamento pode ser definido como "um meio vital, não tem uma determinação

natureza. A segunda se define pela utilização científica da matéria viva, isto é, dos homens". (WEIL, S. *La condition ouvrière*, p.182).

⁵⁴ A condição operária é a soma dessas observações experientes. Trata-se de seu "Jornal da fábrica". Relata seus dias duros e pesados de trabalho na fábrica, e uma série de textos em que a autora lança a filosofia e a moral desta experiência. Existem muitos escritos de Simone Weil sobre esta importante experiência, além de seu livro *A Condição Operária*, o segundo volume das *Oeuvres Complètes*. (OC I).

⁵⁵ Aprofundaremos este tema no segundo capítulo da Segunda Parte. Agora será apenas sinalizado.

⁵⁶ Hannah Arendt escreve sobre um tipo de escravidão também: "Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre conhecimento (no sentido de 'Know-How') e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso 'Know-How', criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja". (ARENDT, H. *A condição humana*, p.11).

⁵⁷ Título original: *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Antes de descrever as necessidades da Alma, Simone escreve sobre as obrigações do ser humano: "A noção de obrigação ultrapassa a nossa de direito, que lhe é subordinada e relativa. Um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual corresponde; a realização efetiva de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele". Por exemplo, alimentar um ser humano quando estiver com fome. Essa ideia serve como base para listar os deveres do ser humano. Em seguida, fará o estudo das necessidades. A primeira necessidade, a ordem, está mesmo acima das necessidades propriamente ditas. As outras necessidades desenvolvidas por ela são: a liberdade, a obediência, a responsabilidade, a igualdade, a hierarquia, a honra, o castigo, a segurança, o risco, a propriedade privada, a propriedade coletiva e a verdade. No decorrer, define a palavra enraizamento e, em contrapartida, o desenraizamento. O grande estudioso francês de Simone Weil, Emmanuel Gabellieri, afirma que neste livro ela quer unir a necessidade e o bem, que definem a estrutura mesma da natureza humana: "Segundo sua declaração sobre as obrigações, permitiria definir, segundo o princípio pitagórico dos contrários, as 'necessidades da alma', resultando do duplo 'enraizamento' do ser humano, no mundo sensível e na aspiração a um bem transcendente". (GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p.9 e 24).

particular, mas a atmosfera necessária para viver este 'plano celeste' que é o ser humano, cujas raízes estão ao mesmo tempo no céu e sobre a terra"⁵⁸:

É uma das [necessidades] mais difíceis de definir. 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 (E 61).

Os meios são os da cultura sob todas essas formas. Daí a necessidade que tem o ser humano de sinais sensíveis de incondicionalidade se enraíza nos tesouros herdados do passado, que devem sem cessar ser "assimilados e recriados por nós" (E 16). Por aqui nascem as obrigações absolutas da coletividade⁵⁹, portanto a pretensão exclusiva à existência é a fonte da idolatria totalitária e do desenraizamento. Sem a possibilidade de um enraizamento, o indivíduo estaria exposto ao *malheur*. A análise crítica de Simone Weil sobre o desenraizamento abarca não somente o trabalho, mas também a relação do ser humano com o tempo, o que ela chama de necessidades da alma. Esse desenraizamento seria todos os caminhos que levam o ser humano a uma coisificação. Temos, assim, um nítido desenraizamento do ser humano como corpo, que se desvincula do todo, tornando-se um amontoado de partes.

A questão do desenraizamento do ser humano poderia também contribuir para a neodualidade existencial. Isso porque, se ele se desenraíza do meio em que vive podemos afirmar com Hannah Arendt que há "também uma desorientação pessoal pela perda dos valores tradicionais, pois não há mais quem herde o sentido moral e emocional que um dia eles materializavam", ocorrendo de modo similar com o corpo.

Podemos fazer referências às duas citações. A partir de Hannah Arendt sobre a Revolução Industrial e ao desenraizamento do qual fala Simone Weil e afirmar que com o enfraquecimento das instâncias doadoras de identidade como a família, a

⁵⁸Ibid., p.59.

⁵⁹ A família tem grande importância na formação de indivíduos. Nas grandes cidades torna-se parte das grandes massas e não é tratado em suas individualidades. O indivíduo torna-se isolado e perdido. Mas quando participa de pequenos grupos mantém sua personalidade. (CARREL, A. *O homem esse desconhecido*, p.304).

religião e a ideia do coletivo⁶⁰, apareceu a terra fértil para vingar o individualismo⁶¹. A pessoa liberada dos valores normativos que essas instâncias apresentavam, ou seja, desenraizada, transferiu sua busca para a construção de sua identidade a partir de si mesma isolada do mundo. Ao voltar para sua esfera privada, de certa forma ao alcançá-la com sua mão, descobre que seu corpo é um meio possível de "transcendência pessoal e de contato"⁶². Torna-se um corpo de "onde emanam sensação e sedução"⁶³.

Outra relação sobre o caráter eminentemente cultural da máxima realização do corpo, segundo Guy Debord (1931-1994), um pensador francês dos anos 60, deu-se a origem de uma "sociedade do espetáculo" que se caracteriza sobretudo pela perda da unidade do mundo, o que resulta na separação do ser com seu próprio corpo⁶⁴. Debord⁶⁵ define a sociedade do espetáculo como o momento em que o referencial histórico é substituído pelo referencial imagético. Há uma separação consumada entre realidade e imagem; acontece ao mesmo tempo uma unidade e uma divisão na aparência; não há mais tempo e nem história na memória; somente existe o que é espetáculo⁶⁶. Uma sociedade com valores efêmeros, pretendendo o

⁶⁰ A sociedade moderna ignora o indivíduo e toma em consideração os seres humanos: crê na realidade dos Universais e trata os homens como abstrações. Foi a confusão dos conceitos do indivíduo e do ser humano que a conduziu a um dos seus erros mais graves, a standardização dos homens. (CARREL, A. *O homem esse desconhecido*, p.270).

⁶¹ Tal individualismo concebe a ideia de que o ser humano é o todo e precisa realizar-se por si mesmo. A cultura atual faz do corpo um modelo a construir segundo seus cânones e suas regras estéticas e sociais e até morais, e a retórica médica o transforma em forma de objeto de cuidados desligando-o do paciente e de sua experiência pessoal. (PARISOLI, M. M. M. *Pensar o corpo*). Paul Tillich concebe o individualismo como: autoafirmação do eu individual, na qualidade de eu individual, sem considerar sua participação em seu mundo. Como tal é oposto do coletivismo, a autoafirmação do eu como uma parte de um todo maior, sem considerar seu caráter como um eu individual. (TILICH, P. *A coragem de ser*, p.89).

⁶² Le BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, p.53.

⁶³ Ibid. Será desenvolvido melhor no Capítulo II: Considerações filosóficas sobre o corpo.

⁶⁴ Como seres carnaís o corpo nos acompanha por completo. Toda relação não pode passar, senão, pelo corpo, sendo este ao mesmo tempo o que uma pessoa é e o que ela tem. (PARISOLI, M. M. Op. cit., p.13).

⁶⁵ Guy Debord afirma ainda que a dominação da economia faz com o ser humano transfira a importância no ser para o ter. O que impera na "Sociedade do Espetáculo", assim denominada pelo autor, é ter para parecer. O mundo real é o mundo da imagem. A hipnose diante do espetáculo oferecido. O tocar, antes existente, passa para o ver. O que antes dependia de um outro para receber e interagir, agora no âmbito da visão está reduzido a mero espectador. Remete, ainda mais, o ser humano a seu paraíso interior, consumando a cisão do interior do ser humano. A sociedade desligou-se de si e fundou seu império independente na sociedade do espetáculo. O "Império do efêmero". O poder instala-se e o discurso é ininterrupto, falando sobre si mesmo. Os meios de comunicação são o veículo que rapidamente disseminou o espetáculo. (DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.23).

⁶⁶ Debord percebe acima de tudo o seguinte: a lógica da "mercadoria", que Marx havia analisado no sistema de produção, estende-se agora a todos os aspectos da vida cotidiana. O lazer criado pela evolução tecnológica, longe de suscitar liberdades, acaba alimentando o espetáculo, fomentando necessidades artificiais, renovadas incessantemente, submetendo nossas vidas a representações manipuladas e afetadas, que acabam virando nosso liame com o mundo. (Ibid.).

absoluto controle técnico e policial sobre o ser humano e sobre as forças naturais. A contradição essencial desta dominação espetacular em crise converge no fracasso de seu ponto mais forte: certas satisfações materiais banais. Nesse momento da separação consumada, a afirmação é da aparência sobre a realidade. A expressão da sociedade "adormecida" é o espetáculo⁶⁷. Somente o que salta aos olhos é bom. O que antes estava no âmbito privado caminhou para o social. Nesta sociedade o trabalhador também se vê separado de sua produção, ele faz apenas uma parte da totalidade do produto final. A origem da sociedade do espetáculo está na perda da unidade do mundo⁶⁸, embora ela reúna o separado, mas o reúne como separado. O ser que habita esta sociedade é o espectador, alienando-o a tudo. Neste momento inicia a fragmentação⁶⁹. A perda da noção de espaço-tempo e do real-irreal.

Desvela-se outra característica importante para vincular a esta reflexão sobre o corpo na cultura contemporânea, com a neodualidade, a perda de sua historicidade, ou seja, de uma narrativa que o insere no tempo. Assim, afirma Antony Giddens (1938-), sociólogo britânico, que a condição do ser humano como corpo na contemporaneidade caracteriza-se por uma evaporação da *grande narrative*⁷⁰. Desse modo, o corpo que tece o enredo pelo qual somos inseridos na história, tende a desaparecer. Seres com um passado e um futuro, tendemos a perder a densidade de nossa história devido ao enfraquecimento da relação entre tempo e corporeidade⁷¹.

O corpo está inscrito na história, ou seja, não há como falar em corporeidade sem sinalizar sua marca no tempo, pois percebemos a perda de nossa inscrição temporal como corpo. Como sinalizamos anteriormente, existimos fora de um corpo marcado pelo tempo, ou melhor, desejamos existir assim. Faremos, então, a relação do tempo *shabat* com o tempo do nosso corpo.

⁶⁷ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.16-17.

⁶⁸ Primeiro dissociaram o indivíduo de sua realidade e em seguida recompuseram o laço, porém, em uma realidade criada: o espetáculo. (Ibid., p.15).

⁶⁹ Para Hall, parece acontecer, apesar de complexo, uma crise de identidade: "as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado". (HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p.7).

⁷⁰ GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*, p.12.

⁷¹ Ibid. O ser humano se situa no mundo pela mediação de sua corporeidade. Assim, destacamos aqui o alerta que o documento *Gaudium et Spes* faz sobre a corporeidade. Afirma que esta deve ser avaliada em seu real significado, evitando as opiniões opostas ou opções de vida que desprezam demais o corpo humano, ou o exaltam demais (GS 41).

Abraham Joshua Heschel (1907-1972), rabino áustro-americano, afirma que "o tempo é o coração da existência"⁷² e que para Israel⁷³ "os acontecimentos singulares do tempo histórico eram espiritualmente mais significativos do que os processos repetitivos no ciclo da natureza, muito embora o sustento físico dependesse desta última"⁷⁴. Para o autor, o significado do *Schabat*⁷⁵ vai muito além de apenas descansar um dia da semana: "é antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo". Ou seja, seis dias para dominar as coisas do mundo, o espaço e, um dia, para o tempo, na tentativa de dominar o eu e encontrar o espírito, por isso tão especial:

Uma dimensão na qual o humano está em casa com o divino; uma dimensão na qual o ser humano aspira aproximar-se à semelhança do divino. Pois onde há de se encontrar a semelhança de Deus? [...] Contudo, a semelhança de Deus pode ser encontrada no tempo, que é a eternidade em disfarce.⁷⁶

Interessante é perceber que o autor afirma que esse dia especial não é dedicado apenas às metas espirituais, é "um dia tanto da alma quanto do corpo; conforto e prazer são partes integrantes da observância do Schabat". Apesar de o ser humano dedicar seis dias ao espaço, entrega-se integralmente, corpo e alma, para um único dia.

Ainda na relação que faz entre o tempo e o espaço, constata que as coisas do espaço podem ser possuídas, mas o tempo não podemos possuí-lo, não se deve tornar um ídolo. É através do tempo que podemos explicar a existência, nunca através dela mesma⁷⁷. O tempo ultrapassa o espaço e está além dele mesmo. Podemos aqui inserir o ser humano como corpo no tempo, ou perguntar: será que

⁷² HESCHEL, A. J. *O Schabat: seu significado para o ser humano moderno*, p.11.

⁷³ "O ritual de Israel pode ser caracterizado como a arte das formas significantes no tempo, como arquitetura do tempo. A maioria das suas observâncias – o Schabat, a lua nova, as festas, o ano sabático e o ano jubileu – depende de uma certa hora do dia ou estação do ano. É, por exemplo, o anoitecer, o amanhecer ou o entardecer que trazem com eles o chamado para a prece. Os temas principais da fé fazem no reino do tempo. Lembramos o dia do êxodo do Egito, do dia em que Israel parou no Sinai; e nossa esperança messiânica está na expectativa de um dia, do fim dos dias". (Ibid., p.18-19).

⁷⁴ Ibid., p.17.

⁷⁵ O significado é discutível, alguns autores traduzem como o nome d'O Santíssimo (ref. Zohar, 88b). (Ibid., p.35).

⁷⁶ Ibid., p.29.

⁷⁷ Ibid., p.135.

esquecemos que estamos inseridos também no tempo e não somente no espaço? O espaço é manipulável, o tempo não:

As coisas perecem com o tempo; o tempo, ele mesmo, não muda. Não devemos falar do fluxo ou passagem do espaço, através do tempo. Não é o tempo que morre; é o corpo humano que morre no tempo. A temporalidade é um atributo do mundo do espaço, de coisas do espaço. O tempo, que está além do espaço, está além da divisão em passado, presente e futuro. [...] Dissemos que a civilização técnica é o triunfo do ser humano sobre o espaço. No entanto, o tempo permanece impervio. Nós podemos vencer a distância, mas não podemos nem recapturar o passado, nem desenterrar o futuro. O ser humano transcende o espaço, e o tempo transcende o ser humano.⁷⁸

Entretanto, o tempo é o maior desafio para o ser humano⁷⁹. Simone Weil afirma que o tempo "é a preocupação mais profunda e mais trágica dos seres humanos; podemos até dizer a única preocupação trágica. O ser humano tem uma tendência invencível à eternidade"⁸⁰. Entretanto, nada existe em nós que não esteja submetido ao tempo, mas que também não proteste contra ele. Acreditamos poder nos inserir no tempo, assim ser eternamente jovens, férteis e viris. O tempo, entretanto, está além do nosso alcance, além de nosso poder: "O tempo, então, é alteridade, um mistério que paira acima de todas as categorias. [...] No entanto, é somente no tempo que todos os seres podem ser companheiros e estar juntos"⁸¹. Sendo assim, constatamos que o ser humano pode possuir uma coisa, pode possuir um espaço, mas o tempo nunca possuirá.

Atualmente a busca da eterna juventude nega cada vez mais o tempo. A técnica das cirurgias é vista como um caminho para a felicidade e não há como não o percorrer. Esses corpos esteticamente perfeitos, não sujeitos à ação do tempo, sempre jovens são vistos como corpos que se cuidam da ação do tempo e que

⁷⁸ HESCHEL, A. J. *O Schabat*: seu significado para o ser humano moderno, p.137-138.

⁷⁹ Jean Lacroix alertava em 1967 para um grande problema para ele. De um lado, rebater tudo no plano horizontal, "não ver que o destino do ser humano não poderia se esgotar em seu devir histórico ou de conceber a escatologia como um desenvolvimento de um termo natural da própria história". Assim, cairíamos no historicismo e não se veria mais a diferença entre tempo e eternidade. Por outro lado, o erro de um certo escatologismo, "recusar a história e de se evadir, de negar em suma a encarnação, de fazer do sobrenatural uma pura evasão". Para ele, progresso e escatologia, história e mistério se ordenam mutuamente. "Um tempo sem mistério, ainda que pudesse ser concebido, seria um tempo vazio, estritamente linear. O mistério é que abre a temporalidade e lhe dá sua profundidade, o que nela introduz uma dimensão vertical: dela faz o tempo da revelação e do desvelamento, Assim adquire sentido". (LACROIX, J. *História e mistério*, p.9).

⁸⁰ WEIL, S. *Lições de filosofia* (Roanne 1933-1934), p.210.

⁸¹ HESCHEL, A. J. Op. cit., p.143.

realizam apenas um rito de passagem⁸². A busca pela perfeição é impedida pela finitude apontada inclusive pela velhice, ou seja, nossas marcas no tempo que se apresentam principalmente no rosto pelas rugas. Outro fator importante é a negação da velhice em nossa sociedade. Um jovem conectado e atento às transformações tecnológicas, diante de um velho destituído desejava lugar de sabedoria e memória⁸³. Não temos lugar mesmo para o envelhecimento de nossos corpos. Porém, por nossa corporeidade estamos inscritos no tempo⁸⁴, no espaço, na história. Afinal, o corpo é uma totalidade intrínseca à humanidade do ser humano. Somos finitos e por mais que apaguemos ou tentemos apagar essas marcas, não o conseguimos, ganhamos outras. De velhos, passamos a "plastificados"⁸⁵.

Portanto, nesse percurso percebe-se que a vivência corpórea sofreu influências do meio de sua existência, pois a pessoa é estruturada por tipos diferentes de relações que se mantêm simultaneamente consigo mesmo e com os outros. "E toda relação passa pelo corpo, caráter peculiar da condição humana, afetando a totalidade da pessoa, tanto em sua vida íntima como em sua relação com os demais"⁸⁶. Constatamos, assim, alguns sinais a partir dos quais desabrochou a nova dualidade existencial. Muitos autores ficaram fora de nossa análise e ela está longe de esgotar o assunto e nem temos a pretensão de fazê-lo. Sendo assim, quais serão as novas expressões que a atual cultura somática demarcou?

1.1.1

A nova cultura somática

Parece fundamental numa reflexão do corpo lembrar que o advento da cultura somática⁸⁷ abre as cortinas do espetáculo quando apresenta ao ser humano o corpo como "objeto" imprescindível para a construção de sua identidade e do reconhecimento social. Dessa forma, esta cultura delega ao corpo um lugar de prazer, de aparência, de beleza, de saúde tal, que acaba por sobrevalorizar o corpo,

⁸² NOVAES, J. V. *Intolerável peso da feiúra*: sobre as mulheres e seus corpos, p.226-227.

⁸³ Para saber mais: Ibid., p.228 ss.

⁸⁴ "Paradoxalmente a descoberta do tempo, que é uma descoberta da imensidade de seu passado, inscreve-se no ser humano como a descoberta e a liberdade de seu futuro". (LACROIX, J. *História e mistério*, p.13).

⁸⁵ NOVAES, J. V. Op. cit., p.226.

⁸⁶ PARISOLI, M. M. M. *Pensar o corpo*, p.13.

⁸⁷ "SOMÁTICO(A)": Referente ao corpo, corporal. Psíquico, mental, referente à psique. (In: ARNOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de psicologia*, p.372)

outrora esquecido, devido a sua fragilidade e a sua precariedade. Entende-se, assim, o motivo de nos últimos quarenta anos termos assistido a uma "liberação do corpo"⁸⁸ e, mesmo, de um "triunfo do corpo"⁸⁹. Quer dizer, um triunfo do corpo-objeto sobre o corpo-vivido. Resta, porém, um paradoxo. Este corpo enaltecido pela técnica, genética e estética, tende a negar o eminentemente carnal do corpo. Escondem-se a finitude humana e o relacional do corpo em função da ênfase no corpo "fetichizado"⁹⁰.

Uma expressão que, de certa forma, também condiz com o corpo da cultura somática é a de corpo "neutralizado"⁹¹. A neutralidade suscita a ideia de um corpo em que nada é definitivo. Entretanto, a "densidade do corpo" se caracteriza por sua marca irrevogável no tempo. Configuram-se certa ilusão da reversibilidade do tempo e, de forma análoga, certa ausência de traços do que costumamos denominar experiência da corporeidade humana⁹². De fato, o corpo neutro é o corpo passageiro e imune às inscrições do tempo. Não tem memória porque não deixa traços do que foi sentido e vivido pelo sujeito do corpo próprio. Entretanto, sabe-se que "o tempo é irreversível e que o corpo é a primeira testemunha de quem somos. Nele encontramos o lugar da dimensão indestrutível de todo ato humano"⁹³ e de toda a humanidade: "o primeiro fato da existência humana é o corpo. Quanto mais nos afastamos dele, mais nos distanciamos do humano"⁹⁴.

Encontramo-nos em uma época que nega a finitude existencial como corpo. Explico. Nega-se a morte. Pratica-se, muitas vezes, a distanásia, ou seja, um prolongamento do ato de morrer. O ser humano quer esconder as marcas do tempo em seu corpo, a todo custo, como, por exemplo, os cabelos brancos, as rugas que marcam a idade ou as cicatrizes que marcam sua história. Há que apagá-las. Constroem-se as belezas à base de *botox, photoshop* e plásticas desnecessárias. Estamos no auge de fazer campanhas para apresentar modelos *plus*

⁸⁸LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.48.

⁸⁹Ibid., p. 48.

⁹⁰ Esquecemos o quão absurdo é nomear o corpo como se fosse um fetiche, isto é, omitindo o ser humano que o encarna. (Le BRETON, David. *A sociologia do corpo*, p.24).

⁹¹ LACROIX, X. Op. cit., p.53.

⁹²Ibid., p.54.

⁹³Ibid. Maurice Blondel (apud LACROIX, X. Op. cit., p.59).

⁹⁴ David Cronenberg, cineasta canadense. (PARISOLI, M. M. M. *Pensar o corpo*, p.6).

size⁹⁵ e propagandas de "mulheres normais"⁹⁶. Há, ainda, campanhas fotográficas para mostrar as marcas deixadas pela maternidade⁹⁷, seja no ventre, seja no seio. Esqueceu-se da beleza que é própria de cada idade, da identidade que nasce da vivência individual e própria de cada estilo de vida que salta do interior para o exterior e deixa sinais no corpo. Não há *photoshop* que construa a beleza do rosto de uma mulher ou de um ser humano esculpido pela dureza da vida, delineado pelo trabalho duro na fábrica ou ainda queimado pelo sol da vida dura no campo. A marca dessa beleza real, uma expressão de vida, força e energia, fala da existência e não da artificialidade que a beleza construída, talhada a qualquer custo pelos ícones da beleza, esconde, na tentativa de camuflar o próprio ser humano ou o vazio em que se encontra⁹⁸.

Mas o corpo está na moda. As campanhas publicitárias nos mostram cotidianamente: emagrecer, "malhar o corpo", bronzear-se, aplicar botox, cirurgia plástica para tirar o "excesso" ou colocar silicone são as preocupações essenciais de milhões de indivíduos⁹⁹. A prática de esportes solitária, livre de qualquer espírito de competição, invade nosso lazer.

Cria-se, então, uma personalidade somática que transfere para o que somos e devemos ser no corpo os atributos físicos, ou seja, exteriores que tendem a esvaziar o sentido do corpo-sujeito ou do corpo próprio¹⁰⁰. Habitou-se a entender e a explicar a natureza da vida psíquica e das condutas éticas pelo conhecimento da morfologia corporal. Não é pelo fato de hoje dedicar-se mais tempo ao culto ao corpo que a cultura somática sediferencia das culturas anteriores que também

⁹⁵ O significado da palavra *Plus Size* é tamanho Maior. Esse nome foi dado pelos norte-americanos para modelos de roupas fora do padrão convencional usado nas lojas, acima do tamanho 44. Essa é uma forma de incluir modelos maiores ao mundo da moda e aumentar o número das roupas vendidas.

⁹⁶ Mulheres normais seriam mulheres sem nenhum retoque de *photoshop* e que estão fora de um padrão apresentado pela mídia.

⁹⁷ Projetos fotográficos que surgiram com o intuito de fotografar as mulheres "normais" após dar à luz. (BALOGH, G. *Mulheres mostram as 'marcas' da maternidade*; NORDI, D. *Fotógrafos americanos celebram "corpo real" das mulheres após darem à luz em projeto que pretende resgatar autoestima feminina*).

⁹⁸ NOVAES, J. V. *Intolerável peso da feiúra: sobre as mulheres e seus corpos. E Com que corpo eu vou?* Apresenta um interessante trabalho de pesquisa sobre o tema do corpo com entrevistas de mulheres que fizeram plásticas e porque fizeram. E ainda a diferença entre corpo das mulheres das camadas altas e das camadas populares.

⁹⁹ Id., *Intolerável peso da feiúra: sobre as mulheres e seus corpos*, p. 226-240.

¹⁰⁰ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p. 203.

cuidaram do corpo. A diferença encontra-se, sobretudo, na ênfase dada à relação entre a vida psicológico-moral e a vida física¹⁰¹.

Neste sentido, as transformações ocorridas na sociedade no que tange aos valores morais contribuíram para a difusão e solidificação desta cultura, principalmente, o conhecimento sobre o corpo físico e os ideais de autorrealização. Na cultura somática, insiste-se cada vez no fato de os fenômenos psicológicos estarem ancorados numa causalidade física. O físico, especialmente a dimensão cerebral, deixou de ser o coadjuvante para ser o grande astro das histórias sobre a mente¹⁰². O foco foi transferido do sujeito sentimental e racional, típico da era moderna, para o sujeito corporal engendrado na era contemporânea. Porém, o declínio do sujeito sentimental, do sujeito interior do intimismo, não deve levar a lamentos tediosos em busca do mundo perdido. A sociedade encontra-se em vias de destronar o império da introspecção pelo exercício da ação. Pode-se imaginar a partir de agora formas de subjetivação menos atreladas ao intimismo romântico, que produziu moralismos sexuais sufocantes, como, por exemplo, o culto ao sofrimento sentimental e a subestimação dos desejos da vontade. Positivamente, o advento desta cultura pode ser libertador¹⁰³. Ora, as ciências, recordam que as relações entre físico e psíquico se tornaram infinitamente mais nuançadas desde que os cientistas começaram a investigar o funcionamento do cérebro.

O progresso em alguns domínios do saber foi decisivo para a revalorização do corpo na formação de identidades, como, por exemplo, no campo das ciências, avanço das tecnologias em geral, entre outros. Outra contribuição foi o pouco investimento nos temas políticos tradicionais, como os conflitos de classe, ideológicos e econômicos. A falta de atuação nessas áreas deslocou-se para a preocupação do indivíduo com questões circunscritas à esfera social como conflitos raciais, sexuais ou geracionais¹⁰⁴.

Outra ordem responsável pela alteração da percepção cultural do corpo é de ordem espiritual. As transformações da religiosidade ocidental permitiram a inclusão de elementos das doutrinas espirituais da Índia, do Tibet, da China e do

¹⁰¹ Para o autor, a virada corporal foi condicionada por vários fatores, dentre os quais, destaca dois: o remapeamento cognitivo do corpo físico e a invasão da cultura pela moral do espetáculo. (Ibid., p. 203-204).

¹⁰² COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p. 220-221.

¹⁰³ Ibid., p.201.

¹⁰⁴ Ibid., p.209-210.

Japão, entre outras, no que diz respeito à vivência e compreensão do corpo e do sexo. Já o cristianismo, procura recuperar a unidade entre corpo e alma oferecida pela antropologia bíblica e teológica¹⁰⁵, buscando superar certa tendência de ressacralização do corpo dessas experiências místicas, orientais.

Na ordem intelectual, a ênfase maior encontra-se na crítica à divisão entre corpo e mente. A contribuição de algumas teorias como a "fenomenologia, o reducionismo fisicalista e o pragmatismo-linguístico"¹⁰⁶ insiste, sem contar as especificidades técnicas de cada uma, na recusa da divisão cartesiana entre mente e corpo e na defesa da concepção holística ou ecológica da vida mental¹⁰⁷.

Outro progresso ímpar em relação ao corpo-objeto diz respeito aos avanços das tecnologias médicas, que aumentam a estimativa da vida dos pacientes, com a ajuda das próteses ou mesmo com as regras de prevenção em relação ao cuidado da saúde. Ter uma vida longa fez com que as pessoas percebessem o corpo de outra maneira. O que antes era interpretado como sobrevida, agora é percebido como outra forma de existência humana viabilizada pela plasticidade corporal. O corpo se torna plástico, manuseável, adaptável aos avanços científicos.

Entretanto, antes de desenvolvermos o tema do corpo enaltecido pela técnica, torna-se mister observar a contribuição da mulher para um novo olhar sobre o corpo, ajudando assim na construção de uma nova cultura somática. Somente assim, poderemos depois falar sobre a revolução sexual e a busca de um prazer imediato.

1.1.2 Gênero feminino

É incontestável a revolução causada no século XX sobre o feminino. Em nenhuma época seu destino e sua identidade foram tão modificados. As contribuições, como a descoberta do anticoncepcional e a abertura do mercado de trabalho, proporcionaram uma luta por igualdade com o masculino. Surgirá desse contexto uma "terceira mulher"¹⁰⁸ da qual fala o filósofo francês Gilles Lipovetsky (1944-).

¹⁰⁵ Aprofundaremos o tema no Capítulo III, da Primeira Parte, O corpo a partir da antropologia bíblica cristã.

¹⁰⁶ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.211.

¹⁰⁷ As concepções holísticas e ecológicas sustentam a tese de que a dualidade mente/corpo nasceu da ignorância sobre a natureza das relações do organismo humano com o ambiente. Na verdade, dizem os autores, não existe divisão mente/corpo como não existe nenhum "lugar neutro" onde corpo e mente venham a se conectar. (Ibid., p. 211).

¹⁰⁸ LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*, p.238.

A "primeira mulher", segundo ele, corresponde à Eva da tradição judaico-cristã, como ser nefasto e agente da infelicidade do ser humano. A "segunda mulher", a partir da Idade Média, é a mulher passiva que está longe de conquistar sua autonomia individual, diante do macho dominador. Já a "terceira mulher", que entra em cena na segunda metade do século XX, há muito deixou de ser criação do ser humano para se instituir como invenção de si mesma. Aparece como o ser moderno por excelência, é defensora da pílula anticoncepcional e desvincula o sexo da procriação. Marca definitivamente sua inserção no mercado de trabalho. Irrompe definitivamente na contemporaneidade, capaz de inventar seu próprio destino.

Nos períodos de guerra, o ser humano se afastava para o combate, propiciando, automaticamente, à mulher oportunidade de mostrar seu talento na nova sociedade tecnológica. Durante a Segunda Guerra Mundial, as mulheres são impelidas a assumir muitos papéis que, tradicionalmente, eram assumidos somente por homens. Nas décadas de 1950 e 1960, aumentava gradativamente o sentido de uma aceitação igualitária. Essa aceitação se desenvolveu como parte dos ideais proclamados durante as guerras revolucionárias, de 1776 até meados do séc. XIX, na maioria, tendências constantes no sentido político em quase todo o ocidente¹⁰⁹. É difícil para uma pessoa que respeita a lógica igualitária, manter a mulher no plano subordinado. Assim, o declínio dos casamentos combinados e o desenvolvimento do conceito de amor romântico também foram fatores que fortaleceram a posição da mulher em relação ao homem¹¹⁰.

No momento em que tabus eram desvelados e, aos poucos, desabrochava nas descobertas científicas uma nova realidade para a mulher, o advento da pílula anticoncepcional¹¹¹ agregou ao tempo da revolução novos horizontes. A igualdade na sexualidade vislumbrou-se como possível, pois havia para a mulher a opção pela escolha do momento de ser mãe. A gravidez poderá ser escolhida e as crianças serão realmente desejadas. O método foi de inteira aceitação e, pela primeira vez na história, homens e mulheres dispõem de um meio garantido para separar a função

¹⁰⁹ Para entender melhor o processo das conquistas da mulher: LACROIX, X. (Org). *Ser humano e mulher: a inapreensível diferença*, p.71-80.

¹¹⁰ Ibid., p.76. Tourraine, sociólogo francês, afirma que o movimento feminista foi inicialmente político, para obter o direito de voto e o centro foi a Grã-Bretanha. Depois o objetivo se tornou a liberdade cultural da mulher, em particular, no que concerne ao seu corpo. Alguns marcos na França foram a lei Neuwirth sobre a contracepção e Veil sobre o aborto. (TOURRAINE, A. *Le monde des femmes*).

¹¹¹ Segundo Packard, atribui-se a descoberta da pílula a dois médicos, John Rock e Gregory Pincus, em 1954. (PACKARD, V. *A revolução sexual*, p.28-29).

recreativa da função procriativa do sexo. A igualdade na atividade sexual tornou-se a maior conquista para as feministas. A partir da descoberta do anticoncepcivo a mulher pode equiparar-se ao homem no que diz respeito a uma vida sexual ativa. Neste contexto, o papel da mulher, ao exigir igualdade no sexo, a faz emergir das sombras dos homens.

Ao longo dos anos 60, já não se pensava mais a sexualidade como um lugar fechado de um domínio privado, mas como relação de poder entre os gêneros. O poder do masculino sobre o feminino se realiza pela sexualidade¹¹². As leis, a psicologia, a moral, as representações, os papéis relativos à sexualidade, tudo converge para assegurar a supremacia do ser humano e a subordinação da mulher.

As feministas de maio de 68 dirão que "o poder está na ponta do falo"¹¹³. Desejam emancipar a sexualidade das normas morais. Principalmente, em países industrializados como os Estados Unidos, aumentaram as associações femininas de protestos, as quais reivindicam os direitos das mulheres a uma plena autonomia sexual, lutam por igualdade de salários, organizam grandes mobilizações coletivas para a legalização do aborto e legislações do estupro. Exigem a venda de pílulas anticoncepcionais para todas as mulheres maiores de treze anos, educação sexual avançada na escola e justa divisão, nos lares, do trabalho entre marido e mulher. Lutam pelo reconhecimento de novos direitos relativos ao corpo, denunciando a natureza patriarcal das leis penais, quebram o silêncio, gritando sobre o estupro e sobre as violências conjugais. Politizam os problemas do sexo e oferecem uma visibilidade pública aos dramas íntimos.

Enfim, toda esta transformação crescente que proporcionou uma guinada na vida da mulher para o mercado de trabalho, apresentou novas possibilidades, além das funções domésticas atribuídas a ela. Os afazeres domésticos, a educação dos filhos, são tarefas que passaram a ser exercidas pelo casal. A obrigação que antes era da mulher, passou a ser dos dois, proporcionando uma nova constituição familiar. A revolução sexual abriu a fronteira do desconhecido e da subordinação em que a mulher se encontrava. Os sonhos femininos, que antes eram concentrados nas coisas sentimentais, agora se voltam para a carreira e para sua independência econômica. Ao mesmo tempo em que as mulheres bradam por seus direitos e se transformam, os homens também são transformados.

¹¹² GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.229-234.

¹¹³ LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*, p.68.

A liberdade preconizada para a mulher, ocorrida neste percurso, aparece claro na mídia, ao valorizar a personalidade e a individualidade. A partir dos anos 60, a imprensa feminina está empenhada em tornar a elegância mais prática e mais acessível; são alardeados os valores da fantasia, da liberdade, pois a nova mulher é a que usa o que gosta, e a que se veste como quer.

O movimento feminista denuncia o caráter alienante do casamento burguês, ao mostrar-se disposto a lutar pela soberania do desejo, pela inocência do prazer, exigindo o amor livre¹¹⁴. Entre as militantes surgem duas estratégias: para umas a luta deveria permitir que mulheres exploradas e inferiorizadas pudessem romper as suas cadeias e exigir seus direitos. Para outras, a igualdade com os homens não é coerente nem suficiente, o que exige o direito de uma cultura feminina específica. Segundo essas feministas, o laço entre prazer, sentimento e pudor são valores introjetados nas mulheres pelos homens por seus próprios interesses. Tais valores fizeram emergir toda uma abordagem feminina do amor, diferente da masculina.¹¹⁵ Os grandes nomes do feminismo da época que assumirão uma posição mais radical e defenderão o direito de uma cultura feminina específica são Betty Friedan (1921-2006), autora de *The Feminine Mystique* em 1963, e Kate Millet (1934-), que publicou em 1969, *Sexual Politics*¹¹⁶.

No início, as feministas participam do clima permissivo e hedonista que surgia na época. A livre sexualidade foi vivida como conquista. Esse tempo é curto; as críticas surgem dentro dos núcleos das próprias feministas radicais. Elas resgatam, sem sombra de dúvida, inquietações e mágoas já manifestadas na história. Porém, dizem as feministas, que a simples libertação dos desejos "engendra ela mesma uma anarquia, uma selva e um mercado que funcionam em benefício dos mais fortes em detrimento dos mais fracos"¹¹⁷. Sendo assim, as mulheres se veem oferecidas, ainda mais, aos desejos masculinos. As feministas denunciam aqui, nessa pretensa revolução sexual, um estratagema da cultura masculina. Uma militante denuncia a diferença existente na maneira de agir do ser humano e da mulher. Para ela, faz parte do estilo masculino "a importância dada à sexualidade genital, à objetivação

¹¹⁴ GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.378.

¹¹⁵ Para obter maior esclarecimento sobre o tema: LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*, p.238.

¹¹⁶ Não pretendemos esgotar o assunto e nem apresentar uma reflexão sobre as teóricas do tema, muito menos, faremos uma leitura histórica sobre o papel da mulher na sociedade. Apenas sinalizaremos alguns fatos relevantes para a construção da nova cultura somática.

¹¹⁷ LIPOVETSKY, G. Op. cit., p.233.

dos corpos, à promiscuidade, ao desligamento emocional, ao passo que as mulheres atribuem importância maior ao amor, à sensualidade, ao humor, à ternura, aos compromissos"¹¹⁸.

Percebe-se que, nesse percurso da libertação, surge um paradoxo entre algumas militantes libertárias que redescobrem posições muito próximas da objeção moral mais tradicional, mas serão duramente criticadas por outras. Por outro lado, voltam o olhar para a diferença existente entre o masculino e o feminino, observando que a luta somente por igualdade é reivindicar apenas uma parte da questão.

Ao atravessar a mudança do mundo tradicional para o tecnológico, em que nasce a cultura planetária, ou globalizada, a "primeira" e a "segunda mulher" se perdem no caminho. Agora é a vez desta "terceira mulher" no embate de conquistar sua independência e continuar a batalha por seus direitos e seu lugar. Nesse sentido não há como manter o tipo tradicional de dominação do ser humano sobre a mulher. Esta "terceira mulher" concilia o governo de si mesma, mantendo seu papel de mãe, educadora, esposa, amante, sem retornar à dominação masculina. Ela irrompe definitivamente na contemporaneidade, capaz de inventar seu próprio destino. Deixa de ter um destino comum e certo, podendo escolher agora seu próprio futuro¹¹⁹. Entretanto, não se pode negar que as mulheres sofrem de diferenças salariais, violências, abusos sexuais e a dupla jornada, para citar apenas algumas dificuldades ainda enfrentadas.

Sendo assim, a transformação sofrida e conquistada pela mulher impactou sua maneira de ser no mundo, ou seja, sua maneira de ser corpo. O desejo das descobertas não poderia deixar de atingir as representações coletivas na construção de sua identidade corpórea.

Somado ao desejo das mulheres por libertação de alguns tabus, reclamou-se por outra libertação ou revolução, a sexual. Assim, a explosão acontece em um momento em que o desejo de desvelar o mundo da sexualidade estava, até então, fadado ao silêncio. Essa revolução enterrou o corpo como tabu e desvelou o corpo do prazer.

¹¹⁸ GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.379-380.

¹¹⁹ LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*, p.238.

1.1.3

A revolução sexual: o advento da nova moral

Uma vez que a cultura somática resgatou o corpo "esquecido", colocando-o em evidência, ela inspirou o desejo de um cuidado maior. Impulsionou os avanços científicos e tecnológicos, a explosão demográfica, a religiosa e a socioeconômica, contribuindo assim para uma revolução do ser humano. Unido a esses fatores, no período do pós-guerra e nas décadas seguintes, fatos aparentemente isolados aconteceram, tais como: a guerra do Vietnã, a revolta estudantil na França em 1968 – marcada por uma crítica à modernidade –, a descoberta dos contraceptivos, entre outros; irrompeu a revolução sexual¹²⁰.

Tal revolução foi um marco histórico. Nossas representações coletivas acerca da sexualidade foram colocadas em questão, assim como alguns tabus. Da sociedade paternalista irrompe uma sociedade permissivista. Em 1968, na irrupção da Revolução Sexual, a preocupação com o sexo alcançava o primeiro plano dos interesses e das inquietações do ser humano moderno¹²¹. Aos poucos, caía o véu do silêncio excessivo, revelando um discurso lícito e imperioso de conversa e análise sobre as mudanças e os novos problemas. A confusão em que se encontra a geração mais jovem obviamente deriva, na maior parte, da incerteza da geração mais velha e da mistura de sinais com que as duas gerações se comunicam, afirmava Vance Packard (1914-1996), um sociólogo americano¹²², "porém, toda época adere, mesmo sem saber, às suas próprias utopias, [...] as quais realmente se creem"¹²³.

A revolução sexual ocidental trouxe à tona um combate fervoroso contra a homofobia, a misoginia, a inibição e a culpabilidade. Segundo Jean Claude Guillebaud (1944-1972), escritor e jornalista francês, há um pensamento que é o fio condutor que deve ser seguido a partir de sua origem, para balizar todo o percurso. Esse fio chama-se Wilhelm Reich (1896-1957)¹²⁴, psicanalista austríaco.

¹²⁰ A expressão revolução sexual aplica-se às mudanças que ocorreram durante os últimos anos na maneira de entender e viver a sexualidade. As mudanças estavam no ar e foram o estopim dos eventos que marcaram a revolução entre meados dos anos 60 e início dos anos 70. (VIDAL, M. *Dicionário de ética teológica fundamental*, p.565).

¹²¹ PACKARD, V. *A revolução sexual*, p.25.

¹²² Ibid., p.25.

¹²³ GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.43-44.

¹²⁴ Foi após uma conferência sobre o psicanalista Reich e a sexualidade, em 1968, na Universidade de Nanterre, que desencadeou uma luta contra o regulamento interno da Universidade. Foi essa luta que deu origem ao Movimento de 22 de março. (Ibid., p.45-68).

Após a palestra de um professor sobre a sexualidade em Reich, os estudantes da Universidade de Nanterre exigiram o direito de dormir juntos nos dormitórios do campus. A partir de então surgiram novos códigos comportamentais relacionados à sexualidade em todo o mundo. A revolução era aclamada com os seguintes slogans: "o prazer sem limites"; 'é proibido proibir'; 'quanto mais faço amor, mais tenho vontade de fazer a revolução'"¹²⁵.

Com olhar distante, essas convicções do passado soam como certo delírio enigmático; porém, elas encarnavam uma esperança. Mas, as teorias de Reich revelam um terrível contrassenso: liberar os desejos, rejeitar a ordem antiga e sua moral, dar adeus às proibições, permitir-se um gozo sem entraves e sem lei era uma bela utopia, não há dúvida. O erro foi crer que ela não teria consequências. Nesse esvaziamento do proibido, o importante era: nenhuma proibição mais. Em resposta à liberação imperante, à revelia das restrições, calçou-se o prazer total. O hedonismo erótico passou a se inscrever em um mercado bem banalizado e, apenas, lucrativo.

A revolução sexual propugna novos valores, problemas e paradoxos, maravilha e descaminho, resultando em uma linguagem ostensiva do sexo. Atento a tais transformações, Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês, aponta, em 1960, uma perda de sentido da sexualidade e do amor. Apresenta um fenômeno que ele nomeia de "a queda na insignificância": A suspensão dos interditos sexuais produziu um efeito curioso, que a geração freudiana não havia conhecido, a perda de valor pela facilidade: o sexual tornou-se próximo, disponível, e reduzido a uma simples função biológica, tornou-se realmente sem significação. Assim o ponto extremo de destruição do sagrado cosmo-vital torna-se também o ponto extremo da desumanização do sexo¹²⁶.

A sexualidade despertou e desperta ainda hoje, nas pessoas, uma imensa "vontade de saber"¹²⁷, que se desnuda como incitação aos prazeres, à valorização do desejo e das sensações pelo "falatório sexual"¹²⁸. Essa vontade de saber torna a sexualidade objeto de estudos empíricos, culminando em pesquisas sobre o comportamento sexual masculino e feminino da população americana, tendo como pioneiro Alfred Charles Kinsey (1894-1956). Esses estudos contribuíram para

¹²⁵GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.43.

¹²⁶Cf. RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma. *Paz e Terra*, v.1, n.5, p.34-35, 1967.

¹²⁷ O título do livro de Foucault: *História da sexualidade*: a vontade do saber.

¹²⁸LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.42.

explicitar certos aspectos da sexualidade contemporânea; porém, tendem a reduzi-la à sua dimensão puramente biológica¹²⁹.

Da libertação sexual dos anos sessenta sobreviveu o hedonismo tolerante, facilmente incorporado na nossa ideologia hegemônica. A maneira de ver o sexual, a partir dessa revolução, e depois por toda a sexologia, acarretou efeitos colaterais dos quais hoje se tem dificuldade de se liberar. O primeiro deles é encerrar o prazer em uma lógica de performance. Extraíu-se da sexualidade toda a sua significação simbólica, assimilando-a a mero exercício físico; o importante é desempenhar bem a função corporal¹³⁰.

Ao mesmo tempo em que a sexualidade perde seu significado, segundo Paul Ricoeur, outro fenômeno em resposta às decepções experimentadas, ela se torna mais "imperativa". A sexualidade adota um sentido de compensação de decepções causadas pelo desequilíbrio e mutações da sociedade, tornando-se cada vez mais exigente. Ela surge com a função de compensação e desforra, torna-se enlouquecida. A decepção em primeira instância é com o trabalho, que vai além da recusa do regime econômico político, pois o ser humano está desiludido com o próprio mundo tecnológico. Impõe-se, então, o erotismo como uma dimensão do lazer. "Ele muitas vezes não é mais do que um lazer com despesa mínima, pelo menos aquele que se pode chamar de erotismo inculto". A esta decepção do trabalho, acrescenta-se a do político: "o ser humano, cansado de fazer história, aspira à não história; recusa-se a se definir por um 'papel' social e sonha em ser um ser humano não qualificado civilmente". Em todo caso, o erotismo aparece como uma desforra formidável não só do lazer sobre o trabalho, mas também do privado sobre o público em seu conjunto. O erotismo exprime aqui a decepção dos sentidos. Quando nada mais tem sentido, resta o prazer instantâneo e seus artifícios. O erotismo é uma compensação inclusive sobre a insignificância da sexualidade. Essa

¹²⁹ As contribuições para a queda do sentido e do valor foram a mistura dos sexos na vida econômica e nos estudos. A conquista de uma igualdade da mulher acerca da liberdade sexual, que até então era privilégio do homem, também contribuiu. Enfim, tudo o que torna o encontro sexual "fácil". A sexualidade perde seu caráter clandestino, seu caráter íntimo. Ela padece de despersonalização, surgindo outros sintomas como a perda do contato afetivo, a incapacidade de amar e de odiar, não os permite sentir o engajamento afetivo de sua personalidade inteira no ato sexual, fazer amor sem amar. Neste caso, as várias mudanças reduziram o sexo a uma função biológica sem qualquer mistério, despersonalizando a sexualidade até reduzi-la ao anonimato (RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma, p.35).

¹³⁰ Essa nova maneira de viver a sexualidade, como sinal de protesto da sociedade já não tem mais onde manifestar sua insatisfação ou manifestar-se livremente, encontrou em seu corpo essa forma de expressão. (FUCHS, E. *Deseo y ternura: fuentes e história de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, p.20-21).

função separa o prazer de sua função procriadora, mas também da própria ternura¹³¹.

O segundo efeito é o de uma modernidade de *slogan* permissivista, com liberdade de ação; porém, atrelada aos modelos midiáticos. As proibições caíram por terra, os códigos morais, os religiosos e os econômicos que reprimiam os impulsos do ser humano foram contestados. A combinação de protestos estudantis, movimentos contraculturais e contraceptivos levaram à libertação sexual.

Outro dado importante a alavancar a revolução sexual que apenas citamos, pois já apresentamos no ponto anterior, foi a descoberta da pílula anticoncepcional.

A revolução sexual e os programas científicos, nos anos 60, prescreveram um processo cultural que se propunha libertar o comportamento sexual das regras morais que o haviam freado, a fim de restituí-los a uma mítica naturalidade que haveria dado fim à felicidade dos seres humanos¹³².

Diante das transformações e exposições, pelas quais caminhou a sexualidade, no momento em que havia uma crise da razão, aflorou a exigência da liberdade sexual, o fim do moralismo hipócrita, da culpa, da repressão que, segundo Freud, era a causa das neuroses. A nova moral sexual caracteriza-se pela imperiosa necessidade de triunfar. Está marcada pela exigência de verbalizar tudo. Nesse sentido, Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, recorda que a superfluidade de discursos fez da sociedade, desde o século XIX, uma sociedade confessional em matéria de sexo. Mas, além dessa "generalizada exaltação discursiva", exarceba-se, atualmente, em uma incrível balburdia sexual, em um ativismo da satisfação absoluta. O ser humano contemporâneo precisa atualizar-se, consultar especialistas, estar sempre preocupado se o parceiro atingiu o orgasmo. Nessa nova normalidade, o êxito sexual é um valor supremo. O que não se encaixa aqui é anormal, surgindo uma nova angústia de não saber fazer amor conforme as novas normas das façanhas a rigor. Concretiza-se, assim, uma nova normalidade como um valor revolucionário e libertador do ato sexual satisfatório¹³³.

¹³¹Cf. RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma. *Paz e Terra*, v.1, n.5, p.34-36.

¹³²Esse processo de secularização começou no final do século XVIII, colocando em discussão a moral cristã, inclusive a própria moralidade da Igreja para falar de sexo, transferindo esse discurso aos cientistas, sobretudo aos médicos, explica Lucetta Scaraffia, professora de História contemporânea na Universidade *La Sapienza* de Roma. (SCARAFFIA, L. *Confiança de Paulo VI na pessoa diante do desafio da 'libertação sexual'*).

¹³³ FUCHS, E. *Deseo y ternura: fuentes e história de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, p.18-19.

O "descaminho" despoja-se em um prazer que é desejo errante quando se dissocia das preocupações por um laço interpessoal durável, interno e íntimo. A erótica perde a sua força vital e se torna erotismo porque transforma o sexo em lazer privativo e gozo pornográfico. O filósofo francês Jean Guittou (1901-1999) dizia temer muito que, sob uma capa de permissividade proclamada, tudo em que a vida ocidental estava se tornando era uma imensa "corvéia de prazer"¹³⁴. Prazer este que se dizia finalmente emancipado das cautelas hipócritas, das pressões morais e de todos os tabus de outras épocas. A mudança está em uma ilusória permissividade; o que antes era proibido tornou-se obrigatório.

A "descoberta" sexual causa maravilhamento. A suposta libertação que acontecesse como revolução sexual caminhou para uma erotização. Provoca então um descaminho, desembocando em uma busca do prazer absoluto. O que se seguiu foi uma perda da significância e o sexo tornou-se imperativo depois de certas decepções com o trabalho capitalista, com o político e com o próprio sentido¹³⁵. A título de resposta às decepções experimentadas, ao mesmo tempo em que a sexualidade se torna sem significação, ela se torna mais imperativa. A perda de sentido do amor e da sexualidade culmina, assim, em uma busca do prazer imediato e absoluto.

Enfim, apontamos alguns caminhos que contribuíram para a neodualidade existencial que desembocam na nova cultura somática. Apresentamos algumas contribuições significativas que o gênero feminino e a revolução sexual trouxeram no que tange às questões sobre o corpo. Sendo assim, neste momento, torna-se mister expor as transformações significativas pelas quais caminhou o corpo em relação aos avanços tecno-científicos. Seus efeitos e desdobramentos fizeram surgir um "novo" ser humano.

¹³⁴ Corveia é o trabalho que os camponeses deviam a seus senhores ou ao Estado. Por extensão, todo trabalho ou obrigação penosa e inevitável. (GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*, p.122).

¹³⁵ E o último fenômeno apresentado por Ricoeur leva a perceber a verdadeira natureza do erotismo. Uma sexualidade sem significação, imperativa como desforra, mantém o que a torna interessante. "O erotismo é, portanto, uma compensação, não só sobre a insignificância do trabalho, da política, da palavra, mas sobre a insignificância da própria sexualidade. Decorre-se então a procura de um 'fabulário sexual'". (RICOEUR, P. *A maravilha, o descaminho, o enigma*, p.36). Essa função separa o prazer de sua função procriadora, mas, também da própria ternura; o ser humano concentra sua luta no prazer em si, o que não é suscetível de aperfeiçoamento. Debruça-se em um caráter quase desesperado do erotismo. Esse fabulário sexual desliza da promiscuidade à solidão desolada. O perigo que se corre é colocar o prazer como único fim, reduzindo a sexualidade "à 'união fria de dois narcisos' ou ainda, à conjunção de duas 'masturbações sincrônicas'" (LACROIX, X. *Le corps de chair*, p.43).

1.2

O paradoxo do corpo: enaltecido pela técnica e espiritualizado

Experimentamos o mundo por meio de nosso corpo; sendo assim, toda cultura é, necessariamente, cultura do corpo, tornando-o um referente privilegiado para a construção das identidades pessoais. Há uma série de motivos que apontam para essa novidade. O corpo nunca esteve tão em evidência, graças à revolução sexual, aos avanços das ciências, sobretudo das biociências e da biotecnologia, uma vez que ambas explicitam e aprofundam a compreensão genética e protética do corpo.

Tais transformações trouxeram um avanço muito significativo porque tiraram o corpo do "esquecimento", ou seja, arrancaram do corpo o pesado fardo de tabus inculcados ao longo da história da humanidade, dentre eles o corpo como fonte de pecado, ou seja, a ideia de que tudo o que passava pela dimensão carnal era ruim. Uma grande mudança está sob o prisma das religiões. O corpo era visto como algo que poderia levar ao pecado, que deveria ser objeto de um controle rigoroso. Era o corpo das sensações. Mas parece que de uma maneira geral para a sociedade do espetáculo o corpo deixou de ser a morada de Deus, deixou de ser divino. Agora, ele pertence ao indivíduo, que se tornou responsável por ele e pode dispor de seu corpo como melhor lhe convier: *meu corpo é aquilo que eu desejo*. É a cultura do individualismo, do "parecer alguma coisa", uma reconfiguração de valores. A ciência substituiu, no campo moral, os dogmas religiosos no que se refere ao prolongamento da vida. Ela dita os imperativos que tentam substituir a religião.

As novas ciências e suas descobertas voltaram o olhar para o corpo como fonte de vida e juventude, dando ao corpo um significado diferente. Assim, o cuidado aumentou significativamente e o corpo passou a ocupar um lugar privilegiado na sociedade. Passou a ser o centro da atenção. Ganhou-se maior qualidade de vida e mais longevidade.

As novas tecnologias passaram a oferecer maior eficiência nas intervenções cirúrgicas, técnicas de gestão de humor e até hibridações entre a máquina e o ser humano, visando sempre a seu aperfeiçoamento. O problema se revela quando as ciências se apresentam como verdadeiras redentoras do corpo e, por meio dele, de toda a humanidade. Essa realidade parece conduzir a uma nova moral, que passa do

corpo sensível para o corpo das sensações. Sendo assim, "emoldura" o corpo na nova moral do espetáculo, porém é o corpo fetiche.

Faremos, então, um caminho de descoberta sobre o que as biotecnociências nos oferecem atualmente sobre o ser humano como corpo e quais suas implicações na nova moral instalada.

1.2.1

A ciência e o corpo: uma imensa enciclopédia

Do lado da ciência como tal, nada é mais misterioso, sem dúvida, aos olhos do ser humano que a densidade de seu próprio corpo. Cada sociedade humana se esforça, com seu estilo próprio, em dar uma resposta a este enigma primeiro no qual o ser humano enraíza sua presença. Na modernidade, por exemplo, o corpo encontrava-se em uma realidade fixa e natural, uma referência estável, apresentado como a morada do ser, da razão e da consciência. A relativização da presença corporal na *cybercultura* e a consequente perda de objetividade e estabilidade conduziram a um novo fenômeno. Mais do que o corpo anatômico funcionante da medicina, mais do que o corpo imaginário da psicanálise, o corpo da atualidade é, acima de tudo, um corpo produtor de sentidos e de identidade. Essa é uma tendência do mundo contemporâneo, que considera toda forma viva como uma soma organizada de mensagens.

O que a biologia ensina sobre o corpo oculta aquilo que, por outro caminho, a sociedade, a história e a cultura nos ensinaram sobre a pessoa. De um ponto de vista biológico, a pessoa não existe. Sabe-se que a pessoa é uma realidade social, e a sociedade, um dos elementos mais importantes da vida. Porém, para a biologia, o corpo é, apenas, um mecanismo, impessoal, resultado de interações entre moléculas¹³⁶. O sujeito torna-se, portanto, um feixe de informações, de modo que aquilo não são mais sujeitos, mas genes a serem codificados¹³⁷. Como informação, o corpo encontra-se eliminado de qualquer vestígio do ser. Preocupa-se em avançá-las descobertas, tornando a vida um código a ser decifrado. As pesquisas avançam na

¹³⁶ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade, p.102.

¹³⁷ A noção de informação no campo da biologia e da informática rompe a fronteira entre o ser humano e a máquina e autoriza a humanização da inteligência artificial ou a mecanização do ser humano e sua instituição médica. Rompem-se as ontologias clássicas. (Ibid., p.103).

direção de constituir uma imensa enciclopédia¹³⁸ de referência para a biologia e para a medicina do futuro, difundindo um "sentimento de que todo comportamento é programado geneticamente, entregando sem remissão o indivíduo a seu destino"¹³⁹. O cálculo do organismo a partir da sequência completa de DNA¹⁴⁰ é uma fantasia de cientistas, ou uma manobra que finge esquecer que a forma humana não é apenas o desenvolvimento de seu DNA, mas o resultado complexo de interações com o ambiente e com condições internas próprias¹⁴¹. O ser humano não é produto de seus genes, mas do que faz com eles. O DNA transforma-se em uma nova religião próxima da gnose¹⁴². O corpo é imperfeito e seu DNA imortal. A salvação está nos genes. O indivíduo pode ser corrigido ou eliminado. Enfim, o corpo espera o milagre da ciência para ser melhorado.

Uma descoberta importante para uma verdadeira instituição simbólica do corpo, de grande valia a ressaltar para o presente estudo, é a psicanálise. Segundo o seu fundador, Sigmund Freud (1856-1939), foi entendida como um método eficaz para combater as neuroses¹⁴³. No início do século XX, à medida que se desenvolvia, "a psicanálise acabava por romper o vínculo que mantinha o corpo sob a égide do organicismo"¹⁴⁴. Freud revela a maleabilidade do corpo, o jogo sutil do inconsciente na pele do ser humano; faz do corpo uma linguagem na qual, de modo secreto, são expressas as relações individuais e sociais, os protestos e os desejos.¹⁴⁵ Freud introduz o relacional na corporeidade, o que a torna imediatamente estrutura simbólica, ligando a objetividade do corpo físico à subjetividade do corpo próprio.

¹³⁸ Este foi o objetivo do Projeto Genoma Humano: identificar o encadeamento dos milhares de elementos que compõem a estrutura do DNA e em determinar a localização do conjunto dos genes do ser humano. Ao final do projeto, um banco de dados com mais de três bilhões de tópicos será concebido. O Projeto Genoma Humano é um empreendimento internacional, iniciado formalmente em 1990 e tem previsão de duração de 15 anos. Em 1993 uma parte do mapa físico deu-se por concluído com a automatização de novas técnicas, tornando o sequenciamento do DNA em larga escala possível. (AN OVERVIEW of the Human Genome Project. Disponível em: <http://www.genome.gov/12011238>. Acesso em: 21 out. 2010).

¹³⁹ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade, p.104.

¹⁴⁰ Stevens Hawking (1942-), cientista contemporâneo, prognosticou que os avanços para decodificar completamente a sequência do genoma humano "permitirão durante o próximo século descobrir como modificar a inteligência ou os instintos tais como a agressividade". O cientista apontou que isso poderia levar a que "alguns não sejam capazes de resistir à tentação de melhorar características humanas, como o tamanho da memória, a resistência a doenças ou a duração da vida". (HAWKING, S. A ciência não deixa muito espaço nem para milagres nem para Deus).

¹⁴¹ Le BRETON, D. Op. cit., p.105-106.

¹⁴² Ibid., p.114.

¹⁴³ O objetivo aqui não é apresentar um estudo aprofundado sobre a psicanálise, apenas, sinalizamos alguns vestígios que marcaram a interpretação do corpo.

¹⁴⁴ Le BRETON, David. *A sociologia do corpo*, p.18.

¹⁴⁵ Ibid.

Nesse sentido, o corpo humano, entre os outros corpos da natureza, é resistente, opaco, pesado e limitado. Entretanto, ele não é um corpo como os outros, é lugar de abertura¹⁴⁶. Assim, o "eu é antes de tudo um eu corporal. Não é apenas um ser de superfície, mas é ele próprio a projeção de uma superfície"¹⁴⁷. O corpo, aparelho psíquico, é o produto de funções corporais diferentes e complexas. Cada gesto corporal como expressão remete à minha própria intencionalidade e, ao mesmo tempo, a meu corpo, assim como a intencionalidade de meu interlocutor e a de seu corpo.

Mediante os avanços e descobertas apresentadas anteriormente, observa-se o quanto o corpo é objeto de estudos cada vez mais complexos. Ainda que sejam muitas as contribuições nas possibilidades de pensar o corpo, instaura-se, porém, como comum denominador, uma racionalidade instrumental com o esfacelamento do humano. O corpo é pensado como matéria indiferente. Ontologicamente distinto do sujeito, o corpo está à disposição para ser manipulado. Com o avanço das tecnologias tornaram-se habituais as intervenções cirúrgicas e a hibridação ser humano-máquina.

1.2.2

A tecnologia "provedora da salvação" do corpo

Os avanços tecnológicos tomaram conta da vida contemporânea. As biociências e a ausência da consciência histórica permitiram a falta de noção de espaço e tempo, o que contribui, assim, para a constante "manutenção" do corpo. A longevidade tão sonhada forja uma busca desenfreada por próteses o que alimenta o sonho de eternizar o corpo. As limitações humanas, não encaixadas no modelo de corpo proposto, são apresentadas como incômodos passíveis de mudanças. Cria-se, assim, um mundo de perspectivas milagrosas diante das possibilidades oferecidas pela tecnologia. Há um mundo de informação em que as mensagens chegam instantaneamente, sem um destinatário específico; aparecem de todos os lados, tão homogêneas que, diante do complexo mundo da informação, fica-se estático e distante da realidade concreta.

¹⁴⁶ SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*.

¹⁴⁷ FREUD, S. O ego e o id, p.356.

O corpo tornou-se um acessório, um rascunho a ser corrigido. O corpo é supranumerário, um alterego, um outro, um parceiro, passível de supressão¹⁴⁸. O sucesso apresenta-se na crescente oferta de cirurgias estéticas que visam ao seu aperfeiçoamento, acreditando na transformação de seu aspecto para mudar sua vida. O eixo é a busca desenfreada pelo modelo do corpo imposto pela mídia consumista¹⁴⁹. Se a anatomia não é mais um destino, muito menos a afetividade, em uma época em que nunca foi tão fácil produzir estados afetivos.

Em um tempo em que há uma enorme oferta das técnicas de gestão do humor e da vigilância¹⁵⁰, certos medicamentos vêm para silenciar o corpo, pois a saúde, hoje, podemos qualificá-la como "o bem aventurado silêncio dos órgãos", o conforto poderia ser definido como "o bem aventurado silêncio do corpo"¹⁵¹. É o ajuste técnico da relação com o mundo. A programação afetiva, através dos psicotrópicos, estabelece um falso domínio de si, uma falsa liberdade, levando até mesmo ao vício. Arrebatador como o mito do *prozac*, fantasiosas esperanças criadas pelo *viagra* e, ainda, os "milagres" apresentados para quem utiliza o *xenical*¹⁵². Uma trilogia que alimenta a esperança de transformar o corpo em uma máquina que responda aos estímulos na imediatez.

No espaço cibernético, em que o corpo supranumerário transita em um mundo onde as fronteiras se misturam, há intensa comunicação, mas o outro existe sem rosto, sem corpo, e o toque é apenas na tecla do computador: "o espaço cibernético é a apoteose da sociedade do espetáculo, de um mundo reduzido ao olhar, à imobilidade do imaginário, mas à inspeção dos corpos que se tornaram inúteis e estorvantes"¹⁵³. O mundo virtual visa ao desaparecimento do corpo, tornando-o desnecessário, permitindo ao seu habitante criar o personagem para a

¹⁴⁸ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade, p.24.

¹⁴⁹ A psicóloga Maria Cristina de Lucia, diretora da Divisão de Psicologia do Instituto Central do Hospital das Clínicas de São Paulo, afirma que a obsessão pela aparência pode ser uma doença coletiva. O sintoma é sustentado pela cultura ou deflagrado por ela. Na época de Freud havia repressão da sexualidade, hoje, vive-se a loucura da estética. (LUCIA, Maria Cristina de. A ditadura do corpo).

¹⁵⁰ Os psicotrópicos como tranquilizantes, hipnóticos, antidepressivos e outros, retiram o ser humano de seu estado natural. As próteses químicas induzem o sentimento de que há solução para tudo rapidamente, não permitindo ao corpo reagir naturalmente.

¹⁵¹ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade, p.51.

¹⁵² O *prozac* é fármaco antidepressivo. O *viagra* exerce efeito mecânico sobre a ereção. É uma prótese química para restaurar a autoestima, ao prolongar infinitamente a juventude sexual. O *xenical* é um fármaco para tratar a obesidade cuja principal função é prevenir a absorção de gorduras da dieta, desta forma reduzindo a quantidade de calorias absorvidas. Esta enzima é responsável pela degradação da gordura ingerida no intestino. (Ibid., p.63-65).

¹⁵³ Ibid., p.142.

situação em questão. Sendo assim, facilita a fuga da verdade, ou seja, de sua real identidade. Evita o confronto consigo mesmo e dispensa o corpo real. No espaço virtual, simulam-se situações que jamais seriam assumidas no mundo presente e real. Porém, nesse entorno, a ficção mescla-se com o real e os programadores do mundo virtual confundem o ser humano com a máquina. Revela-se uma "colonização do corpo pela técnica"¹⁵⁴. As novas tecnologias vêm transformando o ser humano em andróides¹⁵⁵. O objetivo é *humanizar* a máquina e *mecanizar* o ser humano¹⁵⁶. Na neocultura, a cibernética, o espaço e o tempo já não existem mais como se está habituado a concebê-lo. Mescla-se a linguagem do ser humano à linguagem da informática¹⁵⁷. O corpo aparece como a prótese do computador e este tem "memória" e o ser humano está "conectado" a uma rede¹⁵⁸.

A reflexão sobre o significado do corpo caminha avançadamente, além da imaginação. Para um número pequeno de cientistas, porém, com grande força, o corpo de carne é apenas uma carapaça finita a ser substituída. Para eles, a grande conquista acontecerá quando for descoberta uma máquina para substituir o corpo. Essa descoberta tornará o ser humano eterno e seus descobridores os novos deuses. Os fundadores da cibernética e os teóricos da inteligência artificial acreditam chegar à supressão total do corpo quando conseguirem telecarregar o espírito em um computador, desfrutando apenas das delícias do espírito¹⁵⁹. Pretende-se criar um corpo biônico para inserir um disquete que contenha o espírito¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade, p.51.

¹⁵⁵ Entende-se por andróides: corpo em uma espécie de máquina ou extensões de uma máquina no corpo.

¹⁵⁶ Diante de tal pretensão, **Umberto Galimberti** adverte que o ser humano está se transformando em uma máquina e o corpo está deixando de ter expressões de paixão, exaltações e dores, para tornar-se pura anatomia. Se a humanidade continuar nessa direção, acabaremos com o ser, desconhecidos a nós mesmos, mas transparentes a qualquer um que queira saber tudo de nós. (GALIMMETI, U. *Corpo e técnica*: uma relação em transformação. Disponível em: <http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias>. Acesso em: 04 dez. 2007).

¹⁵⁷ Esse desejo de hibridação máquina-ser humano resolveria problemas básicos, como, por exemplo, não precisaria perder tempo para comer e dormir. Caminha-se para uma confusão: "Humaniza-se a máquina e mecaniza-se o ser humano". As mudanças acontecem tão sutilmente atraindo as pessoas diante das conquistas das ciências e deixam escapar delas mesmas, seus reais problemas. (Le BRETON, D. Op. cit., p.155).

¹⁵⁸ Ibid., p.146.

¹⁵⁹ Ibid., p.183.

¹⁶⁰ Le Breton diz que Wiener, cientista contemporâneo, foi um dos primeiros a embaralhar a fronteira entre o que é humano e o que é máquina. Para ele, a cibernética é o estudo dos sistemas de informações integradas, ou de suas interações, que englobam vivo ou máquinas apreendidos em seus comportamentos e nas mensagens trocadas. Sendo assim, o vivo é informação, concede-se o privilégio ao espírito, única habilidade para tratar a informação, tornando o corpo supérfluo e decreta-se o fim da diferença entre o ser humano e a máquina. (Ibid., p.183-187).

Neste sentido, segundo Breton, "a obsolescência da carne é um absurdo, mesmo que seja palavra de ordem do extremo contemporâneo"¹⁶¹. Pois eleva a máquina e destitui o corpo, colocando-o como imperfeito, precisando de reparos. Se o ser humano só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, alterando essa concepção cria-se uma nova humanidade e outra história. Certo "desprezo" pelo corpo é um "desprezo" por si mesmo, consequência da fragmentação de identidade. As pessoas interiormente fragmentadas passam a retalhar seu próprio corpo, tornando-se um amontoado de partes e não mais um todo.

A cada instante, o "indivíduo interpreta seu meio por intermédio de seu corpo e age sobre ele de acordo com as orientações provenientes de sua educação ou de seus hábitos"¹⁶². A condição humana é corporal. Há uma conceituação do corpo, da mesma maneira que há um arraigamento carnal do pensamento. Assim, elimina-se qualquer forma de dualismo. Assim David le Breton, antropólogo e sociólogo francês (1953-), afirma: "o corpo é projeto sobre o mundo, é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos com relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha compreensão"¹⁶³. O indivíduo interpreta seu mundo por meio de seu corpo, pois ele sente. Já o computador apenas codifica informações. Assim, "o mundo sensível é a tradução em termos sociais, culturais e pessoais de uma realidade que só é acessível por esse desvio de uma percepção sensorial e afetiva de ser humano inscrito em uma trama social"¹⁶⁴. A inteligência humana está em situação, não está separada de uma existência singular enecessariamente carnal.

Enfim, no desabrochar desta cultura somática, "a técnica e a ciência são apresentadas como provedoras de salvação"¹⁶⁵. Como não poderia ser diferente, essa fragmentação do ser humano, consequência, também, da dissociação de sua história, fruto vindouro da "sociedade espetacular", desemboca em si, como corpo. Na cultura contemporânea, o corpo é percebido como objeto, como coisa, do ponto de vista reducionista e analítico. A imagem personifica-se em "um corpo-robô que governa para um cérebro-máquina"¹⁶⁶ no qual o intelectualismo e o mecanismo participam da cultura contemporânea, conduzindo as novas formas de dualismo,

¹⁶¹ Ibid., p.224.

¹⁶² Le BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, p.190.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid., p.191.

¹⁶⁵ Ibid., p.26.

¹⁶⁶ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.12.

inclusive a gnose. O corpo está dissociado do ser humano que, encarnado, é considerado como um em si. Ele cessa de ser a existência identitária indissolúvel do ser humano ao qual ele dá vida¹⁶⁷. Uma espécie de segmentação ontológica o opõe: "a versão moderna do dualismo opõe o ser humano a seu corpo e não mais como outrora, a alma a um corpo"¹⁶⁸.

As tecnologias avançam na busca de deter o poder, proporcionando a "fabricação" de um novo ser humano. Está em voga em nossa cultura a corrente busca das próteses e das cirurgias plásticas no intuito de fazer o ser humano mais ágil, mais "durável", mais produtivo, e que atinge o ser humano por inteiro. O desejo das descobertas não poderia deixar de atingir nossas representações coletivas e criar uma nova moral do espetáculo, anunciada, de certa maneira, por Guy Debord na década de 1960.

1.2.3

A nova moral do espetáculo: o corpo na "Cama de Procusto"

O corpo da cultura somática faz-se exigente e centro das atenções, ditando a maneira de se viver e agir. Esta cultura foi invadida por uma "moral do espetáculo"¹⁶⁹, a qual fornece as normas morais do que devemos ser¹⁷⁰. A "moral do espetáculo" apresenta uma maneira de viver, de ditar as regras, tendo como ideal um corpo fetiche. Encontrar-se fora desse contexto significa estar fadado ao fracasso. A moral aciona no ser humano a busca de todos os recursos possíveis para atingir este corpo: plásticas, exercícios, técnicas de "reparos" e manter-se na moda.

A "moral espetacular", reflexo da "sociedade do espetáculo", se manifesta no ideal da felicidade das sensações¹⁷¹. Nela o sujeito se torna espectador passivo de

¹⁶⁷ Le BRETON, D. Op. cit., p.28.

¹⁶⁸ Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p.229.

¹⁶⁹ Denominação de Jurandir Freire Costa (*O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.227).

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Na felicidade sentimental, o prazer com o outro é capaz de durar na ausência física de ambos, pela rememoração ou pela antecipação. Ser feliz, neste caso, é possuir a habilidade de estruturar a experiência afetiva com narrativas e imagens de lembranças e antecipações que são o estofo do prazer que lhe é típico. Já na felicidade sensorial, o prazer das sensações depende absolutamente da presença física do outro como objeto de estímulo ou excitação. Nesse caso, o outro tem de estar presente para que o indivíduo possa se satisfazer. Sendo assim, necessita-se que os objetos estejam sempre à mão, podendo ser rapidamente instrumentalizados. É neste ponto que os objetos entram na moral do espetáculo. Por se concentrar no corpo físico como fonte de gozo, o sujeito passa a superestimar tudo que faça o prazer sensível durar. (Ibid., p.167).

um mundo de aparências que se impõem como evidência de sua superfluidade social. O espetáculo aparece como o último estágio da separação do sujeito do produto de seu trabalho. Nesse estágio, não apenas os objetos e o dinheiro se transfiguram na abstração coisificada da mercadoria, mas também todo aparecer social é fetichizado¹⁷². A economia capitalista e os despotismos burocráticos comunistas dissociaram o indivíduo da realidade por ele produzida, e, em seguida, recompuseram e unificaram o laço entre os dois no "espetáculo" dos meios de comunicação de massa. Quer dizer, unificaram os laços entre o indivíduo e a realidade no espetáculo¹⁷³. O mundo é reordenado pelo espetáculo sendo ditado pela mídia. O espetáculo determina o que é justo ou injusto, as formas de viver sexualmente, de amar, de educar os filhos e de como se vestir. "O espetáculo faz da aparência inerência"¹⁷⁴, o real histórico é substituído pela imagem ao deflagrar certa confusão entre o real e o virtual. A realidade totalmente diluída em imagens leva o sujeito a perder a confiança em seu discernimento e a crer no que dizem os meios midiáticos, divulgadores de tais realidades. A valorização está no que é divulgado pelo marketing da mídia; porém, é logo esquecido quando não é mais notícia¹⁷⁵.

Além de serem levados a ver o mundo com as lentes do espetáculo, os indivíduos são convidados a participar desse mundo pela imitação daqueles que o compõem. Como a imitação não pode ir longe, resta apenas contentar-se em imitar o que eles têm de mais acessível a qualquer um: a aparência corporal. Nasce, então, a obsessão pelo "corpo-espetacular"¹⁷⁶. Um corpo idealizado, muito mais que uma imagem do espelho. Realiza-se um corpo a ser produzido de acordo com as regras da moral imperante. Inicia-se, então, uma busca desenfreada por um modelo imaginário a que jamais se terá acesso. As particularidades físicas tornam-se "erros" a serem corrigidos a qualquer custo, violentando a beleza de seu próprio corpo, apenas por não caber na cama de Procusto¹⁷⁷. Torna-se imperativo, para

¹⁷² COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.277.

¹⁷³ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.18.

¹⁷⁴ COSTA, J. F. Op. cit., p.229.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., p.230.

¹⁷⁷ "Procusto" é uma figura da mitologia grega que significa "o estirador", em referência ao castigo que aplicava às suas vítimas. Ele era um bandido que vivia na serra de Elêusis. Possui, em sua casa, uma cama de ferro, que tinha seu exato tamanho, para a qual convidava todos os viajantes para se deitarem. Se os hóspedes fossem demasiados altos, ele amputava o excesso de comprimento para ajustá-los à cama, os que tinham baixa estatura, eram esticados até atingirem o comprimento suficiente. Ninguém sobrevivia, pois nunca uma vítima se ajustava exatamente ao tamanho da cama. (Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Procusto>>. Acesso em: 1.º maio 2009).

participar de tal cultura, ajustar-se aos moldes apresentados¹⁷⁸. Entretanto, a busca do ideal fabricado dificilmente se alcançará, principalmente, pela mudança incansável da mídia:

O indivíduo comum, o invisível midiático, esgota seus "prazeres e dias" no trabalho obsessivo, massacrante, diariamente milimetrado e monitorado, de tomar posse do corpo-espetacular, que nada lhe garante, exceto a fantasia de pertencer a um mundo do qual está, na realidade, inapelavelmente excluído.¹⁷⁹

O dilema moral da contemporaneidade não é mais o da escolha entre "ser e ter", mas da escolha entre "ser e parecer"¹⁸⁰. O mundo real se converteu em simples imagens. Tornam-se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico. Os meios de comunicação de massa contribuem para esse tipo de comportamento, oferecendo aos seus usuários, em uma tática de marketing, notícias que irão lhes agradar, para continuarem fiéis em seu canal. Sendo assim, o sujeito se posiciona diante dos negócios públicos, positiva ou negativamente; porém, em nenhum caso se sente parte.

Enfim, a moral do espetáculo criou o sentimento de passividade e impotência. O gozo com as sensações é prisioneiro do presente, a realidade-cenário não tem memória nem história¹⁸¹. O indivíduo se isenta da responsabilidade para com seu mundo real, a fim de gozar da fantasia da realidade-espetáculo. Incapazes de mudar a fachada ilusória do espetáculo, compensam a impotência, convencidos de que são autores da vida fantasiosa, da qual são personagens passivos¹⁸². Construir a imagem de um corpo ideal implica não viver o corpo real.

A moral do espetáculo, também, erradicou uma preocupação genuinamente ética do ser humano consigo mesmo. Não sucumbe à moral do espetacular existente, mas é compatível com o apreço do bem comum e pelos ideais de autonomia pessoal. Isso porque, "o sujeito contemporâneo, ao trazer o corpo físico para o primeiro plano da vida cultural, 'descobriu' outros horizontes de realização

¹⁷⁸ "As 'imposições' da moral espetacular convergem para um massacre corporal. Os efeitos são nefastos, conduzindo a distúrbios como as anorexias, bulimias, síndromes do pânico, depressões e outros tantos estados que assolam a grande massa da sociedade. O prazer tornou-se punição de corpos massacrados em nome de um comércio das sensações e da alienação em relação ao mundo". (COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.230).

¹⁷⁹ Ibid., p.232.

¹⁸⁰ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.18.

¹⁸¹ COSTA, J. F. Op. cit., p.233.

¹⁸² Ibid., p. 234-235.

peçoal"¹⁸³. Assim, os estados físicos antes vistos como deficitários, pelos médicos, passaram para casos singulares, desembocando em uma nova forma de viver. O corpo biotecnológico, ou seja, a instrumentalização técnica, multiplica as possibilidades expressivas dos organismos humanos: "o adepto da moral do espetáculo quer se transformar fisicamente para continuar sendo o mesmo do ponto de vista moral e psicológico"¹⁸⁴. As novidades dos desempenhos corpóreos alteram a maneira como se vê e como se avaliam os ideais morais. Anteriormente, as leis morais ditavam as regras corporais. Atualmente, o corpo dita as regras morais. As grandes normas psicológico-morais caem por terra e, com elas, preconceitos seculares sobre a "essência da natureza humana"¹⁸⁵. A ética somática das diferenças busca criar pequenas normatividades adequadas à versatilidade do equipamento biológico.

Na nova moral do corpo, da cultura contemporânea, encontram-se valores e limites. Por um lado, o ser humano, no desejo de conquistar um corpo ideal, modelo único, desemboca em um modelo andrógino¹⁸⁶, negando suas diferenças. Por outro lado, pensa acordar de uma situação burlesca de um corpo esquecido, buscando-o e devolvendo-o a si mesmo. A sociedade do espetáculo perdeu a tradição, a noção de espaço e tempo e a narratividade. Não há mais separação entre o real e o irreal. A nova identidade contemporânea está marcada pela identidade das sensações, da fragmentação e das imagens. Em meio a um mundo capitalista, resulta que todo produto virou consumível, tornando-se importante obter prazer em tudo. Em uma sociedade do efêmero e do descartável, o corpo tornou-se produto de consumo. Entretanto, ressaltamos que estamos inseridos neste contexto e é a partir dele que pretendemos fazer nossa reflexão, sem, em hipótese alguma, negá-lo.

Neste caminho percorremos o corpo na contemporaneidade em situações e tendências que proporcionam o desabrochar de um novo ser humano. Percebemos que há uma nova dualidade existencial – ser humano e seu próprio corpo –, uma nova cultura somática em que o corpo é apresentado como fonte de eterna juventude, negando a própria finitude. Assim a tecnologia é provedora da salvação

¹⁸³ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.237.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.238.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.239.

¹⁸⁶ Lacroix faz ampla explanação sobre o reino dos mitos, especificamente, sobre os andróginos hoje. Fala sobre *eros*, desejo da fusão, da bissexualidade e, ainda, dos mitos gregos. Para aprofundar sobre o tema: LACROIX, X. *Les mirages de l'amour*, p.26-76.

do corpo. E, neste contexto da modernidade líquida,¹⁸⁷ nasceu uma nova moral: a moral do espetáculo.

Sendo assim, a contribuição do pensamento filosófico sobre o corpo é de tal monta para nossa reflexão, que é importante expor algumas de suas constatações e considerações. Este enfoque não trata de deter-nos em toda a história filosófica do corpo, visa tão somente descobrir algumas variáveis significativas para o objeto de nosso trabalho.

¹⁸⁷ Se a fluidez é a qualidade dos líquidos e dos gases. A estabilidade e a resistência são asqualidades dos sólidos. Os líquidos mudam a forma, se misturam e se movem. Essa foi a metáfora utilizada por Bauman para falar sobre a modernidade. Para saber mais: BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Ver também: *Modernidad líquida*.

Capítulo II

Considerações filosóficas sobre o corpo

Trata-se agora de recorrermos brevemente a alguns pontos do pensamento filosófico, importantes para nosso estudo a fim de explicitar a compreensão do corpo, seja na visão que o segmenta, seja na visão que o relaciona com a carnalidade humana. Afinal, a filosofia insiste em que a questão do corpo é da ordem da subjetivação e da relação e não apenas do âmbito da objetualização. Entretanto, as próprias tematizações filosóficas do corpo apontam para certa contradição, como se verá a seguir.

Faremos, então, um percurso rápido, apresentando as diversas significações que o corpo ganhou ao longo da história da filosofia ocidental com Platão, Sócrates, Agostinho, Descartes, principalmente, no que diz respeito à divisão corpo e alma, marcadamente presente na cultura ocidental. Não pretendemos explicitar historicamente o caminho da filosofia geral, ou mesmo cristã, no que tange ao corpo. Recorreremos a alguns autores e dados históricos que nos permitirão, na segunda parte desta tese, entender melhor o pensamento da autora estudada, Simone Weil.

Recordamos rapidamente aqui que o Vaticano II diz: o ser humano é "corpo e alma, mas realmente uno" (GS 14). É assim uma realidade unidual, pois corpo e alma não são duas coisas à parte, mas antes dois princípios, constituindo, juntos, uma realidade substancialmente unitária. Não são nem dois elementos justapostos e nem mesmo apenas fisicamente combinados¹⁸⁸. Trata-se, então, de "duas dimensões heterogêneas, matéria e espírito, que, porém, se combinam ao modo determinado e determinante"¹⁸⁹.

São Tomas de Aquino explicou essa união, afirmando que a alma humana é a "forma do corpo", e não somente seu motor, de modo que a união corpo e alma formam uma realidade unitária, o ser humano¹⁹⁰. Assim entendemos essa unidade

¹⁸⁸ BOFF, C. *Escatologia*: breve tratado teológico-pastoral. p.16.

¹⁸⁹ AUBERT, J. M. *E depois... vida ou nada?* Ensaio sobre o além, p.89-90.

¹⁹⁰ TOMAS DE AQUINO. *Suma teológica*, I, q. 76, a. 1, c. Seria uma união substancial e não acidental.

no ser humano. Então quando falarmos sobre a dualidade entre corpo e alma concentraremos nosso foco na exaltação que se deu à alma em alguns momentos históricos ou vice-versa. Se incorreremos no erro de exaltar demais a alma ou corpo, resvalando para um pensamento ora monista ora dualista é apenas por questões de apresentação do tema. Nossa intenção é pensar a unidade substancial entre alma e corpo, embora saibamos que atualmente esta realidade unidual está um tanto abalada em detrimento da corporeidade¹⁹¹. Assim podemos até dizer que o ser humano é "corpo animado" ou "alma corporificada" ou ainda "espírito encarnado" ou corpo "espiritualizado"¹⁹². Nós não utilizaremos esses termos diretamente durante nosso trabalho porque, a partir do pensamento da autora estudada, nos é permitido utilizar os termos corpo e alma.

Feita essas considerações, entraremos no caminho filosófico propriamente dito, traremos alguns aportes da sociologia e da psicologia para explicitar o percurso do corpo sensível ao científico que desembocou, atualmente, no corpo de sensações. Apresentaremos ainda o corpo como mediação, a partir do aporte fenomenológico de alguns autores como Merleau Ponty, Emmanuel Levinas e Denis Vasse. Entretanto, nosso foco não será a fenomenologia. Mesmo que ela resgate o corpo como evento e percorra o caminho de recuperação do corpo como carne, buscaremos retornar à densidade da carnalidade humana, porém, ao passar pelo corpo como carne, arriscaremos algumas considerações de abertura metafísica.

2.1

Do corpo sensível ao corpo científico - (objetivação do corpo)

No mundo ocidental, há uma tradição de suspeita ao corpo, desde os pré-socráticos. Salta aos olhos na filosofia ocidental o enraizamento da doutrina gnóstica no imaginário sobre o corpo¹⁹³. Ela está marcada pelo dualismo corpo e alma, na qual, de um lado, identifica-se o corpo com a materialidade e o tempo e, portanto, com a finitude-morte e o mal. De outro, a alma como conhecimento,

¹⁹¹ "A unidade substancial entre alma e corpo é nossa experiência cotidiana. Quase tudo o que fazemos envolve esses dois elementos, nosso interior e nosso exterior, seja quando agimos, seja quando nos relacionamos. Essa união é tão grande que é vivida às vezes como fusão, em que não se distingue mais o dentro e o fora. É o que acontece nas experiências particularmente intensas de amor ou de ódio, de alegria ou de dor". (BOFF, C. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*, p.17).

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ LYON, Irineu. *Contra as heresias*, p.125-243.

plenitude, infinito-eterno e bem. Nesta visão o corpo torna-se apenas um simulacro, digno de ser descartado¹⁹⁴.

Apesar de os gregos organizarem verdadeiros cultos ao corpo, eles possuíam uma visão dualista: o ser humano é composto de alma e corpo como descrevemos anteriormente. O corpo era um obstáculo para a alma, causa do erro e da desordem. A libertação do ser humano exprimia-se fundamentalmente pela libertação do corpo.

Entretanto para Simone Weil o corpo é mediação para se chegar à alma e não o contrário (OC VI-4 391). A alma está ligada ao corpo e, pelo corpo, a todo universo. Só se chega à alma por meio do corpo. Utiliza o exemplo do bastão do cego no sentido de mediação vivente, ativa, que cria comunhão. O corpo é, portanto, este ponto para onde todo o universo tarda e ressoa em nós, de sorte que, por seu intermediário, a alma está religada ao universo. Assim, o espírito não pode entrar em contato com o ser sem a mediação do corpo, nem pode se descobrir ele mesmo sem a mediação do mundo "[...] a união do espírito e da natureza se encontra realizada no mais alto ponto"¹⁹⁵. É dessa maneira que entenderemos a relação corpo e alma. Mas antes do confronto com o pensamento da nossa autora, iremos navegar nos mares filosóficos nos quais ela também navegou.

Lançaremos o olhar neste ponto a partir dos gregos sobre o entendido do corpo até Santo Agostinho, dos quais Simone Weil foi leitora. Em seguida faremos uma visita à modernidade com Descartes, de quem a filósofa sofreu influência. Não temos a intenção de esgotar o assunto, apenas citar os pontos de interesse para nossa discussão.

¹⁹⁴Santo Agostinho entende também o corpo como bom, dom de Deus. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p.33.

¹⁹⁵GABELLIERI, E. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*, p.92.

2.1.1 Dos gregos a Santo Agostinho

Para os pensadores gregos como Platão e Aristóteles, temos duas leituras. Por um lado, o corpo prisão de Platão, por exemplo. Este desconsidera o corpo que conduz a uma vida segundo a sensibilidade, quer dizer, segundo a adequação de um meio de vida. A alma é entendida como fonte de verdade porque somente ela pode conhecer as coisas. Assim, a alma é maior que o corpo¹⁹⁶. Em Fedon, podemos perceber muito bem o governo da alma sobre os corpos: a morte de Sócrates é o coroamento de um longo caminho de purificação da vida onde a sabedoria foi procurada; nesse sentido esta morte é apologia do espírito. O importante para Platão é o inteligível e o sensível, mas separados. Nesse caso pode haver um perigo de refutar as realidades carnis, materiais.

Por outro lado, temos Aristóteles que não trata do corpo como uma matéria estendida. Sua antropologia tem três níveis: corpo, alma e intelecto. Somente o intelecto humano é imortal e imaterial. Pelo intelecto o ser humano pode tocar a divindade metafísica, que é a forma pura. Ele não faz a separação entre o mundo sensível e mundo inteligível. Aristóteles distingue os corpos vivos dos corpos não vivos, dando assim um lugar privilegiado ao corpo humano. Com efeito, todo corpo humano possui uma alma; alma e corpo são inseparáveis: o corpo é psíquico e a alma é carnal. Os dois nascem e perecem ao mesmo tempo. Somente o intelecto, que só o ser humano possui, é imortal. Portanto, Aristóteles não trata os corpos como pura matéria. Não interessam, portanto, as relações dos seres humanos com seu corpo próprio. Ele se destina apenas a subordinar uma psiquê mutável para uma ontologia permanente. O ser humano encontra sua identidade graças ao trabalho de seu intelecto que lhe permite tocar a forma pura, e o corpo. O conhecimento como parte do corpo é apenas testemunha da progressão da forma sobre a perfeição, o ponto de partida que é necessário rapidamente ultrapassar¹⁹⁷.

No entanto, a tradição escolástica cristã não é compatível com o desprezo pelo corpo. Entende-se, a partir de Aristóteles, que em cada ser humano há unidade

¹⁹⁶ Segundo Leonardo Boff, ao lado de nossa unidade constitutiva existe a experiência da dualidade corpo e alma, também ela constitutiva do ser humano. Sentimos efetivamente que "nossa alma espiritual, embora se apoie em nosso corpo material, emerge dele e o transcende, como em momentos de intensa reflexão racional, de contemplação estética, de opção ética, de amor afetivo e de êxtase religioso" (BOFF, C. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*, p.18).

¹⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 26.

corpo e alma, ou seja, a materialidade e a forma. Inscreve-se então no interior deste paradigma que forma e matéria quase se convocam uma à outra. O pensamento bíblico cristão não é compatível com o dualismo, pois se dirige ao ser humano por inteiro. Em Gn 2, 7, o ser humano é concebido e modelado à imagem de Deus. A promessa da ressurreição não é somente da alma, mas também do corpo (Cor 15, 42)¹⁹⁸.

Contudo, não se podem esquecer as contribuições do pensamento de Santo Agostinho para o cristianismo¹⁹⁹. Trata-se de um ser humano que descreve toda a sua experiência de vida, antes e depois da conversão, mostrando a miséria humana diante da grandiosidade da misericórdia divina, e que teve seu grande papel na história, ao escrever "As Confissões". Pode-se verificar em sua luta contra a concupiscência da carne a sobrevalorização da alma. Porém, por exemplo, tanto para Agostinho como para os Padres do Deserto "ideias sobre questões sexuais enfraqueciam a capacidade de verdadeiro gozo dos cristãos"²⁰⁰:

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, escalavam-se vapores que me enevoaram e ofuscaram o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso.²⁰¹

Essa passagem reforça o intento de mostrar como Santo Agostinho se posicionou no que se refere ao prazer carnal em sua obra *Confissões*. Para ele, a sexualidade ecoava no corpo como consequência inalterável do primeiro pecado da humanidade²⁰². Esse foi o caminho estreito e profundo pelo qual Agostinho vislumbrou a fragilidade humana. Interessante o dilema sobre o corpo neste caso.

¹⁹⁸ Aprofundaremos esse tema mais adiante.

¹⁹⁹ Para saber sobre o dualismo grego consultar: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. O Dualismo grego foi exasperado pela chegada do maniqueísmo ao cristianismo. O maniqueísmo como o dualismo, afirma a existência dos dois princípios (Bem e Mal), os quais são anteriores à criação do mundo. Insiste na radical oposição entre os dois, tendo em comum apenas o fato de que são eternos. Assim a criação é má e não está ligada ao princípio do Bem. O corpo humano e o prazer estão ligados ao material e, portanto, ao princípio do mal. Para saber mais sobre o maniqueísmo: JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*, p.152-165.

Assim a ideia da alma como piloto do corpo vem de Platão, Santo Agostinho tenta suavizar esta ideia, mas continuar a alma como piloto do corpo. São Tomás faz objeção, mas coloca a alma como "forma do corpo". E como veremos, segundo a tradição bíblica o ser humano é uno, isso não quer dizer monista.

²⁰⁰ BROWN, P. *Corpo e sociedade: o ser humano, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, p.347.

²⁰¹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p.63-64.

²⁰² BROWN, P. Op. cit., p.347.

O corpo não é mau, pois foi criado por Deus, porém há uma hierarquia entre a alma e o corpo. Priorizar a alma é a maneira de recuperar a condição que lhe foi dada por Deus antes do pecado original. Em seus termos, "ao dominar os apelos do corpo e privilegiar as coisas do espírito, o ser humano retoma seu caminho para Deus"²⁰³. Ele deixa claro então que o corpo, apesar de ser um bem, pois é criação de Deus, não deve comandar as ações do ser humano, e sim a alma, uma vez que esta é que coloca o ser humano rumo a Deus. Sendo assim, deve-se fazer uso do corpo somente no que necessita para sobreviver, pois só a Deus o ser humano deveria amar, para que, assim, fosse plenamente feliz.

Como afirma Peter Brown, historiador irlandês, (1935-), Santo Agostinho mostrou-se em sua obra *Confissões* bastante arrependido de sua vida pregressa. Por isso, teve o desejo de passar sua experiência aos outros para a construção de uma nova sociedade²⁰⁴. Foi uma experiência marcante, de muito sofrimento, mas no final se encontraria a paz, não completa neste mundo, pois esta felicidade viria apenas quando se estabelecesse o que ele chamou, a partir de suas leituras da Bíblia, a Cidade Celeste. Seus argumentos foram ao encontro do pensamento e das necessidades da época e responderam a muitos anseios, tornando-se base para a exigência de uma vida casta e mesmo para toda uma vida cristã, principalmente durante toda a Idade Média²⁰⁵.

Outro fato, que se passa durante a Idade Média, que nada tem a ver com a filosofia ou a teologia cristã, contudo importante para percebermos sua contribuição na fragmentação do ser humano, foram as dissecações dos corpos, tanto na medicina como na arte. Elas ultrapassam os tabus até então em voga sobre as dissecações anatômicas. Foram necessárias, porém contribuíram para separar cada vez mais o ser humano do corpo, tornando-se "ele próprio objeto de investigação que revela a

²⁰³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p. 266.

²⁰⁴ BROWN, P. *Corpo e sociedade: o ser humano, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, p.351.

²⁰⁵ Esse dualismo marcante na tradição judaico-cristã, na religião do Deus pessoal e trinitário, é consequência de uma teologia negativa que contradiz a simples possibilidade do Verbo Encarnado, alimentando as representações do docetismo e do nestorianismo. Já para São Paulo entrava em choque com os sábios gregos – impregnados do orfismo – anunciando a ressurreição dos corpos, isto é, para eles, do mal e do erro. Mas esta ideia de uma alma imaterial, impessoal e estranha a toda carne, nem por isso deixa de persistir. Os cristãos que a retomam não se dão conta de que ela anula sua própria noção de redenção, tornando vãos os sofrimentos e a morte do Cristo, cuja alma, como a de Sócrates, estaria ausente de qualquer ressurreição por ter escapado de toda encarnação. (BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p.20).

carne na indiferença do ser humano cujo semblante, no entanto, ela molda"²⁰⁶. A necessidade da exploração do corpo aparece inclusive na arte de Michelangelo.

Em função disso, assiste-se à dissecação dos corpos na busca de encontrar o cânon perfeito para sua construção estética. Esses fatos deixavam transparecer uma época em que passa a predominar a visão do corpo humano como objeto e consequentemente uma crescente perda da subjetividade do corpo, inclusive na arte.

Com a modernidade, em suas diferentes etapas epistemológicas, marcadas pelos trabalhos de Nicolau Copérnico (1473-1543)²⁰⁷, Giordano Bruno (1546-1600), Johannes Kepler (1571-1630) e, sobretudo, Galileu Galilei (1564-1571), altera-se a ênfase no corpo sensível para o corpo científico, até então desconhecido. Irrompe, portanto, uma nova concepção de corpo e de ser humano²⁰⁸. A sociedade científica do Ocidente, infinitamente minoritária, mas ativa, caminha do mundo fechado da Escolástica ao universo infinito da filosofia mecanicista. Na verdade, com o corte epistemológico introduzido por Galileu e Descartes, a imagem do mundo passa pelo crivo da análise matemática. A máquina dá, de fato, a fórmula da nova concepção de mundo.

O corpo na modernidade torna-se, assim, centro de julgamentos contraditórios. De um lado, é apenas concebido como cadáver, de outro como verdadeiro revelador das paixões humanas e fonte de todas as sensações, emoções e desejos. Um corpo material e um corpo de representações. O corpo material é a substância carnal de cada pessoa e sede das experiências individuais.

A influência de Descartes foi muito grande. E o pensamento cartesiano enraizou-se fortemente e ainda se encontra presente em Simone Weil que também o

²⁰⁶ Le BRETON, David. *A sociologia do corpo*, p.27.

²⁰⁷ A revolução copernicana, na compreensão do ser humano como centro do "universo", foi um motor propulsor para a modernidade. A época moderna foi marcada pelo foguete, rádio, cinema e indústria. Uma era tomada por imagens de máquinas. Posteriormente, o pós-modernismo (se legitimou o termo com a publicação do livro *La Condition postmoderne* de Jean-François Lyotard em 1979. CONNOR, S. *Cultura pós-moderna*: introdução às teorias do contemporâneo, p.14) ou pós-modernidade, é dominada por máquinas de imagens. A televisão marca o pós-moderno, como neutralizadora de energia psíquica. Frustradas as esperanças revolucionárias da geração radical do final dos anos 60, essa "corte" refugiou-se num cínico hedonismo na explosão do consumo na década de 1980. Como fruto, desabrocha a cultura pós-moderna. A explosão da classe média e a desilusão política fornecerão o contexto para a proliferação do discurso pós-moderno. Anderson constata, então, que a pós-modernidade surgiu quando não havia mais nada além do capitalismo. "O pós-moderno foi uma sentença contra ilusões alternativas". (ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*, p.54 e 87).

²⁰⁸ Para aprofundar no tema: Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p.63-72.

estudou e sofreu suas influências²⁰⁹. Sendo assim, temos alguns motivos para entrarmos no pensamento deste autor.

2.1.2

A visão moderna de "corpo máquina"

Descartes foi o primeiro a pensar o corpo como máquina: "considerar este corpo como máquina que, tendo sido feito pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizado e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer uma daquelas que possam ser inventadas pelos homens"²¹⁰. Considerava o corpo como um relógio composto por engrenagens²¹¹. Essa ideia permitiu uma brecha aos médicos para transformarem os doentes em objetos a serem tratados e seus corpos em mecanismos avariados. Ao dar ao corpo uma configuração objetiva e neutra, a anatomia e a medicina esvaziaram progressivamente o corpo de seus mistérios. O corpo torna-se um objeto a ser dissecado e um amontoado de órgãos disponíveis para estudos²¹².

Ainda em relação ao corpo objetivação, nos escritos *Meditações*, Descartes escreve sobre "a distinção real entre a alma e o corpo do ser humano"²¹³, afirma que se há distinção entre alma e corpo é porque ambos são duas substâncias que são atributos principais, e estes últimos podem-se conceber independentemente um do outro. Assim Descartes conclui:

Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato

²⁰⁹ Para aprofundar sobre as influências da filosofia cartesiana em Simone Weil: VETÖ, M. Simone Weil e a história da filosofia; GABELLIERI, E. ; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil*, p.16-160. Para saber mais sobre as influências do cartesianismo: DEVAUX, A. *Présence de Descartes dans la vie et dans l'oeuvre de Simone Weil*; CHENAVIER, R. *Les méditations cartésiennes de Simone Weil*. Para aprofundar sobre a filosofia como experiência de vida e transformação: DAVID, P. *La Philosophie comme transformation de soi*; VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*; KEMPFNER, G. *La philosophie mystique de Simone Weil*.

²¹⁰ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p.60.

²¹¹ Entretanto, Descartes afirma: "Depois disso, eu havia descrito a alma racional e havia mostrado que ela não pode ser de maneira alguma tirada do poder da matéria, como as outras coisas de que havia falado, mas que deve ter sido expresamente criada". (Ibid., p.62).

²¹² Para os médicos, o grande problema é que veem somente a doença e não o indivíduo. Não compreendem o ser humano num todo. A divisão do corpo foi-lhe útil, mas é perigosa, pois a medicina precisa tomar em conta a natureza do ser humano, a sua unidade e a sua unicidade. Assim já "profetizou" o médico Lionês, Alexis Carrel, em 1936. (CARREL, A. *O homem esse desconhecido*, p.270).

²¹³ DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, p.55.

mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de que tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma de acreditar que eu tivesse existido; compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.²¹⁴

Ao distinguir no ser humano o corpo e a alma, parece que Descartes interdita legitimamente qualquer aproximação. Entretanto, podemos confirmar a ideia de distinções e talvez não de separação quando ele diz que considerar esse corpo como uma máquina, "tendo sido feito pelas mãos de Deus, está incomparavelmente mais bem organizado e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer uma daquelas que possam ser inventadas pelos homens"²¹⁵. Descrevia ainda que

não é suficiente que a alma esteja alojada no corpo humano, como um piloto em seu navio, exceto talvez para mover seus membros, mas que é necessário que esteja junto e unida mais estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e desejos semelhantes aos nossos e assim compor um verdadeiro ser humano.²¹⁶

E para explicar sobre a natureza de nossa alma afirma que "é de uma natureza independente do corpo e, em decorrência, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele [...] somos naturalmente impelidos a supor por isso que ela é imortal"²¹⁷.

O que nos faria perceber a união entre o corpo e a alma?

Os sentidos nos fazem conhecer a união da alma e do corpo. A tensão entre a dualidade substancial da alma e do corpo e sua unidade corresponde, portanto a diferença entre o ponto de vista do entendimento e este da vida: é usando somente da vida e das conversas ordinárias, e abstendo-se de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo.²¹⁸

²¹⁴ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p.42.

²¹⁵ Ibid., p.65.

²¹⁶ Ibid., p.55.

²¹⁷ Ibid., p.65.

²¹⁸ Id., *Oeuvres et lettres*, p.1158.

Com o pensamento de Descartes, confirmamos por que não podemos dizer que temos um corpo ou que possuímos um corpo, pois isto introduziria uma grande distância entre nós e nosso corpo:

A natureza me ensina também por estes sentimentos de dor, de fome, de sede etc, que não sou somente contorno do meu corpo, assim apenas um piloto de seu navio, mas, além disso, que eu sou o conjunto muito estreitamente e realmente confundido e misturado, que eu compus como um único todo com ele.²¹⁹

Descartes afirma, ainda, que o corpo pode ser pensando sem o espírito, o corpo torna-se um instrumento, uma máquina e por ela mesma um cadáver. E escreve: "eu me consideraria, primeiramente, como tendo um rosto, mãos, braços, e tudo desta máquina composta de água e de carne, tal que ela parece um cadáver ao qual eu designaria por meu corpo"²²⁰.

Assim, com Descartes, encontramos as origens da representação moderna do corpo, sobretudo, o "corpo máquina"²²¹. E é exatamente a visão moderna de "corpo máquina" que abriu um precedente para uma concepção individualista de corpo. Na modernidade o corpo torna-se "algo" separado do mundo e, portanto, desligado da significação deste mundo. O corpo encontra-se independente do ser humano o qual lhe dá forma²²². O dualismo de Descartes era menos sumário do que a invenção do "cartesianismo" em seguida levou a crer²²³.

Em decorrência, assiste-se, também, à separação do ser humano do cosmo, de modo que a carne é definida pela fisiologia e pela anatomia que só existem no corpo. O ser humano separa-se ainda dos outros, pois é o momento de passagem da sociedade comunitária para a individualista. Nas sociedades ocidentais, o isolamento do corpo, eco das primeiras dissecações e da filosofia mecanicista, comprova uma ruptura do ser humano com a trama social: "o corpo da modernidade, aquele no qual são aplicados os métodos da sociologia, é o resultado do recuo das tradições populares e o advento do individualismo ocidental e traduz o aprisionamento do ser

²¹⁹ DESCARTES, *Discurso do método*, p.191.

²²⁰ *Ibid.*, p.75.

²²¹ Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p.63.

²²² *Id.*, *A sociologia do corpo*, p.27.

²²³ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.192.

humano sobre si mesmo"²²⁴. O corpo vai pouco a pouco se tornando algo estranho ao ser humano. E, finalmente, separa-se de si mesmo.

Nesse sentido, o corpo na modernidade torna-se uma realidade material e ao mesmo tempo um corpo de representações. O corpo material é a substância carnal decada pessoa e sede das experiências individuais. O ser humano que era reconhecido, anteriormente, como um ser sensível, desejante, amante que experimenta a dor e o prazer, agora como corpo de representações, é transformado pela medicina em simples objeto, tornando-o assim objeto manipulável. Sendo assim, não é difícil perceber certa analogia de como o corpo é tratado na atualidade. Paradoxalmente, na sociedade contemporânea percebeu-se o advento de um "neodualismo": opõe-se o ser humano ao seu corpo, fazendo deste um lugar de posse, um "ter" e não propriamente a raiz identitária que dá ao ser humano o seu rosto²²⁵.

Contudo, o corpo que se tornou um corpo máquina, torna-se um corpo de sensações. Contaremos agora com as contribuições da fenomenologia no que se refere ao corpo. Passaremos do corpo objetivação para o corpo mediação. Não pretendemos apresentar um histórico completo da fenomenologia, mas mostraremos apenas os pontos que contribuirão para nosso estudo. Todavia, para compreender melhor o corpo de sensações, iniciaremos com a psicologia, a partir de Jurandir Freire Costa.

2.2

Do corpo científico-sensível ao corpo das sensações

Na sociedade contemporânea influenciada por uma economia globalizante que enfraqueceu as instâncias doadoras de identidade como a família e a religião, explicitado anteriormente, surge então o sujeito individualista e também narcísico²²⁶. A pessoa liberada dos valores normativos que essas instâncias apresentavam, transferiu sua base para a construção de sua identidade no narcisismo²²⁷ e hedonismo. A identidade narcísica orienta toda a sua preocupação consigo, o sujeito é o ponto de partida e chegada do cuidado de si. O hedonismo é seu efeito. O

²²⁴ Le BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.31.

²²⁵ Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p.7.

²²⁶ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.137.

²²⁷ Ibid. A noção de narcisismo, no contexto da presente discussão, é entendida como uma vertente do individualismo contemporâneo particularmente insensível a compromissos com ideais de conduta coletivamente orientados.

narcisista aprendeu que a felicidade é sinônimo de satisfação sensorial, por isso cuida apenas de si. Este sujeito torna-se indiferente a compromissos com os outros e a projetos pessoais duradouros²²⁸.

O indivíduo totalmente voltado para si encerra-se em um narcisismo; uma versão contemporânea do individualismo. O narcisista busca a presença do outro somente para confirmar a legitimidade de sua própria existência. O outro se torna espelho, onde ele contempla sua própria imagem. Sendo assim, o corpo deixa de ser uma máquina e torna-se um corpo de "onde emanam sensação e sedução"²²⁹. Segundo David Le Breton, o corpo torna-se, porém, um território a ser explorado, local das sensações, de contato com o ambiente e lugar privilegiado do "parecer bem" por meio da forma física. Uma sedução baseada no olhar do outro. Então, quando a convivência social está distante, resta apenas a consistência do olhar do outro.

Sendo assim, busca-se manter o corpo como satisfação pessoal, tornando-o "significante de status social"²³⁰. O corpo torna-se o referencial a partir do olhar do outro. Se em uma época o importante foi "ter para ser", agora é "ter um corpo sob o olhar do outro para aparecer". Voltemos o olhar então para a fenomenologia, pois ela procura recuperar uma visão do corpo-sujeito.

2.2.1

O caminho para o corpo como mediação

Não há dúvida de que as experiências anteriormente evocadas recordam que o corpo tornou-se um corpo-objeto, passível de alterações, sejam elas quais forem. Em contrapartida a esta visão, destaca-se a fenomenologia, como corrente filosófica que procura recuperar a visão do corpo-sujeito. Nesse sentido, a revolução fenomenológica²³¹ transforma a concepção filosófica do corpo devido a seu "retorno às coisas", superando o neodualismo contemporâneo do corpo. A primeira experiência do ser humano no mundo acontece por meio de seu corpo, segundo

²²⁸ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.185-186.

²²⁹ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, p.53.

²³⁰ Le BRETON, David. *A sociologia do corpo*, p.84.

²³¹ O ponto de partida factual que determinou a fenomenologia francesa nos últimos trinta anos foi: a ruptura com a fenomenalidade imanente (Husserl e Heidegger), a abertura ao invisível (Merleau-Ponty), ao outro (E. Levinas), a doação pura (J. L. Marion) e a uma arqui-revelação (M. Henry). (GABELLIERI, E. De la métaphysique à la phénoménologie: une « relève »?).

Edmund Husserl²³² (1859-1938), filósofo alemão, fundador da fenomenologia. O corpo não é uma *res extensa*, como afirmou Descartes, uma antítese do espírito, mas, sobretudo, a expressão concreta de cada indivíduo. A fenomenologia recupera o corpo como evento. Pretende superar a correlação entre eu-sujeito e o corpo-objeto: "conforme o método de redução *eidética*"²³³, ou seja, "uma *epoché*"²³⁴ de todosaber prévio"²³⁵. A fenomenologia visa transformar o corpo em um "acontecimento", em algo vivido e não em algo objetivável. O método da fenomenologia²³⁶ nos revela uma maneira de ver o corpo como corpo vivido e experimentado.

Nessa perspectiva, Husserl foi o primeiro filósofo contemporâneo a esboçar um verdadeiro pensamento do corpo como "carne". Em sua "redução" fenomenológica, distingue a carne e o corpo, analisando o problema da corporeidade, estudando a questão do tempo e do espaço, da intencionalidade e da estrutura da percepção²³⁷. Para Husserl, a análise *eidética* não é do corpo material, mas da dimensão da sensibilidade subjetiva. Esta análise busca encontrar a essência a partir dos dados fenomênicos, mediante o processo de ideação, bem como busca compreender ainda a atividade intelectual do espírito. "O que terá marcado a novidade das análises da fenomenologia husserliana é esse movimento regressivo do objeto para a plenitude concreta de sua constituição onde a sensibilidade desempenhará o papel principal"²³⁸.

²³² Recorda Xavier Lacroix que na fenomenologia inaugurada por Husserl a pergunta diante do fenômeno como manifestação do real se afasta tanto do empirismo como do idealismo. Dessa forma, a pergunta desloca-se do "o que é" para o "que aparece no aparecer do corpo". Na fenomenologia o objeto apresenta-se no nível próprio da "experiência". O fenômeno assume o caráter de um evento. Nele, a experiência e a linguagem permitem um discurso originário, neste caso, do corpo e da sexualidade. Dessa forma, a pergunta desloca-se do "o que é" para o "que aparece no aparecer do corpo" (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.80).

²³³ Termo introduzido na filosofia contemporânea por Husserl, para indicar tudo o que se refere às essências, que são objeto de investigação fenomenológica (EIDÉTICO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p.365) com um processo de ideação, atividade intelectual do espírito. Esta análise reconstrói a ordem que a redução fenomenológica tinha suspenso (HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*, p.152-156).

²³⁴ Suspensão de juízos. Ideia contrária ao dogmatismo. (EPOCHÉ. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p.395).

²³⁵ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.98.

²³⁶ A fenomenologia quer superar o *solipsismo* do bem como *cogito* certo empirismo que trata o real como fenomênico. Desta forma, ao fazer uma descrição do fenômeno, não se recorre a nenhuma noção prévia ou "necessária" à descrição. Efetua-se uma descrição do fenômeno do finito no próprio finito. Desse modo, ao buscar uma transcendência na imanência, a fenomenologia abandona o metafísico, sendo assim, não ficaremos na fenomenologia, mas partiremos dela. (LÉVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p.138).

²³⁷ HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*, p.152-156.

²³⁸ LÉVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p.139.

Desse modo, a fenomenologia possibilita uma recuperação da sensibilidade. A sensibilidade, aqui, não é um dado bruto fácil de manipular²³⁹. Ela "marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento, em direção ao 'aqui e agora' a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez"²⁴⁰. Nesse sentido, podemos associar, de maneira plástica, a redução fenomenológica à criação artística:

A criação artística é, também, ruptura com o realismo sumário deste que crê já saber o que é o real. Como a redução fenomenológica, a criação artística começa por uma dúvida, uma *epoché*, coloca entre parênteses todo saber anterior. Desligamento de toda grade de significantes, através do qual percebemos as coisas e, feita a tela, surge o seu sensível, a seu modo de ser irreduzível. [...] Este retorno ao começo conduz a descobrir dois aspectos do real que o costume no meio-saber ordinário nos fez esquecer: sua doação sensível e sua importância desconhecida.²⁴¹

A sensibilidade emerge e possibilita entrar em um contato com o outro regime da coisa, do real e do que parece ser mais verdadeiro. A razão é sempre segunda. Antes, portanto, no nível da sensibilidade acontece a individuação²⁴², uma vez que o que cada um sente é próprio do sujeito. Nesse caso cada um é diferentemente *afectado* pelo mundo. Ora, isso é possível porque, graças a Husserl, "a redução fenomenológica é uma revolução interior mais que uma busca de certezas, uma maneira para o espírito de existir conforme a sua vocação e, em suma, de ser livre para se relacionar no mundo"²⁴³.

A fenomenologia husserliana inaugura uma nova noção de sensibilidade e de subjetividade²⁴⁴ que se apresenta como a nova porta de entrada para o contato com o corpo como fenômeno. E, nesse sentido, Husserl antecipou o que será, posteriormente, na fenomenologia contemporânea o papel do corpo na subjetividade²⁴⁵.

²³⁹ LÉVINAS, E. Op. cit., p.143.

²⁴⁰ Ibid., p.144.

²⁴¹ LACROIX, X. Le chemin du créateur, p.17.

²⁴² Individuação: eu posso me sentir; não preciso que o outro me toque para que eu seja. É um processo de organização que determina a realização de forma individual completa e concluída. Processo psicológico que faz com que um ser humano seja indivisível. (DELAUNAY, A. Individuation).

²⁴³ LACROIX, X. L'anthropologie d'Emmanuel Lévinas, p.48.

²⁴⁴ LÉVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 145.

²⁴⁵ Para Claude Bruaire, é sob o horizonte da dialética Espírito-Natureza que se pensa a relação do sujeito com seu corpo. A subjetividade é associada ao dinamismo do espírito, compreendido como liberdade e portanto, primeiro, como negatividade. O ponto de partida comum é a crítica de uma concepção do sujeito desprovida de todo estatuto ontológico. (BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p.258). Para Michel Henry subjetividade é definida primeiro como sensibilidade. O sujeito não é só sujeito da

"Esse novo tipo de consciência a que chamaremos de corpo próprio, corpo-sujeito. Sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado"²⁴⁶.

Enfim, com a fenomenologia ²⁴⁷ resgata-se o corpo ²⁴⁸ como "evento". Apresenta em primeiro lugar a racionalidade do corpo como sensibilidade e não como objeto teórico do saber. Recupera o lugar do fenômeno na revelação. Encontramos a abertura do pensamento sobre o corpo como mediação, além de Maurice Merleau-Ponty, também em Emmanuel Levinas, a cujo pensamento nos dedicaremos mais adiante. Entretanto, Emmanuel Gabellieri afirma que a busca de uma unidade corpórea a partir da tentativa fenomenológica não é possível porque o *ser* e o *sendo* são diferentes em essência. A palavra do mundo é diferente da palavra da vida, então nunca se encontrarão²⁴⁹.

Posteriormente, na mesma esteira da fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), fenomenólogo francês, influenciado por Husserl, aborda o corpo a partir de sua própria intencionalidade e sua significação, tornando-se consciência encarnada. Por isso, pode afirmar com propriedade que "não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo"²⁵⁰. Ponty afirmou que até

intencionalidade, da consciência e da palavra, mas ele também é corporal. (HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.248). Assim Xavier Lacroix afirma que mais originária do que a dualidade espírito-natureza, alma-corpo, ou mesmo corpo sujeito-corpo objeto, perfila-se uma dualidade fundamental que se encontra em vários autores como Husserl, Marcel, Lafont: a dualidade da carne e do corpo. O corpo é organismo, forma e sistema. A carne é substância da vida, que se revela ser a substância do sujeito. Porque a subjetividade é vida, antes de ser consciência. A vida é autoafecção e a subjetividade, autorrevelação da vida a si mesma. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.200).

²⁴⁶ LÉVINAS, E. Op. cit., p.146.

²⁴⁷ Trata-se de saber se é possível uma fenomenologia substituir por suas próprias buscas uma metafísica e revelar melhor que ela mesma o que teria esquecido ou perdido. Responder afirmativamente seria afirmar uma virada teológica da fenomenologia a partir do que fala Jenicaud ou um avanço em suas próprias buscas como afirma ainda Jean Luc Marion e Michel Henry. (GABELLIERI, E. De la métaphysique à la phénoménologie: une « relève »?, p.625-645).

²⁴⁸ Lacroix utiliza a filosofia de Michel Henry que propõe distinguir três dimensões de nosso corpo, segundo esta é apreendida de maneira mais ou menos interior ou exterior: "o corpo originário, o corpo orgânico e o corpo objetivo". O corpo originário é o poder de sentir; o corpo orgânico é o que obedece ou resiste ao querer; o corpo objetivo é o objeto da percepção exterior. Essa ideia de corpo é inseparável de unidade. Para manter esta unidade Lacroix, afirma que é melhor manter três termos e não dois, pois três é o número da relação e dois é o número da separação. Sendo assim, no lugar de opor alma e corpo é melhor considerar a unidade dinâmica corpo-alma-espírito, ou ainda, sendo que o corpo é o lugar da unidade, a trilogia: "corpo biológico, corpo psíquico e corpo espiritual". (LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.78). Essa metodologia ele utiliza apenas para desenvolver a fenomenologia dos gestos carnaís.

²⁴⁹ GABELLIERI, E. De la métaphysique à la phénoménologie: une « relève »?

²⁵⁰ Expressão de Maurice Blondel, mas muito utilizada por MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p.208. Já na reflexão de Gabriel Marcel A identidade da pessoa e do corpo deve ser afirmada e negada. Eu sou este corpo, mas sou também a capacidade de me distinguir tanto dele como de sua imagem, mais ou menos bela, mais ou menos sedutora. Embora ele critique a expressão "ter um corpo", não recusa identificar o sujeito com seu corpo: "deste corpo, não posso dizer que é meu nem que não é meu, ou que é para mim (objeto)". A oposição entre sujeito e objeto é

então se via comumente na filosofia o corpo, "meu corpo", como um objeto exterior. O ser humano era compreendido como um espírito e diante dele está o corpo que é um objeto. Quem veio alterar este pensamento foi Gabriel Marcel, sustentando que precisamente o corpo não era isso em absoluto e postulou que, "se considero cuidadosamente meu corpo, não posso comportar-me como se se tratasse simplesmente de um objeto. Desde certo ponto de vista, ele é eu mesmo, 'eu sou meu corpo'", dizia ele²⁵¹.

Assim a relação com o mundo não é de conhecimento e sim, de convivência. A experiência do corpo próprio se opõe ao movimento reflexivo que separa o sujeito do objeto e o objeto do sujeito, dando apenas o pensamento do corpo e não a experiência do corpo, ou seja, o corpo vivido. O corpo torna-se um espaço expressivo, projeta exteriormente as significações das coisas, dando-lhes um lugar e, ao mesmo tempo, aquilo que faz com que elas passem a existir. Não há mais limite entre o corpo e o mundo; eles se entrelaçam em toda sensação²⁵².

Outro passo em direção ao corpo que Merleau-Ponty desenvolve em seu livro a Fenomenologia da percepção, é a definição de corpo como "o veículo do ser no mundo"²⁵³ e continua: "ter um corpo é para um vivente se unir a um meio definido, se fundir com certos projetos e se engajar contratualmente"²⁵⁴. Quer dizer, o corpo não é uma coisa, uma parte da extensão da medida, isto é, o corpo não está no mundo como um objeto; ele é a projeção do mundo. Como ele não é um objeto, ele é o sinal de referência do que visa, ele é o sujeito da percepção.

Assim, o corpo vivente e vivido, experimentando e experimentado em Merleau Ponty tem uma dimensão especial, ou seja, porque temos experiência de que existe uma maneira de pensar? E para pensar, ele toma distância dos pensadores para os quais é incompreensível. Ele irá descartar as evidências em nome dos quais o corpo aparece como impensável, a evidência de uma dualidade da matéria e do espírito, do sujeito e do objeto. Para Merleau-Ponty, uma fenomenologia do corpo próprio pode ser uma ontologia da carne, o sentido verdadeiro do ser, "ao mesmo

transcendida. (MARCEL, G. *Être et avoir*, p.12). Assim, dizer "eu sou meu corpo" seria proferir um juízo negativo, pois não faz sentido dizer que sou outra coisa que meu corpo: "não tem sentido dizer que sou certa coisa ligada, de qualquer modo que seja, a essa outra coisa que é, ou que queira ser, meu corpo" (MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*, p.34).

²⁵¹ MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux*, p.254).

²⁵² Ser corpo, é estar atado a certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço; ele é no espaço. (Id., *Fenomenologia da percepção*, p.205).

²⁵³ Ibid., p.97.

²⁵⁴ Ibid., p.97.

tempo cheio de subjetividade e cheio de materialidade"²⁵⁵. Quanto ao corpo, ele não é um objeto na superfície do mundo nem um momento de subjetividade, nem mesmo os dois juntos. Ele está no coração do mundo e porta nele o destino da fenomenologização; "entre as duas folhas de cada coisa e do mundo"²⁵⁶.

Sendo assim, vamos explorar a carnalidade corporal, ou seja, o corpo como carne, pois parece que o ser humano quer esquecer o que realmente é: ser humano carnal e finito. Essa foi uma porta que a fenomenologia abriu.

2.2.2

O corpo de carne: retorno a sua densidade

Recordávamos há pouco que, embora a cultura somática contemporânea tenha dado passos significativos no sentido de tirar o corpo do ostracismo, chamando a atenção para um cuidado maior e tão importante com o corpo, ainda a preocupação maior é com o corpo fetichizado e idealizado da mídia. Nesse sentido, o discurso ostensivo sobre as cirurgias plásticas, sobre a moda, sobre os psicotrópicos etc., evidencia a perda de densidade da vida e da profundidade da carne.

Percorrer o caminho de recuperação do "corpo" como "carne" é considerá-lo como história, pessoa e relação. É ir ao encontro de uma visão do ser humano "real", concreto e encarnado. Trata-se de voltar ao que se poderia denominar do mundo do "fenômeno" com todo o rigor que o termo assume no contexto da fenomenologia. Esse método abre caminho para superar o reducionismo de corpo objeto. Nesse contexto, torna-se imprescindível traçar o caminho fenomenológico quando se trata de pensar o corpo como carne, pois insiste em que se deve deixar que o corpo irrompa, tal como ele se manifesta, tal como ele é. Nessa direção, a fenomenologia opõe-se à visão do corpo fetichizado porque ele não corresponde ao corpo real e cai-se na abstração. Antes, porém, quando o corpo se revela como se manifesta em sua finitude, ele é tirado de seu ideal de corpo objeto, indo à essência²⁵⁷ do fenômeno. Desse modo, tirar o corpo do esquecimento acaba por

²⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p.302.

²⁵⁶ Ibid., p.317.

²⁵⁷ Para Levinas a essência é, pois, aqui tomada como o evento do ser, o *ser* distinto do *ente*. (LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.181).

arrancá-lo da fixidez²⁵⁸. Aparece intrínseco ao fenômeno do corpo a gestualidade e a expressividade. Recupera-se com isso, em primeiro lugar, a racionalidade da sensibilidade e não do teórico. Esta compreensão da sensibilidade permite recuperar a verdade do corpo, pois a sensibilidade é esse lugar primevo da sabedoria do corpo próprio. O corpo torna-se um espaço expressivo, projeta exteriormente as significações das coisas, dando-lhes um lugar e, ao mesmo tempo, permitindo que as coisas passem a existir tais como se manifestam em meu corpo.

Denis Vasse, médico e psicanalista francês, afirma que o "corpo humano é abertura em si, a vida que se dá à procura de seu verdadeiro rosto. Porque o corpo humano é considerado como templo do desejo. A palavra desperta e nomeia lá onde o sujeito se esconde desde o começo, sob o desdobramento da palavra"²⁵⁹. Para ele, o corpo é uma passagem que mantém o sujeito no ato em que ele se significa como palavra vivente. Assim, "faz entender os traços da história que se oculta e ele espera o Outro que o lê interpretando como o que faz viver desde a origem"²⁶⁰. Nesse caso, as vidas se abrem sobre uma Alteridade segunda, esta da palavra, para a meditação de uma alteridade primeira, esta do encontro carnal. Essa relação de uma Alteridade, de um Outro que não tem imagem para uma alteridade de um outro que pode ser imagem de mim, é bem o lugar da prova da ausência²⁶¹.

Dessa forma, na perspectiva do corpo, o corpo próprio assume uma significância carnal. Ele é corpo de carne e carne referida à carne humana. Sendo assim, a carne é chamada a assumir o caráter transcendental da humanidade: alma, ânima, espírito. Torna-se, então, possível pensar a encarnação do ser humano para além da ênfase mundana. Na carne a vida como autoafecção²⁶² gera vida para além

²⁵⁸ A fenomenologia interrompe, assim, a relação dual corpo-objeto ao recuperar o corpo como "evento". Ora, segundo a fenomenologia, só é possível que o corpo apareça como evento quando se pode destruir a representação do corpo como objeto teórico ou do sujeito que sabe, pensa e reflete. (Id., *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p.139).

²⁵⁹ VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*, p.10-11.

²⁶⁰ Ibid., p.11.

²⁶¹ Para Vasse, o desejo é a ausência que impulsiona a busca. O desejo do Outro indica o fato desta palavra e que esta procura em cada um e em todos, não encontra como um objeto, mas se encontra no único fato que ele canta, que ele deseja. A dimensão do Outro se desvia no espaço e no tempo do encontro com os outros. (Ibid.).

²⁶² *Afecto* (affect): "nome comum e erudito dos sentimentos, das paixões, das emoções, dos desejos – de tudo o que nos afeta agradavelmente ou desagradavelmente. Pode-se objetar que o corpo também é sensível. Mas um afeto é como um eco, em nós, do que o corpo faz ou sofre. O corpo experimenta; a alma sente, e é isso que se chama afeto. Por afeto (*affectum*), escreve Espinosa, entendendo as modificações do corpo (*corporis affectiones*), pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, secundada ou reduzida, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afeições". (SPONVILLE, A.-C. *Dicionário filosófico*, p.16). Utilizaremos sempre a palavra *afectar* a afetar.

de uma criaturalidade reduzida à compreensão de corpo na sua expressão meramente biológica.

A fenomenologia revela um modelo de ser humano que deixa emergir a experiência que está grávida de gestualidade e cuja linguagem originária é simbólica. Nessa perspectiva, o corpo não se encontra reduzido a um objeto e nem pode ser pensado como tal. O corpo é corpo-sujeito. Sendo assim, retornar à profundidade do carnal é reconhecer, antes de qualquer passo, que "carne não designa somente a materialidade [...]. Ela remete a uma experiência subjetiva, afetiva mesma"²⁶³. E, contudo, é densa. Na verdade, dizer carne é, então, ir além da materialidade: "sempre no contexto do desejo, da emoção, da ternura ou do sofrimento que o corpo aparece como carne"²⁶⁴.

Pode-se afirmar então que a consequência dessa visão é que a subjetividade seria sentida também pela *ultramaterialidade da carne*²⁶⁵, expressão de Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano, para dizer que por meio dessa *ultramaterialidade* da carne, a subjetividade seria sentida por um de seus atributos deveras esquecido: a fraqueza. Nessa perspectiva, a subjetividade caminha para a direção de um rosto, mas, também, para além do rosto, para a carne²⁶⁶. Na ética levinasiana o rosto do outro chama e convoca a responsabilidade por ele. Ele "me olha", tudo nele me diz respeito, nada me é indiferente. Esta é uma vocação primordial, anterior mesmo à sua própria autoconsciência e, por isso, imperativa. Não há dominação, há uma relação ética. Lévinas focaliza agora a resposta que a subjetividade se vê convocada a dar ao Outro. Em um primeiro momento, essa resposta se faz pela *sensibilidade e proximidade* ao Outro, o que nada mais é do que uma *não indiferença* para com ele, uma solicitude vigilante e atenta, isenta de e anterior a toda ambição dominadora do Eu para com o Outro. O Eu se descobre *eleito* e vocacionado a *ser para o Outro*. Eleito pelo Bem, eleito para a bondade. O ser bom, antes de ser nossa opção, já nos escolheu. Perante o Bem não tenho escolha. Se eu optar pelo mal, mal opto e me escravizo²⁶⁷.

Dentro da ótica da fragilidade humana é que se mostra o estreito elo da existência subjetiva e espiritual na carne. A passividade da matéria emerge como

²⁶³ LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.23.

²⁶⁴ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.23.

²⁶⁵ LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, p.233.

²⁶⁶ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.65.

²⁶⁷ LÉVINAS, E. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p.63-74.

sinal ou como ocasião da revelação da passividade primeira do sujeito²⁶⁸. Nesse sentido, o ser humano é eminentemente carnal, ele se revela como "corpo de carne"²⁶⁹.

Ao falar de carnalidade ou de retorno a sua densidade carnal, há que se falar em alteridade levinasiana como via de saída do ser. A alteridade, para este autor, se traduz em termos de proximidade, de responsabilidade e de substituição: a proximidade compreendida como responsabilidade e substituição, quer dizer, como uma alteridade da qual eu não posso escapar e que eu mesmo sofri, como uma alteridade nela mesma, como ter o outro em sua pele²⁷⁰ no sentido literal do termo. Essa responsabilidade é infinita porque ela não se escolhe, se sofre, se dá o sentido de ser mesmo e conduz até a substituição do eu pelo outro, quer dizer, até a "possibilidade de todo sacrifício pelo outro"²⁷¹. O que torna o eu outro no sentido de uma responsabilidade extrema que o assombra, que o expõe à alteridade, que o chama a arrancar "o pão da sua boca doando sua pele"²⁷² isto é, que o impeça de se contentar e de uma responsabilidade medida, é o corpo. O corpo torna a subjetividade irreduzível ao conhecimento. Ele estabelece com o outro uma relação de proximidade, "proximidade tamanha que suprime a distância"²⁷³, necessária à visão, além da visão. Nesse sentido, o corpo é comunicação. Ele é palavra, ou diz ele mesmo, quer dizer, vai além dos sinais, além das mensagens, além do que está dito. Ele excede o que foi dito, ele é "a significância mesma da significação na qual significa no dizer antes de se mostrar no dito. Um pelo outro quer dizer, a significância mesma da significação!"²⁷⁴.

Frágil e maleável, a afetividade é o lugar onde se dizem as verdades profundas. Lugar não somente do distúrbio das emoções e das ilusões dos sentimentos, mas de uma passividade primeira e primordial onde o sujeito se abre à vida. Vida, aliás, na qual o sujeito mesmo é essencialmente "autoafecção"²⁷⁵. Nesses termos, insiste Lacroix, reinterpretando o pensamento levinasiano do rosto e o associando à

²⁶⁸ LEVINAS, E. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité, p.236.

²⁶⁹ "Corps de chair", título do livro de Xavier Lacroix.

²⁷⁰ Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.181.

²⁷¹ Ibid., p.182.

²⁷² Ibid., p.217.

²⁷³ Ibid., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.142.

²⁷⁴ Ibid., p.158.

²⁷⁵ Proposta de Michel Henry: tudo o que alcança em si esta essência de se autoafectar no sentido de ser si mesmo o que é *afectado*, isto ou aquilo, único e *vivante*. (HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.225).

antropologia do símbolo da fé cristã, que "perceber o outro como carne é experimentar-se a si mesmo como carnal"²⁷⁶. Sendo assim, "é fazer a experiência da irreduzível passividade da existência que marca os limites da nossa liberdade, mas que é também uma vantagem, pois ela é também nossa melhor chance de 'abertura ao outro'"²⁷⁷.

Essa experiência ocorre quando se levanta a ternura, diz Lacroix, ou, utilizando outra expressão de Lévinas: "a estranha fraqueza da doçura"²⁷⁸. A pessoa do outro já não é mais apreendida somente pelas qualidades que são sua força (intelectual, psíquica, social), mas pela fraqueza, frequentemente subestimada. A ternura é como uma insuficiência, uma ruptura com a dureza ou com as relações de força que caracterizam mais ou menos as relações sociais²⁷⁹.

Nessa ruptura, "o coração de pedra torna-se coração de carne"²⁸⁰. A ternura é, então, o "reconhecimento mútuo de duas fraquezas, que entram em ressonância com duas fragilidades"²⁸¹. Um momento de fragilidade parece ser o momento de abertura e entrega: amar é "temer pelo outro, socorrer sua fraqueza"²⁸². Sendo assim, a "maneira de ser do terno consiste em uma fragilidade extrema, uma vulnerabilidade"²⁸³.

Dessa forma, este percurso nos recorda o corpo em sua densidade, por outro lado insiste também na sua fragilidade, fraqueza e vulnerabilidade. Nem puro objeto, nem puro sujeito, a carne é o jogo de uma irreduzível ambivalência. O carnal é mais que orgânico ou somático, ele "diz uma profundidade de presença, um mistério e, ao mesmo tempo, uma revelação"²⁸⁴. A carne é indissociável de termos

²⁷⁶ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.66.

²⁷⁷ Id., *Le corps et l'esprit*, p.23.

²⁷⁸ LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, p.233.

²⁷⁹ Faremos posteriormente algumas aproximações nestes pontos (fraqueza, doçura, ternura, vulnerabilidade, abertura e entrega) com Simone Weil.

²⁸⁰ LÉVINAS, E. Op. cit., p.236.

²⁸¹ Ibid., p.233.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.64. Apresentamos aqui a afirmação de Jean Lacroix: "O mistério divino dá assim a chave do mistério humano: revelada a si mesma por uma intervenção gratuita que a ultrapassa, a razão descobre sua plena liberdade naquilo mesmo que recebe. Revelar é descobrir o que está oculto, e fora da revelação o ser humano é importante e oculto a si mesmo. Deus não nos comunica, transformando ao mesmo tempo a razão e a pessoa total, que associa ao mistério de seu ser íntimo". (Id., *História e mistério*, p.102).

como prazer, sofrimento, calafrio, apetite, sangue, comida. Sendo assim, tem um alcance ontológico: na carne do outro é seu ser mesmo que o intui e acolhe²⁸⁵.

O percurso contrário também acontece, ou seja, é possível pensar a densidade da carne partindo do espírito, indo à vida e da vida ao ser. A opacidade do que o filósofo Lévinas ousa chamar de "evanescente": no limite do ser e do não ser abre-se uma nova modalidade de presença²⁸⁶. A presença pessoal se dá toda e se retira. A carne do outro não é exatamente o outro, como *minha* carne não *sou* exatamente *eu*. Entre o *eu* e o *tu* o carnal introduz um terceiro termo, cindido em duas carnes. Assim, na carne há um estatuto intermediário entre a materialidade da coisa e a espiritualidade da pessoa: "Uma fenomenologia da carne e do sensível, ela mesma, dará lugar para terminar em uma dupla e breve abertura, metafísica e teológica"²⁸⁷.

2.2.3

Metafísica do sensível

Contatamos que o corpo está na moda. Seja nas campanhas publicitárias que nos sufocam com propagandas para manter o corpo magro e bronzeado, seja nas academias para manter a massa muscular e sentir-se feliz e realizado. Essa é a preocupação essencial de muitos indivíduos atualmente. A integridade do corpo e o possuir seu próprio corpo são reconhecidos como direitos fundamentais de cada ser humano. É um corpo que reina absoluto e conquista domínios de práticas inéditas até então. Este corpo, "via de salvação substitui a alma em uma sociedade laicizada"²⁸⁸, pois parece estar dissociado do ser humano que nele encarna. "Ele cessa de ser a origem identitária indissolúvel do ser humano ao qual ele dá a vida"²⁸⁹. A modernidade fez do corpo um objeto exterior ao ser humano e o novo dualismo opõe o ser humano a seu próprio corpo.

Contudo, é importante lembrar que o corpo apresenta-se sempre do mesmo lado: sua presença não é o inverso de uma ausência possível, "ele está comigo" e não "diante de mim". Ao mesmo tempo em que o corpo toca ele é tocado, uma

²⁸⁵ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.64.

²⁸⁶ LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, p.234.

²⁸⁷ LEROY, C. *Corps et Visages dans l'art aujourd'hui*, p.55

²⁸⁸ Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p. 230.

²⁸⁹ Le BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*, p.239.

sensibilidade nasce em sua superfície. O corpo é capaz de sensibilidade e os papéis do sujeito e do objeto se invertem e se misturam constantemente nele. Mas será que podemos então perguntar se o corpo próprio pode ser pensado como tal, quer dizer, como unidade verdadeira, se é compreendido como mediação da consciência e do mundo? Parece-nos que nossa reflexão sobre o corpo é metafísica e implica uma escolha filosófica e teológica, procurando assim sublinhar sua abertura e sua função de mediação, como explicitamos a partir de Merleau-Ponty e Levinas²⁹⁰.

Dentre as diversas representações do corpo e do ser humano que precedem estas que nos caracterizam, destacamos anteriormente o corpo como prisão da alma, a dualidade corpo-alma, *res extensa*, corpo-máquina, corpo das sensações e sedução. O desafio é pensar o corpo como presença e como abertura, portanto, como mediação entre o finito e um além de si mesmo que me conduz ao outro.

Não desqualificamos o fato da união ou não do corpo e da alma, bem como a dualidade²⁹¹ das substâncias ou, também, de como compreender o vazio, na medida do possível, ou seja, do pensável²⁹². O corpo é "intencionalidade interior ao

²⁹⁰Se a fenomenologia atual tem mérito de descobrir a essência da realidade como doação, é necessário cedo mostrar que o dom é o coração do ser. E este ser pode somente, a partir da doação originária, encontrar sua verdade e tornar-se ele mesmo doação. Então, somente nós poderemos pensar o ser amando-o e verificar a palavra de Simone Weil, segundo a qual se reconhece o ser existindo, senão, sendo amado. Ou seja, se o ama (ele só existe se é amado). (GABELLIERI, E. *Simone Weil: Être et Don chez Simone Weil et dans la phenomenologie Contemporaine*, p.11).

²⁹¹ Com Gabellieri afirmamos que "nos parece evidente que Simone Weil não é sempre 'dualista' como se diz sumariamente, mas sob a dependência de esquemas dualistas que ela herdou das filosofias que estão mais marcadas por Platão, Descartes, Kant. Esse dualismo entre natureza e espírito, Deus e o mundo, que a conduz frequentemente próximo de cavar um abismo entre 'criação-negação' da plenitude divina e um Deus radicalmente 'ausente', de outras dimensões de seu pensamento" não faz sentido. O autor demonstra que é contestável e cita o tema platônico da beleza do mundo (e aqui é Descartes o dualista radical e não Platão!) é para ela essencial que vai até ver uma "prova experimental" da possibilidade da encarnação de Deus no mundo! Toda sua reflexão sobre o "enraizamento" irá neste mesmo sentido. Por que esta situação? Dizer que se trata aqui de um pensamento místico, como tal, ignora os contrários lógicos da ontologia e é sem dúvida justo, mas insuficiente". Gabellieri afirma que as notas escritas por Simone testemunham um esforço obstinado de conceitualização filosófica e não somente de 'impulsos espirituais'. De onde vem a dificuldade, frequentemente notada, em dar uma consistente ontológica real ao criado? O que falta aqui, e que S. Weil encontra, não de maneira sistemática, e, nos parece, o que precisamente a filosofia cartesiana e kantiana arruinaram, é uma ontologia entre o ser finito e o ser infinito possa ser de novo pensável. Se lermos S. Weil com essa perspectiva, todos os textos julgados contraditórios e absurdos clareiam. Mas, se não se dispõe dessa perspectiva, seu pensamento será frequentemente julgado ou incoerente ou 'niilista'. Conclusão absurda e insustentável para estar atento a totalidade dos textos e ainda mais ao sentido total da vida de S. Weil, mais que testemunha de uma dificuldade real, ao nível de sua reflexão ontológica, ao articular claramente a afirmação do mundo e este do Absoluto, a afirmação do ser e este do amor. (GABELLIERI, E. *Simone Weil: Être et Don chez Simone Weil et dans la phenomenologie Contemporaine*, p.4-5).

²⁹² Descartes admite uma união da alma e do corpo: tanto que a alma habita no corpo, ela está ligada a ele por uma glândula especial, a glândula pineal "assento da alma" (*Oeuvres et lettres*, passions de l'âme, I, 32, p.711), mas a alma pode também agir independentemente do corpo! A união do corpo e

ser"²⁹³. Ele é o tecido que, ao mesmo tempo, une e separa os fenômenos e o Ser. Porque por fora ele corresponde ao interior do mundo, ele está mais íntimo a ele mesmo do que é o fenômeno, quer dizer, o mundo do lado de fora. Se o corpo é do mundo, em um sentido mais profundo que as coisas, ele é fenômeno em um sentido mais profundo que este que ele dá a ver. Assim, o corpo em seu sentido mais originário é o corpo do Espírito²⁹⁴. Interessante redescobrir o que a tradição cristã carrega:

uma nova ideia do ser humano, uma pessoa que é mais que suas várias dimensões, pois o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus. Mais ainda, o Verbo se fez carne, Deus se encarnou, tomou o corpo humano. Se olharmos o Antigo Testamento podemos perceber que o dualismo corpo/espírito não existe: é o ser humano, inteiro que é a imagem de Deus. Ser a imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus mas se encontrar no seu rastro.²⁹⁵

Resta-nos apenas revelar essa parcela do divino que todo ser humano carrega nele. E outros, se não o corpo, podem nos abrir a esta divindade, comoum mediador por ele. Resta-nos ainda redescobrir em cada ser humano que encontramos com tanta indiferença, às vezes até mesmo como desprezo, este traço do divino que está nele. Isto supõe que nós aceitamos mudar nosso olhar, que nós escutamos este que bate à porta de nosso coração, que nós ousamos nos dar a ele para que ele se dê a nós²⁹⁶. Deus é amor, e amor é dom de si. O ser humano, criado à imagem do amor é dom de si. O ser humano criado à imagem do amor não pode se realizar senão no dom de si. Então, o ser humano, pode ser responsável por todo ser humano, sem condições, pois a responsabilidade, como exprime bem Levinas, não deixa o tempo se opor à questão e a seus limites. Cada ser humano torna-se sinal do Amor, cada rosto torna-se rosto de Deus²⁹⁷.

da alma é, portanto, pensada com um fato, mas sem ceder em nada sobre a permanência de sua separação.

²⁹³ MERLEAU-PONTY, M. *Le visisble et l'invisible*, p.298.

²⁹⁴ Parece que para aceitar o real na sua integridade é necessário conceber como a unidade do corpo e do espírito "pois o ser humano é um corpo ao mesmo tempo que é espírito, inteiro corpo e inteiro espírito" (MOUNIER, E. *Le personnalisme*, p.15).

²⁹⁵ LÉVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, p.69.

²⁹⁶ Ibid., p.71.

²⁹⁷ Para falar sobre esta abertura em Simone Weil recorremos a sua raiz filosófica e ela foi influenciada pelo espiritualismo racionalista de Alain. O ponto de partida de S. Weil jamais conduziu a aderir a pura filosofia cartesiana do sujeito. Desde seu trabalho em 1930, *Ciência e percepção em Descartes*, o "cogito" que ela apoia não é mais o cogito cartesiano, mas ao contrário um cogito "encarnado" em que a realidade do mundo é colocada simultaneamente com a do sujeito. Esse cogito aberto ao mundo é aberto ao outro. Esta é a segunda continuidade fundamental que

O estudo sobre esta abertura do ser humano para Deus e suas relações, sobre natural e sobrenatural²⁹⁸, sobre natureza e criação é longo e foi desenvolvido por muitos filósofos na história da filosofia. Pretendemos apenas apresentar algumas conclusões que nos darão pistas para a continuidade das reflexões sobre o nosso tema.

A afirmação de Blondel sobre a natureza contribui para nos fazer entender tal relação, a partir de nosso ponto de vista: "toda ordem natural é entre Deus e o ser humano como um laço e como um obstáculo, como um meio necessário de união e como um meio necessário de distinção"²⁹⁹. Então a natureza aparece de fato como o "terceiro" impedindo o ser humano do sonho de uma divinização idealista, de uma desencarnação, é o que impede uma relação direta e puramente espiritual a Deus, um obstáculo. Mas ao mesmo tempo ela tem uma função mediadora essencial, uma ligação³⁰⁰. Isso porque a natureza é mediadora como que em potência de geração, formas dinâmicas a partir das quais cada ser se compreende de forma única. Ela é mediadora porque a alteridade espírito-natureza é necessária para que haja nos seres o futuro, a realização de uma história, podemos dizer o espaço e o tempo. A historicidade concreta do ser humano não supõe somente a aliança entre os homens,

habitará toda a vida e o pensamento de S. Weil. Da sua doutrina inicial da atenção ao desejo último do ser, como o Cristo, um alimento vivente para os desgraçados, emerge, de maneira constante, uma primazia do outro e um sentido da alteridade que poderia estar próxima, sobre este ponto, do pensamento de Emanuel Levinas. Essa é, portanto, a terceira continuidade essencial que queremos sublinhar em S. Weil, a abertura ao outro ser humano e seu reconhecimento, se faz sobre a base do reconhecimento, no outro, de uma aspiração a um Bem absoluto, a um transcendente, ausente neste mundo, mas continuamente presente no coração do ser humano; transcendência que só pode ser fonte das obrigações contra o ser humano. Assim, o cogito weiliano é estruturado não somente pela abertura ao outro, mas também pelo que se pode chamar um "desejo natural de Deus" tal que toda existência deve ser orientada por uma axiologia ética e metafísica. Para Simone Weil, existe uma natureza humana puramente autônoma e apta para sua ação no mundo e desde então, impossível. Gabellieri afirma, então, a partir destas análises que não existem condições de falar de uma passagem de uma filosofia do sujeito à sua negação. Não há com efeito passagem de uma filosofia dita "racionalista" ou "idealista" o que seria um realismo místico. Mas sim a passagem de uma filosofia implicitamente religiosa para uma filosofia explicitamente religiosa: a interpretação "pré-cristã" que S. Weil faz de Platão o manifesta com evidência, mas também todos os textos onde ela testemunha que a seus olhos ela sempre foi cristã, sem ter nenhuma consciência" (citação de sua autobiografia espiritual. AD 70 e ss). (GABELLIERI, E. *Simone Weil: Être et Don chez Simone Weil et dans la phenomenologie Contemporaine*, p.2-4).

²⁹⁸ Na filosofia contemporânea foi Gabriel Marcel quem mais colocou uma relação constitutiva da razão no mistério e no sobrenatural (WAGNER, P. J. Henri de Lubac et la philosophie, p.220). Os limites têm um sentido intransponível, "[...] a condição que, pela atenção sobrenatural, a razão se abre a uma luz que ela não pode se dar ela mesma. É necessário aprofundar o estatuto exato de inteligência, a interseção da natureza e do sobrenatural". (GABELLIERI, E. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*, p.444).

²⁹⁹ BLONDEL, M. *L'Action* (1893), p.449.

³⁰⁰ GABELLIERI, E. *Nature et creation: opposition ou nouvelle alliance?*, p.2.

mas também a aliança entre a criatividade cósmica e humana, o mundo como espaço dado ao trabalho, ao espírito, a uma liberdade temporal³⁰¹.

Ao olharmos para o antinaturalismo³⁰² vemos que ele opõe, por exemplo, natureza e história, ou natureza e liberdade, não, portanto, o lugar do ser³⁰³. A essência da vida como cumprimento do ser, a sede de sentido, a luta contra o sofrimento e a morte próprios do ser humano testemunham uma contradição e uma incompletude, fazendo com que a natureza não possa dar a chave do enigma que a constitui, impedindo de se satisfazer, como de um antropocentrismo um cosmocentrismo. Dito isso, o fato de que o cosmos seja uma mistura de vida e morte impede de ver na natureza sua própria conclusão, afirma Gabellieri³⁰⁴. "Pensar um cosmos em regime de criação e [...], um cosmos chamado a uma 'transfiguração' é sem dúvida a única maneira de honrar a criação reconhecendo os limites"³⁰⁵.

Gabellieri afirma que não há nenhuma alusão de Simone Weil a Blondel³⁰⁶. Entretanto, existem algumas convergências entre eles como, por exemplo, a metafísica da mediação³⁰⁷. Em Blondel, o tema da abertura da natureza ao sobrenatural, o que implica uma relação escondida do Verbo habitado em cada realidade e cada orientação do espírito, é o mais evidente. Como Simone Weil, Blondel afirma, desde a *Lettre* de 1896, que "não podemos tocar o ser em nada sem

³⁰¹Ibid., p.18.

³⁰² Para aprofundar o assunto, apenas citar alguns autores H.Jonas, M.Serres, Levinas, Simone Weil. E o texto de Emmanuel Gabellieri (Ibid., p.2-7).

³⁰³ "Se a modernidade, muitas vezes, opôs a ausência de sentido de uma natureza cíclica e sua fé em um sentido da história, o inverso também é verdadeiro; o profundo sentimento da beleza do mundo pode ser oposto ao justo título dos não sentidos da história". (Les lettres de prison de R. Luxemburg lues par S. Weil. In: *Œ*).

³⁰⁴ GABELLIERI, E. Op. cit., p.18. Gabellieri afirma que a redescoberta da pertença do ser humano à natureza é caracterizada por grande parte à passagem do século XX ao século XXI, pois parece significar o fim de uma modernidade antropocêntrica simbolizada pela fórmula cartesiana segundo a qual a ciência e a sabedoria deveriam visar antes de tudo a "nos tornar os mestres e possuidores da natureza". O mesmo autor afirma que devemos nos alegrar, pois essa tendência de ressacralização da natureza e do cosmos parece que não teve tanto sucesso. (Ibid., p.1).

³⁰⁵ Ibid., p.19. Para um estudo mais aprofundado, de uma perspectiva trinitária e escatológica próprias do cristianismo, para desenvolver todas as implicações dessa passagem da creatio originalis à creatio continua depois à creatio nova, com dupla mediação do Verbo e do Espírito (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.223-229). Para as perspectivas trinitárias de Blondel ou S.Weil, cf. os estudos: FOLSHEID, D. Incommensurabilité et médiation: la triple puissance de la métaphysique; GABELLIERI, E. La Théodramatique de S.Weil. Enfance du monde et jeu de l'amour; Id., Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil.

³⁰⁶ GABELLIERI, E. *Être et don: Simone Weil et la philosophie*.

³⁰⁷ Sobre os paralelos entre Simone Weil e Blondel: GABELLIERI, E. Une Convergence inattendue. Maurice Blondel et Simone Weil.

passar ao menos implicitamente por este que, fonte e ligação de todo ser, é o Realizador universal"³⁰⁸.

Assim, como apontou Blondel, "através da Encarnação, o mundo foi criado como novo; mas para que haja uma união real, e vida imanente, *vinculum substantiale*, é necessário que o Espírito de unidade e de amor penetre secretamente na intimidade dos seres e termine a realidade, o ser"³⁰⁹. A ideia de *vinculum substantiale* presente em cada realidade criada, como seu princípio último de origem, de unidade e de conclusão, oferece o enigma de um infinito ao mesmo tempo imanente e transcendente nas relações matematicamente exprimíveis, tendo colocado em plena luz a presença de um princípio de harmonia na estrutura mesma das coisas. Nessa perspectiva, toda realidade mundana carrega nela a marca de um infinito, que Blondel identifica ao Verbo imanente e transcendente, no qual tudo foi criado³¹⁰.

E com esse tema da encarnação, do *vinculum substantiale* e espírito de unidade e de amor, deixamos o navio da filosofia para aportar em terras teológicas.

³⁰⁸BLONDEL, M. *Les premiers écrits: lettres* sur la exigences de la pensée contemporaine em matière d'apologétique (1896), p.89.

³⁰⁹ Id., *Carnets intimes*, I, p.222.

³¹⁰GABELLIERI, E. Op. cit., p.332. Segundo Gabellieri Simone interpreta de maneira semelhante a essa relação da realidade e do infinito em "Intuitions pré-chrétiennes".

Capítulo III

O corpo a partir da antropologia bíblica

O ser humano, como corpo, exprime-se e atua no mundo, sendo que todas as formas de linguagem são expressões de seu ser corporal. E, ainda, por meio do corpo, o ser humano experimenta e conhece o mundo que o rodeia. Levinás afirma que "ser corpo é ser meu todo vivendo no outro"³¹¹.

Nessa perspectiva, a novidade do cristianismo em relação à experiência do corpo encontra-se no ponto em que se caracteriza pela "religião da encarnação, da eucaristia e da ressurreição e chama a ultrapassar todo dualismo, bem como ousa afirmar a vocação do corpo à glória espiritual"³¹². Contudo, a revelação cristã que se exprime na antropologia bíblica, bem como na antropologia teológica, desvela-nos um corpo "de carne", um ser humano encarnado, feito à imagem e semelhança de Deus, em Cristo.

Ao referir-se à antropologia cristã, chama a atenção para o fato de que a revelação cristã acontece no corpo, tanto do ponto de vista existencial quanto ontológico: "Ela vem confirmar, assumir e fecundar o que foi previsto de seu dinamismo espiritual"³¹³, assim como foi evocado de sua profundidade ontológica"³¹⁴. Ultrapassar todo dualismo corpo-espírito e entender os caminhos pelos quais foi perpassando o entendimento do corpo e da carne será necessário, a fim de que a contribuição de uma ética teológica seja aplicada ao ser humano integral. Estamos à procura de um pensamento unificado do sujeito, tentando tomar distância, portanto, dessas dualidades³¹⁵.

Na perspectiva cristã, o ser humano revela-se sobremaneira "carnal" como vulnerabilidade. A carne e o espírito são indissociáveis. Sendo assim, no corpo torna-se possível a relação com o outro; e na carne, expressão da finitude, acontece a

³¹¹ LÉVINAS, E. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité, p. 138.

³¹² LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.9.

³¹³ "O dinamismo espiritual é dom, ele está em coerência com o ser íntimo do corpo, ele mesmo dado e feito para dar". (Ibid., p.211).

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid., p.191.

encarnação no mundo. Essa percepção vem confirmada pela Sagrada Escritura, para a qual o corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato de que: o "Verbo se fez carne" (Jo 1,14). É na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé, pois o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: "o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação"³¹⁶

Apesar de a teologia cristã apresentar por muito tempo a reprodução como divina e o corpo apenas como meio para se chegar ao divino, esquecendo assim do prazer, este esquecimento e dualidade do corpo não tem fundamento bíblico. Apresentaremos, assim, num primeiro momento, que na Bíblia não existe nenhuma alusão à divisão corpo e alma³¹⁷. No segundo momento, demonstraremos que o cristianismo, apesar de seu histórico de negação do corpo, possui uma antropologia unitária do ser humano. E finalizaremos com um terceiro momento vislumbrando valores e desafios corpóreos contemporâneos para uma práxis místico-ética.

3.1 Antropologia bíblico-teológica do corpo

Para expressar a constituição do sujeito e de seu corpo como unidade, destacamos "que a vida mais íntima do sujeito, sua vida pessoal, afetiva e intelectual excede e ultrapassa a simples materialidade de seu corpo"³¹⁸. Nesse sentido, afirmamos que o ser humano é mais que matéria, porque é movido por um dinamismo segundo a imagem de "sopro, do vento, da respiração"³¹⁹. Assim se originou a palavra alma³²⁰ e a palavra espírito³²¹. Tanto em latim, como em grego e hebraico, as palavras alma e espírito são tratadas por sopro. Enquanto a alma é associada à vida natural do sujeito, próxima da vida sensível, imediata e intuitiva, o espírito encontra-se mais ligado ao dinamismo de superação, movimento de

³¹⁶ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211.

³¹⁷ A primeira literatura cristã se esforça para manter o conjunto das grandes afirmações da fé: o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, Cristo, Filho encarnado e a Ressurreição. Para isso tirou suas categorias de pensamento e seus conceitos do judaísmo contemporâneo, mas também das filosofias que estavam ao redor, especialmente o estoicismo. Isso explica que os autores dessa época se afastem parcialmente da antiga antropologia bíblica e professem que o ser humano é composto de uma alma e de um corpo. (LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.99).

³¹⁸ LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.62.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ *Anima*: significa originariamente respiração, hálito (*nefesh* e *psiqué*). (Ibid.).

³²¹ *Spiritus*: vem de spirare, soprar, respirar (*pneuma* e *ruah*). (Ibid.).

transcendência do sujeito, ou seja, um movimento recebido "do alto"³²². Dessa visão decorre que a alma passa "a ser vista como uma substância separada do corpo"³²³ e o espírito é marcado pelo caráter eminentemente intelectualista, como pensamento, razão e inteligência. "Este foi o caminho que marcou nossa civilização ocidental: há um dualismo, que significa a separação entre alma e corpo"³²⁴. O corpo aparece associado ao mortal e a alma ao caráter divino, transcendente.

Se entendermos o dinamismo espiritual como dom, então este último aparece "em coerência com seu íntimo corpo"³²⁵. Este corpo nos foi dado e feito para dar. A tradição cristã reconheceu a presença da vida divina na transcendência imanente, porém esta presença não é fácil de se pensar. Sabe-se que Deus está presente na carne, apenas, para a mediação da liberdade, porém para evitar uma redução da liberdade a uma modalidade puramente mental, recordamos que "Deus se dá, apenas, à liberdade através da carne"³²⁶. Eis, pois, a questão do sentido da expressão "corpo espiritual". No texto de 1Cor 15, 14: "e se Cristo não ressuscitou, a nossa pregação é vazia, e vazia também a nossa fé", entendemos a vocação última do corpo, porém "não significa que o corpo seja já, de parte em parte, espiritual"³²⁷. Lacroix completa que se assim o fosse negaríamos a opacidade do corpo e a passividade da carne, que está longe de ser "naturalmente" espiritual³²⁸. É necessário, portanto, criticar o dualismo ontológico, mas, sobretudo, urge "reconhecer que o ponto de vista cristão não pode dispensar um dualismo existencial"³²⁹ (Mt 26, 41). Do ponto de vista ontológico, a profundidade do carnal e a profundidade do espiritual se alegram em uma doação originária, porque o corpo é o lugar do pensamento e das forças que nada têm de espiritual.

Contudo, a experiência da linguagem judaico-cristã apresenta-nos a visão em que se supera a aversão à carne e ao corpo e o dualismo entre corpo e espírito:

³²² LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.62.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid., p.63.

³²⁵ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211.

³²⁶ A libertação será realizada se o ser humano desejar sinceramente. Não precisa mais temer a carne e sua concupiscência. Basta que ele se deixe conduzir pelo espírito que está nele. Capaz de se deixar conduzir, ele é, porém, capaz de seguir ainda os instintos da carne. Sua vontade permanece livre, ela não é mais "necessitada", se assim podemos dizer, pela carne, e o Espírito lhe devolve sua autonomia, atraindo-a suavemente para o bem. (CERFAUX, L. *O cristão na teologia de Paulo*, p.459.

³²⁷ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid., p.212.

"a ideia hebraica da personalidade é a de um corpo animado e não de uma alma encarnada"³³⁰. Sendo assim, a antropologia bíblica aponta para uma visão unitária do ser humano. Porém, o importante é recordar que aos termos hebraicos se associam os termos gregos numa espécie de concordância entre eles, uma vez que a própria tradição judaico-cristã do corpo³³¹ foi já influenciada pelo helenismo. Por isso, é importante mostrar que a visão bíblica esteve perpassada pela tentativa de superar o dualismo grego do corpo desde o contato com a tradição judaica a partir da experiência do cristianismo nascente. Nesse sentido, a antropologia unitária da tradição judaico-cristã supera a visão dualista em que o corpo aparece ligado ao pecado e a alma ligada à vida do espírito. Para chegarmos à unidade do ser humano, é necessário recuperar o sentido dos termos *basar*(hebraico), *nefesh*(hebraico), *sarx*(grego), *ruah*(hebraico), *pneuma*(grego) e *soma*(grego), *nishamat* (grego) para perceber como da palavra "carne" chega-se à palavra corpo. "O corpo é, portanto, primordial para a antropologia bíblica. Mas eis que a palavra 'corpo' não é a tradução exata de nenhum termo bíblico"³³².

3.1.1

Basar e Sarx

O termo hebraico *basar*³³³, em seu contexto no AT, designa o ser humano em sua totalidade, quer dizer, "não designa uma parte da pessoa, mas toda a pessoa"³³⁴. *Basar* significa a substância corpórea do ser humano: finitude,

³³⁰ RONBINSON, J. A. T. *Le corps*: étude sur la théologie de Saint Paul, 1953, p.27.

³³¹ A criação coloca Deus responsável por todo sensível, portanto, pelo corpo. Ele que é sua origem (Sl 139, 13s e lhe assegura em detalhe (Sl 104; 148, 8s) o alimento, a respiração, a propagação. Por mais próximo que o ser humano seja dos animais, é a Deus que ele se assemelha (Gn 1, 26s: a imagem não se reduz as faculdades da alma) e somente ele tem de Deus o sopro (Gn 2, 7). (LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.97).

³³² O termo soma na Septuaginta traduz, ao menos, onze palavras hebraicas. (RONBINSON, J. A. T. Op. cit., p.23). Narrações e poemas fazem ressoar sensações fortes. Não existe palavra para dizer "corpo", mas várias partes do corpo exprimem sentimentos ou gestos: pés: deslocamentos, cf. Is 52, 7; mãos, braços,: ação. Cf. Is. 53; nariz: cólera, cf. Sl 30, 6; face: presença; osso: substância, cf. Gn 29, 14; 2Sm 5,1 etc. (DHORME, 1923; WOLFF, 1973 apud LACOSTE, J-Y. Op. cit., p.97).

³³³ É aplicado ao ser humano, aos animais, mas nunca a Deus. Designa o ser humano em sua totalidade e deve ser compreendido em sua totalidade com a palavra *nefesh*, pois na bíblia não há a dicotomia entre *basar* e *nefesh*. Está sob o aspecto da dependência radical a Deus nele dizendo *ruah* (sopro). É a carne e o corpo humano, animado de espírito, frágil, falível e transitório. (PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*, p. 464 e 473).

³³⁴ LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.70.

fragilidade física e moral e contingência. Significa, ainda, seu caráter exterior, a terrena fragilidade e a dependência. Sendo assim, *basar* nunca se refere a Deus. Apresentamos quatro significações da palavra *basar*, a partir da pesquisa de Daniel Liz, professor de Antigo Testamento da Faculdade Protestante de Montpellier: a) o ser humano na sua manifestação; b) o ser humano em sua pertença à terra e à vida animal; c) o ser humano na sua dependência de Deus, o que vivifica *aruah*; e d) o ser humano na sua fragilidade e vulnerabilidade³³⁵.

Em cada acepção é o ser humano inteiro que está designado. Porém, nos dois últimos termos ocorre uma ambiguidade existencial. Esta mesma carne animada por Deus pode tornar-se carne animal³³⁶. O mesmo termo designa o corpo habitado pela pessoa humana, a dignidade à qual ele é elevado, como também a situação de corpo como alimento³³⁷. A fragilidade da carne relacionada à "criaturalidade", como designa Daniel Liz, não está, principalmente, relacionada à dimensão material da carne: "o que faz a criaturalidade, não é a materialidade em si, mas a dependência exprimida pelo fato de o termo *basar* não poder subsistir por ele mesmo e ter a necessidade do sopro. O que comanda não é o espírito-matéria, mas a dualidade criatura-criador"³³⁸. Sendo assim, o ser humano vive do dom de Deus e é na "fraqueza da carne na qual se estenderá o dom de Deus"³³⁹.

Em Ez 36,26, Deus diz: "Eu tirarei o coração de pedra de vossa *basar* e vos darei um coração de *basar*". O termo *basar* é utilizado com dois sentidos diferentes: de uma parte como corpo e de outra parte como o material que constitui o corpo; "é que o ser do ser humano é corpo e este corpo é carne"³⁴⁰. Consequentemente, há contradição na afirmação de que o centro deste ser, o coração³⁴¹, seja de natureza diferente do conjunto de ser corpo³⁴². Será, então, namedidaemque o coração de pedra

³³⁵ Cf. o estudo de LIZ, D. « Ruach », le souffle dans l'Ancien Testament, enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël.

³³⁶ LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*, p.36.

³³⁷ Simone Weil escreve sobre o corpo como alimento: CS 315; CS 40; OC IV-1, 266.

³³⁸ Para saber mais sobre o tema: LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*, p.134-136.

³³⁹ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.217.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ O coração representa o centro do ser, onde a pessoa está diante de si mesma, com seus sentimentos, sua razão e sua consciência, onde assume suas responsabilidades e assume suas escolhas decisivas, abertas ou não a Deus. A palavra designa a pessoa (Sl 22, 27; Pr 23, 25; Cl 2,2). Para aprofundar sobre o tema: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.96-97.

³⁴² Um só Deus e Pai de todo, no qual está sobre todos e por todos e habita em todos nós [Eph. 4, 6]; um também por natureza, que consta igualmente em todos os homens de corpo material e alma imortal e espiritual. (DENZINGER, H. *Manual de los simbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*, D-2280).

se transforma em um coração de carne que este centro será conforme o ser. O coração de pedra, neste caso, é o coração inerte. O dom da *ruah* fará deste coração morto um coração vivo, quer dizer, um coração capaz de sensibilidade, de reflexão e de decisão. "São estas capacidades que designam então o termo 'carne'"³⁴³. Eis, portanto, o ser humanoda Bíblia, sujeito dos salmos, advindo com toda "carne" e como corpo: "meu coração e minha carne exultam pelo Deus vivo" (Sl 83, 3b)³⁴⁴.

Na *Septuaginta*, o termo hebraico *basar* foi traduzido pelo termo grego *sarx*³⁴⁵. Contudo, o termo mais importante para se dizer corpo é *basar*, que foi frequentemente traduzido por *sarx* e também por *soma*; porém, *sarx* foi mais usado³⁴⁶. Segundo Robinson, as cinco principais significações para o termo *sarx* são: substância comum aos homens e aos animais; a pessoa percebida do ponto de vista externo, o ser humano interior; o ser humano exterior; o ser humano na sua fraqueza e na sua mortalidade; a solidariedade dos sexos e das raças; o ser humano na sua mundaneidade³⁴⁷. Nesse sentido do ser humano em sua mundaneidade, a condição carnal parece mais ambígua, pois "o ser humano se encontra implicado num mundo que, como criado, é ao mesmo tempo querido por Deus e está em antagonismo com ele"³⁴⁸. O mundo com o qual o ser humano é solidário está, com efeito, em poder do pecado. O termo *sarx* "retomará, então, o essencial destas significações, com uma acentuação, sobretudo em Paulo, da possível oposição entre carne e espírito"³⁴⁹. No Novo Testamento, Paulo introduz uma distinção entre a existência *en sarxi* – "na" carne: na finitude, na mundaneidade, na corporalidade e viver *kata sarxi* – "segundo" a carne: viver no pecado³⁵⁰, quer dizer, viver a onipotência: uma vez criado do nada, prescindir da *ruah* do Criador. Aqui é de onde

³⁴³LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.217.

³⁴⁴ Lacroix cita, ainda, outros Salmos: 38,9; 119,131; 139,13; 143,4; 104,29; 28,7; 31,6; 16,9. (Id., *Le corps et l'esprit*, p.70).

³⁴⁵ *Sarx* em oposição a *psiqué*-alma, designa, também o corpo. Para compreender o termo corretamente é necessário partir do termo hebreu *basar*, que tem uma ideia mais esclarecedora da compreensão hebraica do humano. Os tradutores da *Septuaginta* quando encontram *basar*, eles o traduzem por *sarx*, carne, e o outro termo que privilegiam é *soma* (corpo). (PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*, p.472-473).

³⁴⁶LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.216.

³⁴⁷ RONBINSON, J. A. T. *Le corps*: étude sur la théologie de saint Paul, 1953, p.30-38. Ronbinson foi bispo anglicano inglês, professor do Novo Testamento.

³⁴⁸LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.218.

³⁴⁹Ibid.

³⁵⁰ Ser desobediente a Deus, negar que sou sua criatura, viver segundo o pecado, mas não sóem referência ao sexo. (Ibid.).

vêm as numerosas passagens em que a carne³⁵¹ se opõe ao espírito. Porém, Paulo mesmo utiliza as expressões "minha carne" e "meu espírito" de maneira equivalente, como, por exemplo, em 2Cor 2, 13; 7, 5³⁵².

Nestes dois termos, *basar* e *sarx*, acentua-se a dimensão humana em cada um de nós: a carne, nossa finitude, nossa mundaneidade, nosso espaço e tempo. "Deus criou o ser humano do pó da terra" (Gn 2, 7). Somos criados do pó da terra, somos terrenos. Ao negarmos esse caráter terreno, negamos nossa encarnação. Sendo assim, "Adão"³⁵³ significa o "terroso", pois tem sua vida recebida diretamente de Deus: sua alma, ou seja, o que faz dele um ser vivente, é suscitada pelo sopro de Deus. Sem este sopro a *ruah* o complexo *nefesh-basar* não viveria, seria apenas carne³⁵⁴. Assim, "*basar* que quereria existir em si não pode voltar a ser poeira ou pedra, 'de modo que o ser humano não pode mesmo ser *basar* sem Deus'"³⁵⁵.

3.1.2

Nefesh e psiqué

No Antigo Testamento, o termo *nefesh*³⁵⁶ recebe a conotação de "garganta", "sopro vital", é a respiração do corpo que lhe dá vida; pode ser ainda, hálito³⁵⁷. É a

³⁵¹ É necessário recordar aqui que "carne" não tem de forma alguma, nessas passagens, o sentido moderno e restrito à sensualidade (Gl 5, 19-21). "A carne de acordo com Paulo não tem somente a atração sobre a sensualidade, ela pode conduzir aos defeitos de ordem intelectual". Obediência à carne pode mesmo consistir a obediência à lei (Gl 3,3). A carne é então autossuficiência humana. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.219).

³⁵² Paulo jamais consentiu em colocar em comparação para os cristãos os dois ritmos de vida, um segundo a carne o outro segundo o Espírito. O ritmo cristão é vida segundo o Espírito. A vida segundo a carne é a vida sob a Lei ou no pragmatismo. O cristão, pela realidade do seu ser passou dum ritmo ao outro. Ele está obrigado, pela sua nova natureza, a viver segundo seu próprio ritmo (cf. Rm 8.5-11). (CERFAUX, L. *O cristão na teologia de Paulo*, p.459).

³⁵³ Adão: *Adamah* vem de solo um coletivo masculino de terra que deu origem ao nome do primeiro ser humano. Coletivamente a humanidade (Gn 1, 26). (LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.97).

³⁵⁴ Quer dizer apenas carne animal, pois é a tradução da palavra *viande*. A palavra carne, na língua francesa, possui duas expressões. Para carne animal utiliza-se a palavra *viande* e para carne humana utiliza-se *chair*.

³⁵⁵ LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*, p.11.

³⁵⁶ Lugar de absorção dos alimentos, a *nefesh* exige ser satisfeita, saciada (Pr 6, 39), ali está localizado o paladar. A garganta é igualmente o órgão da respiração, assim *nefesh* toma, às vezes, o sentido de sopro, cuja ausência é sinal de morte. É nesse sentido que reflete o verbo *nâfash* – respirar, soprar. Dá ideia de um ser que tem necessidade, que tem fome e deve respirar. *Nefesh* é o desejo humano, a aspiração do ser pelas coisas materiais, pelas realidades humanas, pelas ações, por Deus mesmo. (LACOSTE, J-Y. Op. cit., p.94-95).

³⁵⁷ Mais amplamente é a vida do indivíduo, cuja ausência é sinal de morte, muitas vezes, confrontada com a fragilidade, com os limites. (Ibid.).

carne animada³⁵⁸. O conceito de alma espiritual não se encontra quase na Bíblia³⁵⁹. Possui um caráter objetivo de "ser vivente" (animal/humano) e um caráter subjetivo de um ser humano considerado como sede da vontade (consciência) e dos afetos. É a pessoa responsável que pensa, deseja e é sujeito da própria ação. *Nefesh* tem um sentido vital, enquanto ligado à garganta: "Salva-me, ó Deus, pois a água sobe-me até o meu *nefesh*³⁶⁰" (Sl 69,2). "*Nefesh* designa, então, mais precisamente, o eu, o ser pessoal, em particular, como sujeito de seu desejo: 'Bendize a *Yahweh*, ó minha alma'" (Sl 103,1)³⁶¹.

O termo grego utilizado para traduzir o termo *nefesh* na *Septuaginta* e no Novo Testamento foi *psiqué*³⁶². O verbo *psychein* significa "refrescar, esfriar, tornar fresco"³⁶³. O sentido primeiro de *psique* é "o sopro frio, este que vem da boca"³⁶⁴. *Psiqué* é, então, "o sopro vital, respirar, soprar"³⁶⁵. A nuance que mantém "alma e espírito" é o que chamamos de psiquismo³⁶⁶. No Novo Testamento, *psiqué* significa a vida física dos seres humanos e animais, a qual se pode dar, matar, ou salvar; "parece descrever a vida autêntica e plena que o crente vive na presença de Deus"³⁶⁷. Em 3Jo, 2 lemos: "Caríssimo, desejo que em tudo prospere e que tua saúde corporal seja tão boa como a da tua alma", texto que "parece evocar também a restauração da vida após a morte"³⁶⁸, como aparece mais claro no Evangelho de João: "Quem ama a sua vida a perde e quem odeia sua vida neste mundo guarda-la-á para a vida eterna" (Jo 12, 25). A *psiqué* parece, assim, distinta do corpo, "mesmo se essa distinção não reflete exatamente o dualismo corpo-mortal e alma-imortal.

³⁵⁸ Para São Paulo (1Cor 15, 35-53, como para a tradição bíblica, a *nefesh* (ψυχη) é o princípio da vida que anima o corpo; ela é sua alma vivente e pode servir para designar todo ser humano. Mas ela está dominada pela *ruah* para que o homem seja preenchido da vida divina. Esta possessão do ser humano pela *ruah* (εἷς) começa desde a vida mortal pelo dom do Espírito Santo (Rom 5, 5), mas obtém seu efeito pleno após a morte. (Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/ame/>>. Acesso em: 19 fev. 2014).

³⁵⁹ O que se encontra é o termo *nefesh* em hebraico, *psykhè* em grego. E o termo latim anima para alma. (LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.94).

³⁶⁰ Pode ser entendido como garganta. "Pesçoço", hebreu: *nefesh*. (BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002).

³⁶¹ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.264.

³⁶² Considerada como imaterial e imortal, emana do conjunto das atividades intelectuais e espirituais do ser humano. (PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*, p.470).

³⁶³ LACROIX, X. Op. cit., p.264.

³⁶⁴ Id., *Le corps et l'esprit*, p.62.

³⁶⁵ A maioria dos empregos de *psykhè* no NT reflete o sentido do AT. (LACOSTE, J-Y. Op. cit., p.95).

³⁶⁶ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.265.

³⁶⁷ LACOSTE, J-Y. Op. cit., p.95.

³⁶⁸ Ibid.

Essa concepção não se opõe à crença na ressurreição da pessoa": ³⁶⁹ "Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus [...] eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos" (Ap 20,4). Sendo assim, "Paulo praticamente a utiliza no sentido natural, de pessoa"³⁷⁰. Com *nefesh* e *psiqué* o ser humano "torna-se uma alma vivente (*nefesh hayah*)"³⁷¹, torna-se um corpo animado (*anima* em latim).

Dois termos que a tradição tende a confundir são *nous* e *pneuma* (intelecto e espírito); tanto que as palavras "espírito" e "intelecto" são substituíveis em uma grande parte dos discursos e escritos ocidentais, clássicos, modernos ou contemporâneos³⁷². Mas, foi em "Fedro" e a "República de Platão" que, para falar da distinção dos lugares da alma no corpo, que se usou o termo *nous*³⁷³. A parte da alma³⁷⁴ localizada na cabeça (para a parte superior, lugar da presença do *daimon*) é o lugar do "conhecimento e dos pensamentos verdadeiros", chamado, assim, *nous*³⁷⁵. *Nous* significa, então, o intelecto, o ato volitivo e evoca o dever da obediência.

Contudo, o ser humano torna-se *nephesh* e, ao mesmo tempo, o criador modela a *sarxe* sopra (*ruah*) a vida.

3.1.3 ***Ruah* e *pneuma***

O termo hebraico *ruah* é "um sopro oriundo de um Outro, ou sopro de Deus"³⁷⁶. A *ruah* quer dizer vento, sopro, respiração. "*Ruah* evoca o sopro das narinas, o sopro quente, com uma ideia de força, de dinamismo"³⁷⁷. Ele é

³⁶⁹ LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.95.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.213.

³⁷² Enquanto a filosofia grega só professava a sobrevivência imortal da alma superior (*nous*), liberta do corpo, o cristianismo concebe a imortalidade, estritamente, como restauração integral do ser humano, ou seja, como ressurreição dos corpos pelo Espírito, princípio divino que Deus retirou do ser humano em consequência do pecado (Gn 6, 3) e que lhe devolve pela união ao Cristo ressuscitado (Rm 1,4s; 8, 11ss), ser humano celeste e Espírito vivificante (1 Cor 15, 45-49). (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p.2014).

³⁷³ Lacroix explicita a distinção de Platão: as partes da alma e sua localização no corpo. No abdômen, no tórax e na cabeça. (LACROIX, X. Op. cit., p.262).

³⁷⁴ Ibid., p.263.

³⁷⁵ Ibid., p.262.

³⁷⁶ DORÉ, J.; GOULET, R. « SAINT-ESPRIT » Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/saint-esprit/>>. Acesso em: 05 mar. 2014; LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.69.

³⁷⁷ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.264.

essencialmente recebido do Criador, conforme Gn 2,7. É o espírito de Deus. Indica o sopro vital como alimento do organismo humano. É a sede das disposições íntimas do ânimo, dos sentimentos, do conhecimento, o desejo. Indica a abertura do ser humano a Deus: A sua dimensão transcendente. Daniel Liz explica que a *ruah* não se trata de um parentesco entre Deus e o ser humano, mas de comunhão e de graça (não de natureza). A *ruah* não é Deus em si, mas Deus escolhendo agir livremente. "A *ruah* significa comunicação; é a capacidade de comunhão de um ser. Relação, mas não confusão. A *ruah* não é o sagrado no ser humano. *Ruah* sopra onde quer"³⁷⁸. Sendo assim, seria errôneo dizer que haja no ser humano um elemento divino: "O termo *ruah*, residindo no ser humano, raramente é aplicado propriamente ao ser humano, que é uma criatura, 'a respiração emprestada'"³⁷⁹.

O termo que traduz o hebraico *ruah* é o grego *pneuma*³⁸⁰, traduzido para o latim como *spiritus*, "significa vento, sopro do vento, respiração"³⁸¹. Enquanto a *psiqué* designa o sopro frio, este da boca, o "*pneuma*, por sua vez, designa o sopro quente, odas narinas, o do adormecido?. O sopro também na sua dimensão de força: força da respiração, quer dizer, do peito"³⁸². Entretanto a palavra *pneuma* foi, por muito tempo, guardada no pensamento das conotações materiais³⁸³. Foi sob a influência bíblica que a palavra *pneuma* se afastou de seu sentido material³⁸⁴, e no livro da Sabedoria apareceu seu papel determinante nesta evolução. Encontra-se aqui a passagem decisiva da ideia de força para a ideia de inspiração:

Nela há um espírito inteligente, santo único, múltiplo, sutil, móvel, penetrante, imaculado, lúcido, invulnerável, amigo do bem, agudo, incoercível, benfazejo, amigo dos homens, firme, seguro, sereno, tudo podendo, tudo abrangendo, que penetra todos os espíritos inteligentes, puros, os mais sutis (Sb 7, 22-23).

³⁷⁸ LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*, p.10.

³⁷⁹ Uma expressão de Paul Evdokimov. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.264).

³⁸⁰ A expressão *pneuma* no Novo Testamento é derivada do verbo *pneô*. Significa sopro, exalar uma dor, respirar. O espírito divino. O Espírito prolonga uma de suas raízes do hebreu *ruah*. O *ruah* que depende da ação de Deus pode agir com mais ou menos intensidade em todas as direções. A *Septuaginta* traduz o ordinário *ruah* por *pneuma*. (PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*, p.464).

³⁸¹ LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.650.

³⁸² LACROIX, X. Op. cit., p.64.

³⁸³ Na época do nascimento do pensamento cristão, era muito grande o sentido estóico de *pneuma* como respiração quente, presente sob a forma fluida através de toda a criação. Para os neoplatônicos, o *pneuma* se apresentava como um invólucro sutil da alma, mediadora entre o corpo e o que nós chamamos de espírito. (Ver VERBEKE, G. *L'Evolution de la doctrine du pneuma de stoïcisme à saint Augustin*. Paris: DDB, 1945. p.352-385 apud LACROIX, X. Op. cit., p.265-266.

³⁸⁴ Finance apud Ibid., p.266.

Entretanto, "esta noção retornará à de um sopro pessoal, portanto, a transcendência divina"³⁸⁵. No NT, particularmente em Paulo, o termo *pneuma* toma o sentido de cume e centra o mais íntimo do ser humano justificado, participante do *pneuma* divino, superior à *psiqué*, superior também ao *nous*³⁸⁶:

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do ser humano, senão o espírito do ser humano que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O ser humano psíquico não aceita o que vem do espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O ser humano espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado (1Cor 2,11-15).

Ao discorrer sobre a passagem histórica do pensamento de *pneuma* como sopro para espírito como imaterial e inteligível, no sentido teológico, o termo *spiritus* encontra sua origem pneumática³⁸⁷. Contudo, se o Deus da fé cristã é "Espírito", é a partir da acepção teológica deste termo que se dá, portanto, a experiência espiritual de inspiração. Ignace de la Potterie escreve que afirmar "'Deus é espírito' não descreve o ser espiritual e incorporado de Deus, mas quer fazer entender que Ele se revela e se comunica conosco apenas pelo dom do Espírito"³⁸⁸.

A *ruah*, então, é uma ação de Deus, mas não é Deus mesmo na carne. Deus sopra e se retira do sopro, pois Deus é mais que seu sopro. Mas ao insuflar na carne a *ruah* torna-se carne psíquica com espírito (*pneuma*) e *anima*, portanto a carne psíquica tem um espírito. Mas o que é essa carne, esse corpo que designa o ser humano?

³⁸⁵ DORÉ, J.; GOULET, R. « SAINT-ESPRIT » Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/saint-esprit/>>. Acesso em: 05 mar. 2014; LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.266.

³⁸⁶ Sobre a relação entre *nous* e *pneuma* em São Paulo, ver na Bíblia de Jerusalém as notas sobre Rm 1, 9 e 7, 25. Ver também LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.651 e DORÉ, J.; GOULET, R. Op. cit.

³⁸⁷ Para saber mais sobre o pensamento através da história: LACROIX, X. Op. cit., p.266-267.

³⁸⁸ FINANCE, J. *Die et le sensible*, p.50.

3.1.4

Nishamat e soma

"Então Yahweh Deus modelou o ser humano com o pó apanhado do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida (*nishamat hayin*), o sopro frio, e o ser humano tornou-se uma alma vivente³⁸⁹ (*nefesh hayah*)" (Gn 2, 7). Adão, primeiro ser humano, "tecido da mesma matéria das plantas e dos animais, recebe seu 'hálito de vida' do sopro de Deus"³⁹⁰. Esse versículo é capital para a antropologia bíblica e para São Paulo. O hálito de vida (*nishamá*) anima a vida carnal do ser humano³⁹¹. Mas somente o ser humano recebe o *nishamat* (hálito) os animais não o recebem. Trata-se precisamente o *Nishamat hayin* do hálito de Deus na respiração do ser humano (Is 30,33). Então, o "sopro de vida" citado neste versículo é traduzido pela *Septuaginta* por *pnoè*³⁹².

A palavra *soma*³⁹³ tem um caráter eminentemente humano. É a presença externa do corpo que respira e a dimensão sexual do ser humano e, sobretudo, a pessoa capaz de relacionar-se com os outros, com o mundo e com Deus. *Soma* designa o ser humano todo. Mostra-se, aqui, que o corpo recebe seu sentido e se destina à relação com o outro. "O conceito de *soma* faz relação à doutrina de Paulo sobre o ser humano e seu Evangelho concernente ao Cristo, à Igreja e à vida eterna"³⁹⁴. Com a palavra *soma* a ideia de corpo alcança finalmente o sentido de carne, nas seguintes significações: "unidade" (1Cor 12); "dignidade" (Rm 1, 24), "relação interpessoal" (1Cor 7, 4), "relação ao Cristo" (1Cor 6, 13), "vocação à glória": "glorificar Deus em vosso corpo" (1Cor 6, 20)³⁹⁵.

³⁸⁹ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*, p.36.

³⁹⁰LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.69.

³⁹¹BIBLIA TEB.

³⁹²ALTERMATH, F. Op. cit., p.37-40.

³⁹³*Soma* não é apenas a residência da alma, mas um ser humano inteiro, lugar de sua presença no mundo, é o ser humano na sua realidade sensível e sexual, também, da vida moral e relacional. Tomando em conta o termo *soma* traduzido da *Septuaginta* que não tem um equivalente exato no hebraico, o NT, sem querer, abre a porta a uma futura utilização cristã do dualismo corpo-alma, que alimenta tomar o lugar da concepção unificada de ser humano e relativizar ao mesmo tempo a ressurreição. (PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*, p.476).

³⁹⁴RONBINSON, J. A. T. *Le corps: étude sur la théologie de Saint Paul*, 1953, p.45.

³⁹⁵LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.219.

Dessa forma, segundo Robinson, *sarx* e *soma*³⁹⁶ designam dois aspectos diferentes da relação do ser humano a Deus: *sarx* designa o ser humano solidário da criação, mas separado de Deus; *soma* designa o ser humano solidário da criação como que feito por Deus. O autor afirma que nestas palavras se confirma o fato que Paulo anuncia: nenhuma ressurreição da carne como tal, mas ele anuncia uma para o corpo³⁹⁷. É o corpo de carne; psiquismo, pessoalidade, relacionalidade, história, narrativa; corporeidade que ressuscita!

Sendo assim, torna-se impensável separar alma e corpo. A alma não é vida espiritual, mas vida do espírito. A antropologia bíblica, como foi possível constatar nesta exposição, rejeita o dualismo. Ela apresenta uma visão unitária porque uma alma sem corpo é impensável ou, mesmo, um corpo sem alma: "A alma, o *nefesh*, termo que, como se viu em sua origem, significava garganta e, por metonímia, 'sopro vital', é a respiração do corpo que lhe dá vida"³⁹⁸. Ao soprar a *ruah* Deus se separa do ser humano, mas constitui uma aliança, uma relação, pois o Deus Santo que se retira é aquele que irrompe constantemente. Nessa separação, abre um espaço para o diálogo entre criador e criatura. Esse espaço deixado possibilita à carne animada (*basar*) o espaço para responder a Deus ao tomar um corpo (*soma*) no qual se relaciona com o Criador. De carne, o ser humano se torna pouco a pouco uma pessoa, um rosto. Nosso corpo, então, se constitui como um rosto em resposta àquele que sopra e se distancia.

Visto que a antropologia bíblica é unitária, trata-se de apresentar a maneira como a Revelação cristã, ao referir-se ao evento Cristo, pode discursar sobre o ser humano como corpo, de tal modo a lê-lo teologicamente na perspectiva da criação, da salvação e da redenção e da santificação em Cristo.

³⁹⁶ As principais noções evocadas por *sarx* são também por *soma*, mas *soma* tem significações próprias. Em alguns textos *sarx* e *soma* são substituíveis, como em Rm 7, 22-25, em outros não. A expressão em 1Cor 2, 11 *to soma tēs sarkos* indica a possibilidade de um *soma* que não seja *tēs sarkos*, da carne. *Sarx* e *soma* designam dois aspectos diferentes da relação do ser humano a Deus. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.219).

³⁹⁷ ROBINSON, J. A. T. *Le corps: étude sur la théologie de Saint Paul*, 1953, p.45.

³⁹⁸ LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.69.

3.2

Antropologia cristã-teológica do corpo

A teologia cristã do corpo insiste em que a antropologia bíblica e a antropologia teológica apontam para a realidade espiritual da carne e para a carnalidade do Espírito graças a Cristo. O cristão, por isso, não se autocompreende sem a entrega de seu corpo como entrega de si, de sua pessoa, de sua vida, de sua carnalidade ao outro porque habitada pelo Espírito de Cristo que faz amar. Ele como corpo de carne é "membro do corpo de Cristo". Uma vez incorporados ao corpo de Cristo por meio do Batismo, todo nosso corpo – a carne em sua fragilidade, sua identidade, relacionalidade, mas também na sua condição pecadora – é chamado a deixar-se conduzir pelo Espírito que o configura ao corpo de Cristo. Essa configuração acontece no dia a dia, em nossa comunhão de vida e de destino com o corpo do outro em Cristo. Disso decorre que a visão crística do corpo e da carne segundo seu Espírito e a antropologia unitária que nasce do evento Cristo permitem pensar um ser humano em que é possível uma experiência de abertura ao transcendente.

Referir-se a Cristo é poder pensar, também, o corpo referido ao Mistério de sua vida, tal como a encarnação, o mistério Pascal e a santificação. Em Cristo a antropologia bíblica unitária do corpo chega à plenitude; do mesmo modo, o fato que os cristãos participam dessa condição humana crística pela criação, salvação e santificação a ponto desses eventos da revelação repercutirem na própria experiência do corpo e, conseqüentemente, na própria ética da pessoa. Desse modo, é possível assistir ao desdobramento do evento Cristo e seu impacto sobre a humanidade a ponto de inspirar e orientar a experiência ética do corpo. Nesse sentido, a "humanidade do ser humano" aparece como criaturalidade, messianidade e santidade em Cristo.

Em relação à criaturalidade, a encarnação do Cristo retoma a dignidade da carne. De fato, a criaturalidade não é apenas materialidade, mas a dependência do Criador, uma vez que *basar* não pode subsistir por si mesmo. O corpo tem a necessidade do sopro; "o que comanda não é, portanto, o dualismo 'espírito-matéria',

mas a dualidade 'criatura-criador'"³⁹⁹. O evento Cristo, então, insiste no caráter salvífico da carne e juntamente com ela a irrupção do Reino é possível mediante a encarnação do Filho de Deus. Tal acontecimento condensa toda a humanidade plenamente revelada e realizada em Jesus. A humanidade e, especificamente, o cristão não se autocompreende sem a vida e a carne de Jesus, pois Nele se cumpre escatologicamente a plenitude do humano e de toda a criação. A nossa humanização "já" se deu em Cristo. Ele é evento escatológico, embora a salvação esteja por se cumprir. O "ainda não" da salvação pressupõe a tarefa de humanização na carne uma vez que vivemos na história de nosso corpo pelo agir moral.

Tal evento é vivido pelo cristão como uma experiência criatural, redentora e santificadora. Se Cristo realiza a plenitude da antropologia pelo Espírito, pelo batismo nos tornamos coparticipantes da condição teo-antropológica de Cristo, ou seja, nosso corpo tem "vida nova" em Cristo (Rm 6,4). Vivemos nossa condição de criaturas abrindo-nos à realidade do outro como corpo, de maneira ativa e responsável. Vivemos nossa condição messiânica, vivendo "para" os outros, fazendo com que nosso corpo testemunhe a salvação que de Cristo recebemos e nos comprometemos com a humanização do outro ser humano. Vivemos também na santidade graças à inspiração, do sopro do espírito de Cristo em nosso corpo.

Percorreremos, assim, sem esgotar o assunto, o enorme caminho cristão-teológico, apenas nos pontos de referência para nosso trabalho que vai da encarnação à santificação com os devidos aportes na criação, salvação e redenção.

3.2.1 Encarnação e criação

Ao falar de imagem e semelhança (Gn 1, 27) da criatura em relação ao criadora Bíblia insiste-se que é pelo corpo, modelado pelo espírito, que somos imagem e semelhança de Deus. "A corporeidade é constitutiva de uma semelhança e de uma estrutura do ser humano, a exprime e a torna praticável"⁴⁰⁰. A criação é compreendida como o primeiro momento da aliança de Deus com o ser humano,

³⁹⁹ LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*, p.36.

⁴⁰⁰ "O ser humano é um ser que reproduz em si os traços transcendentais do mistério de Deus; é capaz de reconhecer e de autodecidir-se, de amar e de entrar em comunhão pessoal com o outro. (ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.1, p.626.

pois a "criação é separação, pois nem o mundo, nem a vida, nem o corpo são Deus"⁴⁰¹. Sendo assim, a existência carnal é separada de Deus criador no ato da criação. Mas, a mesma criação mantém-se ligada ao Criador pela permanência na criatura do ato criador⁴⁰². Para a tradição judaica, a criação é compreendida como o primeiro momento da aliança. Assim, se a criação é o momento da separação, a aliança será o momento do reencontro. E "é por isso que o corpo humano não será compreendido como estranho à vida divina, pois Deus não cessa de se relacionar com esse ser que sucitou fora dele"⁴⁰³. Não se trata somente de separação, mas do dom, quer dizer, Deus está em constante comunhão com o ser humano, pois nosso corpo é relacional, nós o recebemos duas vezes de Deus: "como criado pelo Pai e como salvo pelo Cristo. Nesse sentido, nossa vida é nossa, é a liberdade, mas esta própria liberdade atinge a sua verdade, apenas se a vida é reconhecida como recebida e salva"⁴⁰⁴.

A revelação cristã se caracteriza pela autocomunicação de Deus em Cristo e que se dá plenamente na encarnação. Essa revelação "toca" a humanidade na ação humana do cristão. Deus assume a carne humana em seu Filho Jesus. Sua vida, seus gestos, palavras e, ainda, sua morte e ressurreição recriam a humanidade. Em Cristo, o novo Adão, desvela-se a plenitude do humano. Este, por sua vez, busca configurar-se em Cristo, sendo imagem e "semelhança de Deus" no Cristo ressuscitado. Em Adão aparece o protótipo de nossa humanidade e a primeira criação⁴⁰⁵, o corpo psíquico. Em Jesus, o novo Adão, fomos recriados ou recebemos a segunda criação, pelo qual nos tornamos filhos. Caracteriza o estado dos ressuscitados, "tem sua fonte no Cristo, o 'espírito vivificante', que torna a humanidade assim protótipo da humanidade renovada pelo espírito"⁴⁰⁶. E em sua ressurreição, Cristo torna possível para os crentes o corpo espiritual, por sua morte redentora e sua ressurreição, ele não restabelece no ser humano sua relação original com Deus, mas a eleva do nível psíquico para o nível espiritual⁴⁰⁷.

⁴⁰¹ RAD, G. Von. *Théologie de L'Ancien Testament*. Paris: Labor et Fides, 1957. p.34-35 apud LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.213.

⁴⁰² A separação não é completa e as duas ordens não coincidem e uma reflexão ética exige que não sejam confundidas, seria prejudicial dissociá-las, tanto para a ética quanto para o dogma.

⁴⁰³ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.213.

⁴⁰⁴ Id., *Le corps et l'esprit*, p.75.

⁴⁰⁵ ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*, p.40.

⁴⁰⁶ Ibid., p.41-51.

⁴⁰⁷ Ibid., p.41, 50.

Os Padres da Igreja adotaram uma categoria mais platônica e insistiram na presença da imagem e semelhança de Deus mais na alma que no corpo. Entretanto, o grande Padre Irineu de Lyon insistirá que no corpo modelado pelo Espírito o ser humano é a imagem e semelhança de seu criador⁴⁰⁸. Irineu sublinha que há dificuldade em reconhecer-se no rosto humano a imagem do invisível. Insere-se, assim, o tema da encarnação. Segundo ele, na imagem tornada visível, "então a semelhança pode ser lugar de reconhecimento"⁴⁰⁹. Entretanto, o outro será sempre mistério para mim⁴¹⁰. Com o evento da Encarnação, as relações entre Deus e o corpo não são mais as mesmas. A partir da revelação de Deus em Jesus, história e ontologia se articulam porque a "substância mesma do real, corporal notadamente, é afetada pelo acontecimento Encarnação-Redenção"⁴¹¹. Nesse sentido, Santo Irineu afirma que a "encarnação não quer dizer unicamente o momento pontual do ato pelo qual o Verbo se fez carne, ela é o conjunto de sua obra terrestre"⁴¹².

O Cristo assumiu nossa carne, pois "o Verbo se fez carne" (Jo 1,14). Sobre o Verbo, pode-se dizer que ele é capaz da "quenose e da humilhação"⁴¹³. Porém, sobre a carne, sabemos que ela é capaz de se "tornar divina"⁴¹⁴. A carne é portadora de Deus porque segundo os Padres da Igreja: "o verbo é feito carne a fim de que a carne torne-se Verbo"⁴¹⁵. Jesus, então, assumiu viver na carne, assume viver na fragilidade, na vulnerabilidade e na corporeidade. Cristo torna-se semelhante aos

⁴⁰⁸ Para ele, é o ser humano inteiro, portanto em sua carne que foi modelado segundo a imagem e semelhança de Deus: Pelas mãos do Pai, isto é, pelo Filho e pelo Espírito, é o ser humano e não parte do ser humano que se torna à imagem e à semelhança de Deus. Ora, a alma e o espírito podem ser uma parte do ser humano, mas de modo algum o ser humano: o ser humano perfeito é a mescla e a união da alma que recebeu o Espírito do Pai e foi misturado à carne modelada segundo a imagem de Deus. Com efeito, se for descartada a substância da carne, isto é, da obra modelada, para só considerar o que é propriamente o espírito, tal coisa não é mais o ser humano espiritual, mas o espírito do ser humano, ou o Espírito de Deus. Ao contrário, quando esse espírito, misturando-se à alma, se uniu à obra modelada, graças a essa efusão do Espírito encontra-se realizado o ser humano espiritual e perfeito, e esse mesmo é que foi feito à imagem e à semelhança de Deus. (LYON, Irineu *Contra as heresias*, Livro V, n. 6 e 1).

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Para Levinas, "ser à imagem de Deus não significa ser um ícone de Deus, mas encontrar-se em seus traços". (LÉVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, p.58).

⁴¹¹ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p231.

⁴¹² SINGLES, D. *Le Salut de l'homme chez Saint Irénée*. Essai d'interprétation symbolique. Thèse de doctorat. Faculté de théologie de Lyon, 1978. p.90 apud Ibid., p.232.

⁴¹³ Ibid., p.236.

⁴¹⁴ Ibid., p.236.

⁴¹⁵ Segundo Marcos o asceta, Irineu pergunta como podemos compreender tal fato que não seja de maneira mítica, mágica. E nos diz que é pela comunhão. Na Igreja isso acontece de maneira muito concreta, corporal, física: passa pelo pão e pelo vinho, ou seja, é sacramental, eucarística. Pela eucaristia, pelos sacramentos, o Verbo atinge a alma através da carne. Por seus sacramentos, meu corpo é enxertado sobre o corpo de Cristo, Deus me atinge em minha corporeidade. Pela eucaristia, recebo em meu corpo a semente de sua glória. (LYON, I. Op. cit., Livro V, n.14 e 1).

homens, mas não vive "segundo" a carne ou no pecado (Fl 2,6). Cristo acolhendo a vontade do Pai, assumiu a carne e "tornou-se obediente até a morte e a morte sobre uma cruz" (Fl 2,8). O Cristo assume um corpo, uma pessoa e, portanto, uma história humana "na" carne.

Nesse sentido, a experiência da filiação e a encarnação dão sentido ao que o próprio Jesus foi encontrando durante a sua vida palestinese. Como corpo que se torna uma história da encarnação, ele pode inclusive dar significação à sua morte como entrega de seu corpo. Encontra-se, então, a diferença em que São Paulo utiliza de viver "na" carne e "segundo" a carne.⁴¹⁶ Desse modo, resulta que fomos chamados a viver "na" carne e não mais "segundo" a carne. Ao viver segundo a carne, o ser humano rompe com a sua criaturalidade, ou seja, torna-se desobediente a Deus, vivendo segundo o pecado, nega que é criatura de Deus.

A carne, segundo a teologia paulina, assume a conotação da fraqueza e vulnerabilidade humana. Nesse caso, a fragilidade humana não assume um sentido negativo, pois a "força de Deus acontece com predileção na fraqueza"⁴¹⁷. A questão, porém, encontra-se em que o ser humano tenha escolhido se opor a essa condição de criatura e se oponha ao sopro vital sem o qual fenece⁴¹⁸.

Contudo, a relação de Jesus com o Pai foi de total entrega. O Pai se deu no Filho para a nossa salvação (cf. Jo 3,16). Jesus, como dom do Pai, entrega sua vida livremente (cf. Jo 10,18). Segundo Lacroix, por isso, é possível dizer que Jesus tenha assumido se tornar *soma* ou corpo de uma história humana feita de relações e entrega de si assim como que se une à história da humanidade. Assume viver e morrer em nossa carne. Na entrega de seu corpo-espírito o cristão também é sepultado para viver não mais segundo a carne, mas segundo o Espírito:

Eis o corpo transplantado sobre a vida trinitária: recebe sua vida do Pai, transplantando sobre a vida do Cristo, habitada pelo Espírito. O Pai é a origem, a fonte do Dom; o Cristo é a Forma, o Rosto, o Primeiro nascido cujo corpo, hoje, é a Igreja, a qual nós pertencemos corporalmente; o Espírito Santo é o Sopro, o dinamismo divino que aporta no corpo sua energia interior.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Para aprofundar mais no tema: O'CONNOR, M. *L'Existence chrétienne selon saint Paul*, p.35.

⁴¹⁷ Esse tema da manifestação da força na fraqueza é uma das ideias fundamentais do livros III e IV de Santo Irineu *Contra as Heresias*. E esclarece com a mesma a luz os desenvolvimentos sobre a criação, sobre a encarnação e sobre a ressurreição.

⁴¹⁸ LACROIX, X. *La chair inspirée: unité profonde du charnel et du spirituel*. Signification de la sexualité.

⁴¹⁹ LYON, Irineu. *Contra as heresias*, Livro V, n.14 e 3.

A primeira e a segunda criação nos separam e, em seguida, nos unem a Deus mediante a aliança que faz conosco. Pelo dom e pela graça nos faz copartícipes de sua história e pela comunhão do ser humano com Deus o "Verbo se fez carne para que a carne se tornasse Verbo".

3.2.2

Salvação e redenção

A morte e a ressurreição de Jesus são ponto central da fé cristã. Por sua vez, é sempre sob a óptica da ressurreição que se deve olhar os fundamentos de nossa fé. A ressurreição de Cristo foi a passagem a uma dimensão de vida completamente nova, que implica todo ser humano, pois este evento ressignificou a vida e a morte de cada ser humano. Sendo assim, pode-se dizer que "a segunda criação é a ressurreição de Cristo"⁴²⁰. Na ressurreição o ser humano será elevado a "um modo de ser novo e superior e não somente um restabelecimento da condição perdida em consequência do pecado"⁴²¹. Sendo assim, para cada ser humano, "levar a imagem do celeste será ser renovado inteiramente pelo *pneuma* divino". Agora às novas criaturas renovadas interiormente (2Cor 4, 16) é permitido caminhar em uma nova vida (Rom 6, 4; 7,6; Gal 5, 22-25). Entretanto, mesmo renovado pelo Espírito, o crente ainda está em sua carne, sujeito ao mal e à morte. A renovação do seu ser aconteceria completamente no final dos tempos, porque Deus renovará toda a criação e transformará o corpo carnal, psíquico em corpo espiritual. Portanto, certamente após a ressurreição de Cristo e sua glorificação, o crente é uma nova criatura (2Cor 5,12); mas esta criatura está ainda frágil, psíquica e sem glória (1Cor 15, 43)⁴²².

Ao se referir ao corpo de Cristo, as narrativas da Paixão nos situam diante de um corpo entregue, desnudo, flagelado, zombado, coroadado de espinhos, crucificado, açoitado e transpassado e associa esse corpo à "entrega de seu espírito" (Jo 19,30). Não é, apenas, o espírito de Deus criador (*ruah*), mas o Espírito (*Pneuma*), pois Jesus é o filho de Deus. Jesus se entrega em seu corpo (sua história), entrega seu corpo em sinal de seu amor. É a total doação. Ele se esvazia (*kenose*) para nos

⁴²⁰ Ver ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*, p.40-41.

⁴²¹ Ibid., p.37.

⁴²² Ibid., p.36-37.

redimir. Entrega-se na carne, pois não vive segundo a carne, e entrega seu Espírito que nos vivifica n'Ele⁴²³.

E as narrativas da ressurreição? Dirigem-se "sobre um corpo ausente"⁴²⁴. Contudo, no calvário é seu corpo e seu espírito que se entregam. "O sepulcro vazio, evento extraordinário, indica que não é um puro espírito que ressuscita, ou um 'corpo sutil', mas a pessoa corporal inteira. É bem seu corpo que se tornou 'corpo espiritual' (1Cor 15,44)"⁴²⁵. Na primeira aparição do Ressuscitado aos apóstolos, Jesus mostra as chagas da paixão: "Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho" (Lc 24,39).

Recordamos as palavras de São Paulo sobre a corporeidade humana e a corporeidade glorificada. Ele insiste sobre a diferença entre o corpo presente e o corpo do futuro, aquele da ressurreição: "semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico ressuscita⁴²⁶ corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual" (Cor 15 42-44). A noção paulina da ressurreição espiritual supõe uma continuidade entre "corpo natural e o corpo espiritual. O mesmo 'eu' subsistente que antes se manifestava num corpo, manifesta-se em seguida no mesmo corpo natural espiritualizado"⁴²⁷. Segundo Paulo, o Espírito é considerado como uma "qualidade" fundamental de Deus. Assim, o ser humano "espiritual" é aquele que tem contato com Deus graças à sua participação no seu Espírito. Nesta antropologia nada impede que se fale numa espiritualização do corpo, ou de um corpo espiritual:

Com isso dá-se a entender simplesmente que a pessoa humana corpo e alma, como diríamos, passou da esfera da vida natural à participação nas "qualidades" divinas. Como a ressurreição envolve o corpo, que não apenas deve ser reanimado, mas também deverá entrar na esfera do "espiritual". Será sempre um corpo, guardando toda a natureza corpórea, exceto o que se oporia a uma participação na divindade.⁴²⁸

⁴²³ Jesus não se precipita para a morte, ele se entrega quando vê que chegou "a hora", até então tinha escapado dela: (Jo 7, 30; 8, 20.59; 10, 39). Fala que a morte virá do ódio do mundo (Mt 10, 21s; Jo 16, 2). Antes de morrer, Jesus não deixará somente suas palavras, mas seu próprio corpo aos discípulos como alimento (SW). (LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p99).

⁴²⁴ LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, p.72.

⁴²⁵ LACOSTE, J-Y. Op. cit., p.99.

⁴²⁶ 1 Tessalonicenses contenta-se em afirmar que os corpos no túmulo serão reanimados. (CERFAUX, L. *O cristão na teologia de Paulo*, p.187).

⁴²⁷ Ibid., p.192.

⁴²⁸ Ibid., p.191.

Constatamos aqui o que se depreende do capítulo 15 de 1 Coríntios sobre o corpo carnal e o corpo espiritual. Torna-se mister acentuar que em São Paulo o termo que faz relação entre a vida presente e a vida futura não é a alma, mas sim o corpo: "Semeado corpo psíquico ressuscita corpo espiritual" (1Cor 15,44). Nosso corpo está em relação com o corpo do ressuscitado, pois nosso corpo carnal já é espiritual como templo do Espírito. Nosso corpo torna-se espiritual se relacionando ao corpo espiritual de Cristo; ele será plenamente espiritual quando nós formos semelhantes a Ele⁴²⁹. "Na ressurreição, não é somente o ser humano interior que será renovado, mas o corpo que se tornará sob o efeito do Espírito um corpo espiritual; assim o ser humano poderá viver na glória, na incorruptibilidade, na força"⁴³⁰.

Compreender o "corpo de maneira espiritual é compreendê-lo como orientado para um futuro"⁴³¹, o ponto de vista escatológico próprio do cristianismo acentua esta orientação⁴³². Não se trata de confundir a vida presente e a vida futura, o que seria um erro uma vez que em Coríntios: "o único corpo atualmente glorioso é este de Jesus"⁴³³. Mas não devemos esquecer que "no fim dos tempos, todos estes que, misteriosamente, estão ligados a ele participarão corporalmente de sua

⁴²⁹ Para Paulo, a noção de Espírito é antes de tudo "religiosa"; o Espírito é considerado como uma "qualidade" fundamental de Deus. O ser humano "espiritual" é aquele que tem contato com Deus graças a sua participação no seu Espírito. Nesta antropologia nada se impede que se fale em uma espiritualização do corpo, ou dum corpo espiritual. (CERFAUX, L. *O cristão na teologia de Paulo*, p.191-192).

⁴³⁰ ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*, p.37.

⁴³¹ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.226.

⁴³² Id., *Le corps et l'esprit*. Paris: Vie Chrétienne, 1996, p.73. Para aprofundar no assunto: SCHWEITZER, A. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*, p.180-183.

⁴³³ Segundo Schweitzer, Paulo distingue entre corporeidade como tal e o corpo natural e glorificado. De acordo com isso, assume que a alma, isto é, a personalidade indestrutível do indivíduo, é algo corporal que primeiramente está unida ao corpo carnal e posteriormente ao corpo glorificado. A capacidade que a pessoa eleita adquire através do morrer e ressuscitar com Cristo é que o corpo-alma que constitui sua essência está preparado para abandonar imediatamente sua união com o corpo carnal e entrar na união com o corpo glorificado. [...] O conceito de Paulo sobre a ressurreição daqueles que dormem em Cristo no retorno de Jesus é completamente diferente. Ele os apresenta como vestidos com o corpo glorificado imediatamente após a ressurreição. Isto é o que ele quer dizer quando, em 1Cor 15,52, escreve que o morto em Cristo ressuscita incorruptível, enquanto, ao mesmo tempo, os sobreviventes são transformados. Os mortos em Cristo não estão de fato ordinariamente mortos. Em seu caso não é primeiramente decidido, após a ressurreição, se eles devem ir para a glória ou para a maldição. Seu destino já está fixado. Consequentemente eles podem ressuscitar imediatamente no corpo glorificado. A descrição de Paulo sobre o corpo carnal que foi sepultado como a semente do qual o corpo incorruptível deve nascer (1 Cor 15, 42-44), é uma prova a mais que ele espera para os mortos em Cristo, de quem ele está falando ali, uma ressurreição ocorrendo no corpo glorificado. (SCHWEITZER, A. Op. cit., p.177-180).

glória"⁴³⁴; "num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final nós seremos transformados" (1 Cor 15, 52-53). Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade (1or 15, 42-43). O mesmo espírito que ressuscitou o corpo de Jesus é quem devolverá vida a nosso corpo mortal, "mediante o seu Espírito que habita em vós" (Rm 8,11). Se o futuro do corpo é a ressurreição gloriosa "não mudaria já a compreensão do corpo presente?" Moltmann afirma: "é no arco que tende entre sua criação corporal e a ressurreição da carne que nós conhecemos teologicamente a verdade do ser humano"⁴³⁵. Nesta perspectiva dinâmica, ser corpo em gênese, é tornar-se corpo (futuro). Teodoro de Mopsuestia e Gregório de Nazianzo descrevem como "nascimentos sucessivos" do corpo. O primeiro nascimento do corpo do ser humano é "a vinda ao mundo; o segundo nascimento é o batismo; o terceiro nascimento é a ressurreição"⁴³⁶. Sendo assim, o corpo *é* inacabado, é o corpo do sacramento e o corpo da ressurreição. Xavier Lacroix acrescentará, ainda, outros nascimentos, próprios da história individual de cada um: "nascimento à ternura, ao amor, à paternidade e maternidade, ao sofrimento, à alegria, entre outros"⁴³⁷.

Ao introduzir o tema da salvação, a carne, capaz de se tornar divina; *capax dei*, portadora de Deus, é ao mesmo tempo "objeto e meio da salvação"⁴³⁸. Para os padres gregos, a carne é, ao mesmo tempo, objeto e meio de salvação. Por exemplo, Atanásio, Gregório Nazianzo e vários outros voltam ao tema: "todo inteiro ser humano e todo inteiro Deus, ele me salva inteiro. O que não foi assumido, tampouco foi salvo"⁴³⁹. Isso significa que "se a carne não tivesse sido salva, o Verbode Deus não teria sido feito carne"⁴⁴⁰. Irineu ainda completa dizendo que "se

⁴³⁴ Pela ressurreição não somente os crentes são reconciliados com Deus, mas eles são chamados a uma vida nova, as premissas são constituídas pelo dom do Espírito, mas que aparecem agora de maneira escondida (Rom 6, 4-11). Esta vida será manifestada plenamente quando serão revestidos os crentes deste mesmo corpo espiritual e incorruptível que o Cristo glorioso foi revestido antes deles. Esse novo da criação foi possível após a ressurreição de Cristo e pelo dom do Espírito. Isto constitui a primeira etapa da redenção que será realizada em sua plenitude após a parúsia. (ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*, p.37).

⁴³⁵ MOLTSMANN, J. *Dieu dans la création*, p.314.

⁴³⁶ BOURGEOIS, H. *Je crois à la résurrection du corps*, p.307-308.

⁴³⁷ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.227.

⁴³⁸ LYON, Irineu. *Contra as heresias*, Livro V, n.2 e 3.

⁴³⁹ NAZIANZO, Gregório. Poemas, Lyon. Pierre Gallay, 1941, p.137-138.

⁴⁴⁰ LYON, Irineu. Op. cit., Livro V, n.14 e 1.

o Senhor tomou a carne de uma outra substância, não há reconciliação com Deus"⁴⁴¹.

Portanto, somos associados a este acontecimento pelo qual fomos unidos a Deus, pela nossa comunhão com Ele⁴⁴². Essa comunhão, na Igreja, tem uma forma muito concreta como corpo de carne (pessoa, história inteira), que se realiza no pão e no vinho, ou seja, na eucaristia. "Isto é o meu corpo" (Lc 22,19). É de seu corpo e de seu sangue que quer fazer memória: "Fazei isto em minha memória" (Lc 22,19). Por meio dos sacramentos, nosso corpo é transformado no corpo de Cristo, pois Deus me atinge em minha corporeidade, por minha corporeidade. Ou ainda, "o Verbo atinge a alma através da carne"⁴⁴³. Pela eucaristia, "eu recebo em meu corpo a semente de sua glória"⁴⁴⁴. A partir de Irineu de Lyon, podemos dizer que a eucaristia é o coração da relação intrínseca entre criação e salvação⁴⁴⁵. Na participação na eucaristia nosso corpo inteiro se relaciona com o corpo de Cristo: "alimentado da mesma criação; fortificado pelo seu sangue (tecido da mesma substância humana); salvo por Ele; fazendo parte de seus membros"⁴⁴⁶. Contudo, ao tocar o corpo humano, toca-se no fruto do ato criador, no objeto da salvação, no beneficiário do dom eucarístico.

Nesse sentido, a salvação faz crer que a esperança cristã não espera somente a imortalidade da alma, mas a ressurreição da carne, pois a salvação cristã passa pelo corpo, pelos sacramentos, pela pertença à Igreja. A salvação "passou pelo corpo na pessoa de Jesus Cristo: corpo entregue, corpo crucificado, corpo ausente no túmulo"⁴⁴⁷. A razão principal pela qual o cristão pode crer na Ressurreição está na "solidariedade, no sentido mais forte, com o corpo de Cristo. Mas, também, sua participação, sua incorporação a este"⁴⁴⁸: "Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo?" (1Cor 6,15). E por participação neste corpo todos somos chamados à santidade.

⁴⁴¹ LYON, Irineu. *Contra as heresias*, Livro V, n.14 e 3.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.169.

⁴⁴⁴ Ibid., p.236.

⁴⁴⁵ Análise sobre esta relação de Irineu em Lacroix (Ibid., p.236-238).

⁴⁴⁶ Ibid., p.238.

⁴⁴⁷ Id., *Le corps et l'esprit*, p.65.

⁴⁴⁸ Ibid., p.73.

3.2.3 Santificação

Jesus entrega seu corpo de carne e se doa por amor à humanidade. Com a morte de Cristo nosso viver segundo a carne é sepultado. Na sua morte e ressurreição somos incorporados à sua pessoa. Assim, nosso corpo se torna corpo de Cristo, nossa história se torna história de Cristo. Na relação com Cristo, segundo Paulo, não há uma relação de imitação ou de orientação, mas de incorporação⁴⁴⁹.

O percurso da incorporação se inicia na relação com Cristo no mistério pascal. Mas, no Batismo passamos a pertencer a um corpo mais vasto, à Igreja, uma vez que Ele se entregou pela Igreja e a Igreja é o sacramento da entrega de Cristo pela humanidade. Nesse sentido, para o cristão, o Batismo não é uma simples passagem através da morte, mas união ao ser de Cristo, pois ele transformou o nosso ser. E, mesmo sob pena de negá-lo, ele nos associou ao seu corpo a ponto de não mais nos separar dele. Com a "transformação ontológica operada pelo Batismo, se compreende que é o 'ser mesmo' do corpo que é modificado pela incorporação"⁴⁵⁰. Nosso corpo se torna morada do Espírito.

Trata-se de um corpo que assume a dimensão eclesial e social, pois para a fé cristã o corpo é, ao mesmo tempo, carnal e espiritual⁴⁵¹: frágil, vulnerável e habitado pelo Espírito. São Paulo dirá que nosso "corpo é templo do Espírito Santo" (1Cor 6, 19). Lacroix recorda que a expressão templo (*naos*) designa a parte interior da habitação e que para o imaginário hebraico evoca o Santo dos Santos, "lugar da presença da *shekina*"⁴⁵². Portanto, na incorporação a Cristo, nosso corpo, nossa pessoa, nossa história se tornam morada ou in-habitação do Espírito Santo (*pneuma* de Deus). O corpo torna-se pneumático ou corpo espiritual: "O nosso corpo é lugar, presença, ou sujeito da vida pneumática e, portanto, pode ser corpo de Deus, *capax Dei*"⁴⁵³. A carne torna-se assim deífera, portadora de Deus, segundo a fórmula usada pelos padres da Igreja. Nosso corpo "é o lugar da presença real de Deus"⁴⁵⁴. Mas, Paulo afirma que nosso corpo não é exatamente nossa propriedade: "Vosso

⁴⁴⁹LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.221.

⁴⁵⁰Ibid., p.222.

⁴⁵¹ Para aprofundar nessa distinção, conferir: Ibid., p.220-223.

⁴⁵²*Shekina* significa presença divina em Hebraico. (Id., *Le coeur de chair*, p.16).

⁴⁵³ Id., *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.235.

⁴⁵⁴ Id., *Le corps et l'esprit*, p.75.

corpo não vos pertence" (1Cor 6,11). Essa expressão modifica a relação do sujeito com seu próprio corpo e, portanto, "não somente o corpo recebe sentido da relação ao outro, mas o cristão é convidado a se encontrar como desapropriado, sobre e para um outro"⁴⁵⁵.

A ideia de corpo em Paulo assume plenamente o sentido de ser um corpo de carne graças às significações interpessoais e na relação com o corpo de Cristo. Recebemos pelo Espírito de Cristo (seu corpo), a vocação e a glória de sermos Filhos no Filho. Portanto, somos chamados a glorificar a Deus em nosso corpo. Do ponto de vista ético, a teologia paulina permite compreender que o corpo vai se tornando espiritual na medida em que deixamos o Espírito de Cristo nos conformar a Ele. Desse modo, ética e mística se encontram uma vez que o corpo aparece como templo do Espírito Santo, membro de Cristo e corpo para o Senhor (1Cor 6, 13-19). Paulo recomenda aos Coríntios glorificar Deus pelo seu próprio corpo: "Glorificai, a Deus em vosso corpo" (1Cor 6, 20). Enfim, em Cristo a humanidade inteira encontra-se associada ao corpo de Cristo e, por isso, com mais razão, os cristãos se compreendem como santificados na carne, ou seja, no corpo graças à ação do Espírito que move nosso agir. "Já" fomos incorporados a Cristo pelo batismo, mas vivemos na carne, então, somente pelo caminho ético-espiritual vamos nos conformando a Ele para nos tornarmos santos na carne segundo o Espírito de Cristo.

Nosso corpo é corpo do Espírito. O lugar onde o Espírito toma corpo, quando o invisível torna-se visível, quando o imprevisto (inesperado ou surpreendente) e a beleza surgem dentro do tecido do mundo. Por isso, o corpo não é somente o lugar da vida pessoal, mas a própria vida divina nele. O corpo foi e é o "lugar desta história que chega ao mundo"⁴⁵⁶, e que "dá à luz" a Deus⁴⁵⁷. Então, "para a religião da Encarnação, o corpo não é somente respeitável porque ele é expressão da pessoa; mais ainda é lugar da presença divina"⁴⁵⁸. Criado à imagem e semelhança de Deus, ele é transplantado no corpo de Cristo pelos sacramentos. O cristianismo não afirma que a vida é sagrada. Para ele, o corpo é santo, porque é habitado pelo Santo graças ao Filho. Esta afirmação se opõe à atitude que o "relegaria à ordem de objeto ou de

⁴⁵⁵ "A mulher não dispõe de seu corpo, mas o marido. Igualmente, o marido não dispõe de seu corpo, mas a mulher (1Cor 7,4). (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p. 223).

⁴⁵⁶ LUBAC, H. *Histoire et Esprit*, p. 741.

⁴⁵⁷ LACROIX, X. *La chair inspirée: unité profonde du charnel et du spirituel. Signification de la sexualité*.

⁴⁵⁸ Id., *Du désir à l'amour*, p.550.

instrumento"⁴⁵⁹. Contudo, o evangelho é portador da boa nova para o corpo. Nesse sentido, o corpo pneumático, graças à ação do Espírito em nosso corpo de carne, é chamado a configurar-se como santidade.

Em suma, o diálogo estabelecido entre Criador e criatura institui uma dinâmica em que o corpo vai se tornando personalidade, "rostro". O corpo, ao responder ao apelo do Santo, ao pneuma, torna-se lugar de santidade. A corporeidade torna-se lugar da santidade da carne humana, pois o cristianismo é a religião da encarnação. Assim, pensamos o corpo não como sacralidade, mas como lugar de santidade. Em vista disso torna-se importante retomar e valorizar a ideia da criação como separação. O Criador cria separando, embora separa para fazer aliança com a humanidade criada. Desse modo, essa maneira de pensar a criação evita a sacralização alienante ou a fusão entre humano e o divino. A criação na separação valoriza a mediação da liberdade humana no diálogo e na responsabilidade com a palavra criadora de Deus. Essa visão de criação exprime melhor o sentido judeu-cristão de corpo, pois "santidade é desdobramento da vida divina no coração e, para além, no corpo do ser humano"⁴⁶⁰. A santidade é, então, a proximidade da transcendência. Paulo afirma: "O templo de Deus é santo, e este templo sois vós" (1Cor 3,16.17). Enquanto o sagrado "é da ordem do contato imediato, quase material com o divino"⁴⁶¹, a santidade "passa pelo coração e pela liberdade"⁴⁶².

O corpo torna-se, então, o lugar da santidade. Lugar da relação com Deus. Sendo assim, "a revelação bíblica é, primeiramente, certa ruptura com uma forma de sacralização do corpo e das forças vitais"⁴⁶³. Podemos então afirmar que se graças à corporeidade o ser humano está enraizado no mundo como "ser histórico, graças a ela, ele está, ao mesmo tempo, em relação com Deus, para o qual, pela sua

⁴⁵⁹ LACROIX, X. *Du désir à l'amour*, p. 551.

⁴⁶⁰ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.215.

⁴⁶¹ A santidade não é um atributo da natureza, mas um dom que se dirige ao corpo pelo espírito. A grande diferença entre o sagrado e a santidade é que o sagrado, sejam quais forem suas definições, é exterior à liberdade humana. Essa exterioridade constitui sua essência. O sagrado é o intocável, o *tremendum*. A santidade, embora consista em ser "posta à parte", em relação ao único Santo, é acolhida no livre consentimento. Ela se dá, brota e cresce no mais íntimo do sujeito. É o desenvolvimento da vida divina no coração, e dali, no corpo do ser humano através da transcendência. (Ibid.).

⁴⁶² Id., *Le corps et l'esprit*, p.67.

⁴⁶³ Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.212.

origem, é orientado como todo o seu ser espiritual-corpóreo"⁴⁶⁴. E assim de Deus, por outro lado, "o ser humano recebe a tarefa de levar a termo a história da criação e construir a comunidade dos homens no mundo. A corporeidade é o sinal e o instrumento de tudo isso"⁴⁶⁵.

3.3

Valores e desafios corpóreos atuais para uma práxis místico-ética

Como se pode notar, houve a partir do que foi apresentado anteriormente uma transformação significativa na compreensão do corpo na cultura hodierna. Ao considerar suas conquistas no confronto com os avanços da tecnociência, bem como as contribuições da fenomenologia ⁴⁶⁶, o corpo ganhou um destaque surpreendente em nossa cultura. Deste modo, a cultura somática retirou do ser humano a carga negativa que carregava sobre o corpo. Superaram-se tabus, entraves religiosos, culturais e sociais, possibilitando a solidificação da cultura do corpo. Antes, o corpo, entregue às causalidades temporais, padecia mais facilmente. Atualmente, um corpo máquina, supervalorizado, alvo de todos os cuidados, torna-se centro de estudos e preocupações.

A ideia de "corpo sadio" torna-se um valor insofismável; vida longa associada à qualidade de vida. Os valores e comportamentos passam por uma transformação. A "vontade de saber", apoiada nas contribuições da tecnociência irrompeu em um novo modelo de ser humano, tornando o corpo objeto da estética, da técnica e da genética. Surge um corpo *ciborgue*; há um novo dualismo, não mais corpo-alma, mas sujeito-corpo⁴⁶⁷. Essa cultura deseja espiritualizar o corpo por meio da técnica. Desvela um corpo que não pode sofrer, negando sua finitude e sua história. Retira o corpo do tempo e de sua narratividade, buscando eternizá-lo no presente.

⁴⁶⁴ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.1, p.626.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ De S. Weil com a fenomenologia não há nenhuma aparente ligação, afirma Gabellieri. Mas tem algo do "retorno teológico" da fenomenologia contemporânea que contribuirá para nossa visão de corpo como mediação. Gabellieri apresenta a tese de Dominique Janicaud como base sobre o teológico na fenomenologia: "segunda a qual se produz depois de Levinas um derivado 'teológico' da fenomenologia francesa injustificável de um ponto de vista estritamente fenomenológico, mas também filosófico". Gabellieri cita que há um grupo de autores que tratam do mesmo tema, eles têm uma partida comum e depois se diferem em algumas coisas: Emanuel Levinas, Michel Henry, Jean Luc Marion e Jean-Louis Chrétien. (GABELLIERI, E. *Simone Weil: Être et Don chez Simone Weil et dans la phenomenologie Contemporaine*, p.5).

⁴⁶⁷ Le BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, p.28.

Dessa forma, encontra-se a cultura contemporânea diante da "tentação relativista" de um corpo que nega o carnal e com isso a temporalidade do corpo gera uma desencarnação⁴⁶⁸. A cultura somática é, em certo sentido, a expressão de um corpo sem carne. Entretanto, a pergunta que suscita a estranha "leveza do ser" é a de saber qual o rumo que a cultura do corpo seguirá e para onde levará o ser humano⁴⁶⁹. O fato é que de dentro desta cultura desvela-se uma "moral do espetáculo" em "tempos líquidos" que se concretiza na separação entre realidade e imagem, afirmando, com isso, uma sobreposição da aparência sobre a realidade.

Importante é saber que cada ser humano, de forma diferente, tem uma relação com seu próprio corpo, ou seja, o seu ser no mundo acontece pelo seu corpo. Na medida em que o ser humano vive, ele se reconhece como um ser sensível, que ama, sente prazer e dor em seu próprio corpo e graças a ele. Ao mesmo tempo ele pode considerar seu corpo como um fardo. Entretanto, mesmo na certeza de que o corpo seja a sede de experiências individuais, a resistência é grande em aceitá-lo em sua realidade orgânica, ou seja, finita. A presença do sonho de onipotência despreza os limites que o corpo parece impor, como habitat carnal.

Há uma frustração existencial⁴⁷⁰ no momento em que as pessoas colocam valor infinito em coisas finitas, pois o ser humano procura satisfazer questões de sua exterioridade, superficialidade, esquecendo sua interioridade e sua essência. Nessa confusão entre o que é finito e o infinito, há uma profunda angústia, alienação e desespero. Em uma tentativa de independência total o ser humano cai em um vazio existencial e busca o individualismo como forma de liberdade total⁴⁷¹.

Entretanto, "o ser corpóreo do ser humano, seja em virtude de sua constituição ontológica, seja em sua forma física, está a serviço de 'uma existência-com'; a sua própria configuração orgânica representa o contrário de todo individualismo absoluto, como de toda forma de dobramento sobre si"⁴⁷². A sua própria existência corporal é coexistência: é doar e acolher, é "encontrar-se", conhecer e amar. Assim, "se a corporeidade humana é a razão da individuação irrepetível de todo ser humano, ela é, ao mesmo tempo e com a mesma força, o princípio de sua socialização e de uma

⁴⁶⁸ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p. 45.

⁴⁶⁹ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p. 201.

⁴⁷⁰ FRANKL, V. *Sede de sentido*, p. 59.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.61-62.

⁴⁷² ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.1, p.625.

existência radicalmente comunitária"⁴⁷³. É nessa dialética que se circunscreve como corpo social e relacional. De um lado, "é a socialização de cada um dos eu-corpóreos que dá origem à sociedade como corpo social; de outro, é o corpo social que plasma o eu corpóreo individual e lhe permite exprimir-se de modo plenamente humano e, portanto, socializar-se"⁴⁷⁴.

Teologicamente falando, ao apresentarmos a problemática da dualidade corpo-sujeito, percebemos que tal dualidade nos afasta da experiência mística do encontro-entrega ao Deus de Jesus Cristo porque leva o ser humano a uma individualidade que não lhe permite fazer uma experiência de encontro com o Outro. As consequências desta neocultura somática são um ser humano em sua totalidade, fragmentado e *desenraizado*.

Percebemos, então, que o cristianismo apresentou de sua origem no AT uma unidade ontológica no que tange aos dualismos demonstrados. Entretanto, não negamos que os dualismos existem. Há, por exemplo, dualidade entre o espírito e a matéria. A dualidade afirma o materialismo, afirma a substância viva, a metafísica do tema. Vivemos a dualidade. Nossa intenção não é combatê-la. Mas talvez seguir o caminho da percepção da dualidade existencial, contudo da unidade ontológica. Podemos verificar no Evangelho da Paixão: Mt 26, 11-41o combate existencial e a vulnerabilidade, há a liberdade.

Contudo, o grande desafio é pensar o corpo como presença e como abertura, portanto, como mediação entre o finito e um além de si mesmo que nos conduz ao outro. Pois "através da Encarnação, o mundo foi criado como novo; mas para que haja uma união real, e vida imanente, *vinculum substantiale*, é necessário que o Espírito de unidade e de amor penetre secretamente na intimidade dos seres e termine a realidade, o ser"⁴⁷⁵. Assim, podem-se apresentar sinais de abertura do ser humano para o encontro com Deus. Quais caminhos ou brechas permitem ao ser humano entregar-se à experiência profunda de Deus e assim conduzi-lo ao outro ser humano? Ou seja, na atual cultura somática, como abrir-se para uma verdadeira experiência mística?

⁴⁷³Ibid., p.626.

⁴⁷⁴ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.1, p.626.

⁴⁷⁵Org.).et Pierre de Cointet, *Maurice Blondel et la philosophie française*, colloque tenu à Lyon, 24-26 janvier 2005, Parole et silence, Paris, 2007. Disponível em:

<<http://dictionnaire.sensagent.com/Emmanuel%20Gabellieri/fr-fr/>>. Acesso em: 05 maio 2013.

Simone Weil ⁴⁷⁶, considerada por muitos uma profeta da "nova espiritualidade"⁴⁷⁷ faz uma experiência práxis místico-ética em seu próprio corpo. Rompe com a dualidade para entregar-se em sua carne e em seu espírito ao outro e ao totalmente Outro.

O estudo em profundidade da experiência de Simone Weil que transita e acontece entre a práxis místico-ética, nos permitirá aprofundar essa condição, pois entendemos que é na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé⁴⁷⁸. Isso porque o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: "o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação"⁴⁷⁹.

Em suma, o ser humano é o seu corpo; o ser humano é seu espírito; o ser humano é, inseparavelmente, um e outro. A unidade é um sinal ineliminável do ser humano; ela reflete alguma coisa da unidade/comunhão do ser humano com Deus. Há uma unidade ontológica.

A corporeidade, nesse quadro preciso, é dom da ação criadora de Deus: toda existência corpóreo-espiritual do ser humano pertence a essa ação. Para o ser humano, viver significa receber de Deus a existência; a corporeidade corresponde e exprime uma tal recepção/dependência da pessoa humana total ao Criador.⁴⁸⁰

Contudo, como bem Simone Weil escreveu, Deus criou e separou-se do ser humano. Ele deixou espaço para o seu consentimento nupcial. E também deixou

⁴⁷⁶ Cremos poder legitimamente dar a Simone Weil o qualificativo de teóloga, da maneira como este qualificativo é entendido no cristianismo. Uma vez que teólogo é aquele ou aquela que reflete ordinariamente sobre a própria fé, acreditamos que poucas pessoas merecem de maneira tão plena esta denominação quanto ela. (BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana. Cruz e salvação em Simone Weil. *Síntese Nova Fase*, v.21, n.64, p.114, jan./mar. 1994).

⁴⁷⁷ Emmanuel Gabellieri afirma que Simone Weil foi uma precursora, ou mesmo, uma profetisa, que clama sobre dois temas que vieram à tona muito tempo depois de sua morte. A relação entre o cristianismo e as outras religiões – intuições da presença secreta do verbo na história: e a universalidade da encarnação. Desenvolveu uma espiritualidade do trabalho, afirmou que o totalitarismo está na origem do materialismo brutal. (GABELLIERI, E. *La pensée de Simone Weil, une ressource pour aujourd'hui*). Bernard-Marie Dupont classifica Simone como uma "mulher meteoro". Albert Camus descreveu-a como "o único espírito grande de nosso tempo". (DUPONT, B.-M. *Simone Weil, une mystique laïque*). Ver também: SHELDRAKE, P. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*, p.25.

⁴⁷⁸ Entendemos fé como a atitude inicial que o ser humano deve assumir diante de Deus e condiciona o encontro amoroso com ele. Para São Paulo, a fé é uma atitude de toda a pessoa em relação a Deus e a Cristo. A fé é da ordem da ontologia: possuir uma "novo coração e um novo espírito". (ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.1012; LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.718).

⁴⁷⁹ SHELDRAKE, P. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*, p. 211.

⁴⁸⁰ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.1, p.626.

sinais implícitos de seu amor. Basta que o ser humano espere (*attente*), se des-crie(*décrée*) e se recrie (*récrée*), para neste profundo amor entregar-se "em seu corpo e alma" como comida e bebida para os demais. Voltemos nosso olhar agora para a vida da jovem francesa filósofa e professora, operária e teóloga que saiu da intimidade da “câmara nupcial” e lançou suas palavras e vida na “praça pública”.

Segunda Parte - Simone Weil: Corporeidade e Linguagem Mística-Erótica

*É possível cumprir o possível para tocar o impossível.
O exercício correto, conforme o dever das faculdades
naturais da vontade, do amor e do conhecimento, está
para as realidades espirituais, exatamente como o
movimento do corpo está para a percepção dos objetos
sensíveis. (Simone Weil)*

Na primeira parte, lançamos um olhar sobre a realidade que se desvela em nosso tempo e apresenta-nos um novo modelo de ser humano. Passeamos por diversas áreas do saber, sem pretensão de esgotá-las, apenas capturando alguns aportes que nos auxiliem para nossa leitura analítica no segundo momento. Evidentemente, como o leitor poderá observar, a teologia foi o nosso porto seguro, nosso balizador para, a partir de então, buscarmos sinais possíveis que possam conduzir o ser humano a uma experiência mística.

Nesta segunda parte, nossa escrita versará sobre a vida e a experiência de Simone Weil. Uma vida singular de inserção e reflexão: este binômio já poderia resumir a existência da filósofa francesa. Entretanto, ainda é pouco para descrever as especificidades de sua vida excepcional e insaciável, um "verdadeiro testemunho de coerência e santidade [...]. Ao olhar para essa mulher encontramos profundos sinais de esperança".⁴⁸¹ A entrega corpórea de Simone Weil é um elo entre teoria, práxis e ética: "a vida, a personalidade, o engajamento e a reflexão formam um todo, num grau excepcional"⁴⁸² entre pensamento e experiência. Possui um corpo frágil, débil, incontinente⁴⁸³. Contudo, mesmo nessa incontinência, o "ser corpo" de Simone Weil percorre o caminho de uma práxis místico-ética. Sendo assim,

⁴⁸¹ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p. 10. (tradução própria). Em 2014 o livro foi publicado em português: *Simone Weil: testemunha da paixão e da compaixão*.

⁴⁸² CHENAVIER, R. *Simone Weil: L'attention au réel*, p. 13.

⁴⁸³ A palavra incontinente ou incontinência é normalmente utilizada para indicar a falta de autodomínio ou autocontrole. A partir de sua etimologia significa a incapacidade de conter os desejos físicos como a incontinência urinária, por exemplo, ou não, como a falta de comedimento nos gestos, nas palavras, atos, sentimentos e intemperança. Cf.: Dicionário Houaiss. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=incontin%25C3%25Ancia>. Acesso em julho de 2015.

faremos uma leitura analítica da corporeidade em Simone Weil, lançando o olhar para uma linguagem que ela nos apresenta, que é místico-erótica. Neste momento dispomo-nos a fazer nossa análise a partir de sua experiência místico-corpórea em duas linhas de reflexão: a primeira, um corpo como sofrimento físico: e a segunda, um corpo como sensibilidade para amar e vibrar.

Portanto, nos aprofundaremos nas obras de Simone Weil enfatizando sua experiência corpórea mística. Apreciaremos sua *espera* por se deixar encontrar por Deus e a *kenose* que a conduziu a ser tomada por Ele. E em sua linguagem de amor⁴⁸⁴ analisaremos a experiência do corpo como sensibilidade para amar e vibrar. Uma linguagem em que *eros* leva Simone Weil a uma experiência mística intensa.

Buscaremos, assim, perceber na obra de Simone Weil onde aparece uma linguagem erótico-mística. Pretendemos, a partir de sua experiência, descobrir vestígios possíveis de abertura para o ser humano, em sua dualidade existencial, qual seja entregar-se/doar-se para o outro, no que chamaremos de caminho da práxis místico-ética, valorizando assim sua unidade ontológica. Analisaremos como o poder de *eros* a leva à sensibilidade que conduz ao engajamento.

Entre a dor e a alegria, o esvaziamento de si e a graça parece encontrar-se o ponto onde se demonstra a unidade entre corpo espiritual e corpo carnal. Porém o sofrimento é a maior experiência para Simone Weil. Aí se dá seu encontro com Deus/outro. A intuição consiste em verificar que a experiência humana corpórea, que deixa vestígios em sua carne, é uma experiência religiosa vivida pela mística que avança da teoria à práxis.

Esse será o percurso desta segunda etapa, na qual a análise passa diretamente pela experiência de vida da autora estudada. Assim como tudo se inicia na vida, será na existência de Simone Weil que nos deteremos em primeiro lugar.

⁴⁸⁴ Na evolução de seu processo intelectual e interior, a posteriormente cristã e convertida (embora essa não seja a melhor palavra) Simone vai conceber sempre o amor coerentemente com essa sua experiência da primeira infância. Para ela, nunca existirá amor que não implique um compartilhar até as últimas consequências todas as dificuldades e dores do ser amado. (BINGEMER, M. C. L. *Deus inocente e a mortalidade humana*. Cruz e salvação em Simone Weil, p.115).

Capítulo IV

Vida que se encarna na vida

Para tentar encontrar sinais para esse caminho, apresentaremos o itinerário espiritual de Simone Weil, mais especificamente sua experiência mística de encontro com o Deus de Jesus Cristo. Porém, antes de qualquer análise do pensamento da autora, apresentaremos sua experiência de vida desde sua infância; a compaixão aparece muito cedo em sua vida. Outro elemento importante e precoce, talvez sob a influência do irmão, foi o desejo incansável de buscar a verdade. Sendo uma mulher de alta estatura, um pouco desajeitada, parecia forte. E o era em suas palavras e pensamentos. Entretanto, em seu corpo padecia de várias fragilidades. Era realmente a força do coração na fragilidade da carne, existencialmente.

Isso se faz patente desde seus estudos de filosofia, seus trabalhos na fábrica como fresadora de metais ou no campo, durante as colheitas. Daí aparecerá a vida de quem escolheu o caminho da encarnação. A mulher da voz firme dos discursos ao lado dos operários e desempregados, a professora e a intelectual que, apesar de sua mão frágil e pequena, escrevia sem igual. A aluna de Alain⁴⁸⁵ que conheceu o cristianismo, encantou-se pela religião dos escravos e mergulhou em sua doutrina com propriedade para discuti-la.

Entretanto, quando experimentou em suas entranhas Jesus Cristo, como ela mesmo relata: "senti-me tomada por Ele", abandona o pacifismo anterior (CE 509). Soube esperar – *attente* – pelo encontro. E nessa espera fez a experiência kenótica – *détachement* –, movida sempre pelo desejo da busca pela verdade – *desiderare*. Antes, porém, a infância e a juventude de Simone Adolphine Weil têm muito a nos dizer.

⁴⁸⁵ Alain (1868-1951) professor de filosofia que exerceu forte influência em Simone Weil. Verdadeiro nome era Émile Chartier. Nasceu em Montagne-au-Perche, Normandia, ingressou na Escola Normal Superior, se converteu em professor agregado de filosofia e foi docente durante toda sua vida. Durante a Guerra de 1914 alistou-se como soldado e torna-se artilheiro. Suas opiniões políticas sempre estiveram ao lado dos rebeldes. Influenciou uma geração de jovens filósofos tanto como professor do Instituto Henry IV como cronista em periódicos e revistas. (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.52-56).

4.1

Traços biográficos da filósofa de Paris

Simone Weil foi escritora, mística, filósofa. Podemos dizer que foi também teóloga e professora, profissão que deixou para experimentar o trabalho duro nas fábricas da Renault e nos campos durante as colheitas. Lutou na Guerra Civil Espanhola ao lado dos republicanos e morreu com apenas 34 anos, protestando contra as condições em que eram mantidos os prisioneiros de guerra na França ocupada⁴⁸⁶.

Antes de continuarmos no pensamento místico da autora, mergulhemos um pouco no termo místico. Longe de tentar definir a mística – pois qualquer definição simples de tal fenômeno complexo seria utópico – apresentaremos algumas pistas de sentido apenas, até porque não é nossa intenção fazer nenhum tratado sobre mística. Entendemos aqui a mística como um modo de vida e como uma tentativa de expressar uma experiência⁴⁸⁷ direta da presença de Deus⁴⁸⁸. Apesar de sempre ter havido elementos místicos na tradição cristã, quem cunhou o termo foi Dionísio Areopagita no séc. III, com o seu livro escrito com este tema e com a grande tradição mística explícita que veio à luz no novo fenômeno do monaquismo do séc. IV⁴⁸⁹. E para trazer uma reflexão contemporânea em paralelo à Simone Weil,

⁴⁸⁶ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.52-56. Quanto à vida de Simone Weil citaremos a partir de sua amiga e biógrafa Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*. Segundo Maria Clara Bingemer, outras biografias de Simone Weil foram escritas, porém com menos detalhes, e algumas foram feitas de perspectivas determinadas: CABAUD, J. *L'Experience vécue de Simone Weil*; PERRIN, J.-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*; FORNI ROSA, G. *Simone Weil: política e mística*; KHAN G. et al. *Simone Weil: philosophe, historicienne et mystique*; PERRIN, J.-M.; THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*; DAVY, M. M. *Simone Weil*; HOURDIN, G. *Simone Weil*; FIORI, G. *Simone Weil une femme absolue*; DU PLESSIX GRAY, F. *Simone Weil*. (BINGEMER, M. C. *Simone Weil: uma mística en los limites*, p. 11).

⁴⁸⁷ "O termo experiência mística, consciente ou inconscientemente, tende a colocar ênfase em estados alterados especiais – visões, locuções, êxtases, e similares – que, admite-se, tem um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram, não constituem a essência do encontro com Deus. Muitos dos maiores místicos cristãos (Orígenes, M. Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevaram envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico". (MCGINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*, p.19). Conforme McGinn, por essa razão ele prefere utilizar o termo consciência ao termo experiência, por sugestão de alguns investigadores. Entretanto, ele afirma que os dois termos podem ser ambíguos. Ele utiliza consciência por explorar formas de linguagem que serão mais verdadeiras para o registro histórico e, segundo ele, mais precisas para seu significado. Sabemos também que numerosas discussões recentes sobre mística já sugeriram uma mudança para a linguagem da consciência, especialmente aquelas de alguns dos seguidores de Bernard de Lonergan. Nós optamos por utilizar a palavra experiência. (Ibid.).

⁴⁸⁸ Ibid., p.16.

⁴⁸⁹ Ibid., p.17.

apresentamos Karl Rahner (1904-1984), chamado de *Doctor mysticus* do século XX. Ele é o porta voz da tradição apofática: "a noite que, apenas ela, torna as pessoas pequenas luzes visíveis e capacita-as a fulgurar"⁴⁹⁰. Para ele, Deus sempre permanece o último dos mistérios, mesmo desde a visão beatífica. E há mística de dois modos: "há a mística da vida diária, a descoberta de Deus em todas as coisas. E há experiências místicas especiais que ele admite poderem ser encontradas tanto dentro como fora do cristianismo"⁴⁹¹.

Retornemos então para sua biografia. Para Simone Weil, o tempo é cocriador e a tarefa do ser humano é recolher tudo de bom do passado para alimentar o presente. Assim, ela não despreza a modernidade, pois uma verdade pode-se refletir seja na República de Platão, seja nos *Upanishads*, seja nos Evangelhos, por exemplo. Então parece que cada época deve exprimir esta verdade na linguagem que mais ela possa possuir (OC I 19). Assim percebemos a atualidade do pensamento weiliano para nossa sociedade contemporânea. Como ela, não desprezaremos o presente, e traremos sua experiência, não para lembrar um passado remoto, mas para refletir, a partir da experiência místico-corpórea da filósofa de Paris, como no presente o ser humano que clama pelo desejo de fazer a experiência de Deus poderá encontrar vestígios para abrir-se para um encontro profundo e transformador com Jesus Cristo. Isso porque, como constatamos no capítulo anterior, o ser humano da sociedade do espetáculo está tão extasiado por tudo o que lhe é oferecido que não lhe sobra espaço para fazer a profunda experiência de sentir-se amado e amar profundamente e assim desvelar-se ontologicamente como ser de doação e efetivamente doar-se.

Sendo assim, desvelaremos a existência de Simone Weil desde sua infância, passaremos por sua busca incansável pela verdade e pela compaixão que a acompanhou sempre até chegar às aulas de Alain.

4.1.1

Simone Weil – uma vida singular de compaixão e reflexão desde muito cedo

⁴⁹⁰ RAHNER, K. *Practice of Faith*, p.78.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.72-73.

*Não procurar deixar de sofrer ou sofrer menos;
e sim, não ser alterado pelo sofrimento.*⁴⁹²

Antes de entrarmos no pensamento de Simone Weil conheceremos algumas especificidades da vida de uma jovem que viveu coerentemente e deixou vestígios de santidade. Era diretamente afetada pela dor do outro, movendo-se sempre para ajudá-lo, em uma vida excepcional sinalizando-nos a esperança de que é possível vivermos um mundo melhor.

Simone Adolphine Weil nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909 em Paris e faleceu no dia 24 de agosto de 1943 em Ashford. O pai era médico francês de origem judia e sua mãe de origem russa. Preocupavam-se muito com a educação de seus filhos. Tinha um irmão, três anos mais velho.

A existência de Simone Weil foi marcada, desde muito cedo, por sua saúde frágil. Ela sentiu em sua própria carne a fragilidade humana quando, logo aos três anos e meio, sofreu de uma crise aguda de apendicite, foi operada e o médico não acreditou que sobreviveria (SP 18). Ao longo de sua vida sofreu com problemas respiratórios e fortes crises de enxaquecas que a fizeram afastar-se várias vezes de seu trabalho.

Mas não somente em sua carne estão as marcas precoces de sua vida. Simone desde criança demonstrou sinais de desapego e solidariedade. E surpreendentemente aos três anos de idade, ao ganhar de sua prima um anel responde: "O luxo não me agrada"⁴⁹³. Aos cinco anos, durante a Primeira Guerra Mundial, sente compaixão pelo sofrimento humano e apadrinha um soldado. Desde então se privou de açúcar, chocolate e outras guloseimas para enviar a ele. Em abril de 1916, aos nove anos, sua prima ficou órfã e ela cedia tudo para agradá-la. Diz a seu irmão: "é necessário fazer tudo o que ela quiser, ela está órfã" (SP 26). Em 1917, quando moravam em Chartres, uma velha empregada⁴⁹⁴ profetizou o futuro

⁴⁹² Essa citação de Simone Weil encontra-se em VIEIRA, J. G (1897-1977). *O albatroz*. São Paulo: Clube do Livro, 1978. Antes ainda de Ecléa Bosi publicar e tornar mais conhecida Simone Weil em 1979. J. G. Vieira foi escritor, tradutor e crítico literário brasileiro. Notabilizou-se com o romance urbano, no qual se adunavam conflitos de matizes essencialmente nacionais, preteridos por muitos de seus contemporâneos da ficção. Ecléa Bosi é Professora da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social. Foi uma das responsáveis por divulgar o pensamento de Simone Weil no Brasil

⁴⁹³ Riram por muito tempo e isso se tornou célebre na família (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 18).

⁴⁹⁴ Trabalhou na casa do Padre Langlois, bibliotecário do Instituto Católico de Paris, que conhecia o doutor Weil e a indicou. (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.29).

de Simone: "é uma santa". Em 1929, durante o câncer que acometeu sua avó, lê "Os miseráveis" de Victor Hugo para distraí-la. Não sabia o que fazer para confortá-la, de tal forma que caiu enferma também. Simone ajudou a avó a aceitar a ideia da morte (SP 100).

Simone tinha um grupo de amigos que sempre recebia em sua casa para brincar. Ela organizava a reunião. Eles representavam *Athalie*⁴⁹⁵, de Jean Racine. E liam frequentemente os versos de Lamartine⁴⁹⁶, poemas que Simone amou apaixonadamente. Em 1919, esse grupo resolveu se constituir em uma "associação dos cavaleiros da tábua redonda". A ideia era que "cada cavaleiro" escolhesse um protegido. Eles deviam dizer a verdade, corrigir os erros, viver puramente, ser leais e fiéis. O pequeno grupo resolveu corrigir os erros e exercer a caridade. Cada menina escolheu na lenda qual o cavaleiro que gostaria de representar. Simone optou ser o tio do Rei Arthur que era também seu conselheiro. Cada cavaleiro elegeu um protegido. Simone escolheu proteger e ajudar uma criança de inteligência e memória lenta⁴⁹⁷. Esse grupo de meninas continuou pelos três anos de estudo no liceu. Ressaltamos essa história porque, assim como escreveu sua biógrafa, "se pode pensar que Simone teve muita influência nesta resolução e que este jogo revela os sonhos e o ideal de sua infância" (SP 36).

Ressaltamos ainda aqui essas brincadeiras da infância para questionar o que ainda se utiliza dessa maneira comunitária e coletiva. As dificuldades são grandes na "sociedade líquida"⁴⁹⁸ em que os pais dispõem de pouco tempo para estar com os filhos. A preocupação centra-se no corpo e nas tecnologias como "provedoras de salvação". No entanto, as brincadeiras e os jogos podem nos ajudar na abertura e no encontro. E ainda no desenvolvimento corporal e psíquico.

Segundo Lacroix, teólogo humanista francês, falar em jogo parece opor-se à seriedade da existência. Nesse caso, como afirma o autor, redescobrir o valor do jogo está em redescobrir outro modo de afirmação da vida, tanto do desdobramentodas

⁴⁹⁵ *Athalie* é uma peça de teatro de 1691, tragédia de Jean Racine.

⁴⁹⁶ Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine (Mâcon, 21 de outubro de 1790 - Paris, 28 de fevereiro de 1869) foi um escritor, poeta e político francês. Seus primeiros livros de poemas (*Primeiras Meditações Poéticas*, 1820 e *Novas Meditações Poéticas*, 1823) celebrizaram o autor e influenciaram o Romantismo na França e em todo o mundo.

⁴⁹⁷ História contada conforme Simone Pétrement (Op. cit., p.35-36).

⁴⁹⁸ BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*, p.75. A expressão utilizada por Bauman mais frequentemente é Modernidade líquida. Consultar também: *Modernidade líquida*.

virtualidades do desejo como das potencialidades da liberdade⁴⁹⁹. Nesse sentido, o livro dos Provérbios refere-se ao jogo como um dos modos da vida divina: "Ao seu lado estava eu, qual mestre de obras, objeto de suas delícias, dia a dia, brincando o tempo todo em sua presença, brincando em seu orbe terrestre; junto à humanidade acho meus encantos" (Pr 8, 30- 31). "Se o jogo é um dos modos de vida divina, não seria então suscetível de ser um valor espiritual?"⁵⁰⁰.

Lembramos aqui as análises de D. W. Winnicott sobre o *playing*⁵⁰¹. Foi jogando que aprendemos o real e nos relacionamos com o mundo. Ao brincar, o ser humano é informado do real. É o momento de transição do *eu* e do não *eu*, ou ainda entre ilusão e realidade, que permitem uma experiência de continuidade entre interior e exterior. Ora, na espiritualidade nós nos tornamos crianças novamente. Nos confins de nosso interior nos escondemos, choramos, rimos, fugimos, desistimos, enfrentamos, corremos riscos. Muitos pontos comuns entre a experiência mística e o que constitui o próprio de toda experiência lúdica merecem ser considerados importantes para uma reflexão existencial. Citaremos três: a gratuidade, o distanciamento e deslocamento das regras⁵⁰². Uma incapacidade de jogar seria sinal da carência humana ou mesmo espiritual. Um sinal de excessivo apego aos valores do agir: "A criança é inocência e esquecimento, um novo começo e um jogo, uma roda que gira sobre si mesma, um primeiro movimento, um sim sagrado"⁵⁰³. É que enquanto o sério é engajamento, o jogo é libertação. Entretanto, o jogo é apenas um parêntese ou um distanciamento. A continuidade dele no tempo está suspensa e o universo lúdico é o da ficção. Portanto, por mais rica que seja sua experiência, o

⁴⁹⁹LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.38.

⁵⁰⁰Ibid. Guy de Petitemange define a atividade lúdica como "o gesto global que rompe, que desliga as coisas, que põe de novo em movimento, em uma palavra, que vem questionar em profundidade o que parece ser óbvio". (PETITEMANGE, G. J. *Dictionnaire de spiritualité*).

⁵⁰¹ WINNICOTT, D. W. *Jeu et Réalité*, p.59-100. Não aprofundaremos este tema, apenas citaremos o que é relevante para nosso estudo.

⁵⁰²Na gratuidade o jogo rompe com o utilitarismo ligado à satisfação das necessidades e aos valores de produção ligados ao mundo do trabalho. Sobre o distanciamento torna-se oportuno tomar distância da realidade. Assim o jogo será a expressão de nossas possibilidades, seja para exorcizar uma violência virtual pondo-a em cena, seja para imitar uma ternura para a qual tende o desejo. Quanto ao deslocamento das regras, sabemos que o jogo está submetido a regras, mas não são regras da vida real. Lacroix desenvolve os três pontos para falar sobre o erotismo. Entretanto, todos esses elementos podem ser transportados para a experiência mística. Para aprofundar nestes três pontos, ver: LACROIX, X. Op. cit., p.38-40 e LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*.

⁵⁰³ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.36.

jogo permanece fundamentalmente aparência, esquecimento e equívoco ⁵⁰⁴, tornando-se necessário sair do jogo.

Realizado **o parêntese** sobre o jogo faremos a passagem da infância para a adolescência e veremos quais foram os interesses de Simone nessa etapa de sua vida. Interessa-se cada vez mais pela política⁵⁰⁵. Aos dez anos, um de seus amigos se diz comunista e Simone afirma ser bolchevista. E não seria apenas uma palavra no ar. Apesar de conhecer pouca coisa do bolchevismo, ela reconhecia "os grupos que reivindicavam as camadas desprezadas pela hierarquia social" (SP 40). Ilustramos esse desejo pelas camadas necessitadas com uma história curiosa relatada por Simone de Beauvoir (1908-1986)⁵⁰⁶. As duas Simones encontram-se em 1928 no pátio da Sorbone, preparavam-se para entrar na ENS.

Preparando-se para a escola Normal, ela ia a Sorbonne por causa dos mesmos exames que eu. Intrigava-me pela reputação de sua grande inteligência e sua estranha maneira de vestir-se; andava pelo pátio da Sorbonne, escoltada por um grupo de ex-alunos de Alain e tinha sempre em um bolso de seu casaco um número da *Libres Propos* (revista francesa em que Alain escrevia) e no outro, um número da revista *Humanité* (periódico comunista francês). Uma fome acabara de devastar a China e me contou que quando soube da notícia, havia chorado: essas lágrimas me levaram a respeitá-la mais que seus dotes filosóficos. Invejava um coração capaz de bater através do universo inteiro. Um dia, aproximei-me dela. Não lembro como foi a conversa; ela declarou em tom cortante que só uma coisa importava atualmente na terra: a revolução que daria a comer a todo o mundo. Eu lhe repliquei, de maneira não menos direta, que o problema não era fazer felizes os homens senão encontrar um sentido para a existência. Me interrompeu: 'Como se vê nunca passou fome'. Nossas relações chegaram até aqui. Compreendi que me viu como uma 'pequena burguesa espiritualista' e isso me irritou"⁵⁰⁷.

Outro ponto-chave que destaco em sua vida – e o apresento como binômio atrelado, pois assim o foi para Simone Weil –, foi a grande intelectualidade *afectada* pela ação, pois para ela não há separação. Simone constata que a filosofia é antes de tudo prática e sempre viveu assim.

Aos 21 anos tornou-se professora, numa escola secundária para moças em Le Puy⁵⁰⁸. Antes de ingressar na escola de Le Puy, de férias com seus pais em Neville,

⁵⁰⁴ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p. 41.

⁵⁰⁵ Para saber mais: FORNI ROSA, G. *Simone Weil: política e mística*.

⁵⁰⁶ Escritora francesa, precursora na Europa da corrente conhecida como feminismo. Refletiu sobre a emancipação da mulher, corrente que mais a identifica.

⁵⁰⁷ BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, p. 236-237.

⁵⁰⁸ No pouco tempo que trabalhou nesse Liceu logo surgiram dificuldades com os superiores por questões políticas e metodológicas. Nesse momento recebeu o apelido de Virgem vermelha. Por sua estranha combinação de preocupações pela situação social e pela pureza e a verdade.

Simone se aproxima dos pescadores e de suas famílias e começou a trabalhar com eles como um deles. Alguns a excluíram porque acreditavam que ela era comunista. Mas um deles afirmou:

ela queria viver como nós durante muitos dias, pescando e lançando a rede durante horas (é muito duro!), partilhava nossa comida, regressando novamente ao mar. Deu-me cursos de aritmética! [...]. Porém eu não acredito: nossa filha chegava com seu catecismo para aprender e ela dizia: vou explicar-lhe e depois você recitará em voz alta.⁵⁰⁹

Ao chegar em Le Puy, em 30 de setembro de 1931 (OC II-3 327), a jovem filósofa estabeleceu contato imediatamente com o movimento sindical. Participou do movimento da região do Haute Loire e Loire. Entrou no sindicato dos professores e começou a organizar reuniões de militantes de todas as tendências, lutando pela unidade sindical⁵¹⁰. Simone dedicou-se muito à causa e passou a colaborar com o jornal *L'Effort*, de Alain e escreveu artigos para o jornal do sindicato. Nessa cidade contraria as autoridades locais e coloca-se ao lado dos desempregados. Ela tinha amizades no grupo da revolução proletária. Nesse ano começou sua contribuição a esse grupo, o que lhe permitiu exprimir seu pensamento, muito bem elaborado, sobre os problemas humanos, suas ideias essenciais e seu sentimento sobre aqueles que trabalham (AD 8). Escreveu ainda numerosos artigos sobre questões políticas e sociais. Essas atividades lhe tomavam muito tempo, roubando horas de sono e de comida⁵¹¹.

No ano que passou em Auxerre, desde outubro de 1932 (OC II-3 328), Simone dedicou-se às lutas e discussões no seio da Federação Unitária da Educação, um sindicato formado por velhos reformistas, entre os quais lamentava ver suas jovens colegas. Suas reservas com o comunismo recebem duras críticas por parte dos membros franceses do partido⁵¹². Simone não permite que a afete e segue atentamente os acontecimentos que se desenvolvem na Alemanha. Sua angústia é constante por estar longe do país onde acontecem ações decisivas para o destino do mundo. Sente que tem pela frente tempos violentos e não quer estar longe, prefere sofrer com as vítimas⁵¹³.

⁵⁰⁹ A declaração acima foi realizada por um pescador para Anne Reynaud e ela incluiu na introdução deste livro. No final da conversa ele ainda acrescentou: "ela era original. Uma santa", (WEIL. S. *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), p.14).

⁵¹⁰ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 135.

⁵¹¹ Ibid., p.147.

⁵¹² PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 218.

⁵¹³ Ibid., p. 220.

Em Roanne, outubro de 1933 (OC II-3 329), a professora francesa segue participando dos movimentos políticos. Mas agora sente compaixão particular pelas prostitutas e quer conhecer seu contexto e toda sua miséria, entende que experimentá-la desde dentro e compreendê-la lhe dará meios para superá-la. Seus amigos dão testemunho de que Simone ansiava acompanhar a todos nas alegrias e nas tristezas⁵¹⁴.

Não poderia deixar de mencionar seu encontro com Trotsky⁵¹⁵, neste mesmo ano. Primeiro ele reagiu diante de um artigo intitulado "*Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*" em que ela manifesta sua postura pessimista sobre o poder de uma classe sobre a outra. Trotsky reagiu com dureza a esse artigo e o tachou de "fórmula de antigo liberalismo revigorado com uma exaltação anarquista barata"⁵¹⁶. Mais que indignar-se e divertir-se com o comentário do exilado russo, no entanto, Simone Weil convenceu seus pais a receberem L. Trotsky em sua casa para que pudesse conversar com ele. E assim aconteceu. O diálogo versou sobre a Rússia, se era ou não um estado operário, foi subindo de tom, até o ponto em que Trotsky gritou em diversas ocasiões. Depois da reunião com seus companheiros, o russo declara aos pais de Simone que eles poderiam dizer que ali se constituiu a Quarta Internacional⁵¹⁷. Verificamos a coragem e a ousadia de Simone. Contudo, são princípios de uma jovem que conheceu a realidade e foi *afectada* por ela.

Durante seus últimos meses em Roanne, ela trabalhou em um de seus textos mais famosos: *Reflexions sur le causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Chama sua grande obra porque é seu testamento, uma síntese de seu pensamento sobre as relações entre o ser humano e a sociedade de seu tempo⁵¹⁸.

Seu desejo de ir à fábrica provavelmente foi para conciliar a organização que exige a sociedade industrial com as condições de trabalho e de vida de um proletariado livre. Essa questão, ainda sem resposta, ela afoi buscar no calor infernal

⁵¹⁴Ibid., p. 273.

⁵¹⁵Leon Trotsky foi um intelectual marxista e revolucionário bolchevique. Nesta época, Exilado Russo.

⁵¹⁶WEIL, S. *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?* In: OC II-I, 405. (nota 177 bis). Citado também: WEIL, S. *La gravedad y la gracia*, p. 21.

⁵¹⁷PÉTREMENT, S. Op. cit., p.280 e WEIL, S. Op. cit., p. 21.

⁵¹⁸PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 317.

da fábrica próximo do sofrimento dos operários⁵¹⁹. Assim Simone Pétrement descreveu a necessidade de sua amiga:

devia pensar que ali, onde a reflexão teórica não encontrava solução, o contato com o objeto poderia sugerir uma resposta. O objeto era a miséria para o que tentava encontrar remédio e solução. Submergida ela mesma na miséria, via melhor que remédios são apropriados para tratá-las. E depois de tudo isso, era necessário conhecer aquilo de que se queria falar (SP 329).

Assim no dia 4 de dezembro de 1934, logo depois de terminar sua grande obra, estava trabalhando ao lado dos operários como manobrista na fábrica Alsthom. Percebeu que somente a reflexão não traria a solução, a imersão era também necessária. Depois que trabalhou um ano na fábrica como operária, afirma sentir-se como os escravos que eram marcados pelos romanos a ferro e fogo (AD 36).

Em outubro de 1935 foi nomeada para o Liceu de Bourges. Em março de 1936 decidiu pedir licença de um ano para viver uma experiência de vida agrícola, trabalhando no campo na época da colheita, e nos vinhedos na época da safra, para participar da vida desses camponeses.

Escreve provavelmente em 1939, em uma carta a George Bernanos: "Para mim, em tudo o que lia ou ouvia contar, coloquei-me sempre instintivamente, pela indignação mais que pela piedade, no lugar de todos aqueles que sofrem um constrangimento" (EHP, 86-7)⁵²⁰.

Todavia não parou na vida operária, na vida camponesa e muito menos nos escritos e nas discussões. Queria escrever sobre a guerra, mas não sem experimentá-la. Então, em 1936, no início de agosto, vai para Barcelona e sente no fundo de seu ser os desastres da guerra. No mês de outubro retorna para a França.

Podemos verificar sua grande identificação com os marginalizados, também na religião. Ela se compadece dos não crentes e afirma ser um dos motivos de não aceitar o batismo: "em todo caso, quando me represento concretamente e como uma coisa que poderia estar próxima, o ato pelo qual eu entraria para a Igreja, nenhum pensamento me dá mais pena que o de separar-me da imensa massa infeliz dos não

⁵¹⁹ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p. 34.

⁵²⁰ WEIL, S. *Écrits historiques et politiques*. Première partie: histoire, p. 86-7. Une édition électronique réalisée du livre *Écrits historiques et politiques*. Première partie: Histoire Paris: Éditions Gallimard, 1960.

crentes" (AD 17). Como ela mesma diz, ela tem a vocação de transitar em diversos meios e ser confundida com a massa, por onde ela ande, sendo igual a eles. O desejo que tem é conhecê-los, para amá-los como são, porque se não os amar como são, seu amor não é verdadeiro (AD 17). Sobre a entrada oficial de Simone Weil na Igreja Católica⁵²¹ mediante o Batismo⁵²², coube também bastante reflexão e discussão por parte dela, inclusive com o Pe. Perrin e com Gustave Thibon, entre outros. Entretanto, o que destacamos aqui é a sua identificação com os que estão fora da Igreja.

Em 1942 chegou a Nova York e foi chamada pelo governo francês para ir em missão para a Inglaterra. Em Londres foi encarregada de textos, fez planos e redigiu longa memória sobre os direitos e deveres recíprocos ou conjuntos do Estado e do ser humano⁵²³. Ela quis compartilhar as experiências destes com os que deixou na França. Devido ao trabalho demasiado e ao desejo de solidariedade com o povo francês que sofria a escassez de alimentos, Simone recusou a alimentação prescrita pelos médicos, o que a debilitou cada vez mais. Morreu sozinha no despojamento de sua condição humana, no esgotamento de todas as tentativas de retornar e estar ao lado de seu povo.

Jacques Ganuchaud, um de seus amigos, escreveu mais tarde o que mais o impressionava em Simone: sua indiferença com relação a si mesma, uma disposição para ir em direção ao outro, deixar de estar desiludida em razão de sua exigência mesmo⁵²⁴. Simone realmente pensa no outro. Ela deseja muito seu bem-estar espiritual, mas diz que se tivesse que abrir mão pelas outras pessoas, o faria, pois

⁵²¹ Afirma ainda que se mantém fora da Igreja não só por seu caso de imperfeição, mas porque não é vontade de Deus que ela entre. Assim que sentir que é a vontade de Deus ele a chamará no momento oportuno que ela merecer. Contudo, ela fica feliz em saber que o Padre lhe fala que seus pensamentos são compatíveis com o pertencer à Igreja, assim não se sente estranha a ela em espírito. "Se um dia eu amar a Deus o suficiente para merecer a graça do Batismo propriamente dito, eu o receberei neste mesmo dia, infalivelmente, sob a forma que Deus queira, seja por meio do batismo propriamente dito, ou de qualquer outra maneira. Por que teria então que inquietar-me? Não me compete pensar em mim. Minha incumbência é pensar em Deus. É incumbência de Deus pensar em mim". (WEIL, S. *Attente de Dieu*, p. 19-20).

⁵²² Em maio de 1988, em um encontro da American Weil Society em Cambridge, Massachussets, Simone Dietz, amiga de nossa pensadora e sua companheira em Londres revelou que poucos meses antes de morrer, Simone Weil pediu-lhe que a batizasse. O que ela fez rapidamente. Afirmou que manteve silêncio por anos em respeito à família Weil. Revelou também que previamente Simone Weil havia persuadido a seu irmão, não crente, a batizar sua filha. (BALIÑA, C. A. *Simone Weil: el espíritu sopla donde quiere*). Ponencia presentada en el III Simposio de Pensadores Cristianos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

⁵²³ Escreveu o livro *Enraizamento*, título original: *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, p. 61.

⁵²⁴ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 52.

"não desejo outra coisa que a obediência mesma em sua totalidade, ou seja, até a cruz" (AD 25). Essa obediência e a constante busca pela verdade foram o que a moveu sempre em direção ao outro que clama por justiça.

4.1.2 **A incansável busca da verdade**

Uma mola propulsora na vida de Simone Weil foi sua busca pela verdade. Isso deixou marcas profundas em sua adolescência, perpassou toda sua vida e foi sua maior inquietação. Florence de Lussy afirma que para Simone Weil a "necessidade da verdade é a origem de todas as suas escolhas teóricas e práticas" (OC-I 11). Aos 14 anos tem uma crise de desespero, pois acreditava que seu irmão, André Weil, um brilhante matemático, encontraria a verdade e ela não a alcançaria por causa da sua mediocridade, uma vez que entendia que só se chegaria à verdade com uma mente brilhante. Preferia morrer a viver sem esse reino transcendente onde habita a verdade, onde parece que somente os grandes homens chegam (AD 32-33). Na adolescência esse sentimento se aprofundou nela e ela fez sentir-se muito mal. Um dia, olhando pela janela, contemplando as montanhas, sentia muito a pureza ao olhar os picos nevados e teve o que ela considera sua primeira experiência transcendental. Foi tomada por uma enorme consolação em seu coração:

Após meses de trevas interiores, tive de súbito e para sempre a certeza de que, não importa qual seja o ser humano, mesmo que suas faculdades naturais sejam quase nulas, pode penetrar neste reino da verdade, reservada ao gênio, se somente deseja a verdade e faz perpetuamente um esforço de atenção para alcançá-la. Torna-se também um gênio, mesmo pela falta de talento (AD 34).

Ela acreditou, assim, que todo aquele que busca de todo o coração a verdade, vai encontrá-la, mesmo aquele pouco instruído e humilde. Isso a tranquilizou e lhe deu paz e nunca mais se preocupou com isso. Quando as dores de cabeça a atormentavam, ela se agarrava a essa mesma certeza, quase sem nenhuma esperança de resultados. Aconteceu durante 10 anos: "Penso que para aqueles que vivem como é necessário, é este o instante em que por uma fração infinitesimal de tempo, a verdade pura, desnuda, certa, eterna, entra na alma. Posso dizer que jamais desejei para mim outro bem" (AD 33). Assim, para ela "é necessário amar a verdade, mais que a vida" (AD 147). Aos seus olhos, a pior infelicidade é estar fora da verdade,

[...] "de todas as necessidades da alma, a necessidade da verdade é a mais sagrada que qualquer outra" (E 53), afirma ela em algumas cartas dos deveres do homem em seu livro publicado sob o título de *l'Enracinement*⁵²⁵. Ela pensa que em toda ocasião a questão que cada um de nós deve colocar é simplesmente: "Eu estou na verdade?" Então vem a pergunta: "o que é a verdade?" (E 33) E Simone não hesita em responder: "a verdade é o que eu penso – o que eu li na aparência – em busca (ou desejando a) da verdade" (E 56). Para Simone, a verdade significa "viver no espírito da verdade, quer dizer, viver no perpétuo afastamento de todas as tentações da mentira, e buscando a verdade, penetrar em si mesmo para assimilá-la" (OC I 11).

Ela segue então a fórmula platônica por toda a sua vida: "É necessário ir à verdade com toda a sua alma" (AD 147). Ir à verdade com toda a alma é subordinar a parte natural da alma, que está no nível do tempo, à parte discursiva, à parte que mede, à parte sobrenatural, ligada à eternidade. Em Platão, o Bem é a causa de tudo, além de fonte da essência e da existência; a verdade é o conjunto das relações que constituem as condições da existência de tudo o que é dado. Semelhante estrutura ontológica⁵²⁶ se encontra em Simone dando ao pensamento a missão de constituir uma "arquitetura" da alma. Sua visão é de "tudo compor", mas em níveis diferentes da inteligência e da existência⁵²⁷.

Simone acredita na relação entre verdade e realidade. Assim, insiste na ideia de que "uma verdade é sempre a verdade de alguma coisa" e lança esse aforismo: "A verdade é a luz da realidade". Em seguida, afirma que "desejar a verdade, é desejar um contato direto com a realidade". É a realidade única que pode ser objeto de amor: "se deseja conhecer a verdade do que se ama". Assim pode se iluminar o paradoxo inclusive na expressão mesma do amor da verdade, que une a disposição

⁵²⁵ WEIL, S. *L'Enracinement*: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain.

⁵²⁶ O termo ontológico é recente. Aparece pela primeira vez na obra de um cartesiano chamado J. Clauberg (1622-1665). Mas ganha corpo no vocabulário filosófico com C. Wolff em sua obra *Philosophia prima sive ontologia*. O esforço de Wolff foi de elevar o termo ontologia ao grau de uma ciência do ser. (MARTINES, P. R. *O argumento único do Proslógion*). Encontramos a definição como doutrina ou teoria do ser. Foram os gregos que inventaram a questão do ser, mas eles não a chamaram assim. Aristóteles refere-se indiretamente como "a ciência que nós procuramos" à teoria do ser como ser. Mas o termo já fora introduzido por Aristóteles para responder o que é um ser e quais as características comuns de todos os seres. Assim, etimologicamente ontologia é a ciência do ente que em seu ser foi elucidado pelo espírito e que, por esta forma, se tornou uma só coisa com ele. O ser maior que se pode pensar existe no pensamento, bem como na realidade. (BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*).

⁵²⁷ Em relação a Aristóteles, o qual Simone Weil estudará também, buscar a verdade significa: "Todo ser humano aspira naturalmente ao conhecimento". E o filósofo dá como exemplo o olhar: a gente olha as coisas "não só em vista da ação, mas também gratuitamente". Encontra-se na abertura de sua "metafísica", I (A), 1: 980 a 21.

afetiva a uma visão intelectual. A verdade é, portanto, a realidade que é diretamente conhecida. Desde então, "em lugar de falar de amor da verdade, prefere falar de um espírito da verdade no amor", o que nos leva a amar somente o que é ser real do ser porque é autenticamente real. E a humildade é "a virtude mais essencial na busca da verdade" (OC I 12).

A paixão weiliana da verdade culmina na relação de Deus reconhecido como um conjunto impensável e incontestável. Simone Weil escreve no Cahiers I:

Que existe um Deus, neste sentido que tenho certeza que meu amor não é ilusório. Tenho a certeza de que não existe conceito sobre Deus, neste sentido que eu tenho certeza que nada de real se assemelha a isto que eu posso conceber quando eu pronuncio este nome, porque eu não posso conceber Deus (C 58).

Assim, para ela é importante amar primeiro a verdade depois o Cristo, porém: "É necessário desejá-lo primeiramente como verdade, em seguida, somente como alimento" (AD 38). Cristo quer que se prefira a verdade a Ele, "porque antes de ser o Cristo, Ele é a verdade. Aquele que se afasta dele para ir em busca da verdade, não caminhará muito sem cair em seus braços" (AD 38-9). CITAÇÃO

A grande jornada de Simone Weil pelo mundo da pobreza e da infelicidade esteve fortemente marcada pelos primeiros encontros com a miséria e o sofrimento humanos desde a sua infância. Sua trajetória intelectual está marcada pela ardente paixão que configurava toda sua vida e a levará pelos caminhos da política, para o compromisso intelectual e para a mística⁵²⁸. Entretanto, a filosofia como ciência inicia em sua vida.

4.1.3 Aluna de Alain e a militância política

Quanto aos estudos, em 1924 obteve a primeira parte do bacharelado. Assistiu às aulas do Professor de Filosofia Le Senne no Lycée Fénelon, que a definiu como "emotiva ativa secundária" SP (43), quer dizer, apaixonada. Simone ficou indignada com a última palavra. Entretanto, guardou por este professor

⁵²⁸ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p. 14.

estima, afeição e reconhecimento; contudo, não parece haver influências dele sobre seu pensamento⁵²⁹.

No ano seguinte entrou em "cagne"⁵³⁰, em preparação para ingressar na ENS. Aqui, sua aparência está próxima do que permanecerá depois. Pequeno rosto estreito, escondido pelos cabelos e pelos óculos. O nariz fino, os olhos negros que fixam audaciosamente, o pescoço para a frente dando a impressão de uma curiosidade apaixonada, quase indiscreta; mas a boca grossa sinaliza a doçura e a bondade. Nos olhos não faltava charme e mesmo beleza. É um rosto ao mesmo tempo insolente e terno, audaz na interrogação, mas tímido no sorriso que passaria a zombar de si mesmo. O charme ficaria escondido aos olhos das pessoas, que veem em Simone um ser somente intelectual. O corpo era magro, desajeitado. Ela portava vestimentas de corte masculino, sempre do mesmo modelo ("tailleur" largo com jaqueta estreita e longa), sempre de sapatos baixos. Nunca colocou chapéus (SP 48). Tanto que seu mestre Alain a chamou de "A marciana"⁵³¹, mas depois não esconderá sua grande estima por sua aluna e amiga Simone Weil. Essa excentricidade carregava uma intelectualidade fora do comum e um coração capaz de ouvir os sussurros dos marginalizados e *afectar-se* pelos oprimidos⁵³².

Aos dezenove anos ingressa na ENS com a primeira classificação, seguida por Simone de Beauvoir. Alguns de seus companheiros foram Maurice Bardèche, Jean Beaufret, Robert Brasillach e Thierry Maulnier. Tornou-se aluna de Alain de 1925 a 1928.

⁵²⁹ CABAUD, J. *L'Experience vécue de Simone Weil*, p. 20

⁵³⁰ Em outubro ela se matricula no Instituto Henri-IV. É a classe que os alunos chamam de cagne (ou Khâgne, como escrevem enfaticamente por piada). Onde estudavam por um ano para depois serem admitidos. Como seu irmão André, Simone desejaria entrar na Escola normal superior da rua Ulm e, sobretudo, ouvir Alain. (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p. 46).

⁵³¹ Simone Pétrement diz que não sabe se Simone Weil soube deste título que recebeu. Alain explica que a chamou assim porque ela não tem nada de nós e ela nos considera a todos soberanamente. (Ibid., p. 49).

⁵³² "Levava vestidos negros, mal cortados y sucios. Daba la impresión de no ver delante de si, y con frecuencia se tropezaba con las mesas al pasar. Sin sombrero, sus cabellos cortos, tiesos y mal peinados, semejaban alas de cuervo a ambos lados de su cara. Tenía una nariz grande de judía delgada en medio de una piel macilenta, que sobresalía de las alas por debajo de unas gafas de acero. Te desazonaba: hablaba lentamente con la serenidad de un espíritu ajeno a todo; la enfermedad, el cansancio, la desnudez o la muerte no contaban para ella [...] Ejercía cierta fascinación, tanto por su lucidez como por su pensamiento alucinado". (BATAILLE, G. *Le bleu du ciel*, p.38).

O primeiro trabalho de Simone para Alain foi um comentário do Conto Os seiscisnes de Grimm, em 1925⁵³³. O conto marca o começo do processo de configuração do pensamento de Weil, que abre seu trabalho fazendo referência a Platão: "Entre os mais belos pensamentos de Platão estão os que encontro através da meditação dos mitos" (OC VI-1 122). Platão será um autor que a acompanhará por toda a sua vida e para ela o primeiro dos místicos⁵³⁴. No final do segundo ano, defendeu sua tese para o diploma de Estudos Superiores de Filosofia com o título "Ciência e percepção em Descartes" (OC I 161).

Simone Pétrement⁵³⁵ afirma que parece ser aqui que inicia a filosofia de Simone Weil e, com apenas 16 anos, nas classes de Alain, parece ter escolhido seu caminho, pois manifesta com clareza suas preocupações sociais e sindicais e sua militância política de esquerda, mesmo sem inscrever-se em nenhum partido:

A rebelião contra a ordem social, as severidades a respeito dos poderes e a eleição dos pobres por companheiros, isto não vem de Alain. Estes são os traços que de antemão ela aparentava. Não pregava a revolta violenta; ao contrário, pregava a obediência na maioria dos casos; pensava que a revolta acabava quase sempre reforçar os poderes e tornar os cidadãos escravos (SP 47-8).

Sua sensibilidade para com os oprimidos e a miséria se fazia notar, um caráter que a acompanhou por toda a vida se manifestará tanto no pensamento quanto na ação. Sua análise da opressão irá amadurecer com o tempo, pois irá trabalhar na fábrica e sentirá em seu próprio corpo as marcas da opressão. Tanto que afirmou que Marx nunca trabalhou ao lado dos operários para escrever com tanta propriedade sobre eles. E fará duras críticas a Marx⁵³⁶.

A filosofia da jovem francesa, para G. Kahn e R. Khün, encontra-se em seus Primeiros "Escritos Filosóficos", agora publicados em suas "Obras Completas", V I, o que se pode chamar de sua primeira filosofia⁵³⁷. Todavia, a definição da

⁵³³ Uma importante explicação sobre a mística deste poema em: BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p. 18-21.

⁵³⁴ WEIL, S. LE Dieu de Platon. In: *Œ* 78.

⁵³⁵ Sobre a vida escolar e filosófica de Simone, citaremos, sobretudo, a partir da obra de sua amiga e biógrafa Simone Pétrement (*La vie de Simone Weil*).

⁵³⁶ Para saber mais sobre o tema, consultar: WEIL, S. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

⁵³⁷ Segundo o que escreve Gilbert Kahn e Rolf Khün, p.51 Ainda reunida nesta obra estão os textos redigidos por Simone quando aluna de Alain entre 1925-1928. Dois artigos e alguns estudos, seu memoir: *Ciência e percepção em Descartes*, textos escritos entre 1928 e 1931, aos quais se uniram textos de seus cursos, nas Classes de Alain (outubro de 1925-julho de 1928, como, por exemplo, o

filosofia de Simone Weil para E. Gabellieri aparece toda no primeiro *Cahiers de Marseille*, período quase ininterrupto em que escreve do final do ano de 1940 até sua morte em 24 de outubro de 1943⁵³⁸. Coloca seu pensamento em uma linha da definição grega: filosofia como conhecimento prático e "exercício espiritual". Do início ao fim de sua vida, a filosofia⁵³⁹ weiliana foi: "coisa exclusivamente em ato e prática" (CS 335). O primeiro paradoxo que uma leitura filosófica de Simone deve afrontar é que seu pensamento não opõe a definição política do ser humano a esta que seria sua dimensão metafísica. Como toda a tradição platônica, "a filosofia é com efeito um trabalho especulativo sobre o lugar da existência dos valores transcendentais. Não só filosofar é 'conceber', mas a filosofia é e deve ser uma crítica da vida em nome do Bem que esta deseja sem poder se identificar com ele"⁵⁴⁰.

Um dos pontos que Gilbert Khan observou primeiramente o contraponto entre Simone e seu mestre Alain foi sobre a liberdade. Ela escreve: "é necessário estar sem liberdade arbitrária para ser igual a Deus" (CS 195). Após muito tempo de acordo com seu mestre sobre a fórmula de Bacon: "O homem comanda apenas a natureza enquanto lhe obedece" (OL 140), Simone chegou, sem muita preocupação sobre a questão, a uma concepção de liberdade próxima a de Spinoza, e Alain tornou-se pouco a pouco mais cartesiano⁵⁴¹.

primeiro texto que escreveu para seu mestre, O Conto dos seis Cisnes dos irmãos Grimm, 1925). (OC I).

⁵³⁸ Simone teve uma larga produção em seus 34 anos de existência. Não somente quantitativa, mas também qualitativa. Escreveu sobre política, economia, história, literatura, religiões comparadas, matemática, física, filosofia, teologia e mística, ainda fez poesia e obras de teatro. Consultar: PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*; BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los límites*.

⁵³⁹ Para saber mais sobre S. Weil e filosofia, consultar o livro: BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*; MARIANELLI, M. A. *La metáfora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*; GABELLIERI, E. (Org.). *I-Philosophie*, p.15-162.

⁵⁴⁰ GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p.7.

⁵⁴¹ Simone Weil tendeu mais a duas correntes de pensamento de sua época: o personalismo e o existencialismo. Quanto ao personalismo, opõe a ideia de **que há o sagrado** no homem e não na pessoa, nem mesmo na pessoa humana, mas está nele, neste homem, está inteiro simplesmente, colocando que o respeito se deve a todo ser humano. Sobre o Existencialismo, ela escreve a Jean Wahl em 1942: parece que o existencialismo tomou o caminho errado afastando-se da grande tradição filosófica. Portanto Platão, Descartes, Kant, Lagneau, Husserl foram, a seus olhos, os representantes maiores e intransitáveis. E diz que "a filosofia não avança, não evolui. É porque, acrescentou, os filósofos estão pouco à vontade hoje, pois eles devem trair sua vocação ou não estarão na moda (SIMONE WEIL E . Conférence prononcée lors de L'Assemblée générale de février 1984 au Vésinet).

A aluna francesa continua fiel a seu mestre em muitos pontos⁵⁴², porém ela carrega muita intelectualidade em suas entranhas para ter que o abandonar, assim as divergências acontecerão⁵⁴³. Ela se afastará radicalmente daquele que tanto queria ouvir. Ela foi muito mais longe; se Alain⁵⁴⁴ não saiu da Academia, Simone não se contentou somente com ela. A "filosofia de Simone Weil é construída a partir de Alain, mas ela a prolonga"⁵⁴⁵. Vemos diferenças e divergências. Há uma diferença no estilo desses dois grandes pensadores. É uma diferença de abordagens. É uma predominância do julgamento sobre o raciocínio e uma característica descontínua da pesquisa. Simone apresenta em seus Cahiers um aspecto fragmentário de pensar, mas é mais que isso.

Nos "Cahiers da América ou de Londres", suas notas são intuições, são fórmulas que levam a um pensamento muito amadurecido. Simone segue igualmente com longas análises em seus grandes escritos sobre a opressão e sobre o enraizamento. Em suas obras do último período, há uma tentativa de sistematização de pensamento. Suas considerações são mais gerais, mas ela se engaja completamente nas diversas experiências para tentar alcançar as raízes do mal da época⁵⁴⁶.

Alain ainda fica em um sistema metafísico, nas belas artes e na religião. Sua doutrina continua implícita e ele negou que tinha que falar propriamente dos problemas. E se esforçaria, sobretudo, para ter uma posição fechada sobre defesa e ataque, resolvendo as questões pouco a pouco⁵⁴⁷.

Quanto à atitude política, por exemplo, Simone parece ser mais radical e Alain mais moderado. Porém, no percurso, Simone demonstra em seus escritos

⁵⁴² Libre Propos era uma revista francesa escrita por Alain; ele oferece a Simone publicar suas análises nesta revista. (Ibid.).

⁵⁴³ Para saber mais sobre as divergências e convergências: Ibid.

⁵⁴⁴ A filosofia de Alain se caracterizava pela construção de um sistema e não por um método intelectual, pois se centra no exercício racional do juízo, submetendo o real a ordem da reflexão. (BINGEMER, M. C. *Simone Weil: uma mística en los limites*, p.15). Seus conceitos fundamentais são a alma como princípio espiritual que domina o corpo e as paixões; a consciência, entendida como saber voltado sobre si mesmo, na transparência total do cogito, do conhecimento; a vontade do bem, mas simplesmente a vontade porta a vida do espírito; não há vontade ruim; vontade e maldade se excluem mutuamente; a alternativa não é entre querer o bem e querer o mal, mas entre querer e não querer. O princípio da moral é um eu quero que eu devo, pois este que eu quero, é ser livre, quer dizer, querer. Não há vontade que não seja livre; querer sem fazer, não existe; a intenção não é vontade, a resolução não é vontade, a vontade existe apenas na ação. (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.54). Cf. Dados de Philonet, la philosophie à portée de tous. (Disponível em: <www.mper.chez.tiscali.fr/> apud BINGEMER, M. C. *Simone Weil: uma mística en los limites*, p.15-16). Os conceitos fundamentais foram absorvidos por Simone Weil.

⁵⁴⁵ PÉTREMENT, S. Op. cit., p.51.

⁵⁴⁶ SIMONE WEIL E . Conférence prononcée lors de L'Assemblée générale de février 1984 au Vésinet .

⁵⁴⁷ Ibid.

certo equilíbrio na linha do radicalismo para Alain, e ele mostra em seus escritos em 1936 uma fonte de ordem, paralelamente a seu combate contra a injustiça e a opressão. A diferença que se manifesta encontra-se nos artigos de 1933 sobre a revolução e a guerra. É o pessimismo de Simone contra o otimismo de Alain. Gilbert Khan afirma que o pessimismo se acentua após seu trabalho na fábrica e seu engajamento na Espanha.

Simone vê a ideia de um mecanismo implacável, análogo ao pensamento, que conduz, pouco a pouco, aos meios falhos e às mais terríveis maldades, se as barreiras sociais – ou a presença do sobrenatural em nós – não impede de realizá-las⁵⁴⁸. Entretanto, no lugar de falar do pessimismo podemos dizer que Simone se depara com uma realidade cruel. Sobre o plano moral e religioso ela constrói todo um sistema, cujas linhas principais se desenvolvem em seu livro *La "Pesanteur et la grâce"*⁵⁴⁹. Livro que não está mais dentro das orientações de seu mestre Alain. Ela estava fazendo apenas o que vai chamar de "*décréation*"⁵⁵⁰. Neste caso, como somente o pessimismo poderia levá-la a uma *décréation*, ou seja, a um novo nascimento em Deus? E isso tudo como vontade criadora de Deus?

Todavia não foi somente a filosofia nem a inserção ao lado dos trabalhadores que bastou para Simone Weil, mas, sobretudo, estar junto aos marginalizados da sociedade, assumindo com eles a "religião dos escravos", como a denominou. E esta a atraiu com especial atenção.

4.2

O abandono do pacifismo anterior

⁵⁴⁸Ibid.

⁵⁴⁹ Escreveu em 1942 e foi publicado em 1948. WEIL, S. *Pesanteur et la grâce*.

⁵⁵⁰ Segundo Gabellieri, existem vários níveis de entendimento. No primeiro nível, "se *dé-crée*" visa destruir o "eu" e a "existência", no sentido da autonomia separada querendo repousar apenas sobre ela mesma. Mas a destruição é o extremo oposto da *dé-crée*, pois *dé-crée* "é suprimir o mal" (OC VI-2, 466), quer dizer "aceitar de ser apenas uma criatura e não outra coisa" (CS 175). O segundo nível de linguagem sublinha que o homem não tem do ser mais que "o ter" (OC VI-2, 126) e implica que a criatura, privada da plenitude do ser como ele existe, não pode aceder de maneira natural. Ele o faz consentir a morte do ser. Destruido, quer dizer, "*dé-crée*" e "*re-crée*" em Deus: este terceiro nível, os dois termos são sinônimos (CIII 182). Em um quarto sentido enfim, a *décréation*, como "novo nascimento" pela graça (CS 56-60), "geração" da vida divina no homem (CS 182), é um movimento de encarnação visando "completar a criação" (SG 106) e participar então "da criação do mundo" (OC VI-2, 432). Essa pluralidade de nível esclarece ao redor o estatuto paradoxal da criação. Em efeito, "como vontade criadora de Deus" esta que é "perfeitamente pura" (CS 308). (GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p 56-57).

Há uma realidade da existência temporal, mas há uma realidade que transcende esta existência no tempo: a realidade pura, eterna, além deste mundo, que ilumina esta condição que a alma seja orientada na boa direção. Em todos os níveis, o mal, com a tristeza que ele envolve, é a perda de contato com a realidade. (Simone Weil)

A experiência de Solesmes, um mosteiro beneditino fundado na França no século XI, marca uma mudança na perspectiva de Simone. A partir daqui produziu escritos não somente de cunho social e político, mas também sobre temas religiosos e filosóficos. Como percebemos, a partir da complexidade da existência de nossa autora, pode-se estudá-la de perspectivas múltiplas, mas que unificam no mistério da mesma pessoa que buscou a verdade sempre. Chorou quando a fome acometeu a Indo-China⁵⁵¹ e mesmo não se achando digna sentiu-se amada por Aquele que a jogou escada abaixo, como descreveu no Prólogo (OC IV-3 445-6; CS 9-10).

Entretanto, alguns estudiosos negam que Simone tenha se convertido em algum momento de sua vida⁵⁵². Alguns estudiosos afirmam que apesar dos movimentos interiores e exteriores que Simone viveu, nenhum acontecimento, seja o contato com o cristianismo, seja a experiência mística aos vinte e nove anos, seja ainda sua experiência na fábrica, a fez mudar de direção ou pensamento. Eles teriam razão, se o cristianismo não tivesse feito parte de sua vida, pois a partir "desses encontros", que serão relatados adiante, a jovem filósofa não sairá ilesa. Seu corpo e sua alma serão marcados, arriscamos dizer, também a ferro e fogo. Aspectos como o abandono de certo pacifismo (CE 509)⁵⁵³, e estavam claros, pois passou a escrever e dialogar sobre temas relacionados ao sobrenatural e ao cristianismo com maior incidência. Manteve o olhar e as mãos sempre voltados para o povo. Nunca abandonou sua preocupação com a injustiça do mundo; contudo, seu pensamento passou para outra realidade, mais profunda, mais abrangente e mais interior⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, p.236-237.

⁵⁵² BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*, p.154. Há certa polêmica entre os estudiosos de Simone Weil. Os que defendem uma conversão e os que acreditam que ela era e continuou sendo agnóstica.

⁵⁵³ O projeto do artigo "Réflexions en vue d'un bilan" marca a ruptura sem equívoco de Simone Weil com as teses do pacifismo. Nesse período em que a situação internacional evolui rapidamente sobre a guerra, Simone Weil indica que como tem certas condições na França, pode ainda ter um papel histórico e aparecer a seus próprios cidadãos e ao mundo como uma fonte perpetuamente jorrando liberdade, ideia nova que ela tentará fundar nos textos escritos no exílio (CE 509). Ver também (SP 465-485) *L'expérience intérieure. Renonciation au pacifisme. Lectures. (1938-1939)*.

⁵⁵⁴ Para saber mais: GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil. IV- Religion/Mystique*, p.301-401; BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*. Ou BINGEMER, M. C.

Com essa experiência de Simone Weil vislumbramos rapidamente o ser humano na dualidade existencial voltado totalmente para os cuidados com seu próprio corpo. Será que não esperamos ou queremos encontrar nesta mesma sociedade o que esses autores querem encontrar em Simone Weil: uma grande conversão?⁵⁵⁵ Será que precisamos realmente desse momento? Uma ação não nega a outra. A grande conversão pode e deve continuar acontecendo. Torna-se necessária em alguns momentos. Todavia parece que não estamos em "épocas somáticas" das grandes conversões. As pessoas têm medo de qualquer comprometimento maior com o outro. Bem, no caso de nossa autora suas escolhas fizeram brotar dentro de si o ser em sua essência – ontologicamente, o que em todos pode brotar. Mas não se nega o passado e nem o futuro em sua finitude.

Simone Weil encarou a realidade dura de seu tempo, comungou com a dificuldade pela qual passava seu povo e viveu desde suas entranhas a vocação do amor. E passou a questionar e experimentar cada vez mais intensamente o amor.

Sendo assim, desejou profundamente encontrar seu bem amado, depois descobriu que deveria esperá-lo. Nessa espera aconteceu o esvaziamento de si para encher-se de sua graça. E sempre movida pelo desejo do Bem. Todo esse caminho nunca a fez parar somente no sobrenatural, como ela mesmo escreveu, mas sim trabalhar pelas coisas terrenas: "O objeto de minha investigação não é sobrenatural, é deste mundo" (EE 132-4).

Esse será nosso percurso: a existência desta judia agnóstica a partir do seu encontro com o cristianismo. Tentaremos apenas mostrar seu percurso cristão místico de sedução, sem nos determos na experiência mística, propriamente dita neste momento. Nesta passagem faremos o esclarecimento de termos importantes para Simone que nos ajudarão no entendimento posterior de sua experiência e pensamento.

4.2.1

Da sedução ao encontro – *attente* de Deus

Simone Weil: testemunha da paixão e da compaixão; *L'élément mystique*. CSW, Tome XXIII, n.1, mars 2000; GABELLIERI, E. *Être et Don*: Simone Weil et la philosophie.

⁵⁵⁵ Daniel Botier escreveu que ao se reportar aos seus textos ela falou pouco de conversão. Em suas autobiografias como *L'Attente Dieu* ou *Lettre à un Religieux* fala mais voluntariamente de vocação que de conversão. (*Rencontres avec Oscar*. CSW, Tome XVII, n.4, p.363-372, décembre 1994). Podemos dizer que não se converte à Igreja como Instituição, mas a Cristo, sim.

Toda obra verdadeira é religiosa, mesmo a que nega Deus, porque aí ela toca Deus pela ausência, pelo vazio, pela desolação. (PRADO, A. *Bagagem*, p.14).

É praticamente na ascese da espera⁵⁵⁶ pura que Simone Weil consegue reconhecer a graça perturbadora que transfigura os últimos anos de sua vida: o encontro do Cristo no decurso de uma experiência mística que ela descreveu a dois de seus amigos somente, o dominicano Pe. Joseph-Marie Perrin e o poeta Joe Bousquet. Simone foi seduzida pelo cristianismo. Isso ocorreu a partir de três encontros mais profundos e não cessou jamais.

Em suas cartas de despedida, enviadas ao Pe. Perrin⁵⁵⁷, intituladas posteriormente "autobiografia espiritual", escritas por volta de 15 de maio de 1942, ela descreve seus três contatos com a fé católica. O primeiro aconteceu em 1935, quando viajou com seus pais para o pequeno povoado de Póvoa do Varzim em Portugal. Andando sozinha, ao cair da noite, sob a lua cheia em uma vila de pescadores, deparou-se com uma pequena procissão de pescadores entoando cantos muito tristes. Era a festa da padroeira. Foi sua primeira experiência com o cristianismo e ela relata a certeza que viveu neste momento: "o cristianismo é a religião dos escravos, e eu entre eles" (AD 37).

Em seguida, assim como Simone relata ao Pe. Perrin em seu diário espiritual está o seu segundo encontro com o cristianismo. Em 1937, em Assis, passa dois dias maravilhosos. Ao estar só na minúscula capela franciscana de Santa Maria dos Anjos, onde São Francisco esteve, conta: "algo mais forte que eu obrigou-me, pela primeira vez em minha vida, a pôr-me de joelhos" (AD 37).

E o terceiro contato, aconteceu em 1938, durante a Semana Santa, em Solesmes, onde seguia todos os ofícios. As dores de cabeça eram intensas. Ela relatou que em meio à dor e alegria, por analogia, "no curso daqueles ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez para sempre" (AD 37).

Esses três contatos com o cristianismo, respectivamente 1935, 1937 e 1938, se forem olhados rapidamente, parecem em nada alterar a vida da intelectual que se *affectava* pelos desempregados e marginalizados da sociedade francesa e arredores.

⁵⁵⁶ Simone usava a expressão grega *en upomoné*, traduzida para o francês *en attente* para expressar a palavra espera. Por isso o editor deu o nome do livro que reuniu as cartas que enviou ao Pe. Perrin *Attente de Dieu*. (AD 11).

⁵⁵⁷ Ele relata em seu livro essa experiência de SW. (PERRIN, J-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*, p.53-56).

Mas Simone faz essas experiências após experimentar em sua carne as dores internas da fábrica, da guerra e do campo. Ela não ficou no campo das ideias. É uma prática místico-ética acontecendo na vida. Como esse processo poderia acontecer em nossa sociedade contemporânea e somática? Com Simone, a abertura, o desapego, a humilhação foram acontecendo e deixando vestígios possíveis para que a identificação com a religião dos escravos fizesse parte de uma vez para sempre de sua existência.

No caso de Simone Weil, esse encontro que aconteceu com o Cristo em nada anula as formas anteriores de "amor implícito de Deus" que ela reconheceu. Ao contrário, "projetou sobre elas uma luz nova, pois deu a seu olhar uma acuidade aumentada" (OC I, 17). Assim, ela passou a olhar Platão não mais somente como um filósofo de primeira grandeza, mas como um autêntico místico⁵⁵⁸.

Em nossa sociedade a experiência da jovem francesa pode nos iluminar se olharmos como inserir nossas crianças e jovens nas dificuldades da vida cotidiana, quer familiar, quer social. Torná-los mais participativos da vida ordinária. É que verificamos que a jovem filósofa é conduzida por seu desejo interior de participar do mundo.

Sobre o processo para encontrar Deus de Simone, este não se tornou um movimento de saída, mas sim, de espera para ser encontrada por Ele. E afirmou que se um dia dissesse ter encontrado Deus, provavelmente estaria enganada: "A infinitude do espaço e do tempo nos separam de Deus. Como buscá-lo? [...] Não podemos dar um único passo em direção aos céus. Deus atravessa o universo e vem até nós" (AD 78). E ainda afirma que se rejeitarmos o amor de Deus, "ele vem e retorna como um mendigo, mas até um dia que ele não volta mais. Se consentirmos, Deus põe em nós uma pequena semente e se vai. Depois disso, nem Deus nem nós temos mais o que fazer, a não ser sentar e esperar" (AD 79).

Para exemplificar, apresentamos a dimensão presente no reconhecimento do centurião diante de Jesus. Trata-se de uma declaração de destaque, pois todo o Evangelho de Marcos orienta-se para a culminação expressa nesta confissão do

⁵⁵⁸ Essa experiência nova para Simone a fez crer, ao ler a história do mundo, que ocorreram muitas encarnações do Verbo de Deus: Osiris no Egito, Krishna na Índia, Melquisedeque em Canaã – encarnações que fizeram do Cristo sua originalidade própria. A universalidade religiosa, o "catolicismo" integral ao qual Simone Weil aspira colocou critérios íntimos assegurando que Deus é bom antes de ser poder. É a única verdade inspiradora da verdadeira religião. Em 1938 escreveu sobre a história das religiões, continuou estudando sobre as tradições religiosas. Cf.: *Oeuvres complètes* VI. 4, p. 476.

centurião: "Verdadeiramente, este é o Filho de Deus" (Mc 15,39). Trata-se de um pagão, que O reconhece não no momento de um milagre, mas no momento em que o vê morrer. A confissão do centurião se abre diante de uma exclamação de surpresa e maravilhamento e, ao mesmo tempo, de grande segurança diante do "nada": um homem morrendo crucificado. A declaração do centurião exprime, sem dúvida, uma grande estupefação diante da maneira como morre o crucificado: Ele assumiu sua morte dignamente, sem revolta contra ninguém – o que não exclui as dúvidas e os questionamentos que possa ter sentido.

Destacamos, então, a dimensão *en attente*⁵⁵⁹ da qual vive Simone Weil. Quando se acabam todas as certezas, se não houver espera, entrega, reconhecimento ocorrerá a dominação, a apreensão do outro ou ainda um aparente abandono.

Façamos um parêntese para falar da atitude de Jesus e do reconhecimento do centurião. A menina "agnóstica" fez a experiência do Cristo também na fábrica. Sentiu em seu corpo e na sua alma a humilhação, a dor e o desgosto. E afirmou que o trabalho na fábrica, por exemplo, mostrou que os motivos exteriores, que antes julgava interiores, sobre os quais se apoiavam os sentimentos de dignidade e respeito foram arrasados. Simone não aceita a situação, mas afirma não ter nascido nela nenhum sentimento de revolta, ao contrário, veio a docilidade (AD 81-82). E sua biógrafa e amiga, S. de Pétrement, escreveu, como já citamos, Simone não pregava a revolta violenta, ao contrário, pregava a obediência, pois acredita que a revolta reforça o poder e torna o cidadão escravo (SP 47-8).

⁵⁵⁹ A expressão *en attente*, ou a expressão grega *en upomoné* utilizada por Simone para significar sua espera para encontrar Deus podemos fazer uma breve relação com o CAPÍTULO II do Livro XV de Agostinho sobre a Trindade – "Busca do Deus incompreensível. Vestígios da Trindade nas criaturas, n.2". Santo Agostinho afirma que "O Deus a quem buscamos, ajudar-nos-á, assim o espero, para que nosso trabalho não seja infrutífero, e que entendamos, como está escrito no salmo sagrado: Alegre-se o coração dos que buscam o Senhor" (SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*, V, p. 480). Ele não afirma que se alegra o coração do que encontra, mas sim do que busca. Por que insistir na procura, então? Continua: "É, pois, procurando para que sua descoberta seja mais gratificante, e é encontrado para que sua procura seja feita com mais avidez. [...] pode ser entendido o que diz a sabedoria no livro do Eclesiástico: Aqueles que me comem, terão mais fome; e os que me bebem, terão ainda mais sede (Eccl 24, 29). Comem e bebem, porque encontram; e porque sentem fome e sede, procuram ainda". (Ibid., p.481). O fato de a criatura humana ser capaz da natureza humana de Deus é o fundamento de toda busca de seu criador. A perfeição daquele que tem sede de Deus consiste em investigar sem descanso o Incompreensível. Cada nova descoberta traz novo incentivo ao desejo. A busca sempre conquista novos achados. O encontro estimula a pesquisa. O espírito anda constantemente arrebatado para o infinito. [...] A fé é a porta de entrada para a busca incessante. Quem busca ainda não encontrou, mas tem a esperança de achar. Essa dialética de busca e encontro é uma constante nas almas contemplativas. Lembremos Santa Catarina de Sena: "Tu, Trindade eterna, és um mar profundo, onde, quanto mais procuro, mais encontro; e quanto mais encontro, mais procuro". (Ibid., p.700). Essa mesma dinâmica podemos encontrar em Simone Weil. Alegre-se o coração por buscar sempre o Senhor.

Recordamos ainda o projeto de Enfermeiras de Primeira Linha (OC IV-I, 401-411) que ela desenvolveu⁵⁶⁰. Mulheres que estariam no fronte de batalha de mãos vazias. Poderia ser completa loucura, mas poderíamos ter a mesma estupefação que teve o centurião. Como Simone Weil não se identificaria com Jesus Cristo?

Desde o século XIV, o grito de abandono de Cristo na cruz foi objeto de numerosos debates teológicos e orientações. Durante anos, a missão de Cristo foi mal interpretada na perspectiva única de uma teologia unívoca da cruz que ignorava completamente a necessária interdependência com a teologia da Ressurreição. Mas como poderiam afirmar ter encontrado respostas satisfatórias para a questão desesperada do Filho crucificado de Deus. Em seu clamor e angústia? Como um enigma, o "porquê" do Filho nos deixa sem resposta explícita para o problema do silêncio do Pai e de sua natureza. É a atitude de um Deus fraco, impassível. É verdade que o Filho é abandonado pelo Pai e, de um ponto de vista existencial, a experiência do abandono do Filho seriam, pelo que se entende, a angústia e estranha morte de Cristo? É um sinal de impotência radical de Deus? Para Simone Weil, o grito de abandono na cruz de Cristo significa para o mundo no auge de sua *kenose* o momento em que, pela sua descida até a condição de servo, ele entrou na infelicidade de todos os seres humanos. O ponto de partida da interpretação baseia-se no trágico fato que, se Cristo realmente foi abandonado pelo Pai, isso significa que ele não pode se beneficiar com a ajuda de Deus na dor mortal e ele vai, portanto, ter uma verdadeira privação da presença de Deus, ou seja, um colapso total da comunhão Pai-Filho.

A abordagem interpretativa de Weil, portanto, questiona a hipótese do abandono do Pai expresso por Cristo, em vez de considerar que Cristo se sentiu abandonado sem ser na verdade. Nessa perspectiva de sentido, o "porquê" de Cristo significa que Jesus está no espaço-tempo de agonia, incapaz de compreender o significado de seus sentimentos de abandono? É um grito de dor junto com um grito de rebelião contra Deus? Grito de revolta, no qual, paradoxalmente, pode estar implícita a expressão do reconhecimento do Filho pelo Pai, o único que pode ajudá-lo. Expor os pontos de vista de Simone Weil, comparando-os com outras interpretações teológicas não é acrescentar uma outra interpretação às discussões. Extremamente positiva, a sua

⁵⁶⁰ O texto pode ter sido escrito nos últimos dias que esteve em Marseille ou ainda quando chegou a Nova York. Ela o submeteu à opinião de Joë Bousquet e depois o enviou às pessoas que poderiam facilitar a execução do projeto (OC IV-I, 401-411. Lettre à Joë Bousquet OC IV-I 444).

interpretação do grito de Cristo está em uma perspectiva sobrenatural da graça e do amor, em que o "abandono" é "no momento da crucificação," percebida, ela disse, como um "abismo em ambos os lados" (OC VI-3, 88). O grito de Cristo (Mt 27, 46) refere-se ao de "Deus meu" escrito pelo Salmista (Sl 22, 2).

Neste momento, voltemos ao eixo de nossa tese, no percurso da sedução ao encontro: *en attente de Dieu*. Para que o centurião reconheça Jesus, ele percebe a entrega de Jesus diante do "vazio". "Pai por que me abandonaste?" (Mt 27, 46) Acabou-se a certeza, irrompeu a fé, e a dimensão da entrega em um momento de aparente abandono: "Pai, em tuas mãos entrego meu espírito" (Lc 23, 46)... um homem diante de tal entrega reconhece o filho de Deus. Cristo na cruz sente a ausência do Pai, sente o "abandono".

Nessa ausência⁵⁶¹, Deus se torna distante por um tempo, e durante a "ausência não há nada para amar" (AD 84). Simone Weil experimentou isto: o terrível é que, se durante a ausência, a alma deixa de amar, a ausência de Deus pode se tornar definitiva. Assim "é necessário que a alma continue amando no vazio ou, pelo menos, querendo amar, ainda que seja com uma parte infinitesimal dela mesma. Então, um dia, Deus virá a ela e mostrar-lhe-á a beleza do mundo" (AD 84).

Na experiência de Simone é no vazio mesmo que Deus vem e é difícil esse conhecimento e essa fidelidade porque deve-se permanecer neste estado, em espera (*en attente*):

Mata em nós tudo aquilo que chamamos "eu". Para sustentá-lo é necessário amar a verdade mais que a vida. Aqueles que agem assim, segundo a expressão de Platão, se separam com toda alma daquilo que é passageiro. Tais seres não se dirigem a Deus. Como poderiam fazer estando em trevas totais?... Contudo Deus não se mostra a eles senão após um longo tempo. Cabe-lhes permanecer imóveis, sem afastar o olhar, sem deixar de escutar e esperar sem saber o que [...]. Se Deus, após uma longa espera, deixa pressentir vagamente sua luz, ou, ainda, se se revela em pessoa é apenas por um instante. De novo é necessário permanecer imóvel, atento e esperar sem trocar de lugar, chamando unicamente quando o desejo é muito forte (AD, 163-4).

Segundo Simone Weil será nesse vazio que Deus mesmo vem e essa espera é "mais mortal que uma espada; inflige uma morte que causa mais temor que a morte carnal. Para sustentá-lo é necessário, como na citação acima, amar a verdade mais

⁵⁶¹ Simone expressa essa ausência afirmando que a desgraça (*malheur*) é o que mantém Deus ausente. A palavra é uma forma de dizer o mal como pecado e como desgraça. p.81-82. É "a degradação social" que produz o sentimento de ser abandonado por Deus. (AD 97).

que a vida" (K8, OC VI-3,76; K9, OC VI-3, 220). Se neste tempo de espera estiver na incredulidade pode ser equivalente a uma noite escura como São João da Cruz (K 16, OC VI-4, 278): "se o incrédulo ama a Deus, se é como uma criança que não sabe se há algum pedaço de pão, grita que tem fome"⁵⁶².

Percebemos assim que, para Simone, permanecer em sentido de espera é primordial. E o importante é estabelecer a relação, o contato com o amor de Deus: "Diz-se que quando a alegria é a doçura do contato com o amor de Deus, a desgraça é a ferida do mesmo contato quando é doloroso, mas o que importa é o contato em si e não a modalidade em que ocorre" (AD 58; K12 OC VI-3). E sabemos, por seus escritos, que ela sabe do que fala, pois afirma ter tocado, e afirma que não precisa de nenhuma esperança para crer que Deus é rico em misericórdia: "Conheço esta riqueza com a segurança da experiência – toquei-a" (AD 57; K12 OC VI-3 394).

Realizamos nesta reflexão, alusão ainda à parábola do Filho pródigo. Quando sente o desejo de retornar para a casa do Pai, não sabe o que encontrará. Contudo, a confiança move. E o Pai? Este não sabe se o filho retornará, mas está a contemplar o horizonte, olhando para o "vazio", na confiança de que o Filho retornará. De certa maneira, é a espera ausente, na confiança diante do nada, do retorno do filho amado. Pode ser que os dois estivessem antes da hora marcada em dois lugares diferentes. Mas o Pai está pregado na eternidade do tempo. Simone relaciona o filho mais velho a "todos aquele que quando esgota todas as suas faculdades naturais que tem (vontade, inteligência, disposição natural para amar) para produção do bem, se reconhece incapaz de qualquer bem e então cai de joelhos diante de Deus" (CS 326).

Assim, a fé é a condição indispensável para manter esta certeza. Pois se o ser humano não pode encontrar por suas próprias forças, e ele não se coloca em sua busca, ele encontrará falsos bens e não saberá discernir a falsidade, ou tantos falsos deuses que nos apresentam atualmente. E, para Simone Weil, "Os bens mais apreciados não devem ser buscados, mas esperados" (AD 77). E nesse movimento em direção a Deus, na verdade, é Deus quem busca o ser humano: "posso dizer que em toda a minha vida, jamais, em momento algum, busquei a Deus" (AD 32), pois "o homem não dá um passo, a menos que seja empurrado, ou, melhor dito, expressamente chamado. O papel da futura esposa é o de esperar"⁵⁶³.

⁵⁶² SÃO JOÃO DA CRUZ. *A subida do monte Carmelo*, p.334.

⁵⁶³ Cita também o exemplo do homem que encontrou uma pérola no campo.

E em 1942, antes de partir para os Estados Unidos, escreve o texto *Formes de l'amour implicite de Dieu*⁵⁶⁴ sobre o amor e as práticas religiosas. Afirma que "desejar a Deus e renunciar a tudo o mais, é o que unicamente salva". E a "atitude que consegue a salvação não se assemelha a nenhuma atividade. A palavra grega que a expressa a salvação é *hupomenê*, pois o termo *patientia* traduz mal (AD 150). O significado de salvação é a espera, a imobilidade atenta e fiel, que dura indefinidamente e que nenhum choque pode turvar" (AD 150). Esse tempo de espera é necessário, assim "no período preparatório a alma ama no vazio" (AD 162; OC IV, 1)⁵⁶⁵.

Outra noção que entra aqui é a da palavra "atenção"⁵⁶⁶. A forma mais pura de atenção é a espera no vazio, sem prenoção nem prejulgamento, que torna a alma receptiva aos valores. Mas a atenção não se exerce plenamente senão na humildade, portanto "para a atenção real, o homem 'esvazia sua alma para deixar penetrar os pensamentos da sabedoria eterna'" (AD 86).

Simone Weil recomenda aguçarmos nossas faculdades para entregarmo-nos por meio do olhar e da escuta ao que é secreto, silencioso, quase invisível. A operação do infinitamente pequeno é um paradoxo que nossa inteligência dificilmente alcança compreender. Ela cita outros exemplos de paradoxo que a natureza multiplica: um ponto num corpo sólido é infinitamente pequeno. No entanto, em todo corpo há um ponto que, se for segurado, impede o corpo de cair, pois esse

⁵⁶⁴ O Ensaio *Formas de Amor Implícito de Deus* foi escrito no início de maio de 1942 (AD 98-166). No momento de sua partida de Marseille, Simone confiou este texto a Helena Honnorat, para que ele seja entregue ao Pe. Perrin. Existe uma variante do texto. Na primera versão não existe o complemento sobre a amizade (OC IV-1, 552, cit 2).

⁵⁶⁵ Segundo Janeira e Ribeiro (Vazio em Simone Weil), S. Weil não gostava de definições, pois limitam. Assim não nos admira que não tenha deixado uma definição de vazio. Para eles, ela deixou uma noção que seria a mais completa: "vazio, quando nada de exterior corresponde a uma tensão interior" (C II, 9). Para eles, há então dois fundamentos para o vazio em Simone Weil. Um que ela atribui ao ato criador e outro relaciona-se às características resultantes do criador na criatura. O criador dá espaço a sua criação, anula-se, retira-se. E quanto às realidades criadas, elas significam para o mundo e para o ser humano uma recusa, pecado, revolta. Note-se que se a criação é um esvaziar-se, qualquer situação humana de criação, que não se identifique com uma descrição, é um pseudocriação. Essa recusa a faz buscar o retorno ao criador. Esse retorno é um esvaziamento, mas depende totalmente da graça. A essência do vazio encontra-se, para os autores, que o nada de exterior corresponde a uma tensão interior. O vazio é ainda igual ao desejo do bem e é um processo que se repetirá tantas vezes quantas forem necessárias (C II 12).

⁵⁶⁶ A atenção é conceito chave para a antropologia filosófica de Simone Weil. Sobre o tema *atenção*, desenvolvido por Simone Weil, há duas vertentes: uma em direção aos outros, à beleza do mundo; e a outra direção, voltada para Deus. Simone Weil, em seu "diário espiritual" afirma que "unicamente a parte mais elevada da *atenção* entra em contato com Deus"(AD 85). Sendo assim, como podemos definir o termo *atenção* para Simone Weil? O método para compreender os fenômenos seria: "não tentar interpretá-los, mas olhá-los até que jorre a luz. Em geral, método de exercer a inteligência que consiste em olhar". (BOSI, E. *Atenção em Simone Weil*).

ponto é o centro da gravidade. No âmago dos fenômenos uma *atenção* contemplativa descobriria esse ponto (AD 75). Assim, podemos afirmar, segundo Simone Weil, que devemos suspender nosso pensamento, deixando-o distante, vazio, sem buscar qualquer coisa, e pronto para receber aquilo que deve preenchê-lo em sua verdade pura. Pelo exercício da *atenção*, alguém se livra das preocupações do passado e do futuro, e é capaz de perceber o instante presente em toda a sua intensidade⁵⁶⁷.

Sendo assim, uma ação leva a outra, ou seja, a atenção conduz à espera. A espera e a atenção apontam-nos para o grande ápice da vida de Simone Weil, sua *kenose* e o *détachement*! E todas essas experiências existenciais aconteceram como ela mesma relatou. Quando se fala de Deus não se pode discernir se se fala de dentro ou de fora. As coisas carnis são critérios das coisas espirituais (ES 132-4).

4.2.2

Kenose como ruptura e détachement como abandono de si

*L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde
(OC VI 2 245, C II 47).*

Outra experiência muito cara para Simone é o esvaziamento de si que encontrou sentido *en attente*, na espera por ser encontrada por Deus. Para Simone Weil, Deus mesmo se esvazia de sua condição divina para ensinar ao ser humano esta *kenose*, podendo, (sendo assim), nesse despojamento total, ser encontrado por Ele a exemplo de Cristo na cruz (Fl 2, 6-10). A teoria da *kenose*, portanto, baseia-se em Simone Weil sobre o princípio de que o ser humano é dotado de maneira constitutiva de um vazio: um lugar de acolhida planejado por Deus. Especificamente, ele permanece no ser humano desde a primeira criação, um lugar existencial para Deus que não pode ser pré-ocupado por tempo indeterminado e de forma inadequada pela expressão invasiva do ego. E, para a filósofa francesa, o vazio poderia ser a plenitude suprema (CS, 113). A *kenose* é um sinal ao qual Simone se refere constantemente para descobrir o divino. É muito além, é a vida mesma do divino em nós⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ ESTELRICH, B. Filosofia weiliana: um processo de contemplação.

⁵⁶⁸ SPRINGSTED, Eric O. Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement.

Apresentamos novamente o reconhecimento do centurião (Mc 15,39) diante de Jesus na cruz de que Ele é o Filho de Deus (Mc 15,39). O pagão o reconhece no momento da morte, do esvaziamento. Aqui a declaração do centurião presencia o momento do aparente abandono e da *kenose* total. Para Simone Weil, neste momento, resta amar. Acontece ainda o *détachement*, ou seja, uma renúncia de todos os efeitos possíveis, sem exceção, que coloca um espaço em branco no lugar do futuro, como seria a abordagem iminente de morte; o ser humano tem, assim, um verdadeiro poder de "desligar-se" de seu ego para se "*décrée*" a fim de estar pronto para receber Deus. Assim, o total desapego, disse Simone Weil, "é a condição do amor de Deus, e quando a alma faz com que o movimento de desprender-se completamente deste mundo se volte inteiramente para Deus, ela está iluminada pela verdade de Deus descendo nela" (SG, 88).

Nesse processo há ainda o *malheur*, a desgraça mesma que vem e faz esvaziar-se⁵⁶⁹ de toda nossa condição humana e deixar-se encontrar por Deus. Nesse movimento, busca-se também fazer não mais a própria vontade, mas a vontade de Deus. Assim, Simone Weil também faz essa experiência do centurião que expressa em sua carta VI – últimos pensamentos:

É na desgraça mesma, em meio de uma amargura inconsolável, que resplandece completamente o amor de Deus. Se a alma cai perseverando no amor, até o ponto em que não pode reter mais o grito "Deus meu, por que me abandonaste", se permanece nesse ponto sem cessar de amar, acaba tocando algo que não é mais a desgraça, que não é a alegria, que é a essência central, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento, que é o amor mesmo de Deus (AD 58; K12 OC VI 3).

O compassivo⁵⁷⁰ aceita essa diminuição até uma negação de si (AD 92), afirma ela. Essa experiência supõe aceitar a desgraça própria. Somos seres condenados a ela e somente encarando e assumindo minimamente sua possibilidade, podemos aproximar-nos da desgraça dos demais. Somos seres frágeis em nossa carne, alma e ser pessoal. Estamos, assim, submetidos à necessidade. Essa é a verdade radical de

⁵⁶⁹ A *décréation* é também um esvaziar-se. Para S. Weil seria essencialmente um desejar sem objetivo. O processo para atingi-la será o de voltarmos cada vez mais para o interior, procurando o conhecimento de nós mesmos e das coisas mediante tanto da inteligência como do coração. É necessário supor que o homem possui em si mesmo um elemento capaz de o guiar por bom caminho na sua busca. Esse elemento é o ponto espiritual, ponto de atuação da força espiritual, ou seja, ponto sobrenatural em Weil (OC VI-II).

⁵⁷⁰ Entendemos aqui compassivo como aquele que está nos passos ou ainda que sente com. Não no sentido de passividade.

nossa condição que é preciso acolher e querer⁵⁷¹. Para S. Weil, se não se conhece o sofrimento pessoalmente, não se pode cuidar do sofrimento do outro e muito menos rechaçá-lo ou excluí-lo. Porém se o conhecemos, sentimos horror diante dele e nos sentiremos afetados pelo desgraçado. Porque a desgraça do outro é confrontada com minha própria desgraça. Reconhecemos, assim, a própria miséria na desgraça do próximo (CS 141).

Mas o que é exatamente o *malheur*, segundo Simone? O conceito *malheur*, traduzido por desgraça, injustiça ou infelicidade, desampara ou infortúnio no conjunto do pensamento de Simone Weil diz muito mais que isso. Em uma de suas primeiras cartas, O Amor de Deus e o *Malheur*, afirma que o *malheur* está unido ao sofrimento. Entretanto, é mais que isso. Ele está inserido dentro do ser humano, porque o leva a uma atitude de decadência de sua própria condição humana:

"O mal tem duas formas, o pecado e o *malheur* (OC VI 1, 222), o que retorna a distinção estoica entre o que depende de nós e o que não depende de nós. Com efeito, o pecado como desejo de poder (vontade de ser 'como Deus' sem o amor de Deus: (CII, 103; III, 176), supõe uma escolha da liberdade absolutizante da finitude, e constitui o que é necessário destruir. Ao inverso, o *malheur* não somente se impõe ao homem, mas se impõe ao inocente. É o fato de ser esmagado pelo destino de uma maneira que alcança o ser em todas as suas dimensões. A diferença do '*demi-malheur*' que é da ordem antes de tudo física, o *malheur* radical consiste em uma apreensão total, notadamente 'social' (AD 100), produzindo o sentimento do ser 'abandonado por Deus e pelos homens'" (OC II-2, 340).

Tal situação de esmagamento, se enraíza na finitude humana em face da necessidade, pode realmente destruir a alma fazendo duvidar do desejo do bem que lhe é constituído. Só se pode escapar desta destruição continuando a desejar e amar o bem 'no vazio', o que é oposto de toda evidência, mas também a prova da relação do homem com o sobrenatural, que encontra sua resposta religiosa na Paixão de Cristo. Pois a possibilidade como efetividade do *malheur* e do pecado, sendo todas duas ligadas ao ato criador (o qual, para criar os seres capazes de amar, a instaurar distância e autonomia), Deus só pode responder ao mal pela Cruz⁵⁷².

Para Simone Weil, o *malheur* é aquilo que afeta todas as dimensões do ser humano, a dimensão física, psíquica, espiritual e social: "A extrema desgraça, que é

⁵⁷¹ Porém somente será possível se percebermos que todo nosso tesouro e coração estão mais além deste mundo, nas mãos de Deus. Weil desenvolve esta ideia em PS 76. (AREGAY, N. C. La gratitud, passo por la contradicción, como acceso a Dios. En torno a las Formas del amor implícito a Dios de Simone Weil).

⁵⁷² (GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p.60-61).

por sua vez dor física, angústia da alma e degradação social" (AD, 97). Ela mesma relata em suas cartas:

A desgraça é um desenraizamento da vida, um mais ou menos atenuado equivalente da morte, levado irremediavelmente a estar presente na alma pelo alcance ou o receio imediato da dor física. Se a dor física está completamente ausente, não há desgraça para a alma, porque o pensamento é dirigido a não importa que outro objeto. [...] A desgraça mantém Deus ausente durante um tempo.[...] Durante esta ausência não há nada para amar. É que, se a alma deixa de amar, a ausência de Deus torna-se definitiva (AD 82-4).

Esse sentimento de abandono no mundo, da ausência de Deus, de desamparo total, abre para a presença da graça que vem resgatar o ser humano. Ao mesmo tempo em que o *malheur* destrói o ser humano existencialmente, o *malheur* também deixa aberto o ser humano para a presença do amor e da graça de Deus que vem resgatá-lo dessa condição. Todas as vontades e os desejos do ser humano são destruídos pelo *malheur* e o que pode resgatar o ser humano do *malheur* é a graça de Deus. *Malheur* e graça estão juntos para Simone Weil: "Mesmo que consigamos livrar um desgraçado de sua desgraça presente, jamais o conseguiremos livrar de sua desgraça passada. Só Deus pode fazê-lo. Mesmo assim, Deus não sana essa desgraça ferida, aqui embaixo" (AD, 86).

Ela mesma faz sua própria experiência do *malheur* quando sente a marca da escravidão em sua carne. É uma cicatriz que nunca mais se apagará⁵⁷³. Interessante perceber o que o sofrimento físico muito longo significava para Simone Weil: "Um sofrimento físico muito longo ou muito frequente é diferente, é outra coisa, é, com frequência, uma desgraça" (AD, 89). Assim, aspira-se sair do *malheur*; não se aspira sair do pecado. O *malheur* é um mal, mas a dor pode ser um bem⁵⁷⁴, pois esse esvaziamento, essa abertura, deixa espaço para Deus.

Além desse esvaziamento *kenótico* e de todo o *malheur* que apresentamos de Simone, ela faz uma experiência de esvaziamento muito doloroso que experimenta ao deixar sua pátria. Seu último ano de vida foi ainda mais intenso, pois experimentou em sua própria carne a dor de deixar seu país como todos os exilados judeus dessa época. Em alto mar, distanciando-se lentamente, despediu-se de seu país... e a cada

⁵⁷³ Ela consegue perceber que quem cai em desgraça fica de certa forma paralisado, de fora parece até que está satisfeito. Mesmo aquele que saiu da desgraça, está marcado para sempre. E parece que tenta se lançar sobre ela novamente, como se dela dependesse (AD, 86).

⁵⁷⁴ WEIL, S. *Cahiers*. Tome I, p.12.

travessia do oceano Simone percebe que os laços que a relacionam ao mundo conhecido são rompidos. Ela faz a experiência do *détachement*. O ato de consentimento é tão importante na filosofia weiliana porque é equiparado ao ato de desapego – *détachement* –, origem de toda filosofia. O termo é também empregado para indicar respeito sobre o pensamento e a ação (OC VI, 5). Assim deixar Marseille provocou em Simone Weil um arrependimento, um dilaceramento e uma culpabilização que imprimiram uma marca sobre sua vida em Nova York, em seguida em Londres⁵⁷⁵. Escreve na véspera de sua partida: "Eu deixei Marseille, mas não sem dilaceramento" (SPe 625). Verificamos ainda mais seu sofrimento no início de uma carta que escreveu a G. Thibon (10 de setembro de 1942): "eu tenho motivos de dilaceramento bem mais consideráveis, pois para mim a separação alcança um país inteiro, e um país que contém quase tudo o que eu amo. E sobretudo eu sou eu mesmo a causa desta separação"⁵⁷⁶. Simone sente-se ainda como desertora em relação ao conforto e da segurança, longe da fome⁵⁷⁷.

Segue com sua família para Nova York, embora seu destino desejado fosse Londres, no desejo de retornar à França⁵⁷⁸. Todavia, sua chegada à Nova York foi um choque. Viveu o brutal desenraizamento e percebe que a ideia do "trabalho" era

⁵⁷⁵ Simone Weil sai de Paris no dia em que a vila é declarada vila aberta, parte contra a vontade, chega a Marseille depois de passar 15 dias em outra Cidade. Ela vê em Marseille uma vila lúgubre, pois as pessoas estão ali apenas esperando para sair. Não se conforma de deixar as pessoas sofrendo e quer ir para a Inglaterra. Mas vai primeiro para os Estados Unidos. Ainda, em Marseille, ajuda a propagar os Cahiers du Sud, uma revista cristã (OC IV, 1, 12 a 19). Ao partir de Marseille não aceita deixar as pessoas lá e ir para um lugar onde ela terá segurança e conforto. Ao chegar em New York soube da notícia que dez pessoas morreram e outras ficaram feridas, o que a fez ficar dois dias no quarto sem comer. Esse sentimento de falta após sua saída de Marseille é "o que imprimirá uma marca sobre a vida de Simone Weil em Nova York e em Londres. Os momentos de exaltação, na esperança de chegar a Londres, e ser enviada a França para uma missão perigosa, alternaram com o sentimento de sua própria insuficiência e mágoa que sente diante da atitude tomada pelos responsáveis da França Livre sobre seu caso. Ela experimenta até a morte, até morrer verdadeiramente, a mágoa insuportável de não poder intervir sobre o desenrolar das consequências funestas de sua partida de Marseille" (OC IV-1, 23).

⁵⁷⁶ CSW. IV-4, p.1999, décembre 1981.

⁵⁷⁷ Cf. SP, 627-8; Lettre a Maurice Schumann de 30 de julho de 1942; EL 186.

⁵⁷⁸ Simone explica em uma carta deixada a G. Thibon enviada em 10 de setembro de 1942, dois meses após chegar a Nova York: "Eu resolvi partir por causa de meus pais, mas sobretudo por causa de um projeto que habitaria meu pensamento há anos e que eu esperaria realizar aqui (C.S.W. IV-4, décembre 1981, p.199). Trata-se de um "Projeto de formação de enfermeiras de Primeira Linha". Nessa mesma carta a G. Thibon ela exprime o que seria sua disposição interior na qual se encontra após sair de Marseille, pois todas as tentativas para realizar seu projeto pensado durante anos foram infrutíferos: "Isto me dá forçadamente o sentimento que eu ou cometi um erro sobre a vontade de Deus ou faltou fé para realiza-lo. Nos dois casos há ausência e obediência. Assim a dor da separação torna-se intolerantemente aguda e amarga pelo sentimento de uma falta" (CSW IV-4, p.199). Em 23 de setembro ela revela aos Honnorat o que houve de interessante em Nova York: "Durante três meses, o estado de espírito onde eu me encontrava me tornou incapaz de desfrutar de tudo isto ou do que quer que seja (SP 635).

apenas uma ilusão. Diante dessa situação ela buscou três recursos: "tentar agir, o trabalho na biblioteca e a leitura dos místicos"⁵⁷⁹.

O tentar agir está em tantas cartas que escreve, carta sobre carta, para as pessoas que poderia ajudar. Quer ir para Inglaterra com o desejo de chegar à França⁵⁸⁰. E Simone acredita ganhar a causa, acredita que conseguirá fazer algo em favor de seu povo que deixou na França, confia que voltará e ganhará a causa para estar ao lado deles.

Um segundo momento é o trabalho na biblioteca. Ela encontra na New York Public Library toda uma gama de referências com que pode confrontar sua teoria sobre algumas religiões ou nações de seu interesse, como zen budismo, taoísmo, cátaros e maniqueus. Isso lhe dá uma paz de espírito⁵⁸¹.

E o terceiro recurso foi a leitura dos místicos. Podemos dividir esse momento em três leituras diferentes. Primeiro, Simone Weil lê as obras do grande místico Henrich Suso⁵⁸². Sabe-se apenas que lhe foi recomendada a leitura desse discípulo de Mestre Eckart. Florence de Lussy, uma das organizadoras das Obras Completas de Weil, escreveu na introdução na OC VI:

seu espírito meditativo não poderia encontrar refúgio em outro lugar senão na amarga meditação desta metafísica especulativa segundo a qual não somente a criatura é nada, mas Deus ele mesmo é nada, porque estando além do ser, ele precede toda determinação ontológica (OC VI-4, p.13).

O que Simone experiencia mostra-nos que a "rudeza desta via apofática seria provavelmente a única que pode encontrar um eco no ser em situação de exílio e privada brutalmente das esperanças que o alimentariam" (OC VI-4, p.13). Dessa obra ainda, Weil provavelmente aprendeu a viver o presente como ele vem. Extraíu também um encorajamento para seguir o caminho dedicado à solicitude que teria tido até aqui (OC VI-4, p.12). A segunda leitura foi de esperança para tentar dar outro

⁵⁷⁹ OC VI-4, p.11.

⁵⁸⁰ Escreve duas vezes a Jacques Maritain pedindo apoio e espera que ele a coloque em contato com autoridades para que possa realizar seu plano sobre o projeto de Enfermeiras de Primeira Linha. Envia seu plano também para o Almirante Leahy. Ele recebe, agradece e responde dizendo que enviará seu plano para as autoridades competentes. Escreve ainda a antigos amigos que estão na Inglaterra e participam dos organismos da França Livre. Envia cartas a Maurice Schumann capitão Mendès France dentre outras. Para saber mais: SP 627-642.

⁵⁸¹ Para aprofundar: CABAUD, J. *Simone Weil a New York et à Londres 1942-1943*.

⁵⁸² Henrich Suso (1295-1366), dominicano, foi o discípulo mais próximo de Mestre Eckhart. É um dos representantes da corrente mística especulativa chamada Escola mística renana. Nas Obras Completas VI, 4 pode consultar os extratos utilizados por Simone Weil (OC VI, 408-409).

sentido ao mundo, "mergulhada em uma espiral de horror e alegria. Foi o livro do Apocalipse que ela leu e meditou com a caneta na mão" (mss 4, 55-63; Ap 17, 12-14; 19, 13-15; 12, 9-18; 13, 1-17; 14, 1-5; 16, 13; 19, 13. 9.19-20) (OC VI-4, p.13). Uma grande parte do Cahier III faz eco dessa leitura. E a terceira leitura que seguiu a segunda foi o Evangelho de João (Cahiers III, ms 64-65, 125-116, 119-102; 1Jo 5, 6).

Nesse "détachement" seja ele físico, pois ela o vive cada vez que deixa uma cidade ou quando deixa definitivamente sua pátria, seja ele no movimento de esvaziamento interior para ser preenchida por Deus, afirmamos que se encontra o princípio de sua antropologia: "Só se recebe o bem desde fora, desde o outro. E esta postura da existência habilita a disponibilidade ao bem, que será chamada por ela de ação não agente, uma das mais importantes categorias de seu pensamento"⁵⁸³. Encontramos também aí o germe de toda teologia filosófica desenvolvida em seus cadernos (Cahiers) "a imagem de uma renúncia por parte de Deus (*kenose*), que se retirou para que o mundo seja e que agora volta para encontrar sua criatura e salvá-la"⁵⁸⁴.

A leitura dos mitos é para ela soteriológica como no comentário dos Seis Cisnes:

o homem, transformado em animal (em cisne) se separa de Deus, que "parte para procurá-lo". É Deus quem busca o ser humano e não o inverso. E o salva no último momento. A salvação se dá por intermédio do Mediador, que no caso dos irmãos Grimm é a menina silenciosa, filha do Rei, irmã dos homens, figura transparentemente crística.⁵⁸⁵

A verdade, segundo Simone Weil, é a "força motriz" (*agissante*) no íntimo do homem e o espírito da verdade é "a energia da verdade" que nos ilumina.

Sendo assim, o ser humano se define para Simone como uma "exigência central do bem em torno do qual está disposto de maneira psíquica e carnal"⁵⁸⁶. A situação desse ser humano no mundo se encontra regida por uma dupla lei: "uma indiferença evidente" da matéria a nosso desejo, mas simultaneamente uma misteriosa

⁵⁸³ Essa definição da antropologia de Weil foi segundo: BINGEMER, M. Clara. *Simone Weil: uma mística en los limites*, p.19.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ WEIL, S. Étude pour une **déclaration des obligations envers l'être humain**.

cumplicidade da matéria que constitui o mundo a respeito do bem⁵⁸⁷. Dessa situação ambígua Simone tira a regra de vida que lhe servirá tanto no momento em que se diz ateia quanto naquele em que se diz discípula do Cristo: vazia de sua falsa divindade, negar a si mesma, renunciar a ser o centro do mundo, discernir todos os pontos do mundo como sendo os centrais ao mesmo tempo (AD 24).

Se no momento *en attente* Simone Weil esvazia-se de sua condição de criatura para se deixar encontrar por Deus, nesse mesmo movimento, há algo que a move para esperar e permanecer a fim de fazer a experiência kenótica. Simone será impulsionada pelo desejo que a atrai na espera por ser encontrada por Deus.

4.2.3 *Desiderare*

Os que me comem terão ainda fome, os que me bebem terão ainda sede (Eclesiástico 24, 21).

Parece-nos que muitas moções⁵⁸⁸ impulsionaram Simone para lançar-se em direção ao outro que clama por justiça. O desejo é uma delas, pois a move em direção ao outro.

Levinas denominará abertura esse movimento em direção ao outro: "A abertura pensada radicalmente é um movimento do Mesmo na direção do Outro que jamais retorna ao mesmo"⁵⁸⁹. Esse movimento recebe, sobretudo, o nome de desejo, compreendido como generosidade e não como apetite⁵⁹⁰. Assim "o Desejo do Outro, que encontramos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o

⁵⁸⁷A orientação para o bem é, portanto, o único elemento que, encontrando-se indefectivelmente em todos e cada um dos homens, outorga-nos uma mesma identidade e possibilita estabelecer uma ponte de união entre nossa realidade e a de mais acima. Seguindo com sua análise, Weil constata que não todos os homens têm uma mesma abertura para o Bem. Entre eles é possível observar distintos graus de abertura à realidade transcendente, a qual se traduz, por sua vez, em uma grande diversidade de posturas éticas e existenciais perante a realidade. (Ibid.).

⁵⁸⁸ Uma pista de acesso à noção de "moção", como descrita por Santo Inácio de Loyola, é fornecida pelo termo "pensamento" ("pensamiento"), que ocorre tanto nas Regras para o discernimento (317,332-334), como no texto aparentado das Notas "para sentir e entender escrúpulos e persuasões do nosso inimigo" ("...para sentir y entender escrúpulos y suaciones de nuestro enemigo") (347, 349, 351; cf. 346). Mas é ao tratar do Exame Geral de Consciência que Inácio apresenta mais explicitamente esta categoria espiritual (32-36). A análise comparativa das duas noções irá mostrarnos que as "moções" dos "espíritos" constituem um gênero especial de "pensamentos". (DOWELL, J. A. Mac, S.J. Nota sobre as noções de "moção", "consolação" e "desolação" nos exercícios espirituais).

⁵⁸⁹ LÉVINAS, E. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p.143.

⁵⁹⁰ Entendido assim em todas as obras de Emmanuel Lévinas, após Totalidade e Infinito.

transporte puro, a orientação absoluta, o sentido"⁵⁹¹. Para haver unidade do sentido, fixa as condições de uma orientação, pois ela pode ser colocada, apenas, "como um movimento que sai do idêntico, para outro que é absolutamente outro"⁵⁹².

Essa dimensão caminha na direção do Outro que não é somente colaborador, mas também interlocutor. Mas o desejo em primeiro lugar se identifica com o movimento que nasce da separação entre a presença da carne, que é *afecção*, e a ausência do outro, que escapa de ser dominado, ou seja, apreendido.

É próprio do desejo levar à construção da relação. Na medida em que o outro *me* escapa, *eu* alimento a busca, uma busca que nunca se realiza, constituindo certa configuração *com o outro* de movimento em sua direção. Nessa busca constante advém o tempo que torna o outro presença. E, nessa dinâmica, tende-se a criar uma narrativa do corpo⁵⁹³, relação com começo, meio e fim. Essa dimensão paradoxal do desejo indica a abertura do tempo ao real, que é o presente da palavra no corpo⁵⁹⁴.

Simone Weil escreve no artigo "Condição primeira de um trabalho não servil": "Na natureza humana não há para o esforço outra fonte que o desejo. O desejo é uma orientação, o início de um movimento na direção de alguma coisa. O movimento está na direção de um ponto onde não se está" (OC IV-2, 419).

Se o desejo a impulsiona em relação ao outro, impulsiona também em direção a Deus. Assim podemos definir, a partir de Maria Clara Bingemer, o que é a simplicidade do acesso a Deus pelo desejo para Simone Weil:

Em suma, a argumentação weiliana, que é destituição de toda prova metafísica da existência de Deus, de toda prova que se situaria no nível da evidência (cartesiana), no nível daquilo que Simone Weil chama inteligência, pode se resumir em uma frase – Simone Weil insiste sobre a simplicidade do acesso a Deus, tão simples que não é visto: Deus existe porque é desejado. Deus não é objeto de necessidade ou de

⁵⁹¹ LÉVINAS, E. Op. cit., p. 145.

⁵⁹² Ibid., p. 143.

⁵⁹³ Desse modo, como consequência do desejo irrompe o tempo como abertura à presença do outro. E, nesse caso, preciso, o corpo é abertura como tempo do desejo. Se no caso da palavra, o ato de falar, é ambivalente: pode revelar, mas pode também ajudar o sujeito a se esconder, o corpo, ao contrário, revela aquilo que a palavra queria ocultar: medo, busca de alguém, desejo de proteção. O corpo é sinal do tempo que passa, mas também do tempo que se reduz ao momento: passagem do futuro que é espera, ao passado que é lembrança. No presente não há extensão nem imagem. O presente foge à representação, é impossível de se amarrar, ele se reduz a um instante, ao "agora" do encontro. "A presença do corpo do outro gera um marco no tempo que passa inexoravelmente do futuro ao passado". (VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*, p.11-12).

⁵⁹⁴ Ibid., p. 10.

conhecimento racional, mas de desejo. A linguagem sobre Deus só pode ser linguagem de desejo.⁵⁹⁵

Assim, Simone dirá que somente o desejo faz Deus descer. Ele só vem àqueles que pedem que ele venha (AD 77). Sim, pode-se encontrar Deus procurando-o, ou seja: "buscando sempre sua face". Uma vez encontrado, é necessário buscar ainda? Falta-nos procurar ainda as coisas incompreensíveis: não se crê para nada encontrar, e quando se encontra, o quanto é incompreensível o que se procurava! Por que procurar se, se compreende que o que se busca é incompreensível? Por que não se deve parar, tanto que a investigação em si aprofunda mais o domínio da incompreensibilidade e que ela torna cada vez mais perfeita esta procura, que não se procura apenas para encontrar, que não se encontra por procurar?⁵⁹⁶

Como poderíamos fazer o ser humano inserido na cultura somática desejar Deus? Talvez muitos já desejem Deus, mas que Deus desejam? À luz de Simone Weil, o contato com a realidade parece ter muito a nos dizer. Olhar para a realidade de uma sociedade ferida e marginalizada nos faria amar e desejar oferecer a beleza de Deus. E Simone Weil vê que no "ser humano, o desejo de amar a beleza do mundo é, essencialmente, o desejo da Encarnação"⁵⁹⁷. [...] Somente a encarnação pode satisfazê-lo (AD 129;IPC 37-8; OC IV-2 308).

Na força do corpo que sofre e na alegria do corpo que ama chegaremos ao coração da experiência realizada no ápice do cristianismo: a Eucaristia e Paixão.

⁵⁹⁵ BINGEMER, M. C. L. *Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil*.

⁵⁹⁶ VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*, p. 9.

⁵⁹⁷ O tema da encarnação, explicitado por Michel Henry, permitirá perceber, a partir de como se manifesta na tradição cristã as tematizações das "propriedades fenomenológicas originais de uma carne viva, sensível, desejosa e sofredora" o que contribuirá para o entendimento da experiência mística corpórea de Simone Weil. desenvolveremos melhor na terceira parte. (HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*, p.313).

Capítulo V

O corpo que sofre e o corpo ama

Para Simone Weil, pensar Deus e amar a Deus é uma forma de pensar o mundo. Para ela, nada foi pensado se não foi experimentado com o próprio corpo. Mergulhou na centralidade da dor humana para entendê-la.

Como sofreu influência grega, encontra-se presente em seu pensamento a dualidade corpo e alma⁵⁹⁸. Assim, a dualidade existencial existe. Não queremos negá-la, ao contrário, é importante para mostrar nossa encarnação no mundo a partir, inclusive, de nossas fragilidades, pois confirma a substância viva. Entretanto, nosso intuito foi com a antropologia bíblica, na primeira parte de nossa tese, demonstrar que somos seres ontologicamente unitários⁵⁹⁹.

Existe ainda, na vivência, uma tendência à separação entre discurso e práxis, entre experiência e ética. Entretanto, toda implicação ética deveria residir em uma resposta, pois esta ação que se manifesta no corpo-expressão chama a um engajamento. Esse engajamento chama à responsabilidade. Chamado e responsabilidade são a orientação ética, como resposta a uma palavra⁶⁰⁰. No caso de Simone, o sofrimento ético sentido em seu corpo e a experiência amorosa levam-na a entregar-se plenamente ao outro. Sendo assim, acredita-se importante desvelar a experiência

⁵⁹⁸ Gabellieri afirma que Simone Weil provavelmente encontrou em Spinoza certos estímulos para pensar a relação entre alma e corpo (C III 114), temos de reconhecer que o trabalho não tem lugar no Tratado Teológico-Político. Mas não está em todas as filosofias que opõem ou vão a verdade do espírito e a relação concreta com a necessidade de existência. Para Simone Weil, ao contrário, o trabalho é a primeira mediação, porque "o corpo é o intermediário indispensável através do qual a alma exerce sobre a alma uma ação real" (CS 254). A recusa de uma visão dualista da salvação da alma faz que, se ela conhece a experiência mística, ele deve se "encarnar" em seguida, pois "a plenitude da realidade" para o homem é "a existir aqui em baixo" (OC VI-3 51, C II 29), para unificar o que há nele de necessário e de espiritual. É por isso que não há possibilidade de se opor a pátria celeste e a pátria terrestre, ou bem um pensamento metafísico e religioso da eternidade para o que seria um pensamento "do mundo e de estar no mundo", uma vez que é o caso, por exemplo, em Heidegger ou H. Arendt. (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.468).

⁵⁹⁹ O corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato de que: o "Verbo se fez carne" (Jo 1,14). É na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé, pois o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: "o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação". (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211).

⁶⁰⁰ Para compreender a ética de Emmanuel Levinas: *Da existência ao existente; Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*.

corpórea de Simone Weil a partir de sua experiência de sofrimento e de sua experiência amorosa de entrega ao outro e a Cristo. Isso a conduz a uma ética que chama à responsabilidade. Ao mesmo tempo, Simone faz uma experiência amorosa de Deus. Utiliza uma linguagem erótica que resgata a sensibilidade amorosa.

Desenvolveremos, então, neste capítulo, sua experiência mística em duas linhas de reflexão. A primeira, quando tem as fortes dores de cabeça, em suas batalhas corporais e fadiga, na "quebra" do corpo no campo, e quando deixa de se alimentar está vivendo e dizendo: isto é meu corpo – comei e bebei. Simone Weil, "curiosa e insaciável, quer provar em carne própria o sofrimento dos últimos"⁶⁰¹. Analisaremos a experiência corpórea de Weil como sofrimento físico. A dor, o sofrimento e a sensibilidade. O corpo que sofre a dor do outro e não se cala, mas caminha.

A segunda diz respeito a um corpo como sensibilidade para amar e vibrar. Em sua linguagem percebemos essa experiência amorosa quando ela descreve sua vivência espiritual, uma experiência mística intensa. E quase sempre, ao se dirigir a Cristo, utiliza uma linguagem mais erótica: fala da alma que dormiu com Deus na "câmara nupcial" (AD 47). Esse tema, portanto, será desenvolvido especificamente no terceiro capítulo desta segunda parte. Aqui enfatizaremos sua experiência corpórea mística de sofrimento, mas sempre vivida e transmitida na linguagem do amor.

5.1

Corpo incontinente e resistente – corpo como sofrimento

Nesta primeira linha de reflexão – o corpo como sofrimento físico –, para entender melhor a dualidade existencial e a unidade ontológica nas experiências da autora, será importante para nosso estudo, sobre a corporeidade e a mística, apresentar desde sua inserção na fábrica e suas dores de cabeça até o sentir-se tomada por Cristo. Para isso, analisaremos um dos primeiros e um dos últimos textos que desenvolveu sobre o Dogma da Presença Real (1926) e sobre o Corpo dos trabalhadores do campo (1942), respectivamente.

⁶⁰¹ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: una mística en los limites*, p.10.

Na segunda linha de reflexão – o corpo como sensibilidade para amar e vibrar – destacamos uma linguagem mais amorosa da filósofa de Paris. Mas será o amor entre a dor e o sofrimento como, por exemplo, a experiência da Paixão de Cristo que ela viverá mais profundamente. Seguirá ainda o aprofundamento da experiência mística notado por Pe. Perrin, inclusive como mudança em Simone, que apresentaremos após as recitações da oração do Pai Nosso. E por último suas declarações ao poeta Joë Bousquet(1897-1950)⁶⁰². Mas tanto nesta primeira linha de reflexão como na segunda o Prólogo de Simone estará presente, pois coroa sua experiência mística, seja pelo corpo que se dobra, seja pelo corpo que ama.

Se pudessemos falar em primeira e segunda Simone, como alguns estudiosos a classificam devido ao seu pensamento, diríamos que não houve essa dualidade, Simone sempre foi a mesma. Entretanto, se nos arriscarmos de longe falar em primeira Simone que ainda não tinha feito a experiência do Cristo em sua própria carne, vemos que mesmo assim sempre colocou no papel seus questionamentos, suas indignações e seus posicionamentos ao lado dos mais fracos e oprimidos. Contudo, não só escreveu e refletiu sobre os problemas contemporâneos. Fez muito mais. Foi operária com todas as implicações, saiu às ruas, viveu as dores da Guerra, trabalhou no campo, foi a voz dos desempregados etc. Ela sentiu com eles e não foi uma burguesa que fez uma experiência de fim de semana. Mas somente a segunda Simone escreveu sobre sua transformação interior. Agora, no entanto, iniciaremos nossa primeira linha de reflexão sobre o corpo incontinente e resistente.

5.1.1

A força da vida na fragilidade do corpo – (dualidade existencial)

[...] o sofrimento de uma só criança inocente condena toda teoria do progresso (Os Irmãos Karamazov, de Dostoievski)

Em seu desejo de busca pela verdade, Simone não fez discursos distantes de épocas passadas. Fez uma hermenêutica para seu tempo. Um exemplo foi ler a "Ilíada" para refletir a Guerra na França de sua época. Simone foi continuamente

⁶⁰² Nascido em Narbonne, na terra dos cátaros, Joe Bousquet é um espécie de Cátaro, isto é, um "puro". Poeta da noite, do vento e do silêncio, tudo sobre o desespero, ele compôs um conjunto substancial de trabalho, que consiste principalmente em poemas em prosa. (BLOCH, M. « BOUSQUET JOË - (1897-1950)». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/joe-bousquet/>>. Acesso em: 19 mar. 2014).

afectada pelo rosto do outro em sua própria carne, o que a movia em busca de justiça. Assim, depois de uma grande decepção com a Rússia Bolchevista⁶⁰³ decide ir trabalhar na fábrica.

Em 1934, sempre com saúde frágil, pediu licença de um ano da academia para viver uma experiência de vida trabalhando em uma fábrica. Quer presenciar por ela mesma a vida dura dos operários. Trabalha em Alsthom, em Paris. E escreve um Diário de Fábrica (*journal d'Usine*). É dispensada porque não conseguiu acompanhar a vida dura da fábrica. Mas em seguida, com a ajuda de um amigo, é contratada pela Renault. Apesar de suas dores de cabeça e de suas deficiências psíquicas que sempre teve de superar, por nada admite ser diferente de seus companheiros de atelier. Alugou um quarto em uma mansão vizinha da fábrica.

Essa experiência foi muito dura, mas a transformou de uma vez por todas. E afirmou estar feliz em tê-la vivido: "Saí muito diferente do que eu era quando entrei – esgotada fisicamente, mas moralmente endurecida" (CO 16). Pois o que viviam na fábrica era algo realmente exigente e aniquilador⁶⁰⁴. Simone afirma que a rapidez dos movimentos com que deveriam agir diante das máquinas era mais rápido que o pensamento, "matando-os". Percebemos então nossa primeira linha de reflexão – corpo como sofrimento físico – nesta experiência que teve na fábrica:

Estando na fábrica, confundida aos olhos de todos e aos meus próprios com a massa anônima, a desgraça dos outros entrou em minha carne e em minha alma. Nada me separava disto, porque havia esquecido realmente meu passado e não esperava nenhum porvir, e dificilmente podia imaginar a possibilidade de sobreviver àquelas fadigas. O que sofri ali marcou-me muito, [...] Recebi ali para sempre a marca da escravidão⁶⁰⁵, como a marca de um ferro quente que os romanos colocavam em seus

⁶⁰³ Em 1933 Simone Weil escreve artigos sobre a situação da Alemanha; sobre a revolução proletária, sobre a guerra, sobre Rosa Luxemburgo e Lenine, VER SOBRE A RUSSIA. Aos vinte e quatro anos, tornou-se bacharel em letras. Nomeada para Roanne. Engaja-se pela unidade dos sindicatos. Encontra Léon Trotski e discute com ele sobre a situação política. No ano seguinte, em 1934, escreve sobre o marxismo; e após a experiência da fábrica escreve Reflexões sobre a causa da liberdade e da opressão social. (WEIL, S. *Oeuvres*. Direção de Florence de Lussy).

⁶⁰⁴ Para conhecer os relatos diários do trabalho da fábrica de Weil ler: *A condição operária*.

⁶⁰⁵ Hannah Arendt escreve sobre um tipo de escravidão também: "Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre conhecimento (no sentido de 'Know-How') e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso 'Know-How', criaturas desprovidas de raciocínio, à merce de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja". (ARENDR, H. *A condição humana*, p.11).

escravos mais desprezíveis. Desde então, passei a ver-me como uma escrava (AD, 36).⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Relata sobre esta experiência a Joë Bousquet. (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 80-81).

Em seus escritos de Marseille, em 1942, afirma que a fábrica deveria ser lugar de alegria, mesmo que fosse inevitável que o corpo e a alma⁶⁰⁷ sofressem. Assim percebemos a relação que Simone faz sempre do corpo e da alma que padecem. Estão claras a dualidade existencial e a linguagem dual de corte grego: corpo e alma. Faz perceber que o ser humano por inteiro, em sua totalidade está fragmentado, ou seja, frágil e vulnerável, embora seja um todo em suas dimensões física, psíquica e espiritual⁶⁰⁸. Nessa fragilidade, ela se percebe ainda mais criatura amada e desejada por Deus. Na vulnerabilidade o ser humano se aproxima do outro para apoiá-lo. Podemos dizer que a dualidade existencial nos situa e enraíza nosso ser no mundo.

Nesse sofrimento, ou seja, no *malheur* cuja definição já apresentamos anteriormente, Simone Weil sofre tentações também. Nesse mesmo ano, no dia 02 de janeiro, escreve: "a exaustão extrema me faz esquecer as razões verdadeiras de minha estada na fábrica, torna quase invencível para mim a tentação mais forte que comporta esta vida: esta de não mais pensar, só e único meio de não se sofrer" (CE 63). Não é somente o sofrimento que marca a vida desta jovem. Além de passar por fases de profunda desesperança, devido a essa experiência, ela tira a seguinte conclusão: "O fator capital não é o sofrimento, mas a humilhação. [...] Eu sei muito bem (por causa das minhas dores de cabeça) o que é desfrutar assim a morte de todos os seres vivos" (OC II-2 289-307).

Assim, após a dura experiência da fábrica, antes de retornar ao magistério, ela relatou sair com "a alma e o corpo em pedaços" (AD, 36), pois aquela experiência tinha matado a sua juventude. Esta foi a experiência da própria desgraça, do *malheur*, como denominou, que até então não tinha experimentado. E nesse domínio do sofrimento o *malheur* é para ela a própria escravidão⁶⁰⁹. É ainda, como

⁶⁰⁷ Nancy resume assim o essencial da ideia de Galileu em seu ensaio onde examina a visão científica de Simone Weil em comparação com a Grécia antiga. Ele observou que Simone Weil cria uma imagem a partir da noção de gravidade e lhe confere uma extensão universal. Em seus Cahiers Simone Weil usa a noção de gravidade para corpo geralmente em um aspecto espiritual. Assim como o corpo físico, a alma humana sofre também por um movimento descendente que é "misto, sujo, escuro". Condição humana pecaminosa, a força que puxa para baixo, corresponde a esse estado. (NANCY, M. *Les Grecs, la science et la vision du monde* (OC VI, 21-31)).

⁶⁰⁸ Simone Weil escreve sobre as dimensões do ser humano em seus escritos: WEIL, S. *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934).

⁶⁰⁹ "Dois fatores condicionam esta escravidão: a rapidez e as ordens." ... Na rapidez ela afirma que a cadência de movimento mata o pensamento pois é mais rápida que este, impedindo o livre curso da reflexão. "Chegando-se à frente da máquina, é preciso matar a alma, oito horas por dia, pensamentos, sentimentos, tudo". (Id., *La condition ouvrière*, p. 20).

afirmamos no capítulo anterior, um desenraizamento da vida, presente na alma pelo alcance ou receio da dor física. Assim afirma:

A minha vida na fábrica, foi uma experiência única. Quanto a mim mesma, veja o que significou o trabalho na fábrica. Mostrou que todos os motivos exteriores (que antes eu julgava interiores) sobre os quais, para mim, se apoiava o sentimento de dignidade, o respeito por mim mesma, em duas ou três semanas ficaram radicalmente arrasados pelo golpe de uma pressão brutal e cotidiana. E não creio que tenham nascido em mim sentimentos de revolta. Não, muito ao contrário. Veio o que era a última coisa do mundo que eu esperava de mim: a docilidade⁶¹⁰. Uma docilidade de besta de carga resignada. Parecia que eu tinha nascido para esperar, para receber, para executar ordens – que nunca tinha feito senão isso – que nunca mais faria outra coisa. Não tenho orgulho em confessar isso. É a espécie de sofrimento que nenhum operário fala; dói demais, só de pensar (AD 81-2).

Sentiu as dores do trabalho duro e escravo da fábrica em seu corpo e sua alma⁶¹¹. Não somente o corpo físico, mas sua dignidade sai afetada.

No trabalho da fábrica ela percebe a grandeza da plenitude humana. E a espiritualidade que ela chama de espiritualidade do trabalho⁶¹² na qual se encontraram conciliadas todas as aspirações do ser humano, no equilíbrio do carnal e do espiritual. Isso porque há um privilégio do trabalho manual, que é tocar o mundo em sua verdade nua. Os membros estão quebrados pelo esforço de uma jornada de trabalho, em que o corpo foi submisso à matéria, e carrega na sua carne como na espinha dorsal a realidade do universo (OC VI-1 360).

⁶¹⁰ Mesmo com a marca da escravidão cravada para sempre em suas entranhas, não se revolta contra ninguém. Ela ainda percebe um sentimento de docilidade. Contudo, podemos afirmar que essa docilidade de besta de carga transformou-se no amor que a moveu até sua última tentativa de estar com seu povo.

⁶¹¹ Estando, assim, nesse estado de espírito, e em um estado físico miserável, após seu trabalho na usina, como já relatamos, viajou com seus pais para Portugal, para um pequeno povoado chamado Povo de Varzin onde fez seu primeiro contato com o Cristianismo e percebeu que esta era a religião dos escravos e a sua religião (AD 36).

⁶¹² Um tema muito desenvolvido por Simone, mas que não desenvolveremos em nosso trabalho. Simone Weil fórmula aqui uma exigência que torna o trabalho mais individual a fim de que ele possa ser melhor dominado pelo operário cujo pensamento é cortado pelo gesto de seu corpo servindo as máquinas. Ligar espírito e corpo será uma fonte primordial da definição da espiritualidade do trabalho. Mesma fonte nos parece foi proposta da ciência no Cahier III: "Ciência e técnica. Pode-se conceber também uma ciência da natureza orientada sobre uma técnica de aperfeiçoamento interior". Para Weil, nas pesquisas científicas, o ser humano deve ser o centro de interesse, caso contrário, a ciência fica obscurecida no tecnicismo. (OC VI-1, 356).

Para coroar suas experiências, vivenciou ainda a luta armada desde dentro. Em 1936, no início de agosto, vai para Barcelona⁶¹³. Ela queria julgar por ela mesma a luta que opôs "rojos" e franquistas. Para ela, é inadmissível ficar como espectadora, não lhe convém. Toda a conduta de Simone procede de uma lógica do pensamento que se encontra na lógica da ação (OC I, 16). Participou durante muitas semanas, sobre o fronte de Catalunha, da agonia do exército republicano e sentiu no fundo de seu ser os desastres da guerra⁶¹⁴. Viu pessoas serem fuziladas e ouviu outras contarem que as mandavam sair dizendo que estavam liberadas e pelas costas as abatiam. Constatou que matar se tornou o normal⁶¹⁵. Por um descuido queimou seu pé em uma lata de óleo quente, precisou de cuidados e teve de ser retirada da frente de batalha, e isso salvou sua vida. Assim que saiu, todos foram mortos⁶¹⁶. No mês de outubro retorna para a França.

Nesse fato da guerra, além de empunhar uma arma sem intenção de matar, ela presencia a dor de ouvir o ser humano que trai o outro. A decepção foi grande. Sofre a dor física também. Não do fuzilamento, mas da queimadura. É o peso da existência que a coloca cada vez mais no mundo. A dualidade existencial a faz perceber a dureza da guerra desde dentro. Sente a dor interior de constatar o ser humano que mata o outro ser humano e a dor de seu descuido, que culminou em uma queimadura grave.

Outro fator que tangencia nossa linha de reflexão para o corpo como sofrimento físico são as fortes dores de cabeça que Simone Weil sentia. Encontramos um fato marcante na vida desta jovem de apenas 21 anos. Foi muito influenciada por uma série de artigos sobre a condição dos Anamitas em "Le Petit Parisien", alguns meses após a revolta de Yen Bay⁶¹⁷, que foi exterminada em duas semanas, e assim

⁶¹³ Simone vai para Barcelona, antes de ir para o fronte de Aragão, onde se alia a Coluna Durruti em Piña. Permanece neste "fronte" a partir de 10 de agosto até 25 de setembro. Sai por causa de uma queimadura accidental.

⁶¹⁴ Aqui podemos justificar a ruptura de seu pacifismo interior também no trecho da carta que escreve a George Bernanos: "Não amo a guerra, mas o que sempre tem me horrorizado na guerra, é a situação destes que se encontram na retaguarda". Novamente se comprova que, o que ela considerava uma boa causa, estava manchada para ela. Descobre a crueldade de seus próprios camaradas que executaram um sacerdote e um menino de 15 anos por negaram-se a unir-se a eles. (WEIL, S. *Oeuvres*. Direção de Florence de Lussy, p.406).

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Simone Weil escreve seu diário da Espanha em plena guerra, em 1936. *Journal D'Espagne* [aôût 1936]. (OC II-2, 374-382).

⁶¹⁷ O levante de Yen Bay ocorreu em fevereiro de 1930. Yen Bay era uma unidade militar de uma pequena cidade ao longo da fronteira com a China. A França foi alertada que eles fariam uma revolta, então, antes que o restante do país pudesse seguir o mesmo caminho, os franceses,

escreve: "Eu não esqueci jamais o momento em que, pela primeira vez, eu senti e compreendi a tragédia da colonização" (E 47). Esse fato aconteceu no mesmo ano, 1930, quando começam suas dores de cabeça.

Depois da experiência de um ano de trabalho na fábrica⁶¹⁸ relatou o dia a dia, semana após semana, de seu trabalho operário. Como, por exemplo, na segunda semana, relata sua forte dor de cabeça. Diz que trabalha mal e lentamente. No dia seguinte está melhor, tem mais força, mas sente uma terrível dor nos olhos. Relata experiências suas e de seus colegas de trabalho que nas dificuldades "matam"⁶¹⁹ as peças a serem executadas. Quando é chamada a atenção não deve responder. As dores de cabeça são relatos constantes na vida operária de Simone Weil, ao menos na terceira, quarta, quinta e sétima semana e assim seguem. As brutais mudanças de temperaturas eram prejudiciais também. Há ainda a brutalidade do tratamento dos chefes para com os empregados⁶²⁰, a produção nem sempre suficiente para ganhar para comer (CO 32; OC II-2 170-307).

Muitas são as licenças que ela tirou por sua saúde frágil. Várias, inclusive por causa de suas dores de cabeça. Por exemplo, em 1938, por volta da metade de janeiro, suas dores de cabeça se agravaram e Simone pediu mais um afastamento devido à doença. Ela escreveu a seu amigo Jean Posternak: "eu peguei um emprego em outubro a uma hora e meia de Paris; mas já devo abandonar em janeiro, pela impossibilidade física de continuar (dores de cabeça contínuas e às vezes violentas, que me acompanham desde muitos anos, e extrema fadiga)" (E47).

esmagaram a revolta com tal gravidade que foram todos destruídos. Os soldados vietnamitas apoiaram com a colaboração dos membros do Vietnam Quốc Dân Đảng (VNQDD, o Partido Nacionalista Vietnamita). Cf.: Encycopaedia Britannica. Disponível em: <http://global.britannica.com/topic/Yen-Bai-uprising>. Acesso em novembro de 2015.

⁶¹⁸Simone Weil relaciona esta época a revolução industrial: "Muitas vezes se fala da revolução industrial para designar exatamente a transformação que se produziu na indústria quando a ciência se voltou para a produção e apareceu a grande indústria. Mas pode-se dizer que houve uma segunda revolução industrial. A primeira se define pela utilização científica da matéria inerte e das forças da natureza. A segunda se define pela utilização científica da matéria viva, isto é, dos homens". (WEIL, S. *La condition ouvrière*, p.182).

⁶¹⁹ Matam: expressão que utiliza para falar quando estragam uma peça na usinagem. Quando a peça foi perdida e não pode ser aproveitada (CO 16).

⁶²⁰Tal trabalho foi mesmo muito difícil. Basta ler seus relatos em "Condição Operária" ou "Diário da fábrica". O calor do forno era quase insuportável, o corpo quase não suportava o peso das peças, as mãos frágeis machucavam ora pelo calor, ora pelo rudeza do metal. Simone era ainda muito desajeitada, como relatou sua biógrafa S. Pétrement, tanto que no primeiro emprego na fábrica foi logo dispensada. Só retornou porque recebeu a ajuda de um amigo. O tratamento dos encarregados era de desrespeito e exigiam mais de que lhe é possível cumprir.

Foi no auge de uma intensa dor de cabeça que faria sua primeira experiência mística e a sua terceira experiência com o cristianismo, como já relatamos, em Solesmes, durante a Semana Santa seguindo todos os ofícios. As dores de cabeça eram intensas:

Cada som me feria como um golpe, e um extremo esforço de atenção me permitia sair desta miserável carne, deixá-la sofrer sozinha, abandonada em seu rincão, e encontrar uma alegria pura e perfeita na beleza inaudita do canto e das palavras. Esta experiência permitiu-me, por analogia, compreender melhor a possibilidade de saborear o amor divino através da desgraça. No curso daqueles ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez para sempre (AD, 37).⁶²¹

Nesse relato percebemos que o sofrimento, por meio de suas intensas dores de cabeça, lhe permitiu sentir a encarnação, ou melhor, por analogia, a Paixão de Cristo.

Nessa mesma capela recebeu de um jovem católico inglês, que ela diz ter sido um mensageiro, um poema chamado Love, do século XVII do inglês George Herbert. Ela recitava esse poema, pois o conhecia de "memória", quando sentia em seu corpo as violentas dores de cabeça. É no momento de uma das recitações que faz sua grande experiência mística de ser tomada pelo Cristo. Essa experiência relataremos posteriormente, na segunda parte deste capítulo. Para ela, este poema tem a força de uma prece⁶²².

Escreve a outro amigo, Joë Bousquet, sobre suas dores de cabeça:

Todas as vezes que atravesso um período com dores de cabeça, eu me pergunto se o momento de morrer não veio. Mais de uma vez eu me encontro perto de resolver morrer, medo de um declínio pior que a morte; a ponto de a despeito de sucumbir sob o sopro de uma depressão irracional, eu decido não tomar uma tal decisão (salvo circunstâncias excepcionais) (TMCG-I).

Ela afirma que esse tempo dura muito, de seis meses a um ano. Mas confessa que não é somente isso, pois quando as dores de cabeça diminuem, ela diz tomar a liberdade de espírito que se lança novamente em uma reflexão ou trabalho com tanto fogo e ardor, então, "um novo agravamento de meu estado tem alguma coisa de análoga, e quando retorna vêm todas as proporções guardadas, o que pode ser uma sentença de morte por estar cheia de juventude e vitalidade" (TMCG-I). Dá-se

⁶²¹ Relatou sua experiência ao Pe. Perrin (AD 37).

⁶²² O poema encontra-se no 5.2.2 Entre a dor e a beleza, a experiência da paixão de Cristo.

conta também de uma terrível tentação a possui, quando sua coragem se esgota, e passa a procurar um alibi nas dores de cabeça, como uma desculpa para a preguiça e todas as fraquezas; e os remorsos a fazem sentir medo de ter sucumbido a esta tentação e continua:

Voilà. Estas linhas lhe dão uma visão geral de meu drama – pois cada ser humano tem um drama. Não sofra com isso. Tento entender e, em seguida, eu não penso mais. Para mim a vida ainda é bela. Eu não gosto de falar de minhas dores de cabeça, ou deixá-los ver. Se vocês não querem ser injustos sobre mim [...] podem ver em mim simplesmente o efeito dos sofrimentos físicos que eu domino muito para que eles não sejam exteriormente perceptíveis (TMCG-I).

Em 1940, com o avanço de Hitler, ela sai da França, vai para os Estados Unidos e de lá para a Inglaterra. Ela quer descobrir como pode articular duas certezas aparentemente opostas que habitam sua mente e seu coração: "A desgraça dos homens e 'a perfeição de Deus'. Ela acredita que só se chega a essa via pelo sofrimento. E o deseja. Deixa Descartes e afirma com Santo Agostinho: a luz interior se torna clara para dar a alguém que consulta uma resposta clara" (OC II-1, 17). As palavras de Emmanuel Gabellieri resumem esse aspecto da vida de Simone Weil:

Se é verdade que a santidade, assim como a filosofia, não culmina num "saber", mas na "caridade que ultrapassa qualquer conhecimento", a redatora de *France libre* morrendo solitária no hospital de Ashford em 1943 realizava assim na própria carne o que havia escrito na aula de Alain mais de 15 anos antes: "todo santo recusou qualquer felicidade que o separaria dos sofrimentos dos homens" (OC I 71).

Como ler esse sofrimento na atual cultura somática? Essa incontinência do corpo acontece atualmente, mas ao revés. Sofre-se não pelo outro, mas por si mesmo, ou ainda para não sofrer por estar fora dos padrões estéticos sejam eles masculinos ou femininos. Existem rituais de sofrimento e de autocontrole, mas para adequar-se a tais modelos padronizados. Como demonstramos na Parte anterior, a moral está amarrada ao padrão somático, ditando as regras. Quem desejaria então um caminho para a santidade?

Simone, como descrevemos em seu sofrimento corporal acima, colocou algumas exigências para si mesma em vista de um bem maior. A ideia de

autorrenúncia da filósofa mística é, na verdade, a antítese do autocontrole⁶²³, pois a autorrenúncia deve ser entendida como um consentimento e aceitação da incontinência corporal que revela a ilusão do ego. Isso porque, para ela, a orientação que acompanha esse *dressage*⁶²⁴ (adestramento) não é uma amplificação da vontade, mas seu lançamento. Dado o sentimento de sofrimento weiliano em conexão com a incontinência, a experiência da dor é fundamental para o valor da *akrasia*⁶²⁵ ética, ou seja, uma espécie da "fraqueza da vontade".

Surpreendentemente Simone Weil recomenda que reconheçamos as coisas limitadas como limitadas mesmo. Uma questão muito difícil para a atual sociedade que nega sua própria finitude. Isso para que o ser se reconheça como ser limitado e renuncie a si mesmo (C I 483). Essa autorrenúncia podemos dizer que está no processo que ela chama de *décréation*⁶²⁶. O sofrimento de descentralização do eu,

⁶²³ STONE, R. R. *Thes Reading the Incontinent Body*.

⁶²⁴ A palavra *dressage* é entendida aqui como adestramento, como domar.

⁶²⁵ *Akrasia* é uma espécie de fraqueza da vontade, uma incontinência, ou não controle dos desejos. Utilizada para indicar ainda a falta de autodomínio e autocontrole. Para Aristóteles era resultado de hábitos malformados, mais com a compreensão intelectual do que é moralmente correto. Para Elizabeth Grosz, há revelação de novo sentido de *akrasia*. Ao invés de significar um sinal de degradação moral, é uma condição de humildade, de abertura, quase literal, fisiológica para o mundo, isto é, uma receptividade ética. A pessoa se lança e experimenta uma comunhão com o mundo. Segundo o texto de Rebecca S. há um paradoxo da encarnação quando falamos sobre a incontinência. De um lado, a tradição cristã que concebia o corpo como carne fraca, lugar de pecado e do bem-estar moral. No caso, as mulheres mudam e transgridem inocente à imoralidade adulta intencional e aderem à legitimidade da perda de participação social como uma consequência. De outro lado, pesquisas sobre a incontinência urinária afirmam que se fosse um problema com a bexiga, iriam tratá-lo de maneira diferente. Pensariam que seria uma falha, mas se você não pode controlar a bexiga, quanto controle você tem sobre o resto de sua vida? (Dawn, [o entrevistado] in: STONE, R.). Assim as mulheres associam a incontinência à falta de controle físico e social e a voluntariedade. Então Suzam Bordo afirma como os corpos são lidos em nossa cultura: a magreza representa um triunfo da vontade sobre o corpo, e o corpo magro está associado à pureza absoluta, hiperintelectualidade e a transcendência da carne. Por outro lado, a gordura está associada a mácula da matéria e da carne, a libertinagem, ao estupro e decadência mental e a uma vontade fraca. Se o corpo incontinente é lido como sendo realmente intencional, ou como na maioria dos casos, instável, é sempre associado a algum tipo de degradação moral ou marginalidade. Cf. STONE, Rebecca Rozelle-. *Thes Reading the Incontinent Body*. Para aprofundar no tema: STONE, R. R.; STONE, L. *Simone Weil and Theology*.

⁶²⁶ Para Janeira e Ribeiro (O vazio em Simone Weil, p.385-401), o vazio é o que existe nas criaturas por participação com o criador que é germe e catalisador de unidade. Antes de falar sobre o vazio precisa entender a decreação. Segundo eles, é o processo que visa o retorno à origem – decreação, esvaziamento – toma como paradigma o ato criador, mas inverte-lhe parcialmente a direção (C 3, 91; C2 206). Há que se analisar a decreação diante de duas perspectivas, do criador e da criatura. A partir da perspectiva do criador o ato não se dá só num tempo, dá-se sempre. Se agora é diferente – a graça não deixa ser todavia um esvaziar-se. Na verdade, a graça continua a canalizar e a testemunhar Deus, que se quer vacuidade. A partir das criaturas, cabe distinguir e separar o ser humano e o mundo. Pois a intervenção do Uno e do Múltiplo é diferente em cada um dos casos: mundo- fora as intervenções maléficas do ser humano, reina a harmonia, é um uni-universo. A necessidade é uma expressão de Graça continuada. Homem: a multiplicidade existe de fato. No homem há corpo e alma, esta está ainda dividida. O eu, "je" (c II 9), mina e separa. A gravidade "pesanteur" (C I 180), exerce seu domínio. Uma exceção: o "ponto sobrenatural", presença virtual e expressão imediata da

de abertura é ambígua, mas o que o torna relacional e totalmente identificada quando descreve a combinação de sua experiência pessoal e de simpatia pela miserável massa humana que a cerca e com as quais ela estaria, mesmo aos seus próprios olhos, indistintamente confundida é também o sofrimento que afirma: "de fato entrou tão profundamente em meu coração o *malheur* da degradação social que desde então estou sempre me sentindo uma escrava, no sentido que esta palavra tem para os romanos" (CE 797).

Assim a autorrenúncia é, por exemplo, uma lembrança de nossa dependência e vulnerabilidade absoluta⁶²⁷. Por essa razão Simone Weil escreveu que há dois momentos de nudez e pureza perfeitas na vida humana, o nascimento e a morte (C I 469). "Significativamente para Simone Weil não podemos mudar nossa maneira de pensar sobre nós mesmos, por exemplo, sem uma participação correspondente do corpo em mudança, isto é, o que o 'dressage' (adestramento) realiza"⁶²⁸. Nossa tendência é proteger nosso ego. Mas nossa resposta na tentativa de dissolver essa tentação é ampliar a vontade e a determinação para ser mais humilde. Weil reconhece que há contradição nessa decisão. Em vez disso oferece o "dressage" (adestramento) como prática para empregar a vontade e afirmar o autocontrole contra o próprio eu. Entretanto, é um combate transformar o sentimento de esforço em um sentimento passivo do sofrimento. O mecanismo para escapar dessa armadilha deve ser outro. Weil descreve esse enigma metaforicamente: "Quem toma a espada perecerá pela espada. E quem não toma a espada perecerá pela cruz". Nessa perspectiva, o "dessage"/treinamento que é necessário para evitar a presença insistente do ego é uma abstinência da vontade, ou seja, a perda de controle. Parece inadmissível que se escolha a cruz. No entanto, quando renunciamos ao autocontrole por não resistir à realidade do sofrimento ou por não nos afastar dos socialmente marginalizados, por exemplo, iniciamos um processo de *décreation*, que é a personificação de uma orientação ética caracterizada pela atenção. Antes de nos aprofundarmos na questão da atenção devemos considerar o valor do sofrimento entendido por Simone Weil⁶²⁹, como já verificamos o *malheur*.

graça. Assim a decriação retorna para o Uno, é para o mundo uma questão de obediência continuada (AD 131), é para o homem um problema de abertura à graça (C III 110). Naquele a necessidade (C3 157), neste ponto sobrenatural (EL 151), são indicadores diretos de possibilidade.

⁶²⁷ STONE, R. R. *Thes Reading the Incontinent Body*.

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ STONE, R. R. *Thes Reading the Incontinent Body*.

O seu ponto de vista é que o corpo desempenha um papel em todos os estágios. Temos muito a aprender com a dor: "no plano da sensibilidade física, o sofrimento só nos dá o contato com essa necessidade que constitui o fim do mundo", escreveu ela. Esse contato com a necessidade sempre nos permitirá ser totalmente sensíveis para o universo, de uma forma que o prazer não nos permitirá. Podemos dizer que o prazer nos propiciará outras maneiras de contato e possibilidades que não descartamos e nem anulamos aqui. Entretanto, o que afirmamos com Weil é que não buscamos o sofrimento⁶³⁰ ou escolhemos a cruz, mas quando se trata de nosso ego, "temos que abrir o centro de nossa alma, assim como uma mulher abre a porta para os mensageiros de seu amado. Que importa à amante se o mensageiro for educado ou áspero enquanto ele entrega a mensagem?" (AD 138).

Nosso maior desafio e questionamento é como transformar esse diálogo em prática na atual sociedade somática. Como encontrar vestígios de possíveis aberturas no ser humano? Buscamos esses vestígios em Simone Weil que se dirá mais concretamente na terceira parte de nossa tese. Assim verificamos o processo corpóreo incontinente e resistente de Simone Weil, que se entrega em seu "corpo e alma", como comida e bebida. Desde a primeira reflexão, o dogma da presença real, até o corpo que se dá como eucaristia, verdadeira entrega.

5.1.2

Corpo como eucaristia – isto é meu corpo: tomai e comei

Dentre os textos importantes⁶³¹ de Simone Weil escolhemos o “Dogma da Presença Real”, um dos primeiros escritos de 1926 quando ainda era atea, nas classes de Alain. Podemos verificar por meio desse escrito a evolução e a unidade do pensamento da autora sobre o plano filosófico, religioso e, sobretudo, para nosso objeto de pesquisa, no que concerne à mística e à corporeidade, ou seja, pretendemos demonstrar sua dualidade existencial e sua unidade ontológica. Pode ser ainda sobre

⁶³⁰ Princípio e fundamento de Santo Inácio de Loyola (*Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola*, n.23, p.28).

⁶³¹ Maria Clara Bingemer utilizará o Conto Os seis cisnes de Grimm de 1925, o primeiro texto que escreveu para Alain para falar sobre sua mística em seu livro *Simone Weil: uma mística en los limites*.

o plano social, político e religioso se confrontarmos esse texto comum dos últimos textos que escreve em Nova York sobre o corpo como eucaristia⁶³².

No texto que se intitula [SOBRE A ALMA E O CORPO], "O Dogma da Presença real" [1926], ou como Gabellieri chamou: "um esquema eucarístico"⁶³³, apresenta uma preocupação que será o centro de toda sua vida. A presença real. Nesse caso, será a presença real na eucaristia⁶³⁴:

"Eu sou o pão da vida" (Jo 6,34), diz o Cristo. Esta palavra já é bela; mas o catolicismo tirou daqui alguma coisa mais que uma bela palavra. Ele quis que o Cristo seja comido pelofiel, não simbolicamente, mas realmente. O pão⁶³⁵ da comunhão é o corpo mesmo do Cristo, não o símbolo do Cristo. Aqui, a razão do crente está reduzida ao silêncio; e o incrédulo encontra o dogma da Comunhão⁶³⁶ digno no máximo aos mais selvagens da Austrália⁶³⁷.

O que não tem considerado suficientemente a condição humana? A alma está ligada ao corpo⁶³⁸ e, pelo corpo, a todo universo⁶³⁹. Quando ela contempla o céu estrelado, não

⁶³² Encontraremos essas relações e unidade em outros textos como, por exemplo, *L'Esprit et la Matière* de 1926-1927, *O mito de Proteu* (1929), e em algumas relações que apresenta com objetos do cotidiano para apresentar seu pensamento, seja filosófico ou teológico, como o *Bastão do Cego*, o *prego* e o *martelo*... Neste ponto, focaremos nosso estudo em apenas o *Dogma da Presença Real* e o corpo como *Eucaristia/alimento*. Os outros serão apenas citados na medida em que façam referência aos dois primeiros.

⁶³³ GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.143.

⁶³⁴ A criação é um movimento descendente, e nesse sentido o trabalho é uma imitação da criação (como também a encarnação da eucaristia). (AD 51).

⁶³⁵ Deus não pode estar presente aqui em baixo se não no secreto [...] Mesmo a presença humana e carnal do Cristo seria outra coisa que a pureza perfeita [...], portanto disse: "Il vous est avantageux que je m'en aille". E, portanto, verdadeiramente mais completamente presente em um pedaço de pão consagrado. Sua presença é mais completa, portanto que mais sagrada. (AD 183-184). "Nisto reside a maravilha da eucaristia" (AD 195).

⁶³⁶ Assim como em Pascal, a Eucaristia é o último grau pelo qual o Deus que se revela é também o mais escondido (Cf. a *lettre à C.de Roannez* de 1656, onde Pascal que define o "segredo" de Deus como uma sucessão de níveis em que ele se revele e se "esconde", primeiro na natureza (os gentios) depois nas Escrituras (judeus), na Encarnação (aos cristãos) e por último na Eucaristia (que reconhecer apenas os católicos) como um texto fundamental par H.Gouhier (*Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984, Chap.IV, p.187-91) et J.Guitton "...aqui, nós encontramos o famoso pensamento de Pascal [...] o paradoxo da crescente escuridão é aumentada ao seu máximo na Eucaristia [...]. plus Dieu se manifeste, plus il se cache". (*Quelques observations sur la pensée de S.Weil concernant l'Eucharistie*, CSW V-1, mars 1982, p.21). A Eucaristia é aqui, também, o cumprimento da presença a mais escondida, o mais "secreto" e a mais abandonada a fé e a atenção humana. (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.346).

⁶³⁷ Onde S. Weil, se demarcando de atitude habitual do incrédulo, o julgando digna toda dos mais selvagens da Austrália [...], procura ao contrário para se inspirar para considerar este que pode revelar a condição humana. Nisto consiste com efeito que "a alma está ligada ao corpo; e pelo corpo a todo universo". (Ibid., p.92).

⁶³⁸ O corpo é, portanto, este ponto para onde todo o universo trata e ressoa em nós, de sorte que, por seu intermediário, a alma está religada ao universo, como a alma do crente esta ligada ao Cristo por intermédio da Eucaristia. Nos dois casos a analogia – o milagre – é a capacidade de ser religado ao infinito do universo ou de Deus "para este infinitesimal que é um determinado corpo": O universo se dá a mim, "concentrado no objeto" que não é um objeto, mas o "corpo meio de percepção", sem o qual a "alma não pode comunicar com o universo tal qual". Assim o corpo, como "corpo percebendo (percevant)", é o único dos objetos existentes para ter o poder de afectar uma alma, como hóstia é esta matéria capaz de transformar o espírito. Por ele se realiza uma presença real no mundo,

há um astro, cuja presença não aja sobre ela; não há um único movimento que ela imprima ao corpo que não modifique o curso das estrelas. Durante o dia, estas estrelas não se percebem, agem sobre elas e sofrem sua ação; pois tudo está sobre tudo, no universo existente, o corpo, sofrendo a ação do universo inteiro, transmitindo alguma sorte desta ação à alma. A alma está assim unida a todo universo por intermédio de um corpo determinado. E não pode ser de outra maneira. Pois o universo sendo indefinido não pode existir concentrado por assim dizer em um objeto finito. Tudo o que vejo, esta parede, estes livros, estes papéis, é finito no espaço, e infinito sendo que a existência de todos estes objetos finitos supõe a existência de um universo infinito; ou, para melhor dizer, indefinido. O universo não pode se manifestar assim; o universo indefinido em si é um abstrato. Quando eu andaria sem fim pelo mundo, eu teria a cada instante diante dos olhos um espaço limitado. Se o universo existisse indefinido, a existência sem limites se colocaria por si; e não é certo o que Spinoza quis dizer, ele que não considera Deus como indefinido, mas como infinito.⁶⁴⁰

Isto não é, portanto transmitido para assim dizer que o universo indefinido pode ser percebido, mas concentrado em um objeto. Não se trata aqui do objeto percebido, se trata do corpo percebendo; ou, para melhor falar, do corpo meio de percepção⁶⁴¹. A alma não pode comunicar-se com o universo tal qual; ela pode apenas comunicar-se com um objeto finito, que está no universo, que é uma paisagem vista de um ponto determinado⁶⁴². Mas a natureza deste objeto finito, que é o corpo, não é indiferente. Nós não pensamos que um livro tem uma alma; que nós consideraríamos os animais como máquinas, nós não cremos dotados de razão. O corpo humano unicamente, dentre os objetos existentes, tem o poder de *afectar* uma alma (OC I, 93).

semelhante a este que realiza a Eucaristia na alma e na carne do crente. Não somente o homem pode realmente entrar em contato com a totalidade do universo e do ser sem desencarnar, mas o ser encarnado é a única maneira real de o fazer. O espírito não pode entrar em contato com o ser sem a mediação do corpo, nem pode se descobrir ele mesmo sem a mediação do mundo, "o corpo humano é o objeto belo por excelência [...] a união do espírito e da natureza se encontra realizada no mais alto ponto". (Ibid.).

⁶³⁹ Só se chega a alma através do corpo. O exemplo do bastão do cego. Desenvolver este tema.

⁶⁴⁰ Essa absorção de múltiplo em L'Um responde em Simone Weil uma absorção das contradições que iluminam seu pensamento – e que temos tentado expor –, por golpes de força que são tanto golpe de relâmpago. Se sabe que o relâmpago é por ele uma das figuras do Santo Espírito, "o vínculo de amor entre o Céu e a Terra" (K 17, ms 44). Seu Espírito poderoso sabe a maneira como lidar com as armas do trovão. Ela escreve no Cahier de Marseille (OC VI-3, 118): "A encarnação faz iluminar a ininteligibilidade (p.34) de uma relação real entre Deus e o homem"? No "Cahiers de Londres" ela leva este tema da contradição, portanto, que o bloqueio é forçado, usando a imagem do relâmpago, marca de toda a potência. Ela implanta o tipo da visão que habita, com magnificência: "A linha de amor entre Deus e a criatura é uma linha de fogo vertical como o relâmpago. É uma linha entre o mais alto do céu e o mais baixo, em linha direta" (K 18, mss 49-50).

⁶⁴¹ Outros que podemos fazer relação: A Aventura de Proteu: "se eu digo que o um vinho é amargo, isto pode, como notou Protágoras, ter dois sentidos, ou que o vinho é amargo, ou que meu corpo pode estar febril. O homem, o mais sábio, não pode conhecer nenhum objeto, se não por intermédio deste instrumento caprichoso, que é seu próprio corpo. Assim a imaginação é conservada em toda percepção" (OC I, 121-2).

⁶⁴² Assim, a ontologia do secreto conduz à *kenose* divina, que dá o sentido da encarnação do cristianismo. P. Boutang viu aqui o coração do pensamento weilienne: "existem duas coisas impossíveis [...] o contato com a criatura pensante com o pensamento divino, e o contato do pensamento divino com a criatura de um ponto de vista particular". (BOUTANG, P. *L'Ontologie du secret*, p.251). E. Gabellieri afirma que a falta da encarnação do cristianismo significa, portanto, sempre uma falta de enraizamento místico, que poderia irradiar não a partir do sobrenatural, mas de sua própria potência social, que poderia que seu centro não fosse mais secreto mais visível. (GABELLIERI, E. *Être et Don*: Simone Weil et la philosophie, p.348).

A intensidade desse texto encontra-se em toda sua extensão. Primeiro reconhece Cristo como alimento vivo: "Ele quis que o Cristo fosse comido por cada fiel, não simbolicamente, mas realmente. O pão da comunhão é o corpo mesmo do Cristo, não o símbolo do Cristo. Aqui, a razão do crente está reduzida ao silêncio". Diante do mistério e da grandiosidade do Cristo nos resta o silêncio, a intimidade e o encontro. Será que aqui já não seria um primeiro encontro/ reflexão com o cristianismo? Como falar dessa maneira sem nenhuma reflexão? Em seguida, escreve que qualquer coisa que se faça terá impacto no universo inteiro, quer com o próprio universo, quer com o outro: "A alma está ligada ao corpo e, pelo corpo, a todo universo. Quando ela contempla o céu estrelado, não há um astro, cuja presença não aja sobre ela; não há um único movimento que ela imprima ao corpo que não modifique o curso das estrelas". E afirma que nosso corpo percebe essa ação. Para ela, alma e corpo estão unidos, mas o corpo finito, que percebendo o universo, ou como ela descreve "meio de percepção" tem o "poder de *afectar* uma alma". Assim como o bastão do cego que toca e imediatamente sente o universo que tocou.

Ao retornarmos à reflexão filosófica Simone pensa o contato com a realidade, pensa a ação. Para ela o que permite aceder ao real é a condição da existência, então o que prova a fome é a fome. Simone pratica a filosofia como transformação de si mesma. A linguagem que fala, ou seja, a verdade lhe permite engajar seu próprio corpo e transportar a sensibilidade, sentir todo o universo, como ela descreve no texto. Sentir, relacionar o corpo com todo o mundo; uma filosofia da encarnação. É o sentir com todo o universo por meio do corpo. Nessa contemplação da eucaristia, ela aborda a contemplação do real, a inversão da perspectiva, a presença real. Essa experiência é central e real. A presença real é uma preocupação de toda sua vida. E a eucaristia será o centro da sua vida, não como participação do rito, mas como doação de seu corpo para ser comida e bebida⁶⁴³. A reflexão filosófica de Simone Weil sobre a eucaristia, como percebemos, iniciou-se bastante cedo, ainda nas classes de Alain.

Neste texto a filósofa de Paris esboça uma unidade entre o singular e o universal e percebe-se também um aprofundamento progressivo de uma intuição da juventude, talvez, uma presença real no universo (por analogia com a eucaristia), até a metafísica da encarnação. Ainda, na vida de Simone, o cristianismo não tem uma

⁶⁴³ Outro fator de transformação na sua espiritualidade teve lugar durante o inverno de 1941-1942. Trata-se do mistério da eucaristia que será relatado mais adiante. (OC IV-2, 224)).

presença vital em sua vida. Será após o segundo choque moral, com a guerra da Espanha, após as viagens a Itália e a Solesmes que surgirá sua etapa mística.

Citamos, ainda, um texto que escreve em 1926 "O Espírito e a Matéria". Nesse texto, encontra-se uma concepção inversa onde o corpo e a alma lhe seriam ao contrário e ao mesmo tempo distinguidos e unidos (OC I 311-12). Essa rejeição simultânea do monismo e do dualismo manifesta a novidade que a alma não vai sem o corpo, que sua vocação própria, longe de se separar do corpo é ao contrário depenetrá-lo. Mas ao se aprofundar vê que este conjunto de análises se prolonga em uma reflexão sobre a relação, não mais da alma e do corpo, mas do ser humano e do cosmos, da tal sorte que o corpo próprio parece dever tornar-se um corpo cósmico, capaz de tornar-se presente em todo universo⁶⁴⁴.

No texto "Da percepção ou A aventura de Proteu"⁶⁴⁵, escrito por Simone Weil em 1929, podemos perceber outra leitura no que tange ao corpo, mas não distante da unidade que mantém no texto do dogma da presença real. Nessa aventura, Simone conta que Menelau⁶⁴⁶ se encontra diante de Proteu e precisa forçá-lo para que ele fale a verdade, pois Proteu possui a verdade. Simone faz essa relação com nossa percepção: Tal é a aventura humana. "Os céus, os astros, os prados, os bens da terra não se oferecem a meu primeiro pensamento organizado diante de mim e

⁶⁴⁴GABELLIERI, E. *Être et Don*: Simone Weil et la philosophie, p.91. Segundo ele o texto mais surpreendente e o mais revelador sobre este ponto é este de 1926 sobre "o dogma da presença real".

⁶⁴⁵ PROTEU: Na mitologia grega, o velho homem do mar que tinha o dom de profecia, e manteve os "rebanhos do mar" (as focas). Morava seja na ilha de Pharos, junto à foz do Nilo, seja a ilha de Cárpato, entre Rodas e Creta. Ele conhecia o passado, o presente e o futuro, mas não gosta de revelar o que sabia. Aqueles que desejam consultar tinham que surpreendê-lo durante seu cochilo e amarrá-lo; e mesmo quando o prendiam, ele ainda tentava escapar tomando uma variedade de formas. Mas se o homem que havia capturado não cedesse e o segurasse firme, ele finalmente voltava à sua forma original e dava a resposta desejada, em seguida, mergulhava no mar. Era um assunto de Poseidon. Alguns viam nele, por causa do poder de se transformar à vontade, o símbolo do material original que foi usado para criar o mundo. Virgílio o apresenta assim, em Aristeu na quarta canção do *Geórgias*. Mas em Helena de Eurípides, ele aparece como governante da ilha de Pharos, um contemporâneo da Guerra de Troia, em que a verdadeira Helena foi confiada por Hermes enquanto Paris levou consigo apenas o seu fantasma. É esta última forma da lenda que exploraria Claudel em Proteu, onde acontece um conjunto de comédia e cósmica. (PROTÉE. In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <URL:http://www.universalis.fr/encyclopédie/protee/>. Acesso em: 17 set. 2014).

⁶⁴⁶ Quando Menelau se encontra diante de Proteu, ele se apressa, diz o mito homérico, e o prende, mas imediatamente, Proteu se torna leão, pantera, dragão, água corrente, árvore verdejante. É necessário que Menelau prenda Proteu, e o force a tomar sua forma própria, então Proteu dirá a Menelau a verdade. A coluna vertebral não é o primeiro objeto diante de mim; ela é primeiro em mim mesmo, rajadas/explosões, estas sortes de danças não podem habitar em mim ao mesmo tempo se elas não se harmonizam". Assim continua: "não é em vão que Menelau vê diante dele, não um rebanho sem fim de Proteu, antes mesmo que eu pense, se se pode dizer, em todas as impressões que eu recebo em cada instante, uma unidade é dada a mim que eu possa chamar orgânica. Unidade sem partes"... "O mundo, objeto de minhas percepções, não é Proteu. Este proteu que me foi dado como matéria primeira de meu pensamento, e eu o domei tomando a perceber? (OC I, 121-122).

como propagação a meus pés; elas fluem, se assim podemos dizer, em minhas veias, lutando (batendo) com o meu coração" (OC I, 131). Precisamos nos esforçar, precisamos nos lançar para enxergar a realidade.

Simone Weil em seus primeiros escritos no curso de Le Puy fala sobre a afetividade. Afirmar passar pela dor e que a "afetividade é a marca que a alma depende do corpo. Nosso corpo é para nós um objeto e outra coisa que um objeto" (TMCP120). Ela vê o corpo como meio, mas é a mediação do bastão do cego, totalmente necessária a alma⁶⁴⁷. Esse curso tomava uma visão ternária das afeições no capítulo intitulado: emoção paixão e sentimento⁶⁴⁸. E existia um nível de hierarquia⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ Gabellieri afirma que Simone Weil continua fazendo uma trilogia e mesmo, que poderia chamar uma "dialética ascendente", própria de Alain, nessa época. Em efeito, isso consideraria já que existem graus e mesmo um progresso moral possível na nossa via afetiva. O momento primeiro, este do contato da alma e do corpo juntos, momento universal, bruto, verdadeira matéria-prima, matriz da paixão e do sentimento é, como vimos, emoção. Em seguida, "a paixão é um grau mediano, ou pode ser se não permanece" (Aventures du coeur - p.63). Cours du Puy (1931-32), Notes d'Y. Argaud, (C I, p.38-9. Cf. Cours d'Auxerre de 1932-33 a distinção entre o amor passionnal e o amor – sentimento, que tem um caráter religioso [...] amor dos homens).

Quanto ao grau superior, Gabellieri aponta que "é o lugar onde nós salvamos as paixões, e onde buscamos, e oferecemos nossas emoções, deve-se nomear o sentimento" Alain descreve, nas 20 leçons sur les Beaux Arts: o sentimento não é outra coisa que a salvação, eu entendo a felicidade, mesmo na desgraça, a aceitação enfim e a possessão de si pela tomada em ordem de todo tumulto abaixo, corpo e pensamento (Le Puy, p.127).

⁶⁴⁸ Nosso pensamento é tanto mantido e reforçado pela afecção, carinho e ao mesmo tempo distante da afecção: "A natureza do pensamento é ser independente das afecções do corpo" (p.132). No entanto, a disciplina do corpo defendida por Alain não está ausente do pensamento de S. Weil desde o final do capítulo termina com a observação seguinte "a passagem da emoção ao sentimento se faz pela ação, pela disciplina que se exerce sobre seu próprio corpo" (p.136). Disciplina do corpo, o trabalho em seu pensamento, ela vai repetir em Bourges. É uma questão de vida ou morte moral para fazer este trabalho de pensamento que permite fazer da paixão um sentimento" (Bourges, 172 p). Pode-se pelo seu trabalho sobre si regular suas emoções, associar a seu amor "todas as emoções as quais se atribui grande importância" (Ibid, p.170) e deixar desaparecer aquelas que poderiam alterá-la. O que caracteriza o sentimento puro, é a eternidade, mas esse tipo de imagem da eternidade é precisamente criada em nós pela permanência das emoções "(Ibid, p.171) PSYCHOLOGIE ou ETHIQUE SPIRITUELLE DE LA VIE ACTIVE ET AFFECTIVE. Le premier cours de PHILOSOPHIE. de Simone WEIL au Puy. La Faculté catholique de LYON a organisé, en partenariat avec l'Université Jean MOULIN, les 12,13,14 novembre 2009, un colloque sur le thème « S. WEIL, l'Europe et l'Universel ». Pendant ce colloque ont été présentés matériellement deux cahiers du cours de philosophie d'Yvette ARGAUD, élève de S. WEIL, lors de sa première année d'enseignement au Lycée du Puy en 1931-1932, p.6-7.

⁶⁴⁹ O curso de Le PUY toma esta divisão ternária das afeições no capítulo intitulado "Emoção, paixão e sentimento". A ordem não é intercambiável. Ela significa também aos olhos de Weil a existência de uma hierarquia e de uma gradação de nível inferior da emoção ao nível superior do sentimento, passando por este da paixão e este da elevação e quase um movimento necessário para ela. Por quê? Isso é assim porque a emoção pode ser apenas um estado temporário, e a paixão é um beco sem saída. Emoção é o momento inicial de um corpo e uma alma agitada pela realidade externa. Mas nesse momento não pode durar porque o homem é um ser pensante. "Assim que se começa a pensar na emoção, não podemos ficar lá. Então, quando nós pensamos, ou a emoção será desligada em breve, ou ela puxa seus pensamentos e não podemos permanecer nesse estado. Não podemos permanecer ou com medo ou com raiva ou com amor emoção porque não há contradição. Este é o momento de paixão" (Cours du Puy (1931-32), Notes d'Y. Argaud (p.131-132)).

A importância do aspecto físico corporal está expresso diferentemente em um outro fragmento nos Cahiers. Nesse caso, Simone Weil se preocupa com a relação entre o corpo e o mundo: associar o ritmo da vida do corpo (respiração e medida do tempo) a este do mundo (rotação das estrelas), sentir constantemente essa associação (sentir, não apenas saber), e também sentir a troca perpétua da matéria pela qual o ser humano se banha no mundo (C I 159).

A novidade aqui é uma das dimensões mediadoras entre o primeiro pensamento filosófico de Simone Weil e seu pensamento ulterior, o bem como "a forma implícita de Deus" e presença real do sobrenatural que será definido em seguida à beleza⁶⁵⁰. "Duas coisas irredutíveis a todo racionalismo: o tempo e a beleza. É daqui que é necessário partir" (CS, 137).

Quanto ao amor às práticas religiosas, ela diz que a beleza aqui embaixo é uma convenção. A beleza real é a Eucaristia. "O absurdo do dogma da presença real⁶⁵¹ constitui a virtude". Exceto o simbolismo tão tocante do alimento, não há nada em um pedaço de pão a que o pensamento voltado para Deus possa agarrar-se. Assim, o caráter da presença divina é evidente. Cristo pode estar presente no objeto unicamente por convenção. Ele pode, por esse mesmo fato, estar perfeitamente presente (AD 143):

No dia em que um ser perfeitamente puro se encontrou aqui em baixo sob a forma humana, automaticamente a maior quantidade possível do mal difundido ao seu redor se concentrou sobre Ele em forma de sofrimento. Por isso, Ele sofre o suplício que era o grau extremo da desgraça da escravidão. Esta transferência constitui, misteriosamente, a Redenção. Da mesma forma, quando um ser humano põe seu olhar e sua atenção no Cordeiro de Deus, presente no pão consagrado, uma parte do mal que aquele ser contém sofre uma destruição ao contato com a pureza perfeita (AD, 145).

⁶⁵⁰GABELLIERI, E. *Être et don*: Simone Weil et la philosophie.

⁶⁵¹ Florence de Lussy sugere de maneira convincente (na introdução das OC VI-4, 23) que a fórmula de Weil sobre o Cristo como "metáfora real", seria um traçado de Hebreu 10, 1, em que opõe a uma "sombra das coisas futuras" (da Lei) e "a própria imagem da realidade" (Cristo). Cf. [ms 69] K 13. "Encontra a noção de metáfora real" VI 4 114. O autor da epístola opõe com efeito duas locuções: "a sombra dos bens futuros" falando de lei e "a imagem mesmo das realidades". Nesta última locução, há a telescópica das noções de imagem e de real por efeito de adjetivo "mesmo" que exprime a identidade, a similitude. "A imagem mesma das realidades" não é, portanto, outro que o próprio Cristo, o Cristo ao mesmo tempo terrestre e eterno. K17 [ms57], Weil tenta unir esta conjunção de universal e particular na pessoa do homem-Deus que é o Cristo por uma demonstração toda elipsada e por sucessões de frases breves e secretas: A criação é a palavra que Deus nos diz; é também assim o nome de Deus [...]. Um homem perfeito é o nome de Deus (microcosmo). [...]. (OC VI-2, 23).

Podemos observar nesse texto a afirmação de Simone Weil sobre a eliminação do mal pela eucaristia. Mas não somente daquele momento ritual e sim da vida de Cristo e de todo aquele que o seguir. Ou seja, "quando um ser humano põe seu olhar e sua atenção no Cordeiro de Deus" o mal sofre uma destruição. No caso de Simone abriu-se ao Outro e se lançou⁶⁵². No inverno de 1941-1942 ocorreu um fator de transformação em sua espiritualidade, trata-se da adesão ao mistério da eucaristia (OC IV-I 224). Sua reflexão iniciou cedo, como apresentamos com o texto Dogma da presença real, em 1926 (OC I 92-3). Depois de sua primeira experiência mística em Assis, relataremos a seguir, ela sentirá intensamente o que ela chamou de "fome" da eucaristia, durante sua estadia na Abadia de Solesmes, onde ela observou um jovem retirante inglês que lhe deu "pela primeira vez a ideia de uma virtude sobrenatural dos sacramentos, pela iluminação verdadeiramente angélica, em que apareceu revestido após receber a comunhão" (OC IV-I 225).

Em setembro de 1941, vai trabalhar nas vindimas em Saint-Julien de Peyrolas. O trabalho é muito duro. Relata a sua amiga Simone Pétrement: "As fadigas de meu corpo e da alma se transformam em nutrição para um povo que tem fome". Em 1942, em Ardèche, assume trabalhos manuais com os camponeses, seja no campo na época da colheita, seja nos vinhedos na época da safra⁶⁵³. Entretanto, em sua experiência no campo, ela viveu exatamente como viveram esses camponeses; alimentava-se e dormia em condições precárias, mas trabalhava muito bem e ainda lhes ensinava latim.

Simone Weil escreverá mais tarde sobre sua experiência no trabalho no campo, nos Cahiers 13 (K13), durante o período que esteve em Marseille, abril de 1942, depois quando vai para Nova York, provavelmente metade de setembro-início de outubro de 1942 (OC IV-2, 102). Ela afirma que Deus reside no alimento fabricado pelo trabalho humano. E o camponês, com seu trabalho, dá um pouco de sua carne para ela tornar-se carne do Cristo⁶⁵⁴. "É suficiente olhar minha carne e meu sangue como a matéria inerte, insensível, e comestível pelo outro" (CS 40).

⁶⁵² Em *Lettre à un religieux* Simone afirma que "A verdadeira pedra filosofal, o verdadeiro graal, é a Eucaristia (LR 34). O Cristo nos indicou o que nós devemos pensar dos milagres colocando no centro mesmo da Igreja um milagre invisível e em alguma sorte puramente convencional (somente a convenção é ratificada por Deus). (WEIL, S. *Lettre à un religieux*, p.57-8).

⁶⁵³ Mas não abandona por nada seus estudos da filosofia grega ou hindu, expande seus conhecimentos do sânscrito, acentuando sua orientação sobre a mística e sua busca da noção de Deus que lhe faz escrever sobre o Pai e sobre O Amor de Deus.

⁶⁵⁴ Na folha [ms 141] escreve: para que um homem seja realmente habitado pelo Cristo como hóstia após a consagração, é necessário primeiro sua carne e seu sangue sejam tornados matéria inerte, e

Para Simone, então a eucaristia deveria ser o centro mesmo de toda vida no campo. E para ela se o Cristo escolheu o pão e o vinho para se encarnar através dos séculos, não deve ser sem razão. Faz um paralelo com a vida do trabalhador:

Um homem que trabalha queimando sua própria carne a transforma em energia como uma máquina queimando carvão (K17, OC, t. VI, vol 4, p. 313). É porque ele trabalha muito e não come o suficiente em relação ao trabalho que ele exerce; ele emagrece; ele perde a carne. Assim se pode dizer em um sentido que o trabalho manual transforma sua carne e seu sangue em objeto fabricado. Para o camponês, estes objetos fabricados são o pão e o vinho (OC IV, 1, 266).

Para Simone Weil "Deus que reside no alimento" (CS 40) é o Cordeiro e o pão. Assim isso deveria ser o centro da vida camponesa. Por seu trabalho, ela entende que o camponês tem essa intenção, dar um pouco de sua carne para se converter na carne de Cristo. Assim ele deveria ser consagrado (CS 40). E a santidade é também, nesse sentido, uma transmutação como a eucaristia. Então ela afirma: "para que um homem esteja habitado pelo Cristo como a hóstia depois da consagração, é preciso previamente que sua carne e seu sangue se façam matéria inerte, e comestível, ademais, para seus semelhantes" (CS 40). Então para ela essa matéria pode chegar a ser, por sua consagração secreta, carne e sangue do Cristo. Mas observa: esta segunda transmutação é assunto de Deus somente, porém a primeira é, em parte, assunto nosso.

Assim, para ela, um pensamento se desenvolveu frequentemente:

fora da eucaristia existe uma outra circunstância em que o pão torna-se a carne do Cristo: quando ele é dado aos desgraçados em um movimento de compaixão pura. O Cristo disse: "Eu tive fome e me destes de comer". Por consequência o pão recebido, comido e digerido por um ser humano que tem fome, torna-se sua carne, tornando a carne do Cristo (OC IV, 1, 270).

Ela faz ainda a relação exatamente ao exercício físico, ou seja, ao corpo, "se o trabalho de arar me faz emagrecer, minha carne se faz realmente trigo. Se este trigo serve para a hóstia, esta se faz carne para Cristo. Qualquer um que are com esta intenção deve se converter em santo" (CS 40).

mais comestível por seus semelhantes. Então esta matéria pode tornar-se por uma consagração secreta carne e sangue do Cristo ([ms 141] OC VI-4,123).

Gabellieri pergunta então: "Recusar-se a ficar separado do sofrimento dos homens e ser eucaristia para outrem não é a mediação por excelência, a própria mediação realizada por Deus na figura do Cristo Mediador?"⁶⁵⁵. Assim como Levinas, Weil privilegiou o outro sobre o eu, em termos de compaixão⁶⁵⁶. O trabalhona fábrica e nos campos demonstra esse fazer-se carne para Cristo. Sua carne se fez trabalho/pão para seus companheiros. Sua experiência existencial corpórea foi profunda *kenose*, entregou seu corpo e sua alma em comida e bebida para os demais.

Esta seguinte citação de Simone Weil: *Terit carni superbiam –potus cibique parcityas*⁶⁵⁷, faz-nos perceber que nossa carne é vulnerável. A soberba da carne é crer que ela sorve sua vida nela mesma. A fome e a sede lhe fazem sentir que eladepende do lado de fora. O sentimento de dependência torna-a humilde. Assim traz a dualidade existencial presente na matéria inerte, que faz o ser humano perceber-se em sua condição de ser humano, encarnado no mundo com suas fragilidades e debilidades. E foi nessa vulnerabilidade que o Cristo a conheceu mais intimamente que ela mesma, tamanha foi sua identificação, pois entregou seu corpo em comida e bebida. O dualismo existencial⁶⁵⁸ está presente e nos mostra a encarnação, nos situa no mundo. Contudo, no momento da entrega, do enraizamento, encontramos em nosso ser, nossa essência divina, nossa unidade ontológica. Pela vida de Simone sabemos que a eucaristia aconteceu em seu cotidiano!

Assim é possível verificar nos cadernos de Londres ([ms 71], K 18, OC VI, 4) já no final de sua vida, quando escreve novamente sobre o Bastão do cego – este símbolo que a acompanha desde as aulas de Alain. Mas os símbolos do bastão do cego e do cubo⁶⁵⁹ são também as duas chaves de ascensão do pensamento (OC

⁶⁵⁵ GABELLIERI, E. Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom, p.314.

⁶⁵⁶ BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*, p.160.

⁶⁵⁷ Citação de Simone Weil: "Que elas consomem a soberba da carne, as restrições do comer e do beber. Hino do século V, atribuído a Santo Ambrósio, utilizado para a hora Prima nos monastérios".

⁶⁵⁸ Emmanuel Gabellieri não trata do tema diretamente sobre o dualismo existencial e a unidade ontológica. Entretanto, desenvolve o tema sob o ponto de vista sobre a luta entre o bem e o mal. Há dualismo moral – há luta entre o bem e o mal. Ele afirma que pode haver impressão que ela é maniqueísta. Para ela, não é o corpo bom e o espírito ruim, os dois são bons. Os dois são bons, corpo e alma. *Le détachement* é mal. A idolatria do corpo é mal. Assim, na Igreja quando tudo cai no racionalismo, como, por exemplo, a escolástica moderna separou, alguns autores como Blondel e Henri de Lubac pensaram na unidade entre filosofia e teologia. Eles irão retornar aos Pe. da Igreja, pois no modelo da patrística há unidade sempre. Simone foi leitora destes e aos Padres da Igreja. Não houve oposição, houve unidade para não cair na divisão e sim em uma unidade e conexão entre corpo e alma. (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.134-135).

⁶⁵⁹ Bastão do cego e cubo são dois exemplos aos quais Alain recorre frequentemente em seus ensinamentos e Simone Weil utilizará. Bastão do cego é o exemplo famoso de Descartes no discurso

VI-4, 391), pois encontramos a unidade a que ela recorre sobre a mediação do corpo para tocar a alma, o *metaxu*⁶⁶⁰. Entretanto, neste momento, nosso foco encontra-se sobre a entrega do corpo como comida e bebida, como Simone Weil também o realizou. Escreve em *La connaissance surnaturelle*: "ser impulsionada por Deus na direção do próximo como o lápis está apoiado pela mão sobre o papel" (CS, 16). Sem ela se dar conta, aproximou-se mais do Cristo do que podia imaginar. Escreve esta oração em Nova York:

Pai arranca de mim este corpo e esta alma para fazer coisas Tuas e só deixa subsistir de mim eternamente o próprio arrancamento ou nada [...] que tudo isso seja arrancado de mim, devorado por Deus, transformado em substância do Cristo e dado a comer aos desgraçados cujo corpo e alma falta qualquer tipo de alimento (CS 205).⁶⁶¹

primeiro de sua Dioptrique (cf obras filosóficas, vol I, p.654-656). Simone Weil vê neste exemplo a "chave da liberação efetiva a respeito do corpo" por efeito do esforço de uma leitura que trata a maneira de uma alavanca (o cego não tem mais a sensibilidade na sua mão, mas na ponta do bastão) Que o universo me seja como o bastão do cego, a sede de minha sensibilidade. É necessário uma aprendizagem. Esta perde a perspectiva (em rascunho de seu artigo "Leitura" em OC VI-1, 410). O bastão do cego para o mundo cartesiano é uma exteriorização – não é nesse sentido que ela usa, é como mediação vivente, ativa que cria comunhão. A palavra cubo remete às lembranças de Jules Lagneau d'Alain (a ideia de cubo, razão de todas as aparências). Trata-se ainda de uma leitura que permite chegar ao nível superior do pensamento. A expressão "ver de cubo" corresponde a esta ascensão do pensamento evocado por Weil. Esta leitura do *Mirror des âmes simples et anéanties* de Marguerite Porete (1250-1310-mística francesa do século XIV), esta mística condenada à destruição de sua vontade, que a conduz a fazer essa aproximação.

⁶⁶⁰ Um conceito importante para Simone Weil é o *metaxu*: Gabellieri afirma que nos textos da juventude, a "lei da mediação" designa a dimensão temporal da condição humana, pela qual trabalha a contemplação, as duas polaridades da ação, estão unidas na orientação do espírito sobre os valores. O período de Marseille opera a passagem do plano antropológico ao plano metafísico, desenvolvendo uma ontologia da mediação onde cada realidade criada, pelas "relações" que a constituem como pela "fé", o "vazio", que abrem além dela mesma, é um "metaxu" (intermediário), uma "passagem" na direção de Deus. (GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p.61-62). Ele é assim porque tudo é um reflexo de Deus o qual, como a Trindade, é a mediação perfeita e, pela Encarnação, se revela ser a Relação, o Mediador sem o qual "se pode passar do nada ao nada" (*Intuitiones pre chretiènes*, 165). Assim a verdade do ser é em tudo definida por uma "intersecção" implícita entre natureza e sobrenatural em que o Deus escondido espera a alma desejar. Verdade que pode ser ignorada, seja pela idolatria que quer fazer do criador uma realidade suficiente; seja por uma mística que, querendo "ser muito rápido" ultrapassa prematuramente o *metaxu* (OC VI-1, 294) se expõe ao nada no lugar da plenitude do ser (OC VI-2, 332). É porque o *metaxu* são necessários para levantar na direção de Deus respeitando a distância, que é "criminal" de destruir pelo desenraizamento (OC VI-1, 326). Uma aproximação do *metaxu* de Simone com o feminino consultar: MACALUSO, S. C. *Il Metaxy*: La filosofia di Simone Weil. Um approccio al femminile.

⁶⁶¹ WEIL, S. *La connaissance surnaturelle*, p.205. Frase de Simone Weil citada por E. Levinas. Essa expressão é interpretada por Lévinas como a essência do "desnudamento", "o arrancar-se a si próprio", a "substituição" a outrem. (BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*, p.161-162).

Este desejo de ser ela mesmo Eucaristia à imagem do Cristo foi o que a levou a não pensar a Cruz sem cometer o "pecado da inveja". Loucura do amor que une a definição de "perfeita alegria" nos Fioretti, como a da "loucura de amor" da Cruz.

E ainda em Londres, escreve mais uma vez reafirmando seu desejo: "Eu sou o pão da vida, o que desceu do céu, o que comer deste pão viverá eternamente, o pão que vos dou é minha carne para a vida do mundo" (CS 315).

Simone Weil citará frequentemente a Filipenses em seus Cahiers VI de 1941⁶⁶².

Tendo a condição divina (tendo por substância a essência divina) não considerou como um ser igual a Deus. Mas esvaziou-se de sua condição, tomando a condição de um servo, (esvazia-as tomando a essência de um escravo), tornando-se semelhantes aos homens, e reconhecendo seu aspecto humano, se abaixa, tornando-se obediente até a morte, a morte na cruz. Assim Deus o exaltou soberanamente, a fim de que diante do nome de Jesus todo joelho se dobre, nos céus, na terra e debaixo da terra (Fl 2, 6-10).

E assim ela fez. Experimentou em meio à dor o Cristo tão fortemente que algo mais forte que ela a obrigou a pôr-se de joelhos!

5.1.3

O enraizamento do corpo e sua unidade ontológica que responde: pôr-se de joelhos

Certos pensamentos são orações. Há momentos em que qualquer que seja a posição do corpo, a alma está de joelhos. (Victor Hugo)

Iniciamos apresentando a experiência mística⁶⁶³ de Simone Weil a partir de sua segunda experiência que faz do cristianismo. A primeira foi a identificação com

⁶⁶²C VI, OC VI-2, 301: « Il est descendu au plus bas de la terre. »

⁶⁶³A experiência mística: tudo o que nos vamos ver mostra a qual ponto a experiência da beleza, que culmina em 1937, abre já a esta que S. Weil chamará de sobrenatural. Se o "amor sobrenatural é em nós o órgão da adesão à beleza (OC VI-2, 431), existe lugar para um nível ainda superior? poderia parecer que a experiência mística seria um prolongamento da experiência estética. Simone mesmo nos convida a ir nesse sentido quando diz ao Pe. Perrin que ela crê estar "recitando somente" um poema, quando Cristo mesmo desceu e a tomou? Este recitando somente indica que a experiência é nova, imprevisível e sem anterioridade nenhum. É necessário considerar o mais precisamente possível isso que ela considerara posteriormente como a passagem da Grécia para o Cristianismo: "A ideia da mediação recebeu a plenitude da realidade, o ponto perfeito, aparece a Sabedoria divina, como Platão teria desejado, tornando visível aos seus olhos".

Que a experiência mística esteja em continuidade com as experiências estéticas precedentes é primeiramente um fato que encarna seus dias em Assis de maio de 1937, parece difícil, mas há que separar e distinguir. Aqui Gabellieri continua dizendo que é necessário estar atento ao fato que a

a religião dos escravos. Agora Simone viajava pela Itália e a beleza do país a encantava. Ela gosta muito da Itália e de São Francisco⁶⁶⁴. Estando só, em 1937, na capelinha românica do século XII de Santa Maria dos Anjos, incomparável maravilha de pureza onde São Francisco rezou muitas vezes, escreve: "algo mais forte que eu obrigou-me, pela primeira vez em minha vida, a pôr-me de joelhos"⁶⁶⁵. Nesse movimento a filósofa francesa dobra-se diante de Deus. Como ela mesma citou nos textos anteriormente, trazemos aqui o exemplo do bastão do cego para que toque o mundo e esse toque é imediato. Assim acontece com Simone nesse gesto, ela curva-se diante do mistério inteiramente. Os joelhos dobram e sua alma toca a intimidade do inefável.

Para coroar a experiência corpórea de nossa jovem filósofa e mística, escolhemos apresentar neste ponto o texto chamado Prólogo encontrado em uma folha solta em um de seus últimos escritos, Cahiers XI, em 1942. Embora Simone Weil não seja dualista, mas sim de influência dualista, o que está muito presente em seu pensamento, esta "Declaração de um encontro íntimo" apresenta-nos um encontro de diálogo, totalmente corpóreo, físico e visual. Podemos dizer que não é o sofrimento propriamente dito, mas há o sofrimento sim, quando "escuta" que

admiração de um lugar que pode ser chamado de Delfo italiano, manifesta aqui uma sedução particular sobre a figura de São Francisco, sedução existente desde adolescente, que pode ter sido antes de tudo "o primeiro contato" com o cristianismo (Ver AD 73), afirma que se apaixonou por São Francisco desde que o conheceu. A experiência em Assis poderia aparecer, portanto, como um prolongamento desta sedução primeira. Portanto, a beleza do mundo e a admiração espiritual se encontram ultrapassadas por isso que S. Weil testemunhara ao pe. Perrin: "Estando só na pequena capela romana do sec. XII de Santa Maria degli Angeli, incomparável maravilha de pureza, onde São Francisco rezou frequentemente, alguma coisa de mais forte me obrigou, pela primeira vez na vida, a colocar-me de joelhos" (AD 43). O testemunho de uma simplicidade que desarma, mas dizendo sem dúvida por exprimir alguma coisa de essencialmente nova. (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.252-253).

⁶⁶⁴Este testemunho revela a precoce marca de São Francisco sobre Simone Weil, uma precocidade que, em uma carta de 1941 a seu amigo Guillaume de Tarde, S.Weil remonta a adolescência. Mas faz também referência implicitamente, ao espírito de pobreza ao qual São Francisco está explicitamente identificado, ao "amor do mundo" franciscano. Pois este estado de "vagabundagem" é a expressão de um sentimento de universalidade, de um desejo de esposar, não somente a pobreza, mas a totalidade do mundo e do cosmos. Ou ainda, e mais exatamente, o espírito de pobreza tem um outro nome "*détachement*", este *détachement* que Simone Weil, seguindo São Francisco e Mestre Eckart define como uma condição de santidade porque somente, lhe permite a criatura de não mais tomar pelo centro do mundo, mas se despojar da totalidade do universo, e assim de unir-se, implicitamente, ao verdadeiro centro que é Deus. Simone colocou em paralelo o mito do amor de Platão e o casamento místico de Francisco com a Dama Pobreza em Dante cf. Dieu de Platon, SG 128, IPC 65-69. (GABELLIERI, E. *De l'hymne aux Philippiens au Cantique à Frère Soleil. Simone Weil entre Paul et François*).

⁶⁶⁵ WEIL, S. *Attente de Dieu*, p.37. O Pe. Perrin se pergunta em *Mon dialogue avec SW*, p.55, se seria possível ver aí uma primeira orientação de Simone Weil em direção à fé na presença real na Eucaristia. Conclui que não. Mas será que não podemos dizer que foi a primeira depois de sua experiência de encontro profundo com o Cristianismo?

precisa deixar o lugar e sair: "jogou-me pelas escadas" e "saí com o coração em pedaços" (OC IV-3 445-6; CS 9-10).

Tanto em Assis como no Prólogo, coloca-se de joelhos diante do mistério divino. Aqui está presente também a Eucaristia do primeiro texto de 1926, o Dogma da Presença real, e também suas reflexões sobre o corpo em 1942 em Londres.

Nesse movimento corpóreo, diante de Deus, Simone Weil, "crítica do Século XX, profeta do século XXI"⁶⁶⁶, resumiu sua experiência mística muito bem:

Ele entrou em meu quarto e disse-me: "Miserável que não compreende nada, que não sabe nada. *Vem comigo e eu te ensinarei coisas que você não conhece*". Eu o segui. *Conduziu-me a uma igreja nova e feia. Levou-me diante de um altar e disse-me: "Coloca-te de joelhos"*. Eu respondi: "Não fui batizada". Respondeu-me: **Coloca-te de joelhos** frente a este altar, com amor, como se estivesse diante do lugar onde existe a verdade". **Eu Lhe obedeci**. Ele **me fez sair e subir até um ático** de onde se via, através da janela aberta, toda a cidade, alguns andaimes de madeira e, ao fundo, o rio por onde os barcos se dirigem ao porto. **Pediu-me que sentasse**. Estávamos sozinhos. Ele falou. As vezes alguém entrava, participava da conversa, e depois partia [...] Em algumas ocasiões ele se calava, tirava de uma gaveta um pão e **partilhávamos**. Esse pão era realmente pão. Nunca mais voltei a encontrar este sabor. Ele servia-me e servia-se de vinho que tinha o sabor do sol e da terra onde estava construída a cidade.

Um dia me disse: "**Agora vá**". **Caí de joelhos e abracei suas pernas**, suplicando que não me pusesse para fora. Porém ele **jogou-me** pelas escadas. **Desci** sem entender nada, com o coração em **pedaços**. [...] Meu lugar não estava neste ático. Meu lugar está não importa onde: em uma cela da prisão, ou em um desses salões burgueses com cadeiras de veludo vermelho, ou até em uma sala de espera da estação de trem. Não importa onde, contudo não neste ático. [...]

Sei bem que ele não me ama. Como ele poderia me amar? E, portanto, no meu íntimo alguma coisa, um ponto de mim mesma, não pode deixar de pensar, tremendo de medo que pode ser, apesar de tudo, que ele me ame (OC IV-3 445-6; CS 9-10).⁶⁶⁷

Essa experiência mística relatada neste poema demonstra um grande enriquecimento interior de Simone Weil. Encontra-se ainda a projeção de uma

⁶⁶⁶ Expressão citada por Emmanuel Gabellieri no texto *La pensée de Simone Weil, une ressource pour aujourd'hui*.

⁶⁶⁷ Quanto à interpretação do texto, foi Pe. Perrin quem se ocupou disso. Assim, ele supõe que o rio onde tem o descarregamento dos barcos trata-se evidentemente de Paris, dos bancos do rio Sena, que Simone amava tanto. A Igreja nova e feia (CS 9) deve ser uma que ela fala da CO que está situada em torno da fábrica onde ela trabalhou. Ela retorna algumas vezes nos anos seguintes. Sobre esta parte do texto: "Meu lugar não estava neste ático. Meu lugar está não importa onde: em uma cela da prisão, ou em um desses salões burgueses com cadeiras de veludo vermelho, ou até em uma sala de espera da estação de trem. Não importa onde, contudo não neste ático". Ele explica que são as experiências que ela faz nos primeiros meses de 1940, em Paris. Trata-se de um salão de espera de Madame Edmond Bloch, advogada de André Weil. Ele afirma ainda que é essa experiência, sem nenhuma dúvida, que ela fala também nas cartas ao pe. Perrin, que é a fonte do texto do Prólogo. E ainda a última parte representa o doloroso arrebatamento provavelmente das dúvidas e escrúpulos que a impedem de pedir o batismo (OCII-1, 447).

realidade, a mais importante, o diálogo com Deus. Evoca um visitante misterioso, mas com quem ela tem intimidade, pois conversa, chama por ele, recebe dele pão e vinho. O que nos faz pensar apenas no alimento eucarístico. Interessante que mais uma vez a jovem Simone coloca-se de joelhos, dobra-se, corpo e alma, diante do encontro. São vários os movimentos: ser conduzida, obedecer, pôr-se de joelhos, conversar, comer, beber, mas depois de toda essa relação, como sempre em sua vida, continua e caminha em direção ao outro⁶⁶⁸.

Esse poema em prosa escrito provavelmente em 1941, inserido no final do Cahier XI, evoca a presença, na mansarda, de um misterioso visitante (que Simone O nomeia). Esse misterioso visitante a encontra, pois entrou em seu quarto. Mesmo ela não entendendo nada o segue e obedece. Há um movimento de encontro, de conversa e saída. Existe um movimento de pessoas que entram e saem. De uma gaveta ele tira o pão que tem o gosto do pão. Ele oferece o vinho que tem gosto do sol e da terra. Esse poema nos remete à refeição eucarística (OC IV-I 225). Houve a partilha do pão, ou seja, a Eucaristia. O Pão da vida, ou ainda o corpo como comida e bebida, descrito nos textos anteriores por ela. Contudo, não parou aí. "Um dia ele me disse: agora vá". Ela queria ficar, "abracei suas pernas", mas ele a jogou escada abaixo. No princípio não entendeu, afirma no texto, embora ela sempre tenha entendido que seu lugar não era "neste ático". Percebemos aqui seu sofrimento quando deseja ficar, porém Ele a manda ir. Ela segura suas pernas, quer ficar, quer segurança, mas ele a joga escada abaixo.

Ao sair do ático verificamos muito bem a preocupação de Simone com outras necessidades vitais, não somente da fome, necessidades que têm relação tanto com a vida física como com a vida moral e que não são satisfeitas. Estas conduzem progressivamente a um estado similar à morte, um estado vegetativo, por exemplo. Respondendo a estas necessidades básicas, fala de obrigações mais diretamente que de direito, pois sua motivação é sempre olhar a realidade da perspectiva do outro, como também queremos assinalar aqui a atenção de Simone à "real" encarnação do

⁶⁶⁸ A maneira que Weil apreende seu primeiro ano de magistério, na psicologia humana assim que o comportamento animal fica muito marcado pelo dualismo (dualismo que não é separatismo) e pelo mecanicismo de Descartes e de Alain. Cf. PSYCHOLOGIE ou ETHIQUE SPIRITUELLE DE LA VIE ACTIVE ET AFFECTIVE. Le premier cours de PHILOSOPHIE de Simone WEIL au Puy - La Faculté catholique de LYON a organisé, en partenariat avec l'Université Jean MOULIN, les 12,13,14 novembre 2009, un colloque sur le thème « S. WEIL, l'Europe et l'Universel ». Pendant ce colloque ont été présentés matériellement deux cahiers du cours de philosophie d'Yvette ARGAUD, élève de S. WEIL, lors de sa première année d'enseignement au Lycée du Puy en 1931-1932. Manuscrito recebido via pen drive de Emmanuel Gabellieri em Lyon, junho de 2013.

ser humano. O ser como dualidade existencial, corpo e alma, mas na sua unidade ontológica:

A obrigação tem por objeto as necessidades terrestres da alma e do corpo dos seres humanos quaisquer que sejam; a cada necessidade responde uma obrigação. [...] Qualquer que tenha sua atenção e seu amor dirigidos de fato para a realidade estranha ao mundo, reconhece ao mesmo tempo em que está sujeito, na vida pública e privada, pela única e perpétua obrigação de remediar, na medida e suas responsabilidades e de seu poder, todas as privações da alma e do corpo capazes de destruir ou de mutilar a vida terrena de um ser humano, qualquer que seja (EL, 66).

Assim ela fez a experiência e refletiu o ser humano a partir de suas reais necessidades, sejam elas corpóreas ou espirituais. Elas são o todo do ser humano. No texto *Dualidade Corpo Alma*, escrito por Simone Weil, ela afirma que "Algumas vezes a carne nos desvia de Deus, porém, ainda quando cremos assim, na realidade o contrário se sucede. A alma, incapaz de suportar essa presença assassina de Deus, essa queimadura, se refugia atrás da carne, tomando-a como escudo. Nesse caso, não é esta carne que faz esquecer Deus, é a alma que procura esquecer de Deus na carne, que se esconde (OC IV-1, 351-352 - Bom uso dos estudos escolares). E continua: Nossos esforços para chegar ao "céu"\Deus, geralmente são de esforço muscular... saltamos com a esperança de um dia chegar até o céu... "Quem salta ao céu em um esforço muscular, não vê o céu. E o olhar é o único eficaz, pois é o que faz descer a Deus. E quando Deus desce até nós, ele nos dá asas". Nossos esforços musculares são apenas para nos ajudar a separar daquilo que nos afasta de Deus. Daquilo que não nos permite deixar que Deus desça em nós (OC IV-1, 275-276 [ms38-39]).

Pois, ao ler os relatos de Simone Weil sobre sua experiência espiritual, esse relato em especial, constatamos⁶⁶⁹ que a revelação cristã acontece no corpo, tanto do ponto de vista existencial quanto ontológico⁶⁷⁰: "Ela vem confirmar, assumir e fecundar o que foi previsto de seu dinamismo espiritual, assim como o que foi

⁶⁶⁹ Esse tema será desenvolvido na terceira parte. Utilizaremos alguns autores como referência: *Incarnation: une philosophie de la chair*; VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*; LÉVINAS, E. *Ética e infinito*: diálogos com Philippe Nemo.

⁶⁷⁰ Lacroix Xavier afirma que é necessário aceitar a problemática ontológica na condição presente. A questão é somente de saber qual aporte concorda com a passagem da ontologia existencial: o movimento existencial é transcendente, entrou em um dinamismo relacional deste "para o outro". (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.211).

evocado de sua profundidade ontológica"⁶⁷¹. É interessante que SW faz primeiro uma reflexão sobre os oprimidos, sobre os outros, depois vai se voltando aos poucos para ela e sobre sua própria reflexão.

Contudo, o corpo que sofre em suas mazelas existenciais está sensível para amar e descobrir a linguagem do amor.

5.2

Corpo como sensibilidade para amar e vibrar

Como para Simone Weil, pensar Deus e amar a Deus é uma forma de pensar o mundo seguimos em nossa segunda proposta de reflexão, o corpo como sensibilidade para amar e vibrar, no caso de nossa autora, por meio de um coração que bate no ritmo das dores do mundo. Em sua linguagem percebemos quando descreve sua experiência espiritual, uma experiência mística intensa. E ela o faz diferenciando duas linguagens, que tão bem manejou ao longo de sua vida: "a da "praça pública", quando se dirige ao tema das tomadas de posição, como a política, as questões sociais; e a da "câmara nupcial", sobre o amor vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo no íntimo do coração, ou seja, na experiência da união com o Mistério de Deus"⁶⁷².

A experiência mística e a reflexão filosófico-teológica, assim como a práxis de Simone Weil, deixam vestígios capazes de responder aos desafios da atual cultura somática. Nessa perspectiva, Simone Weil, *afectada* pelo totalmente Deus-outro de Jesus Cristo, é impulsionada a agir, fazendo uma experiência verdadeiramente místico-erótica. E ao fazer a experiência místico-erótica é impulsionada a agir.

Apresentaremos o abandono do pacifismo anterior a partir da experiência que faz em Assis e continua intensa com a oração do Pai Nosso. Apesar de citarmos essas experiências anteriormente, retornaremos a elas para focar na experiência sobre o amor de Deus. Em seguida discutiremos sobre o encontro da Paixão de Cristo em Solesmes e culminará novamente na última parte do Prólogo, suas últimas palavras em que fulgurou uma declaração de amor. E no último momento seguiremos com as declarações enviadas a Joë Bousquet sobre as experiências que viveu sobre o amor de Deus.

⁶⁷¹ Ibid.

⁶⁷² BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.113. Encontramos essas expressões em AD 59.

Passa de um corpo que sofre para um corpo que ama. A sensação é que acontece separadamente. Quando acaba uma experiência inicia-se a outra. Engano. Simone padece as fadigas do corpo e experimenta o amor, em alguns momentos, simultaneamente. Acontece na dor e a alegria, na cruz e glória. E para falar da experiência crística escreveremos mais uma vez sobre seu encontro com a dor e o amor!

5.2.1

Entre a dor e a beleza, a experiência da Paixão de Cristo

Simone Weil relata um pouco do que aprendeu com os camponeses. Quando um aprendiz se queixa da fadiga, os camponeses falam: "É o ofício que penetra no corpo" (AD 94). Assim, para ela, cada vez que sofremos uma dor, podemos dizer que a ordem do mundo, a beleza do mundo, a obediência da criação de Deus penetram em nosso corpo, pois "a alegria e a dor são dons igualmente preciosos, que é preciso saborear, tanto um como outro, integralmente, cada um em sua pureza, sem misturá-los. Pela alegria a beleza do mundo penetra em nossa alma. Pela dor, ela penetra em nosso corpo" (AD 94). Conclui, então, que a desgraça não é a dor, é algo totalmente diverso de um proceder pedagógico de Deus (AD 95).

Na experiência de Solesmes, em 1938, queremos resgatar a experiência do amor que faz em meio à dor, pois anteriormente destacamos o próprio *malheur*. Agora ressaltamos a possibilidade de saborear o amor pela desgraça. Em meio aos fortes golpes que sentia em sua cabeça, buscava na alegria das palavras, por analogia, compreender melhor a possibilidade de saborear o amor divino pela desgraça. "No curso daqueles ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo⁶⁷³ entrou em mim de uma vez para sempre"⁶⁷⁴, afirmou Simone Weil. Em torno de oito meses após a experiência anterior, como já relatamos, conheceu nessa capela um poema do século XVII do inglês George Herbert que recitava quando sentia em seu corpo

⁶⁷³ Cristo que Weil experimentou: Não é necessariamente seu mandamento. Um Cristo projetado no eterno. Seja, portanto, o Cristo que se encarna, viveu e morreu na Palestina – um Cristo existencial – foi para ela o objeto de uma experiência viva. Ela teve "para assim dizer experimentado", como o diz Xavier Tillet, a quem se deve comentários importantes sobre "o amor de deus e o *malheur*" e que foi escrever de Simone que "o Cristo foi seu único estudo". E convém precisar que é sobre o Cristo da Paixão que Simone Weil fixou seu olhar amante, até a obsessão. O abandono de Cristo sobre a cruz (o Filho abandonado pelo Pai) suscitou nela uma cristologia radical. (WEIL, S. Cahiers: (juillet 1943). La connaissance surnaturelle (cahiers de New York et Londres), p.28).

⁶⁷⁴ AD 37. Essa sua experiência escreverá a Joë Bousquet e ao Pe. Perrin" (PSO, p.81 e AD, p.76).

as violentas dores de cabeça. O poema chamava-se *Love* e o sabia de cor. Simone Weil escreveu sobre sua experiência ao ler este poema de George Herbert em carta a Joë Bousquet e ao Pe. Perrin. O poema pode ser encontrado em *CE* 799-780:

*O Amor
O amor me acolheu, porém minha alma se afastou,
Pleno de poeira e de pecado.
Mas atento ao amor, ao observar
Minha entrada vacilante,
Aproximou-se de mim, pergutando com doçura de que necessitava.
Um convidado – respondi – digno de estar aqui.
O Amor disse: Serás tu.
Eu, cruel e ingrata? Ah, meu Deus, não posso sequer olhar-te.
O Amor tomou minha mão e sorrindo disse:
Quem fez seus olhos senão eu?
É verdade, Senhor, mas eu o manchei, deixa que minha vergonha vá onde ela
merece.
Acaso não sabe – disse o Amor – quem carregou a culpa?
Meu querido, então o servirei.
Só deves sentar-te – disse o Amor – e provar minha carne.
Então sentei e comi.*

É no momento de uma das recitações que faz sua grande experiência mística de ser tomada pelo Cristo.

Exercitei-me em recitá-lo aplicando-lhe toda a minha atenção e aderindo com toda minha alma à ternura que ele encerra. Acreditava estar recitando apenas como um belo poema, mas, sem que eu o soubesse, esta recitação possuía a virtude de uma prece. Foi durante uma destas recitações que, como lhe escrevi, Cristo mesmo desceu e tomou-me (AD 37-8; PSO 80).

Por essa expressão da captura do ser humano por Deus, Simone Weil reflete a surpresa de sua experiência sobrenatural que, ao mesmo tempo, excede, e situa fora dos limites do racional e a conecta fortemente com o mistério do Cristo⁶⁷⁵. Jamais Simone duvidou desse imprevisível contato com o Cristo e nem de como foi decisivo esse momento sobre ela. Posteriormente descreve o que sentiu nessa súbita descida de Cristo: "nem os sentidos, nem a imaginação tomaram parte; somente

⁶⁷⁵ R. Chenavier afirma que Simone escreveu em 12 de maio a Joë Bousquet e um pouco antes de 14 de maio ao Pe. Perrin, carta em que se encontra a confidência de uma experiência totalmente imprevisível: "O Cristo mesmo desceu e me tomou" (AD 45). Se ela não falou em nada na filosofia é claro que este comentário é sobrenatural. Para o Pe. Perrin é sobrenatural para Simone o que é produzido por Deus e não necessariamente o que é acesso à vida de Deus, a graça, como diz correntemente a linguagem cristã (PERRIN, J.-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*, p.50). Por isso escreveu que, em sua vida, em momento algum pensou em procurar Deus (OC IV-1, 201).

senti, através do sofrimento, a presença de um amor análogo àquele que se lê no sorriso de um rosto amado" (AD 38). Segundo Maria Clara Bingemer, a jovem filósofa "vive assim sua primeira experiência mística cristã consciente, sente-se tomada por Cristo [...]. Finalmente, Simone conhece o amor, percebe-se profundamente querida por um suave e forte amor"⁶⁷⁶.

Inicia também aqui uma unidade de pensamento, uma coerência de vida e de entrega de seu próprio corpo até as últimas consequências. Ela declarou ao P. Perrin: "embora várias vezes eu pudesse chegar e cruzar um limite, eu não me lembro de um momento em que eu tenha mudado de direção" (OC II-1,10) e nós podemos acreditar. Mas essa evolução segue sobre a sua visão de mundo e de ser humano. A palavra conversão pode significar a mudança radical de orientação, no caso de Simone não tem sentido. Isso porque abandonou um pacifismo anterior que, de certa forma, podemos olhar como mudança radical aos olhos do mundo contemporâneo. Essa transformação explicitamos anteriormente.

Doravante, "a Criação, a Paixão, a Eucaristia – sempre esse mesmo movimento de retirada, é o amor"⁶⁷⁷. Simone usa outra imagem a do prego, para falar da unidade e do amor. Aquele cuja alma permanece voltada para Deus enquanto é perfurada por um prego, se encontra cravado no centro do próprio universo. É o verdadeiro centro, que não está no meio, que está fora do espaço e do tempo, que é Deus. Segundo uma dimensão que não pertence ao espaço, que não é o tempo, que é outra dimensão, este prego abriu buraco através da criação, através da espessura do anteparo que separa a alma de Deus. Por esta dimensão maravilhosa a Alma pode, "sem abandonar o laço nem o instante em que se encontra o corpo ao qual está ligada, atravessar a totalidade do espaço e do tempo e chegar ante a própria presença de Deus. Ela se encontra na interseção entre criação e Criador" (OC IV-1, 96-7). Esse ponto de interseção é o do crescimento dos braços da Cruz. Talvez São Paulo pensasse em coisas desse gênero quando dizia: "Sede arraigados no amor a fim de serdes capazes de compreender o que são a largura, a longitude e a profundidade, e de conhecer o que ultrapassa todo conhecimento: o amor de Cristo" (AD 99).

⁶⁷⁶ BINGEMER, M. C. *Simone Weil: uma mística en los limites*, p.42.

⁶⁷⁷ A criação, para Deus, não consiste em ficar, estender-se, senão, em retirar-se. Deixa de mandar ali onde teria poder. [N.B. que nossa autonomia tem como contrapartida a necessidade mecânica cega]. (CS, 20).

Todo esse percurso encontra relevância em Simone Weil. Para isso percorremos o caminho de entrega e esvaziamento que ela percorreu. A partir do momento em que fez a experiência mística de se sentir tomada pelo Cristo, na sua própria dualidade existencial, está presente a sua unidade ontológica e dessa forma doa-se ao outro até as últimas consequências. Configura-se assim *ao* corpo, rosto, história de Cristo.

Após trazermos esses relatos de Simone Weil, percebemos que ela apresenta uma unidade ontológica quando se esvazia totalmente para se deixar encontrar por Deus. Neste ponto, nesta unidade, mesmo na dualidade existencial, em seu infinito amor, espera Deus. E o amor é carnal, este é uma busca da Encarnação: "se quer amar no ser humano a beleza do mundo, não a beleza do mundo em geral, senão essa beleza específica que o mundo oferece a cada um e que corresponde exatamente ao estado de seu corpo e de sua alma" (CS 28). Percebemos aqui que mesmo em nossa luta existencial buscamos nossa essência ontológica para identificar-se e entregar-se a Deus.

Como se deu então o grande encontro?

5.2.2

O ápice do encontro: sentiu-se cada vez mais tomada pelo Cristo

Para Simone, a abordagem religiosa consiste em "amar Deus impessoal através de Deus pessoal". Ela não poderia duvidar da personalidade de Deus, ela que foi "tomada" por Ele em uma experiência irrecusável, ela que suspeita do "personalismo" aqui como em outros lugares e pensaria que seria conveniente ir deste o amor de pessoa para pessoa ao amor impessoal na pessoa, portanto ao amor de Deus transcendente e todo outro⁶⁷⁸.

Simone encontra-se mais intimamente com o cristianismo de maneiras diferentes em Portugal, Assis e Solesmes. Primeiro, ao se deparar com uma procissão de pescadores em Portugal. Apenas ao visualizar e ao ouvir os cantos sentiu-se parte daquele povo. Experimenta o vazio de ser uma escrava dentre os escravos. É uma mistura da fadiga do trabalho na usina e a beleza dos cantos que entoam as mulheres dos pescadores durante a procissão. Essa experiência corresponde a uma "parte da existência pessoal" (OC IV-1, 222) (lettre a Joë Bousquet). Em seguida, na Itália, em Assis, faz a experiência de colocar-se de joelhos. E por último, na França, em Solesmes "o pensamento da paixão entrou nela de uma vez por todas" (AD 43). Relacionam-se as dores de cabeça e a possibilidade de amar através do *malheur*. Ainda na recitação do poema Love, que conheceu em Solesmes, Cristo veio e a tomou. Essa recitação no momento de suas violentas dores de cabeça teve "a virtude de uma oração"; experiência espontânea de intensa oração. Nesses contatos, a "perda da existência pessoal", destroçada pela dor e vulnerabilidade, o confisco social e a tomada de si, elementos do *malheur* extremo, colocam nessa disposição própria a atenção ao vazio que permite a recepção de uma realidade sobrenatural – realidade que é menos uma existência (OCVI-II 126. 137, 140, 145, 195), pois a realidade de Deus não é a sua "existência"⁶⁷⁹, mas a certeza de que ele é amor e que ele é o bem (K8; OC VI-3, 123).

⁶⁷⁸ Simone reconhece a presença de Deus no mundo sob três formas principais: presença como criatura, presença como ordem do mundo, presença como inspiração interior à alma do homem, na parte silenciosa da alma, no secreto. Weil diz que Deus deixou o mínimo de bem no mundo para que transcendência e imanência divinas possam se conciliar (AD 19). Aqui reconhecemos a linguagem da câmara nupcial. Deus que fala no segredo de seu coração, no Silêncio, dentro de quatro paredes. A necessidade deste tempo de ouvir Deus.

⁶⁷⁹ Para Deus o verbo "existir" não convém (OCVI-2 126. 137, 140, 145, 195).

Contudo, três anos mais tarde, no verão de 1941, em Ardèche, a experiência da presença do Cristo se renova e será ainda mais intensa. Ela escreverá a oração do Pai Nosso em grego palavra por palavra, com Gustav Thibon⁶⁸⁰. Simone recitará a oração todos os dias, antes do trabalho, repetindo-a frequentemente na vinha. Essa experiência da presença do Cristo confirma e aprofunda a primeira, pois Simone Weil recebe a confirmação e a plenitude da verdade de que o Cristo, que é o amor sobrenatural: durante esta recitação ou em outros momentos, diz ela, o Cristo está presente em pessoa, porém com uma presença infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que naquela primeira vez em que me tomou (AD 42)⁶⁸¹. Assim ela comenta parte por parte da oração na metade de maio a versão de Mt 6, 9-13 (AD 211-222) e afirma: "Não podemos dar um passo em sua direção. Não se marcha verticalmente. Unicamente podemos dirigir para Ele nosso olhar. Não é preciso buscá-lo. É necessário somente trocar a direção do olhar. Dele é o desígnio de buscar-nos" (AD 215). De nossa parte, acredita a jovem parisiense que há um único movimento: "A parte eficaz da vontade não é esforço que tende para o porvir. É o consentimento, o sim do matrimônio. Um sim pronunciado no instante [...] presente, porém pronunciado como uma palavra eterna, porque é o consentimento à união de Cristo com a parte eterna de nossa alma" (AD 216).

A prática da oração do Pai Nosso a reconduz à experiência mística cotidianamente pelo aprofundamento (AD 47-49)⁶⁸². Em sua autobiografia, Simone Weil afirma que rezou (AD 47) a partir de 1941. Ela não fala diretamente sobre sua experiência mística na "Proprios du Pater", mas no final do comentário deixa claro um elemento novo em sua espiritualidade: "É impossível que se pronuncie esta oração, sem que a cada palavra ocorra a plenitude da atenção, sem que uma mudança infinitesimal, mas muito real, se opere na alma" (OS 281-2). Tanto que em "Pensamento Desordenado sobre o Amor de Deus" ela afirma, após uma das

⁶⁸⁰ A PROPÓSITO DO PAI [metade de maio de 1942 (AD 212-222) [em outubro e setembro de 1941, em São Michel d'Ardèche, Simone lê os textos gregos, Platão, com Gustave Thibon, nas vinhas. Algumas semanas mais tarde ela aprende decor a oração do Pai Nosso em grego, que se torna sua primeira oração.

⁶⁸¹ Jean Riaud afirma que assim como São Paulo, Simone desejou o caminho da cruz e tem a certeza de que foi tomada pelo Cristo. CAHIERS Simone Weil. L'ENRACINEMENT ESPIRITUEL DE SW TOME XVII I MARS 1993.

⁶⁸² Maria Clara Bingemer faz uma reflexão valiosa sobre a oração do Pai Nosso. La Prière du Pater et L'expérience trinitaire de Simone Weil. Para Bingemer Simone Weil descobre uma teologia trinitária de acordo com a corrente da Igreja, com a qual jamais se preocupou.

recitações do Pai Nosso, que ela olha o santo sacramento, sem nenhum outro pensamento que não seja o de que Cristo está lá (AD 282; OC IV-1, 226).

Essa experiência transforma visivelmente Simone, tanto que o P. Perrin nota: "Quando ela retorna para Marseille, nosso diálogo toma uma forma inteiramente nova. [...] É evidente para mim que ela adquiriu uma riqueza, uma dimensão espiritual diferente"⁶⁸³. E afirma ainda que percebe isso nos próximos oito meses que passará com Simone quando ela retornará a Marseille (metade de outubro a metade de maio)⁶⁸⁴. Ela confia em maio de 1942 ao seu amigo Joë Bousquet uma carta sobre essa experiência interior, sobre a qual discorreremos no próximo ponto. Entretanto, ela faz uma reflexão sobre essa experiência-chave de encontro pessoal entre Deus e o ser humano:

Em meus raciocínios sobre a insolubilidade do problema de Deus, eu não havia previsto a possibilidade disto, de um contato real, de pessoa a pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus. Eu havia vagamente ouvido falar de coisas deste gênero, mas não havia jamais acreditado. Nos *Fioretti* as histórias de aparições me desagradavam sobremaneira, assim como os milagres do evangelho (AD 47).

A novidade absoluta consiste em que agora não se trata mais de contatos com o catolicismo, mas de uma relação real, de pessoa a pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus. Experiência impressionante, já que, quando Simone acrescenta que em seus raciocínios sobre a insolubilidade do problema de Deus, ela jamais havia previsto esta possibilidade, é necessário ver que esta confissão corresponde menos ao que os raciocínios filosóficos não haviam "previsto" e mais àquilo que eles haviam explicitamente recusado nos anos 30⁶⁸⁵. Ora, não há nada além desse "contato" que autorize a nomeação que Simone Weillse havia proibido de dar às

⁶⁸³ PERRIN, J.-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*, p.6-7.

⁶⁸⁴ Para o Pe. Perrin a recitação do Pai Nosso reconduz Simone Weil a uma experiência mística intensa e a transforma visivelmente. Ela adquiriu uma riqueza, uma dimensão espiritual diferente. Outra transformação na sua espiritualidade foi durante o inverno de 1941-1942. Trata-se de sua adesão ao mistério da eucaristia. A reflexão filosófica aconteceu em 1926 - O dogma da presença real. Depois de sua primeira experiência mística em Assis ela sente intensamente o que ela chama de "fome" da eucaristia. (AD p.43). O prólogo escrito provavelmente em 1941 - fala da eucaristia - (OC I, 92-3). Em AD 54 ela mesma nomeia dois elementos novos na sua espiritualidade: oração e eucaristia. É todo um estudo do simbólico ao real que a faz desenvolver uma análise profunda de sua espiritualidade. Sobre a presença do Cristo, encontra-se ainda em K6, OC VI-2, 337-338. (OC IV-1, 226).

⁶⁸⁵ AD45. Em Roanne, SW declara que afirmar a possibilidade de um « contato » com Deus é « uma espécie de blasfêmia ». Por definição... Deus não pode ser sentido. (WEIL, S. *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934) (LP 182)).

experiências precedentes, nas quais ela declarara a Jöe Bousquet: "eu me esforçava por amar, mas sem me acreditar no direito de dar um nome a este amor" (PSO 81). Entretanto, a nomeação acontece, pura e cristalina, pois ela é crística.

Com toda essa experiência, a jovem francesa nunca havia lido os místicos, porque nunca havia sentido nada que a ordenasse lê-los. Afirmava ler somente de que tem fome e no momento em que tem fome: "e então não leio, mas como Deus me havia misericordiosamente impedido de ler os místicos, a fim de que me fosse evidente que eu não havia fabricado este contato absolutamente inesperado" (AD 45).

Com a recitação do Prólogo e a do Pai Nosso, vemos que o ato de rezar, ou mesmo de dirigir-se a Deus, para Simone, se realiza em um movimento de todo seu ser – corpo e espírito – sobre o que se poderia chamar contemplação⁶⁸⁶. O exercício da contemplação para Simone está presente em sua experiência da atenção e ainda como viveu a experiência do silêncio, ponto que desenvolveremos na terceira parte.

Agora então a relação e a linguagem, mesmo em meio à dor que não a abandona, seja por seus compatriotas franceses, seja por suas dores de cabeça, são de amor! Trata-se de uma linguagem amorosa. Assim as cartas sempre são reveladoras e dignas de confiança. O que Simone confia ao poeta?

5.2.3 A linguagem do amor

Aproxima-se a Páscoa de 1942 e Simone desejava seguir os ofícios da Semana Santa na Abadia beneditina de En-Calcat. Mas antes disso Simone queria parar em Carcassone, dentre outras coisas⁶⁸⁷, para conhecer o escritor Joë Bousquet que preparava uma publicação com Ballard⁶⁸⁸. Em março ela partiu com Ballard para a casa do poeta, chegaram por volta das 23 horas. Conversaram em torno de duas horas. Ballard partiu. Simone e Bousquet continuaram até às três horas da manhã. Foi o único encontro que tiveram e o suficiente para reconhecerem um no outro uma

⁶⁸⁶ BINGEMER, M. C. L. *La Prière du Pater et L'expérience trinitaire de Simone Weil*.

⁶⁸⁷ Após as colheitas em Saint-Julien-de Peyrolas, SW passa alguns dias em Saint-Marcel na casa de Thibon. Ela se encontra em Marseille, e dedica os seis meses seguintes à redação de numerosos textos e a seus Cahiers. Na Páscoa, indo para Dourgne – para entender os cantos Gregorianos na Abadia beneditina de En-Calcat ela pára em Carcassone onde encontra Joë Bousquet e o Cônego Vidal (1887-1965-professor do grande Seminário de Carcassone desde 1919 e do qual se torna superior em 1933). Queria conversar com Vidal e discutir com ele sobre o seu batismo, sobre os dogmas da Igreja para entender se seus próprios pensamentos eram ou não compatíveis com a pertença à Igreja. (OC VII, 240-241; OC IV-I, 227-228).

⁶⁸⁸ Jean Ballard (1893-1973). Diretor dos Cahier du Sud, poeta, escritor, e editor francês.

coragem aparente⁶⁸⁹. Bousquet agradeceu a Ballard por esse encontro, pois ele queria muito conhecer Émile Novis, pseudônimo usado por Simone Weil, e afirma que ela tem uma inteligência que queima⁶⁹⁰.

Esse poeta teve grande importância na vida de Simone porque ela lhe confidenciou suas cartas e algumas de suas descobertas interiores⁶⁹¹. O que ele tinha de tão especial? Quando estourou a Segunda Guerra Mundial, Bousquet foi para a guerra e tornou-se um oficial condecorado. Em 27 de maio de 1918, uma bala rompeu sua medula espinhal. Ele sobreviverá paralisado da cintura para baixo até o fim de seus dias. Assim sua sala de Carcassonne, onde passou o resto de sua vida e onde compôs todo o seu trabalho, tornou-se um lugar de encontro, um "salão literário", onde muitos escritores se reuniram em torno de sua cama⁶⁹². Um homem privado de seu próprio corpo fumava um cachimbo de ópio para lutar contra sua própria dor. Limitado à sua cama, entretanto ilimitado em seus pensamentos, dialogou e acolheu as angústias interiores de nossa jovem filósofa.

As cartas de Joë Bousquet têm grande importância por Simone ter confiado a ele um pouco de suas inquietações interiores, a ponto de Simone Weil dividir o Projeto de Enfermeiras de Primeira linha. O que nos parece interessante e não menos importante seria certa identificação entre a jovem e o poeta. De certa maneira, ele também sentiu em sua própria carne as dores do mundo, ou seja, as dores de quem viveu o horror da guerra e ficou marcado para sempre. SW descreve nela essa marca como a marca da escravidão. Ambos em seu sofrimento físico e moral opõem-se a uma curiosidade intelectualmente aguda e incansável, sempre em alerta.

Vamos debruçar-nos mais sobre carta de 12 de maio de 1942 porque Simone escreveu dois dias antes de partir para Nova York, um pouco antes de escrever ao Pe.Perrin. Cartas que constituem, pelas suas confidências, uma primeira autobiografia espiritual, como afirma Florence de Lussy⁶⁹³. Essa carta de Simone a Joë Bousquet vislumbra sinais de uma linguagem amorosa, representando o ponto

⁶⁸⁹ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. 605-066.

⁶⁹⁰ WEIL, S. *Œuvres*. Direção de Florence de Lussy, p.792.

⁶⁹¹ Jean Ballard publicou em 1950 no Cahiers du Sud as cartas trocadas entre SW e o poeta. Seriam três de SW e duas de Joë Bousquet. Ele estava convencido de que eram somente essas, mas depois falou-se em mais duas cartas. Mas nunca foram encontradas. (Deux Lettres inédites à Joë Bousquet, CSW, T. XIX, n.2, p.137-145, juin 1996).

⁶⁹² BLOCH, M. « BOUSQUET JOË - (1897-1950).

⁶⁹³ CARTA A JOË BOUSQUET, 12 de maio de 1942 apud *Œ* 791-800.

de unidade entre uma práxis místico-ética, pois ela está concretizando suas experiências interiores após longos períodos de reflexão e práxis.

A esse amigo que fez em pouco mais de duas horas de conversa em apenas um encontro confiou em maio de 1942 muito de sua experiência sobrenatural da oração que a transformou a partir do seu consentimento a Deus. Poderíamos dizer a partir do seu sim que ocorreu uma "união nupcial"⁶⁹⁴ com Ele. Assim ela afirma que esse "consentimento não é fácil, pois ele engaja sem retorno". Simone Weil se compara a uma mulher que deixa de ser virgem, após seu consentimento acordado, não tem mais retorno. Então surge o medo. Contudo, o amor vence o medo. Ela continua e afirma que não precisamos dizer sim ou não ao mal, ele vem. Mas o bem toma a alma apenas quando ela diz sim: "e o medo da união nupcial é tal que nenhuma alma tem o poder de dizer sim ao bem como abordagem quase imediata do instante limite onde seu destino será eternamente fixado, não na pressão de maneira urgente". Em algumas pessoas esse consentimento pode chegar cedo, em outras, mais tarde. Algumas pessoas antes do consentimento deixam-se tomar pelo mal primeiro. Mas todos devem preservar intacto esse momento de dizer sim ao bem. Ela afirma que a faculdade de consentimento do poeta está intacta⁶⁹⁵.

Simone, nessa carta, depois de agradecer ao poeta o que ele faz por ela, escreve orientações para J. Bousquet sobre seu consentimento ao Bem. Ela diz que se ele não está ainda pronto para a relação sobre o amor de Deus: "é porque falta para você romper a casca para sair das trevas do ovo para a claridade da verdade; porém você já está golpeando a casca[...] O ovo é o mundo visível" (AD 37-8, PSO 74). Interessante relação que ela faz afirmando que o pintinho é o amor, o Amor que é Deus mesmo e que habita no fundo de todo homem, no princípio como germe invisível. E continua "quando a casca se rompe, quando o ser sai do ovo"⁶⁹⁶, tem por objeto este mundo. Porém não está mais dentro. O espaço se abriu e ele se desgarrou" (AD 37-8; PSO 74). Lançou-se em direção ao outro e conheceu o amor. Esse ser humano rompe a casca.

Ela afirma ainda que Bousquet é privilegiado porque leva consigo para sempre, alojado, em seu corpo a marca da guerra. Aqui vemos sinais de identificação.

⁶⁹⁴ Lettre à Joë Bousquet. In: *CE* 795. Simone Weil faz referência a "noite escura" de São João da Cruz.

⁶⁹⁵ *CE* 795.

⁶⁹⁶ Essa citação é um extrato da carta escrita ao poeta Joë Bousquet durante a guerra em 12 de maio de 1942, no final do período em que está em Marseille, durante o qual escreve seus poemas místicos. CARTA A JOË BOUSQUET 12 de maio de 1942. In: *CE* 791-800. Ela não partilha apenas com o poeta suas experiências místicas, partilha também com o Pe. Perrin.

Assim, para ela, pensar o "*malheur* é necessário levá-lo na carne, atingida profundamente, como um cravo, e deixá-lo por longo tempo, a fim de que o pensamento possa fazer-se o bastante forte para olhá-la. Olhá-la desde fora, saindo do corpo e inclusive, em certo sentido, também da alma" (AD 37-8; PSO 76). Assim, nesse momento, corpo e alma ficam os dois transpassados, cravados em um lugar determinado. No sentido de que uma parte da alma está contínua e inseparavelmente unida à dor e o ser humano fica à espera, imóvel. Ela firmemente diz a Bousquet que ele não se abriu para o bem ainda. Mas que a "inteligência tem um papel importante na hora de preparar o consentimento nupcial a Deus" (AD 37-8; PSO 80). É olhar o mal que se leva em si mesmo e odiá-lo. Não se trata de sair dele, simplesmente discerni-lo, e inclusive antes de ter dito o contrário, manter o olhar suficientemente fixo nele para sentir repulsão. Então vemos a unidade entre a dor e a alegria, o *malheur* e o amor.

Simone Weil revela ainda que paga suas qualidades morais a partir de uma mescla de desprezo, ódio e repulsão que se situa num nível inferior, no nível dos mecanismos biológicos que é a dor física, e partilhou: "desde os doze anos estou habitada por uma dor situada em torno do ponto central do sistema nervoso, no ponto de união da alma e do corpo, que perdura através do sonho e que nunca parou por nenhum instante" (AD 37-8; PSO 81). Durante dez anos, essa dor e a sensação de esgotamento que a acompanhava foram tais que, muito frequentemente, seus esforços de atenção e de trabalho intelectual pareciam tão carentes de esperança como os de um condenado à morte que deveria ser executado no dia seguinte⁶⁹⁷. E quando se mostrava totalmente estéril e sem fruto algum, estava sustentada pela fé, adquirida, segundo ela, a idade de 14 anos de que jamais nenhum esforço de atenção verdadeira se perde, ainda quando pode não ter nunca, nem direta nem indiretamente, nenhum resultado visível. Nesse momento pensou se a morte não seria melhor, mas foi sustentada pela serenidade que havia experimentado.

Mesmo assim, ela diz para seu amigo poeta que com essa experiência de dor física nunca deixou de amar. Revela a Joë Bousquet que na recitação do poema Love de George Herbert, ela teve o sentimento de que o Cristo estaria presente,

⁶⁹⁷ Ela divide ainda outra experiência com o poeta. Em 1938 suas dores são tão intensas que ela pensa sofrer de um tumor cerebral. Ela escreve a Joë Bousquet: "Um momento eu vim onde acreditei ser ameaçada pelo esgotamento e pelo agravamento da dor, de uma hedionda decadência de toda alma que durante muitas semanas eu me perguntei com angústia se morrer não seria para mim o mais imperioso dos deveres" (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p.80).

"presença mais pessoal, mais certa, mais real que de um ser humano" (CE 74): "inacessível aos sentidos e a imaginação, análoga ao amor que transparece através do mais terno sorriso de um ser amado"⁶⁹⁸. Ela vê no sorriso do rosto amado o amor. E Cristo e Deus se mesclam em sua frente⁶⁹⁹. Percebe-se cada vez mais a linguagem amorosa que Simone utiliza para falar sobre sua relação com o Cristo ao dividir com este seu amigo.

O amor que Simone experimentou, como ela mesmo descreveu, toca-a no fundo de seu ser e a faz caminhar em direção ao outro, ou ainda, ser para os outros no mundo. E ela assim reponderá com sua noção sobrenatural:

O objeto de minha investigação não é sobrenatural, é deste mundo. [...] Há falsas imitações do amor de Deus, porém não da transformação que ele realiza na alma, porque não pode ter nenhuma ideia sobre esta transformação se não passar ela mesma por isso [...] (ES 132-4).

Entretanto, Simone está convencida de que o *malheur*, por um lado, e a alegria como adesão total e pura à perfeita beleza, por outro, implicam ambos a perda da existência pessoal e são as duas únicas chaves pelas quais se entra no país puro, no país respirável, no país do real (OE 798). Entretanto, é necessário que alegria e o *malheur* estejam misturados. A alegria sem nenhuma sombra de insatisfação e o *malheur* sem nenhuma consolação. Ela resume:

Você me compreende bem. Esse amor divino que se toca no fundo do *malheur*, como a ressurreição de Cristo através da crucificação, e que constitui a essência do sensível e o núcleo central da alegria, não é uma consolação. Já a dor está completamente intacta (PSO 83).

A certeza em meio à alegria e à dor ela relata no final do Prólogo, um de seus últimos escritos: "Sei bem que ele não me ama. Como ele poderia me amar? E, portanto, no meu íntimo alguma coisa, um ponto de mim mesma, não pode deixar de pensar, tremendo de medo que pode ser, apesar de tudo, que ele me ame" (CS 9-10; OC VI-2, 445-6). Existe a certeza do amor, mas existem também o medo, a dor, a fragilidade, a incerteza, ou seja, a existência humana.

⁶⁹⁸OE, Lettre à Joë Bousquet, p. 795.

⁶⁹⁹WEIL, S. *Attente de Dieu*, p.37 e 38; WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p.80.

Simone Weil em seu sentimento mais profundo de amor, pelo outro, se esvaziou, entregando-se completamente em comida e bebida. Então, como podemos compreender melhor a palavra amor em suas dimensões *eros*, *philia* e *ágape* a partir de nossa jovem mística?

Capítulo VI

O amor que move e que dá espaço para o outro ser

O erotismo implica uma reivindicação do instante contra o tempo, do indivíduo contra a sociedade. Erótico é o espírito (alma) não somente o corpo. (S. Beauvoir)

No capítulo anterior, apresentamos a experiência mística da autora em duas linhas de reflexão, o corpo que sofre e o corpo que ama, resgatando já no segundo ponto uma linguagem mais amorosa. Neste capítulo concentraremos o estudo em algumas expressões utilizadas por Simone durante sua vida, tanto pública como no segredo da experiência íntima com Deus. Nosso foco será a palavra amor. Não pretendemos fazer um apanhado histórico e muito menos apresentar todos os autores, épocas e conclusões a que se chegaram a esse respeito. Esboçaremos apenas o que baliza nosso tema a partir das três acepções de amor: *eros*, *philia* e *ágape*.

Acredita-se importante desvelar a experiência da práxis místico-ética de Simone Weil a partir de sua experiência erótica, ou seja, sua experiência amorosa de entrega a Cristo. Isso a conduz ainda mais a uma ética que chama à responsabilidade. Simone fez uma experiência amorosa de Deus e mostrou-nos mediante a utilização de uma linguagem erótica que resgata a sensibilidade amorosa.

Atualmente há uma cultura de banalização da palavra amor, ou seja, dizer "eu te amo" a alguém hoje é muito fácil, quase como dizer bom dia ou boa tarde. Nossa dúvida está em saber se esta banalização encontra-se apenas na rapidez de pronunciá-la ou se alteramos a maneira de vivê-la? Essa análise remeteria a uma longa pesquisa de campo, que não é nosso caso. Então, nossa questão não é no proferir a palavra, ela deveria ser muito mais proferida, mas muito mais experimentada.

Assim para falar de amor iniciamos pela expressão mistério, pois ele se encontra em um grau metafísico que nos abre para mergulhar na infinitude. Para J.

Maritain ⁷⁰⁰ (1882 - 1973), filósofo francês, a definição de mistério "é uma plenitude ontológica à qual a inteligência se une vitalmente e onde mergulha sem esgotá-la [...] trata-se de penetrar sempre mais no mesmo [...] ou penetrar cada vez melhor uma mesma densidade. É um progresso no mesmo lugar, um progresso por aprofundamento"⁷⁰¹. E nessa lista dos grandes mistérios está incluído o amor: "os segredos do ser, do conhecimento, do amor, das realidades puramente espirituais, da causa primeira (e, acima de tudo, da vida íntima de Deus)"⁷⁰². Portanto, ao falarmos sobre o amor, estamos fadados ao mistério e ao aprofundamento, adentramento e imersão no mistério profundo que é o próprio Deus. Falardoamor é falar do sagrado e do profundo mistério do amor, que é também o próprio Deus.

Na língua grega, que Simone Weil conheceu bem, encontramos as três acepções gregas para amor: *eros*, *philia* e *ágape*. Comumente, a cada um dos termos relaciona-se uma significação. O primeiro, ao amor sexual; *philia*, à amizade; e o último, a um amor espiritual. É interessante que na Grécia pouco se falava em amor *ágape* e no cristianismo quase nada se falou sobre *eros*.

Sendo assim partiremos das definições de *eros* e a visão de Platão, sobre *philia*, recorreremos a Aristóteles, no caso do amor *ágape* teremos a versão cristã. Simone foi leitora de todos. Não temos a intenção de esgotar o assunto, apenas serão estas as definições que balizarão nosso tema. Separamos os conceitos para as definições assim como foram feitos durante a história, contudo ressaltamos a importância de que um não subexiste sem o outro. Exatamente essa é a nossa intenção. Demonstrar que o equilíbrio da vivência do amor acontece quando o entendemos no conjunto das três acepções.

Acompanhando Simone Weil, apresentaremos o caminho do amor que a moveu em direção ao outro utilizando essa linguagem do *eros*, da *philia* e do *ágape*.

⁷⁰⁰ Em Nova York Simone Weil leu: MARITAIN, J. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*.

⁷⁰¹ Id., *Sete lições sobre o ser e os princípios da razão especulativa*, p.15.

⁷⁰² Ibid., p.16.

6.1

Eros-*philia*-*ágape*

A partir do primeiro termo *eros*⁷⁰³ buscaremos perceber na obra de Simone Weil onde aparece uma linguagem erótico-mística. Analisaremos como o poder de *eros*⁷⁰⁴ leva à sensibilidade, que leva ao engajamento. Não aparece exatamente a palavra *eros*, mas o amor assim entendido como *eros*. Apresentaremos em sua linguagem essa experiência erótica quando descreve sua experiência espiritual, uma experiência mística intensa. Focaremos em três expressões primordialmente. A primeira, nos momentos em que se dirigia a Cristo utilizava uma linguagem mais erótica: (1) a alma que dormiu com Deus. A segunda, neste mesmo momento, pois falava da alma que dormiu com (2) Deus na “câmara nupcial”. E a terceira expressão é (3) a “praça pública”.

Em seguida mostraremos o quanto o termo amizade, na acepção *philia*, foi importante na vida de Simone Weil. Ela escreveu e viveu muito sobre a amizade. Foi além do entendimento de Aristóteles, em que a amizade acontece apenas entre seres semelhantes. Apresentaremos ainda o termo *ágape*. A partir desse entendimento sublime do amor de Deus que se retira para sua criatura ser no mundo, uma *kenose* total, ela deve ser imitada, pelo ser humano. Um amor que dá espaço para o outro ser. O respeito em sua totalidade, inclusive para ser no mal (OC IV, 1, 270). Finalizaremos com uma rápida conclusão sobre a experiência da vida da filósofa e teóloga francesa desenvolvida nesta segunda parte. A juvenzinha saída da vila de

⁷⁰³ *Eros* é uma divindade grega que porta uma função psicológica e significa o desejo amoroso. Ele ocupa um lugar importante no pensamento religioso, na vida social, na arte e na literatura grega. O *Eros* platônico exprime o desejo humano de reduzir os limites de sua consciência a fim de aceder a uma visão totalizante – sinótica – da realidade. Apanhados na onda de desejo, entusiasmado e tão bêbado, o possuidor de *Eros* pretende refazer sem sentido inverso de sua queda: não mais de Um ao múltiplo mais, atravessando as coisas, outro e suas próprias potências. Do múltiplo a um. Ela passa, isto é, não pára. Volta sobre alto, ausente dele como dos objetos que o atravessam, este possuído é literalmente alienado. (DEVAUX, F.; MILHAU, R.; PAUVERT, J.-J.; PRAZ, M.; SÉMOLUÉ, J. « ÉROTISME ». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/erotisme/>>. Acesso em: 04 jun. 2014.

⁷⁰⁴ Na mitologia Grega *Eros* é filho de Afrodite, deusa da beleza. Ele tinha asas, não somente no corpo, mas também na imaginação. Passou a infância e a adolescência brincando com suas setas da paixão, atingindo a muitos com o sentimento repentino do amor. Suas flechas feriam o coração, causando um sentimento misturado de dor e gozo. Um belo dia apaixonou-se por uma mortal chamada Psiquê, despertando em sua mãe uma grande ira contra a moça. Ele conseguiu escondê-la em uma floresta e escondia o seu próprio rosto da amada. Afastou-se de sua mãe para aproximar-se de Psiquê e foi assim que amadureceu. O resultado foi que os dois uniram-se com as bênção de Zeus e viveram juntos no Olimpo. Para saber mais consultar: APUEILO, L. *La favola di Eros e Psique*. E também HESÍODO. *Teogonia*.

Paris, mais do que nunca ganhando o mundo e tornando-se clássico da filosofia francesa com a publicação nos *Cahiers de L'Herne* no ano de 2014.

O primeiro impulso será na direção do amor entendido como *eros*.

6.1.1

Eros amor humano e amor divino

A linguagem do amor "vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração" só fez sentido para ela porque foi levado para a "praça pública", ou seja, quando tomou as decisões de agir em favor dos marginalizados. Assim, segundo Maria Clara Bingemer:

ela o poderá fazer falando as duas linguagens que tão bem manejou ao longo de sua vida: a "câmara nupcial", linguagem do amor vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração, na experiência da união com o Mistério de Deus, e a da "praça pública", a linguagem das tomadas de posição e da política.⁷⁰⁵

Na primeira linguagem, que definimos desenvolver sobre (1-2) a alma que dormiu com Deus, uniremos já a segunda, a "câmara nupcial", pois as duas maneiras de se dirigir a Deus parecem estar atreladas. Verificamos que em seus últimos escritos aparece muito bem essa relação amorosa e de intimidade com Deus, pois se sente inundada por seu amor. Demonstra isso neste trecho de "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu":

Ainda quando há ruídos que se possam deixar ouvir, todo o espaço está cheio de um silêncio intenso, que não é uma mera ausência de som senão um objeto positivo de sensação, mas positivo que um som que é a palavra secreta, a palavra do Amor que desde a origem nos mantém em seus braços (PS 80).

Nessas citações de seu diário espiritual também encontramos vestígios de sua linguagem do segredo, pois ela afirma que essa dor que ressoa no silêncio e é a palavra de Deus: "quando aprendemos a entender o silêncio é aquela que nos toma, mas distintamente, por intermédio dele" (AD 87). E assim ressoa como uma nota musical e nos faz viver no amor: "Aqueles que perseveram no amor escutam esta

⁷⁰⁵ BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.113. Encontramos essas expressões em PSO e AD 59.

nota, até mesmo no fundo da decadência onde a desgraça os atirou. A partir desse momento eles não podem ter nenhuma dúvida" (AD 87).

Na expressão que destacamos acima citada por Simone Weil: a alma que dormiu com Deus na “câmara nupcial”⁷⁰⁶, além da palavra amor, sobre a qual já discorremos, existem outras palavras subentendidas. Está presente a linguagem do silêncio no íntimo, pois ela fala de seu quarto, ou seja, sua “câmara nupcial”. Entendemos uma intimidade (CS 63)⁷⁰⁷ ainda maior, a dos amantes, a intimidade dos segredos que se dá dentro de quatro paredes, que outros grandes místicos expressaram tão profundamente⁷⁰⁸. Nessa analogia de uma alma que dormiu com Deus, ou seja, entre os amantes, existe maior intimidade que esse momento⁷⁰⁹? É o momento de profunda confiança, de entrega total, de lançar-se em seus braços para ser amada e amar. É uma relação de total confiança. Assim, ao silenciar em sua profunda intimidade com o amante ela o escuta, para então sair para a “praça pública”. Então percebemos a linguagem dos últimos escritos de Simone Weil:

Quando a inteligência faz silêncio para deixar o amor invadir toda a alma, começa novamente a exercer, ela se encontra contendo mais de luz que antes, mais de atitude a compreender os objetos, as verdades que lhe são próprias (LR 62).

⁷⁰⁶ Simone além dessas palavras ela afirma que foi tomada por Cristo. São expressões de cunho sensível e erótico. Entretanto, não de teor sexual. "Em suma, a existência de movimentos sensíveis durante o êxtase não significa de forma alguma a especificidade sexual da experiência". (BATAILLE, G. *L'Erotisme*, p.247).

⁷⁰⁷ A intimidade não está reduzida ao secreto. "*Intime*" é um superlativo: *intimus*, superlativo de interior. Intimidade é, portanto, partilha do mais interior, comunicação além das palavras e comunhão (CC 63).

⁷⁰⁸ Um exemplo com São João da Cruz: ESPOSA I "Onde é que te escondeste, Amado, e me deixaste com gemido?". E **NOITE ESCURA**1. Em uma noite escura, de amor em vivas ânsias inflamadas, Oh! ditosa ventura! Saí sem ser notada, Já minha casa estando sossegada". **Canções de amor - entre a Alma e Deus - S. João da Cruz (1542-1591)**.

⁷⁰⁹ Cito aqui os gestos carnis de Xavier Lacroix para falar da intimidade dos casais em analogia à intimidade do ser humano com Deus, pois é também um processo de doação, de entrega e de confiança. Xavier Lacroix faz a fenomenologia dos gestos carnis e apresenta-nos um processo em que os seres humanos entregam-se um ao outro mutuamente. Quanto mais se aproximam, mais intimidade existe e mais entrega e doação acontece. Assim ele descreve a carícia, o beijo, o abraço a penetração e o orgasmo. À medida que os amantes se encontram, desvela-se a manifestação do dom, do acolhimento, da oferenda, da proteção e do carinho. Acontece uma mútua doação, pois "cada um abre seu espaço próprio. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.106). Coloca-se, assim, nos gestos, uma vitória sobre a distância. Pode não ser uma luta longa, mas é uma luta amorosa. Os amantes traduzem, no aperto, uma superação da violência e ao acesso a uma relação de reciprocidade consentida. Sendo assim, afirma Lacroix: "na ternura, na qual se trata mais de reconhecer como vulnerável [...] não mais se afronta, mas se cerca, não se joga ao mais forte, mas se aconchega mais um contra o outro". (Id., *Le corps et l'esprit*, p.44). Um na espera do outro. Para tal encontro os amantes precisam acolher, responder, se dar ao outro. (Id., *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.111).

Para Simone, não existe outro equivalente para esse silêncio que faz compreender verdades não compreendidas anteriormente. Continua ainda dizendo que existem verdades a seu alcance, compreensíveis por ela, mas que não podem ser melhor entendidas antes de passar em silêncio pelo ininteligível. Assim a inteligência está subordinada ao amor (LR 62). Para ela, a inteligência não tem por que aceitar esta subordinação, então é coisa operada por Deus unicamente.

Outra relação que a filósofa francesa realiza e reflete é sobre o valor da metáfora da semente. Ela constata que a semente desposada da união do amor carnal, nada mais é que a presença da eternidade no mundo. Em sentido figurativo, é um "sim nupcial" (OC IV, 1, 95). A beleza e o amor carnal; a beleza é a figura do "sim" Eterno; a beleza é a eternidade sensível (CS 149; OC V, 4, 101). Mais uma vez a comparação aqui da intimidade da união conjugal⁷¹⁰ e, podemos dizer da aliança mesmo, pois, ao dizer um sim, faz-se uma aliança⁷¹¹. Da unidade na maior intimidade de um encontro entre dois amantes que têm muito a dizer um para o outro. Simone Weil viveu essa aliança entre ela e a humanidade. Entregou-se em sacrifício para ser alimento para os demais.

Falar em amor dos amantes é falar em *eros* que impulsiona. Infelizmente acostumou-se a contrapor *eros*, o amor-paixão de proveniência pagã, ao *ágape*,

⁷¹⁰ A mística da União está presente sobretudo nos Padres da Igreja gregos como Orígenes, Evagrius, Pôntico, Gregório de Nissa e Dionísio Areopagita. Para Orígenes, é místico o sentido espiritual nascido da Escritura e a comunhão misteriosa dos cristãos como Cristo, que Orígenes descreve como nascimento de Deus na alma do homem. No comentário do Cântico dos cânticos, vê na esposa a alma que anseia unir-se com o esposo, com Cristo. Orígenes serve-se da linguagem do amor do Cântico dos Cânticos para exprimir a experiência mística pela qual Deus quer unir-se à alma humana. O amor do Cântico dos Cânticos é aquele dominado pelo desejo e aproximação e ternura e pelo impulso à união. Assim Orígenes desenvolveu uma mística sponsal, em que está em jogo tornar-se um com Deus na alma. Ele usou o recurso da linguagem erótica a fim de poder tornar compreensível a nossa relação com Deus e fundiu a mística do amor à mística da união. (GRÜN, A. *Mística e Eros*, 15-16).

⁷¹¹ O simbolismo utilizado para falar da relação amorosa de Deus com o ser humano foi o da "aliança conjugal que se torna o lugar da revelação de Deus". No profeta Jeremias, o tema nupcial é usado para indicar a promessa da nova Aliança (Jr 31). Por sua vez, já antes, em Dt 4, 37; 6,10; 10,15 a Aliança é especificada como aliança de amor. Segundo Lacroix, o amor torna-se revelador e revelado porque "as uniões humanas figuram a Aliança divina, enquanto essa revela a profundidade das alianças humanas". Assinala-se aqui a passagem da ordem da obrigação para a ordem do amor presente e sustentáculo da própria Aliança. É significativo que o conteúdo da Aliança se explicita no contexto do NT (cf. Ap 19, 7-9; 21,9-10;14; 22,17). A relação amorosa de Cristo para com a humanidade é representada pelas núpcias do Cordeiro. Aponta-se, dessa maneira, para o caráter martirial da Aliança de Deus para com a humanidade no sangue do esposo, cordeiro imolado. Já em Ef 5, 21-22 a metáfora sponsal refere-se à plenitude da aliança em Cristo. A entrega de Cristo pela Igreja é agora sacramentalmente vivida na aliança do homem e mulher. O amor do casal é sinal de que a Nova Aliança se atualiza na relação dos cristãos. A orientação segue em Ef 5, 25 sugere que os maridos amem suas mulheres como Cristo amou sua Igreja: "maridos, amai vossas mulheres como Cristo amou a Igreja: ele entregou-se por ela". (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*.284).

ou amor doação, de cunho cristão. Dessa forma, segundo o pensamento grego, *eros* configura-se como desejo de posse, como amor egocêntrico. Para Platão "o *eros* é a aspiração da alma na direção de seu desejo, na direção do que é belo em si e digno de ser adquirido"⁷¹² De acordo com o neoplatonismo⁷¹³, Deus é *eros*, pois desperta na alma o desejo de reunir-se ao Uno.

No AT o Cântico dos Cânticos se utiliza também de várias imagens eróticas para narrar o amor do encontro entre um homem e uma mulher. Mais tarde, o amor expresso neste livro foi interpretado como o amor de Cristo pela Igreja. Um amor erotizado, portanto. Como não sorver o erotismo contido das palavras de Jeremias "Tu me seduziste Senhor e eu me deixei seduzir"? (Jr 20,7)⁷¹⁴ Cabe, então, à teologia, reinterpretar o erótico sem reduzi-lo à corporalidade – como indica a Encíclica –, mas também sem considerá-lo "imaturado" para ter que passar por um processo de purificação ou ascese. Afirmamos assim que muito mais que o amor *Eros* é o ser humano que precisa entendê-lo. E assim, ao falarmos somente em amor *eros* e *ágape* ficamos sempre em contraposição. É necessária a *philia*, uma terceira parte, da qual trataremos em seguida.

Com a poesia buscamos uma aproximação a partir da linguagem. Verificamos também que o *Eros* deve vir articulado com a categoria de encontro. Em Adélia Prado, poetisa brasileira, por exemplo, o encontro é o pressuposto para a experiência erótica. É no encontro com o Outro, com o Amado, que o erotismo aflora no

⁷¹² Segundo Platão, o homem, colocado entre o mundo dos sentidos e o mundo das Ideias, tem o destino de passar do primeiro para o segundo. O mundo das Ideias não está, porém, em grau de, sozinho, superar o mundo dos sentidos: pode fazer isto somente o *Eros*, congênito ao homem. Quando o ser humano começa a pressentir a existência das Ideias, devido à contemplação dos objetos existentes no mundo dos sentidos, recebe o impulso de *Eros*, isto é, do desejo das Ideias puras. *Eros* é de fato a orientação do ser humano « sensual » ou « sensível » para aquilo que é transcendente: a força que conduz a alma para o mundo das Ideias. No « Banquete » Platão descreve as etapas deste influxo de *Eros*: este eleva a alma do ser humano do belo de um só corpo àquele de todos os corpos, depois ao belo da ciência e enfim à mesma Ideia do Belo (cf. *Banquete*, 211, *República* 514). *Eros* não é nem puramente humano nem divino: é algo de intermédio (*daimonion*) e de intermediário. A sua principal característica é a aspiração e o desejo permanentes. Até quando parece dar, *Eros* persiste como « desejo de possuir », e todavia diferencia-se do amor puramente sensual, sendo o amor que tende para o sublime. A aspiração à transcendência é, por conseguinte, um elemento constitutivo da concepção platônica de *Eros*, concepção que supera o dualismo radical do mundo das ideias e do mundo dos sentidos. *Eros* consente passar de um para o outro. Para Nygren, esta aspiração mascara, definitivamente, a nostalgia que experimentaria a alma diante de sua pátria celeste. Esta concepção se engrandece em Aristóteles a ponto de compreender o mundo físico. Pois o amor Platônico modificado por Aristóteles, é a aspiração sobre o que é digno de ser adquirido. Este amor se dirige a todos os elementos do cosmos. (NYGREN, A. *Erós et Agapé: la notion Chrétienne de L'amour et ses transformations*, p.203).

⁷¹³ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.885-6. Para aprofundar: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. PLATÃO. *Diálogos: o banquete*. Id., *Fedro*.

⁷¹⁴ AMOR. In: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.115.

cotidiano, na alma e no corpo⁷¹⁵. A alma que ama e encontra a Deus é erótica por excelência⁷¹⁶. A poesia de Adélia Prado nos interpela em interpretar o *Eros* como dimensão de humanização, como uma relação de amor e de profunda intimidade como outro, pois "erótica é a alma" porque ela deseja intimidade e singularidade. O *Eros* verdadeiro é o Deus do amor no seu sentido integral, que engloba corpo e alma.

Já em 1980 o Papa João Paulo II falou numa audiência sobre *eros* e *ethos*. Apesar de a história da Igreja mostrar que o *Eros* corrompe o *ágape*, João Paulo II não cita tal relação. Ao contrário, afirma que se admitirmos que "*Eros* significa a força interior que « atrai » o homem para o verdadeiro, o bom e o belo, então, no âmbito deste conceito vê-se também abrir o caminho para aquilo que Cristo desejou exprimir no Sermão da Montanha"⁷¹⁷. E cita as palavras de Mateus 5, 27-28, se são « acusação » do coração humano ao mesmo tempo são ainda mais um apelo dirigido a ele: "Bem digno do coração humano é que a forma daquilo que é erótico seja ao mesmo tempo forma do *ethos*, ou seja, daquilo que é ético"⁷¹⁸.

Posteriormente, em 2005, Ratzinger, então Papa Bento XVI⁷¹⁹, dedicou sua primeira Encíclica para desenvolver o tema e afirmou: "O *eros* quer nos elevar em 'êxtase' para o Divino"⁷²⁰. Como ao longo da história, houve certa confusão no

⁷¹⁵ Para São Bento, o caminho para autoconhecimento, conhecimento de Deus encontram-se em suas regras. E a regra n. 7 sobre humildade é o que destacaremos aqui, pois para ele quanto mais os encontramos em nós mesmos, mais conhecemos e aceitamos a nossa humanidade, tanto mais entramos em Deus e subimos a escada em direção a Deus. O caminho para Deus, segundo a regra de São Bento, conduz para a descida à própria realidade, à realidade do corpo e da alma, à realidade do cotidiano com suas fadigas à realidade do trabalho e da relação com as pessoas. O corpo próprio como degraus que traz consigo os degraus da escada, requer também a sexualidade e o *eros*. Escada para Deus tem início, segundo São Bento, na tensão entre corpo e alma, entre *eros* e mística. Não omitindo o corpo e a sexualidade, iremos a Deus, exatamente por intermédio deles. A humildade como humilidade requer que tomemos a sério o húmus da terra, o corpo, a sexualidade. Assim, a mística de São Bento é a mística da terra. (PENIDO, B. *A regra de São Bento*). Citamos aqui São Bento, a partir de GRÜN, Mediante a união com Deus, o coração de São Bento se amplia a ponto de o mundo inteiro encontrar espaço nele. Pelo amor toca os seres humanos e o mundo inteiro. É transportado para além de si mesmo, num êxtase em Deus e no interior do mundo. No êxtase ele funde-se à criação. Para Grün, é essa a mesma experiência que nós ardentemente desejamos alcançar na sexualidade, a fim de crescermos para além de nós mesmos e tornar-nos um com o fundamento de todo ser. O desejo de união, de fusão, impregna tanto a experiência sexual quanto a mística. (GRÜN, A. *Mística e Eros*, p.23-25).

⁷¹⁶ BALBINO, E. *Inspiração e poíesis na poesia de Adélia Prado*.

⁷¹⁷ JOÃO PAULO II. « *Eros* » e « *Ethos* » encontraram-se e frutificam no coração humano. Audiência do dia 5 de novembro de 1980.

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ Escreve em 2005 a *Encíclica Deus Caritas Est* que trata da relação do amor divino (*ágape*) para com o ser humano (amor humano: *eros*) com o intuito de resgatar o amor *eros*.

⁷²⁰ BENTO XVI. *Encíclica Deus Caritas Est*, n.5. O texto reconhece que o amor é extase não no sentido de um instante, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a libertação de si no dom de si mesmo, para o reencontro com si mesmo, mas para a descoberta de Deus.

entendimento de que a Igreja condenaria o *Eros* para aceitar a *Ágape*, então o Papa assegurou em sua Encíclica: "*eros e ágape – diferença e unidade*". Desejou mostrar que o cristianismo não reprime o amor, mas eleva-o⁷²¹. Bento XVI justifica um processo de purificação do *eros* a partir da interpretação do erótico que fizeram as religiões e os cultos em que operavam a prostituição sagrada. Uma falsa divinização do *eros*, afirma a encíclica⁷²². Fica assim claro que o *eros* necessita de disciplina, de purificação para dar ao ser humano não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser. Mas não será o *eros* exatamente, o amor que precisa de purificação? Não seria o humano com sua tendência à idolatria?

Entretanto, essa interpelação da Encíclica poderia ser apenas no sentido de que o *eros* pode nos conduzir para além de nós próprios, sendo assim requer um caminho de ascese, renúncias e purificações. Assim, "*eros* estabelece uma ponte entre a exterioridade dos sentidos e a interioridade do coração, onde o que sentimos é assimilado e inserido num processo de transformação e amadurecimento"⁷²³.

Segundo Nygren (1890-1978), teólogo sueco luterano, "o *ágape* ingressa num mundo que já foi marcado pelo *eros*"⁷²⁴. Dessa forma, para ele, o "cristianismo é penetrado por um princípio específico, o do *ágape*, passando a ocupar um terreno cultivado pela religiosidade de *eros*"⁷²⁵. Nygren define ainda o *Eros* como desejo, aspiração, tensão, caminho do ser humano para Deus, conquista, um amor egocêntrico. Continua afirmando que, além de um amor egocêntrico, é uma maneira de afirmar a si mesmo na sua forma mais elevada, nobre e sublime, deseja tornar-se imortal. O *eros* é o amor do ser humano, sendo assim Deus é objeto deste. Então

⁷²¹ A Encíclica cita ainda a linguagem erótica do Cântico dos Cânticos: Daqui podemos compreender por que a recepção do Cântico dos Cânticos no cânone da Sagrada Escritura tenha sido bem cedo explicada no sentido de que aqueles cânticos de amor, no fundo, descreviam a relação de Deus com o homem e do homem com Deus. E, assim, o referido livro tornou-se, tanto na literatura cristã como na judaica, uma fonte de conhecimento e de experiência mística em que se exprime a essência da fé bíblica: na verdade, existe uma unificação do homem com [...] é unidade que cria amor. (Ibid., n.6).

⁷²² A falsa divinização do *eros* – como cita a encíclica – é operada por instâncias religiosas que são também instâncias de poder. Teríamos, então, um erotismo institucionalizado e no patriarcalismo, o poder se realiza por meio de hierarquias – políticas, religiosas, militares. E, nesse sentido, cabem as palavras de Camille Paglia: "hierarquia é erotismo conceitualizado, que é o motivo pelo qual, como disse o grosso Henry Kissinger, o poder é o afrodisíaco último". (PAGLIA, C. *Personas sexuais, arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*, p.141).

⁷²³ MAÇANEIRO, M. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*, p.150.

⁷²⁴ NYGREN, A. *Erós et Agapé: la notion Chrétienne de L'amour et ses transformations*, p.17.

⁷²⁵ NYGREN, A. *Erós et Agapé: la notion Chrétienne de L'amour et ses transformations*, p.25.

quando se dirige a Deus o faz à sua semelhança humana. O *eros*⁷²⁶ não é espontâneo, mas conquistado⁷²⁷. O autor, ainda na década de 1940 traz à tona toda a história do cristianismo no que tange a *eros* e *ágape*, resgata o valor de *Eros*, talvez seu erro tenha sido justamente concentrar todos os esforços em *eros*.

Entretanto, se Nygren prestou um serviço à teologia contemporânea, foi sem dúvida o de provar o caráter insustentável da oposição não mediatizável de *eros* e *ágape*, e permitir a seus contraditores que propusessem topologias mais precisas e conceitos finais mais finos. Não é seguro que o amor por Deus não possa tomar também a forma de *eros*⁷²⁸. E parece ainda que quase esqueceu de citar o amor *philia*. Assim, ele absolutizou *eros* e contrapôs um e outro, sem buscar um equilíbrio. Se em Nygren está clara a separação entre os dois, ou seja, a oposição em um *eros* que não pensa o dom de si. Ele questiona o que realiza no ser humano, mas não tematiza.

Talvez seja a própria vivência de uma mística no cotidiano que transforme o erotismo em experiência do sagrado. As religiões que praticavam o "*Eros degradado*" agregavam o erótico ao sagrado extraordinariamente, ou seja, num espaço-tempo litúrgico, no templo, descaracterizando-o da dimensão humana como encontro com um outro, como encontro pessoal⁷²⁹. Para George Bataille (1897-1962), escritor francês, existem três formas de erotismo: erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo do sagrado⁷³⁰. O que está em questão nessas três formas é substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda que, para ele, explica-se na morte. O que acontece aqui nos parece é uma separação do erotismo sem tentar uma unidade. "A busca de uma continuidade do ser perseguida sistematicamente para além do mundo imediato aponta uma abordagem essencialmente religiosa"⁷³¹. Dominar o erotismo é dominar a

⁷²⁶ Maçaneiro escreve que o *Eros* se manifesta em nós como impulso e desejo. Quando tocado, acorda e irrompe. Neste primeiro momento, sentir não tem lei. Ele é livre e anterior às valorações éticas. Contudo, dizer que ele é anterior à ética não quer dizer que seja um impulso desvairado e sem sentido. Isso porque *eros* tem um rumo: ele é atraído pela verdade, bondade e beleza que envolvem nosso existir. Assim, *eros* motiva em nós a paixão pelo bem (ética), a paixão pela verdade (filosofia) e a paixão pelo belo (estética). Entramos em um processo simbólico de unificação de nosso ser. (MAÇANEIRO, M. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*, p.151).

⁷²⁷ NYGREN, A. Op. cit., p.189-200.

⁷²⁸ D'ARCY, M. C. *The Mind and Heart of Love: Lion and Unicorn, a Study in Eros and Agape*, p.117.

⁷²⁹ MAÇANEIRO, M. *Mística e erótica: um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza*, p.37.

⁷³⁰ Bataille absolutiza o erotismos. (BATAILLE, G. *L' Erotisme*, p.24-25).

⁷³¹ BATAILLE, G. *L' Erotisme*, p.20.

violência, a violação⁷³². A separação do ser da descontinuidade é a mais violenta. "O mais violento para nós é a morte que, precisamente, nos arranca da obstinação que temos de ver durar o ser descontínuo que nós somos"⁷³³. Desanimamos quando percebemos que a individualidade descontínua em nós acabará. Somente a violência e a desordem podem provocar a desordem. Toda concretização do erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, no ponto em que o coração nos falta. "Eu descobri que o erótico é sagrado"⁷³⁴, afirma Bataille.

O grande problema foi que ele absolutizou *eros*, assim o separou das outras acepções de amor. Entretanto, percebemos que somos seres descontínuos, sendo assim a sensação e a experiência religiosa são o fundamento do erotismo porque a existência leva à transgressão. Então, o interdito e a transgressão eliminam a violência⁷³⁵. Assim ela nos faz avançar, sair de nós mesmos e ir além. O que Simone Weil buscou sem cessar.

No que diz respeito à temática do vínculo entre o ser humano e sua própria carne, Jean Luc Marion (1946-), filósofo francês da linha fenomenológica, considera o fenômeno erótico de maneira unitária, sem separar o amor da carne. Ele confronta o tema da encarnação como esta se manifesta na tradição cristã e as tematizações das "propriedades fenomenológicas originais de uma carne viva, sensível, desejosa e sofredora"⁷³⁶. Um fator importante de Jean Luc Marion é que desenvolve sobre o amor doação. Para ele, há ênfase no corpo que se doa, ou seja, que é dom e só se descobre assim porque recebe. Este é o corpo doação, corpo amante, assim, corpo erótico que conduz o ser além de si mesmo. Simone é este corpo doação.

Michel Henry (1922-2002), filósofo e romancista francês, outro filósofo da fenomenologia, pergunta: "Onde é a carne apenas uma aparência? A resposta seria: no mundo. É o aparecer do mundo que despoja a carne de toda a realidade"⁷³⁷. Contudo, é ao amor, mas ao amor que recusa estirar-se entre *eros* e *agapé*, que aqui

⁷³²Ibid.

⁷³³Ibid.

⁷³⁴ Para Bataille, quando desenvolve o tema do erotismo e da santidade, afirma que a santidade é a vida que determina a presença em nós de uma realidade que pode mexer com o mais profundo de nós mesmos. Mas ele olha a santidade com uma emoção e a erótica com outra. Mas continua e afirma que uma nos aproxima dos seres humanos e a outra nos isola, deixa-nos na solidão (erotismo). (Ibid., p.276).

⁷³⁵Ibid., p.10.

⁷³⁶ MARION, J-L. *Le phénomène érotique*, p.313.

⁷³⁷ HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*, p.190.

é atribuído o lugar axial. Porque "um conceito de amor deve poder devolver uma racionalidade a tudo aquilo que o pensamento não erótico desqualifica como irracional"⁷³⁸. Assim em Marion, essa acepção do amor é, numa tradução voluntariamente "bárbara", uma "tomada de carne" que funciona como uma tomada de consciência. Contudo, para ele, não se sabe o que é o amor. Ao se dizer que se ama alguém, pode-se dizer qualquer coisa.

Para Denis Vasse, médico psicanalista, o corpo é palavra e a palavra cria: criação é o ato originário da fala. Isso acontece no presente, este "agora" irrepresentável, num encontro originário. Esse encontro não é objetivável: o desejo se alimenta do fato de não ser jamais satisfeito. A ausência recebe sentido na ordem da palavra-presença-originária. Se não tiver esperança nesta dimensão, a palavra se torna "vazia" ou "nada", torna-se objeto de uma coisa inobjetivável; o *outro* toma o lugar do *Outro*, e o *eu* tem a vontade perversa de destruir este outro, de transformá-lo em nada. O desejo é mediação originária entre possível e impossível, entre realidades e Real, entre sujeito e objeto (que acabamos de dizer ser inobjetivável: o verdadeiro objeto é o Outro). Muito pelo contrário, vivendo o presente-agora, a ausência se torna necessária ao desejo, é presença livre e libertadora para si e para os outros. Assim parece contrapor Michel Henry, pois a palavra criadora tira o *eu* do espelho da própria imagem idealizada, o liberta da *carne*, o faz morar no próprio *corpo*. Isso acontece também no estado inconsciente. O corpo permite falar, a carne não fala; o corpo liberta, a carne escraviza⁷³⁹.

Simone não desenvolveu ou pensou o amor como *eros* diretamente; viveu o amor no sentido de impulso como saída de si em direção para o outro, como presença na forma humana, como carne. Sendo assim, o Amor *eros* a impulsionou para a “praça pública”. Esse âmbito será o de sair para dizer e fazer aquilo que pensa e o que sente pelo outro marginalizado. A nossa amante judia não se cala diante do que acredita ser a injustiça. Para isso conheceu e sentiu *com-* em muitos cantos do mundo para poder escrever. Ela foi sempre impulsionada pelo amor por aquele que sofre. Mas se ouviu Deus no secreto de sua “câmara nupcial”, ela o levou para a “praça pública”. E assim responderá com sua noção sobrenatural, pois apresenta o que o amor faz, ele transforma:

⁷³⁸ MARION, J-L. *Le phénomène érotique*, p.15.

⁷³⁹ VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*, p.25.

O objeto de minha investigação não é sobrenatural, é deste mundo. O sobrenatural é a luz. Não devemos atrever-nos a fazer dela um objeto; do contrário a degradamos [...]. Assim não é possível nenhum engano. Há falsas imitações do amor de Deus, porém não da transformação que ele realiza da alma, porque a pessoa não pode ter nenhuma ideia desta transformação mais que ela mesma que passa por isso [...]. [...] As coisas carnis são o critério das coisas espirituais (EE 132-4).

Com esse relato de Simone Weil como duvidar de que foi transformada pelo amor que a impulsionou? Para a filósofa e teóloga, os mistérios da fé não são objetos da inteligência que a faculdade permite afirmar ou negar. São da ordem da verdade, mas de cima, pois a "única parte da alma que seja capaz de um contato real com eles, é a faculdade do amor sobrenatural. Único, portanto capaz de uma adesão a seu respeito" (LR, 62). Assim, o amor *eros* nos coloca em contato com a alma, nos une a ela.

A vida de nossa autora descrita nos capítulos anteriores apresenta muito bem como ela foi para a “praça pública”. Citaremos aqui alguns escritos como as reflexões sobre o Hitlerismo, o projeto de formação de enfermeiras de Primeira linha, as redações de seus Cahiers, Ilíade o poema da força que foi uma reflexão sobre a guerra. Contudo, não ficou na reflexão, foi para a guerra antes de escrever, foi para a fábrica antes de esboçar qualquer reflexão. Tem ainda seus últimos escritos como as cartas ao Pe Perrin que serão considerados sua autobiografia espiritual e o Enraizamento para não citar todos.

Como fecho apresentaremos novamente a parte final do prólogo que para nosso trabalho seria o ponto de convergência para a experiência da alma que dormiu com Deus (1) na “câmara nupcial” (2) e vai para a “praça pública” (3), pois ela é interpelada para seguir adiante a partir daquilo que experimentou em seu íntimo:

Um dia me disse: "**Agora vá**". **Caí de joelhos e abracei suas pernas**, suplicando que não me pusesse pra fora. Porém ele **jogou-me** pelas escadas. **Desci** sem entender nada, com o coração em **pedaços**. [...] Meu lugar não estava neste ático. Meu lugar está não importa onde: em uma cela da prisão, ou em um desses salões burgueses com cadeiras de veludo vermelho, ou até em uma sala de espera da estação de trem. Não importa onde, contudo não neste ático (CS 9-10; OC VI, 3 445-6).

Essa alma que dormiu, ou seja, encontrou-se com Deus, em seu íntimo experimentou seu amor-*eros*, escutou o seu clamor e saiu impulsionada por esse amor e caminhou ao encontro de onde necessitava estar. Mesmo não entendendo muita coisa e com o coração em pedaços, confiou⁷⁴⁰.

Assim, Simone utilizará dois tipos de linguagens nestes termos, a individual e a coletiva. Ela afirma que o "próprio Cristo, que é a Verdade mesma, se falasse diante de uma assembleia tal como um concílio, não usaria a mesma linguagem que usaria tête á tête com seu bem-amado" (AD 47). Isso porque há duas linguagens completamente distintas, embora compostas por palavras iguais: "a linguagem coletiva e a linguagem individual" (AD 47). Para ela, Cristo nos fala ora por uma linguagem ora por outra. Não por questão de concordância, mas por questão de necessidade, para que possamos nos acostumar e entender também.

Como Simone foi grande estudiosa dos dogmas da Igreja e grande questionadora, inclusive discutiu muito com Gustave Thibon sobre o tema⁷⁴¹, também afirma que o Espírito da verdade que Deus nos enviou se expressa, segundo a ocasião, em uma ou outra linguagem, conforme a necessidade:

Quando autênticos amigos de Deus – tal como foi, para o meu sentimento, mestre Eckhart – repetem palavras que são entendidas em segredo, no silêncio, durante a união de amor, e elas estão em desacordo com o ensinamento da Igreja, é simplesmente porque a linguagem da "praça pública" não é a mesma da "câmara nupcial" (AD 47).

Simone afirma que a "palavra de Deus é a palavra secreta". Todos os que não escutassem esta palavra, mesmo em contato com todos os dogmas da Igreja, não

⁷⁴⁰ Experiências assim encontramos em SANTO INÁCIO DE LOYOLA. *Diário espiritual*; SANTA TERESA D'AVILA. *Castelo interior ou moradas*. SANTA TERESINHA. *História de uma alma*. SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*: chama viva de amor.

⁷⁴¹ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.560.

estariam em contato com a verdade (AD 48), pois é necessário escutá-lo intimamente, fazer a experiência de seu amor.

Assim o amor-*eros* a impulsionou, como bem demonstrou no prólogo: "Sei bem que ele não me ama. Como ele poderia me amar? E, portanto, no meu íntimo alguma coisa, um ponto de mim mesma, não pode deixar de pensar, tremendo de medo que pode ser, apesar de tudo, que ele me ame" (CS 9-10; OC VI, 3 445-6).

Na intimidade de sua "câmara nupcial" ela sentiu Ele sussurrar no segredo este amor. E claro, precisou do consentimento da jovem francesa. Ela ofereceu a Deus com alegria o seu comprometimento, sua aliança entendido como sim nupcial: "não lamentar o consentimento dado, o sim nupcial" (OC IV, 1 95). Ao continuar nesta linguagem amorosa que a impulsiona, afirma: também que está errado censurar os místicos porempregarem uma linguagem amorosa pois "eles são os proprietários legítimos" (AD 129; IPC 37-8; OC IV,2, 308).

Simone Weil afirma que fomos criados para esse consentimento nupcial a Deus e compara nossa preparação para entrega ao amor de Deus a um jardim. Se a semente está plantada é porque aceitamos este crescimento. Mas torna-se doloroso porque temos que arrancar as ervas daninhas e deixar a semente crescer sozinha (OC IV, 1, 95). Assim "chega o dia em que a alma pertence a Deus, em que não só consente o amor, senão verdadeiramente efetivamente, ama". A alma não ama como uma criatura, com um amor criado. Nela, este amor é divino, incriado, porque é o amor de Deus por Deus que passa através dela. "Só Deus é capaz de amar a Deus" (OC IV, 1, 96). O que precisamos fazer então? De nossa parte cabe consentir e dar passagem a esse amor, negando a nós mesmos para deixar que Deus nasça em nós (OC IV, 1, 96).

Como o amor *eros* por si só não é completo, como bem percebemos a exaltação e a divisão em Bataille e Nygren, avancemos para outra forma que soma ao entendimento e à vivência da palavra amor e que foi muito importante para Simone Weil: *philia*, o amor amizade.

6.1.2

***Philia* – amizade que perpassa toda a sua vida**

A cada etapa da vida de Simone corresponde uma amizade. Dentre os relacionamentos que ela mantém, destacamos alguns como, por exemplo, seu

encontro com o poeta Joë Bousquet do qual surge grande amizade continuada e confidenciada por meio de cartas. Ela escreve na carta para Joë Bousquet sobre a relação de amizade entre eles:

Pois a amizade para mim é uma boa ação incomparável, sem medida, uma fonte de vida, não metaforicamente, mas literalmente. Pois não somente meu corpo, mas minha alma impulsiona inteiramente para o sofrimento sendo inabitável pelo pensamento. É necessário que ela se transporte para além. Ela não pode habitar em Deus em apenas curtos espaços de tempo. Ela habita frequentemente nas coisas. Mas ela será contra a natureza que um pensamento humano habite jamais alguma coisa humana. Assim literalmente a amizade dá a meu pensamento toda a parte de sua vida que não vem de Deus ou da beleza do mundo (PSO 82).

Várias relações de amizade⁷⁴² aconteceram na vida de Simone Weil como, por exemplo, sua grande amiga Simone Petrement, que se tornou sua biógrafa. Posteriormente outra Simone apareceu, Dietz, que a acompanhou durante os últimos dias de sua vida. Era uma conhecida de Marseille que encontrou na antessala do consulado da França em Londres. Foi logo perguntando para Simone Dietz: "Você quer ser minha amiga?"⁷⁴³. Pois tal amizade exigiria um estado de disponibilidade perpétua: escutar durante horas, servir de trampolim para as ideias da outra. Dietz chegava ao apartamento de Weil às nove horas e trinta minutos e saía às vinte e uma horas. A conversa discorria primeiro sobre Deus, depois sobre tudo e sobre nada⁷⁴⁴. Simone dividiu ainda com esta amiga o episódio que constitui hoje o Prólogo:

o Hóspede visitou a alma e o levou a mansarda. Depois a janela, ela vê toda uma vila com andaimes de madeira e um rio onde se descarregam os barcos, ela come e bebe, conversa com o hóspede; mas está tarde, é breve, o Hóspede a deixa sem dar razão, sem lhe dizer como encontrar o caminho da mansarda onde ela sabe que um dia ele deve voltar. Pois a alma tem confiança agora.⁷⁴⁵

Assim o Amor que ela não conhecia, tendo levado em um lugar onde ela não poderia ir, afirma que a alma espera agora este que ela conheceu e a leva onde ele se encontra⁷⁴⁶.

⁷⁴² Para saber mais sobre amizade: CANCIANI, D.; VITO, M. A. *Simone Weil: La Amistad pura*.

⁷⁴³ CABAUD, J. *Simone Weil a New York et à Londres 1942-1943*, p.26.

⁷⁴⁴ Ibid.

⁷⁴⁵ Ibid., p.31-32.

⁷⁴⁶ Ibid.

Citamos ainda amizade entre ela e o P. Perrin, a quem confia as cartas de sua experiência espiritual (AD). Tem ainda a amizade que surge posteriormente com Gustave Thibon ⁷⁴⁷. E por fim citamos as correspondências que trocou carinhosamente com suas alunas. Nessas cartas ela aconselha sobre trabalhos, leituras e pede que elas continuem escrevendo mesmo que Simone não possa respondê-las com frequência: "Escreva-me de tempo em tempo. Eu não poderei responder cada vez, mas terei muito prazer sempre em receber as boas novas"⁷⁴⁸.

A jovem francesa afirma que o que afeta seus amigos a afeta profundamente também. Como exemplo citamos uma história que dividiu com seus pais que a tocou profundamente sobre Boris Souvarine e Colette Peignot. Colette vivia com Souvarine e o deixa para viver uma paixão ardente com Bataille. Quando retorna a Paris, ela contacta Simone e fica em sua casa. Simone a aconselha a se explicar com Boris. Mas ela tem uma crise depressiva e o Dr. Weil aconselha a hospitalização em uma clínica.

Ao longo do drama Simone tentou ajudar seus amigos. Então escreveu a seus pais: "eu tive graves dificuldades não pessoais, que me apressei de dizer, mas, vocês sabem, o que toca as pessoas que eu amo me toca também, grave o suficiente para causar sobre mim uma impressão que desaparecerá lentamente" (CE 62)

Nos cursos de Rouane, entre 1933 e 1934, Simone já escreveu sobre a importância da amizade: "é graças ao sentimento (amizade, amor, *afecção*) que um ser humano se *détache* dos outros" (LP 50).

No texto "Formas de amor implícito de Deus", afirma que no Amor implícito a Deus só pode haver três objetos imediatos aqui na Terra onde Deus esteja realmente presente, ainda que secretamente: as cerimônias religiosas, a beleza do mundo e o próximo. Isso forma três amores. Entretanto, diz a filósofa, poderia ser acrescentado a amizade, que é distinta da caridade do próximo (OC IV, 1, 552).

Como Simone Weil foi leitora de Aristóteles, vamos verificar qual o sentido de amizade, a partir do termo *philia* para este autor para chegar finalmente no que Simone Weil compreende por amizade. Se o *eros* Platônico é animado por um perpétuo movimento de superação de si mesmo, a *philia* aristotélica se inscreve na

⁷⁴⁷ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.624.

⁷⁴⁸ MANUSCRITOS, BOITE CORRESPONDANCE, CARTA A UMA ALUNA EM 1934 – I, 299 E I, 302.

estabilidade de uma continuidade de que é o laço, e cuja unidade mantém⁷⁴⁹. A *philia* não é como o *eros*, a escolha de outro exclusivo, é a relação de afeição e benevolência mútuas que une naturalmente os que vivem reunidos e que por isso têm certa semelhança⁷⁵⁰. Dessa maneira, para Aristóteles, quando se busca a união por interesse ou por prazer, não se busca a presença do outro por ele mesma; a amizade só é perfeita entre seres virtuosos, porque, preferindo amar a ser amados, querem bem a seus amigos, por eles mesmos, sem nada esperar de retorno e assim encontram sua alegria na amizade apenas⁷⁵¹. Simone acreditou que amizade era realmente importante e há uma entrega de sua parte (PSO 82).

A amizade está intimamente ligada à virtude, por ser bela em si mesma e porque não se pode viver bem sem ter amigos⁷⁵². Assim viver bem significa para o ser humano viver em comum; a amizade é assim, o maior dos bens para as cidades⁷⁵³. A filósofa francesa sempre esteve também rodeada de amigos, basta lembrar de sua infância, e acreditava que a amizade era uma boa ação (PSO 82). Para Aristóteles ainda, a amizade além do valor ético e político, tem também uma experiência de natureza ontológica. Assim o homem feliz tem necessidade de amigos, o que Simone sempre conservou⁷⁵⁴. Entretanto, ele pensa a perfeição entre seres semelhantes e livres, mas não pensa a amizade entre seres tão dessemelhante como os homens e os deuses⁷⁵⁵.

Em Aristóteles os Livros VIII e IX são dedicados às análises detalhadas sobre a amizade, o que provavelmente não é uma virtude, mas, pelo menos em sua forma mais elevada, não o é sem o apoio da virtude. Mas a dificuldade surge sobre a amizade se lembrarmos que Deus, perfeitamente "autárquico", "não é tal que ele precisa de amigos", uma vez que é totalmente autossuficiente. Porque, então, perguntar se o sábio, que é o homem como um deus, não tem amigos? A resposta de Aristóteles é diferenciada e, em última análise positiva; mas a questão demonstra

⁷⁴⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p.170.

⁷⁵⁰ Ibid.

⁷⁵¹ Ibid., p.160.

⁷⁵² Ibid., p.189.

⁷⁵³ Id. *Política*.

⁷⁵⁴ Id., *Ética a Nicômaco*, p.170.

⁷⁵⁵ Ibid., p.180.

que Aristóteles vê a amizade como experiência adequada e valor humano enraizado na finitude, e não pode sem contradição ser transposta em Deus⁷⁵⁶.

Todavia Simone Weil, a aluna de Alain, vai além de Aristóteles, e escreve em seus Cahiers de Londres (K18 [ms56]) nos últimos dias de sua vida sobre a amizade. Transcreve comentários de Santo Tomás de Aquino⁷⁵⁷, sobre a Ética de Aristóteles, VIII, 7, citada por Maritain:

A amizade não pode existir entre seres muito distantes uns dos outros. A amizade supõe que os seres são próximos uns dos outros e alcançam igualdade entre eles. Pertence à amizade usar de uma maneira igual de igualdade que existe já entre os seres humanos. E é à justiça que pertence levar a igualdade destes que não são iguais: quando esta igualdade é esperada, a obra da justiça está completa. E assim a igualdade está no termo da justiça e ela está no princípio e na origem da amizade.⁷⁵⁸

Simone continua e pergunta se poderia pedir se a justiça levou o ser humano e Deus à igualdade antes que ele pudesse ter união de amor. Afirma então que Aristóteles é a árvore ruim que apenas porta os frutos podres. "Como não vimos isso? Os Pitagóricos diziam: 'A amizade é uma igualdade feita de harmonia'⁷⁵⁹ e 'há harmonia entre as coisas que não são semelhantes, nem de mesma natureza, nem de mesma categoria'"⁷⁶⁰. Então, para ela a amizade é a igualdade que resulta da mediação. Se Maritain, São Tomás e Aristóteles teriam razão, como o Cristo jamais teria chamado os discípulos seus amigos? Todo o cristianismo é absolutamente contrário a este pensamento. E ainda ela completa com o pensamento de Santo Agostinho, afirmando que há "amizade entre Deus e o homem e entre os seres humanos" (OC VI, 3, 401).

É que "Deus amou tanto o mundo que deu seu Filho único" (Jo 3, 16). Assim o amor verdadeiro é sempre generoso: não necessita de nada, ele não pede nada, uma

⁷⁵⁶ AUBENQUE, P. «ARISTOTE». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

⁷⁵⁷ Tomás de Aquino definiu a caridade como "uma espécie de amizade do homem para com Deus". (*Suma teológica*, II a II ae, q. 23, a. 1, resp).

⁷⁵⁸ MARITAIN, J. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p.53-54. In: notas OC VI-4, 509. Essa passagem do Comentário sobre a Ética à Nicômaco de Aristóteles, em que Simone Weil denuncia uma concepção de amizade radicalmente "contrária ao cristianismo" (CS 327-28), foi citada por Maritain nas p.53-54 de seu livro *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, paru à New-York en 1942, aux Editions de la Maison Française, na collection "Civilisation" que J.Maritain tinha criado como parte da resistência espiritual ao totalitarismo. Citamos na edição que Simone Weil teve em mãos, adotando a sigla DHL. (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.435).

⁷⁵⁹ Sentença já citada por Simone nos Cahiers K 10 (OC VI-3, 304) e na Source Grecque (SG 165).

⁷⁶⁰ Extrato de Filolaos, fr. 6, Diels-Kranz. Fragmento citado e traduzido por Simone Weil em SG, 171, e OC VI-3, 148, 358-9, ver também K 8.

vez que nada está faltando. Não é o *eros* Platão, mas a *philia* de Aristóteles e de Epicuro e o próprio *agape* de Jesus ou São Paulo (1 Cor 13), amor que os escolásticos chamariam não de concupiscência, mas de amizade, e é de fato o nome que lhe convém⁷⁶¹. Acrescenta Epicuro, de todos os bens que a sabedoria nos dá, "amizade é de longe o maior: a sabedoria não seria nada sem a felicidade, nem a felicidade sem a amizade"⁷⁶². Este é também o que Spinoza, muito mais tarde e com outras palavras, irá confirmar: é apenas a felicidade da alegria; é apenas alegria de amar⁷⁶³.

Assim entendemos a amizade como uma forma de amor humano, estado de amor, "simultâneo e recíproco, entre duas pessoas, enquanto tal é fator primário de espiritualidade: encetar uma amizade não é só dar e receber afeto, mas sim abrir a uma pessoa o espírito e os bens de outra pessoa, comunicar-lhes"⁷⁶⁴. Criar, em resumo, uma esfera de comunhão espiritual humana. Vemos aqui uma continuidade com Simone Weil. Podemos verificar ainda uma proximidade maior quando olhamos para as relações de amizade nas Sagradas Escrituras, contudo mais no Novo Testamento⁷⁶⁵. Cristo entra na cena como um profeta amigo (Lc 5, 32; Mt 18,11), os discípulos são amigos do mestre (Lc 12, 4; Jo 15, 9.14) e convive com eles como o esposo com os amigos nos dias das núpcias (Mt 9, 15) solicitando e apreciando seu amor (Jo 16, 27; 15, 9.16). Revela a eles um Deus de amor. Vive a amizade com Lázaro (Jo 11, 11), com Judas até o momento da traição (Mt 26,50); com João e com Pedro (Jo 13, 23; 19, 26), com o grupo de mulheres, entre estas Marta e Maria (Jo 11,5), mantendo este estilo nas aparições após a ressurreição (Jo 20, 14-17; Lc 24, 32; Jo 21,15-17.22)⁷⁶⁶.

Como Simone Weil escreveu anteriormente, parece que alguns autores não entenderam a proposta do cristianismo da amizade. Cristo não só revela a amizade

⁷⁶¹ COMTE-SPONVILLE, A. « BONHEUR ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/bonheur/>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

⁷⁶² EPICURO. *Máximas principais*, p.27.

⁷⁶³ SPINOZA, B. *Ética*, p.53.

⁷⁶⁴ AMIZADE. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.140.

⁷⁶⁵ No Antigo Testamento citamos alguns exemplos como Davi e Jonas (1 Sm 18-20). O elogio da amizade nos livros sapienciais: "Um amigo fiel é poderosa proteção; quem o encontra, encontra um tesouro. O amigo fiel não tem preço, não há peso para o seu valor. Um amigo fiel é um bálsamo de vida" (Ecl 6, 14-16; Cf. 22, 19; 37, 1.6; Pr 18,24). Entretanto, prevalece uma atenção aos falsos amigos e aos inimigos. (BÍBLIA DE JERUSALÉM).

⁷⁶⁶ AMIZADE. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). Op. cit.,p.140.

de Deus com os homens como uma situação religiosa radicalmente nova, mas também sobre o plano humano a nova vida. Apresenta internamente estruturada como uma amizade à base de amor interpessoal, seja na relação com Cristo e com Deus, seja nas relações com os seres humanos e com a Igreja. É a maior sublimação possível do valor espiritual humano da amizade⁷⁶⁷. E a lição de Cristo marcou fortemente a vida da Igreja primitiva (At 4, 32) e a pregação apostólica (1Jo 4, 10). Abria-se, assim, um horizonte teológico, religioso e espiritual que ultrapassava o plano sociológico e puramente antropológico sobre o qual se colocava a *philia* de Aristóteles⁷⁶⁸.

A amizade é de extrema importância para Simone, que percebemos sinais de que a filósofa entende e trata do tema da amizade da mesma maneira como entende o termo *en attente*⁷⁶⁹. Para ela, as relações entre seres humanos são em geral por efeito de recriar cada um de si, de fazer perder consciência de si mesmo, de fazer esquecer as responsabilidades que implicam para cada um o poder de dever de exercer suas próprias faculdades. As relações afetivas, quais elas sejam, têm um valor na medida em que elas conduzem a uma forma de amizade. "Uma relação é mais ou menos próxima da amizade segunda a qual ela implica uma confiança recíproca mais ou menos grande e, nesse sentido, todos os graus são possíveis" (OC I, 274). Para falar de amizade, Simone cita ainda a fórmula pitagórica: "A amizade é uma igualdade feita de harmonia" (OC VI, 3, 304-397/K12; OC IV, 1, 330-332). "Em efeito, a amizade supõe que se deseje no outro a 'conservação da faculdade de livre consentimento', então 'há a harmonia pitagórica'" (K12, OC, VI 3, 408).

O sentimento é realmente importante que Simone escreve sobre a importância de seu papel no mundo. O fato de o ser humano ter ou não "amizade pode ser decisivo para o destino do gênero humano" (OC V 277). Isso tudo é compreensível, porque uma verdade jamais aparece no espírito de um ser humano particular (OC V 277). Se tentar comunicar, não será escutado, pois os outros não conhecem esta verdade e não farão nenhum esforço de atenção para compreender. Assim, a

⁷⁶⁷ AMIZADE. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.141.

⁷⁶⁸ Ibid.

⁷⁶⁹ Termo explicado no ponto 4.2.

"amizade, a admiração, a simpatia, ou todo o outro sentimento benevolente os disporá naturalmente a certo grau de atenção. Um ser humano que tem alguma coisa nova a dizer – pois para os lugares comuns nenhuma atenção é necessária – pode ser primeiramente apenas escutada por estes que se amam" (OC V 278). Assim como estar *en attente*. Na espera do encontro por ser encontrado. Embora ela afirme que "certa reciprocidade é essencial à amizade" (OC IV, 1, P. 330). É que há o consentimento de ambos os lados. Acredita na gratuidade, essa é a diferença, amizade não espera nada em troca. Não tem o retorno, é somente o dar. Porque se esperar retorno ela torna-se egocêntrica. Então não é recíproca, mútua – ela é gratuidade.

Sendo assim, torna-se importante manter certa distância, os amigos devem querer ser dois e não um⁷⁷⁰. Pois a "amizade é um milagre pelo qual um ser humano aceita olhar a distância sem se aproximar do ser mesmo que lhe é necessário como um alimento" (OC IV, 1, 330). E aqui ela relaciona e aproxima a relação de amizade à experiência do *malheur*:

nesta virtude sobrenatural do respeito à autonomia humana, a amizade é muito semelhante às formas puras de compaixão e gratidão solicitadas por *malheur*. Em ambos os casos, que são contrários aos termos de harmonia são a necessidade e a liberdade, ou a subordinação e a igualdade. Estes dois pares de opostos são equivalentes (OC IV, 1, 331).

Continua afirmando que a amizade é a igualdade feita de harmonia. Há harmonia porque há unidade sobrenatural entre dois contrários, que são a necessidade e a liberdade; estes dois contrários que Deus combinou criando o mundo e os seres humanos. Há a igualdade porque se deseja a conservação da faculdade de livre consentimento em si mesmo e no outro (OC IV, 1, 330).

Voltamos assim à amizade a partir do cristianismo. Para exemplificar a relação de amizade, Simone aponta para a Trindade. "Porém, acima de tudo, Deus é amor. Este amor, esta amizade em Deus é a Trindade". (OC IV, 1, 89), pois a

⁷⁷⁰ A obra de Brancusi, o Beijo, analisada por Xavier Lacroix, demonstra muito bem a distância que duas pessoas devem manter uma da outra na relação. É que se esta relação não for mantida, não haverá espaço para o outro ser. Assim um acaba "morrendo" na relação. O Beijo, 1808. Está em Paris ao lado do museu Pompidou. (LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.30).

Trindade é a relação de amor perfeita entre as pessoas. Há comunhão e afecção, distância e proximidade. "Entre os termos unidos por esta relação de amor divino há mais que proximidade; há proximidade infinita, identidade. Porém, pela Criação, a Encarnação, a Paixão, há também uma distância infinita"(OC IV, 1, 89). Assim, a amizade é "um amor pessoal e humano que é puro e que fecha um pressentimento e um reflexo do amor divino. É a amizade, a condição que se emprega esta palavra rigorosamente em seu sentido próprio" (OC IV, 1, 327).

Simone Weil ainda reforça a imagem da Trindade em relação à amizade. Afirmou que provavelmente "Cristo quis indicar respeito à amizade cristã quando disse: 'Se dois ou três dentre vós estiverem reunidos em meu nome, eu estarei entre eles'" (Mt 18, 20; OC VI, 2, 340; 3, 403; K6). Assim, a amizade pura é uma imagem da "amizade original e perfeita que é a Trindade, e é a essência mesma de Deus. É impossível que dois seres humanos seja um e, não obstante, respeitem escrupulosamente a distância que os separa se Deus não está presente em cada um deles"(OC IV, 1, 332).

O amor amizade, traduzido do grego para o latim como *philia*, amizade, é compreendido e vivido por Simone intensamente. Mesmo depois de toda reflexão filosófico-teológica que fez em torno da amizade, considerou o entendimento cristão como melhor e Trindade como modelo para uma comunidade de amor (AD 45). Percebemos também que a amizade para Simone é um processo de esvaziar-se, de desprender-se para entregar-se para o outro e viver nessa relação de amizade. Esse movimento todo é corpóreo. É corpo e espírito que se esvaziam e se preenchem de nova relação para formar uma nova comunidade no amor.

Assim com Simone Weil deu-se um salto do amor *eros*, para o amor *philia*-amizade. Enquanto um é egoísta, o outro é altruísta. Um equilibra o outro. Mas ainda precisa um terceiro. Um amor que não fica somente centrado em si e nem totalmente voltado para o outro. Ele se retira para o outro ser. O amor traduzido como *ágape*. É o que trará o equilíbrio.

6.1.3

Ágape o amor que dá espaço para o outro

Passamos por Platão para entender o *eros*, Aristóteles para entender a *philia*, embora tenhamos visto que ela foi muito além deste entendimento e, agora,

chegamos novamente ao cristianismo para apresentar o *ágape*. A filósofa francesa parisiense não utilizou o termo *ágape* para o amor, mas viveu e o entendeu como o amor cristão agápico.

A palavra *ágape* é grega e significa afeição, amor, ternura, devoção. Seu equivalente latino é *caritas*, que nós traduzimos como "caridade", vem dos textos estoicos para os textos cristãos⁷⁷¹. *Ágape* é um amor de benevolência, consideração, cortesia, doação, é amor altruísta. Adequado para o amor fraternal, amor pacífico e puro, o amor desinteressado. Em contraposição, *eros* era mais adequado para o amor dos amantes, amor inflamado, embora também fosse usado (seguindo Platão no Fedro) para significar não o erotismo sexual e sentimental, mas o fervor místico⁷⁷². Nesse sentido, Gregório de Nissa prefere *eros* ao *ágape*; ele define *eros* como um *ágape* mais intenso⁷⁷³. No entanto, essas utilizações não são regidas por qualquer regra vinculativa. Como vimos, foi Tomás de Aquino quem definiu a caridade como "uma espécie de amizade do homem para com Deus" (ST II a II ae, q. 23, a. 1, resp.)⁷⁷⁴.

No AT o amor de Deus pelos homens – manifestado na criação (Gn 1,26-29) – é renovado nas alianças (Noé, Abraão, Moisés). Deus ama seu povo por graça, sem julgamento e nem mérito. O amor de Deus toma a forma de misericórdia entendida como *ágape*. No NT os principais textos cristãos que celebram a *agape* cristã são o hino ao amor na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, 13 e a primeira chamada Epístola de João. Nos **evangelhos sinóticos** o mandamento do amor de Deus é o maior e o primeiro (Dt 6,5). Mas Jesus associa semelhante a ele o amor do próximo (Mt 22,36-40; Mc 12, 28-31; Lc 10,25-28). Nos **textos joaninos** Jesus deixa um novo mandamento: "Como vos amei, amai-vos também uns aos outros (Jo 13,34)". A medida do amor que se deve ao outro não é mais, como em Lv 19, 18, o amor que se dá a si mesmo. A exigência radical do amor consiste em dar o que não se tem: ser para o outro como Cristo foi para com seus discípulos; o que só é possível se o Espírito (14, 16.26) criar no ser humano potencialidades novas. Além disso, a reciprocidade desse amor (uns aos outros) supõe uma comunidade dos que amam no Cristo (17, 20s).

⁷⁷¹ DUMÉRY, H. « AGAPÈ ». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/agape/>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem, a alma e a ressurreição, a grande catequese*, p.59.

⁷⁷⁴ AMOR. In: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.109-118.

Nas cartas de Paulo, o amor "manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor" é mistério que supera todo conhecimento (Ef 3,19), participar dele é deixar-se ganhar pelo espírito, de que o amor é o fruto (GL 5,22). Acontecimento do amor em Cristo – é do acontecimento mesmo da vida, da morte e da ressurreição de Cristo que o amor irradia e se deixa perceber por aquele a quem o Espírito abriu os olhos. No primeiro texto, Paulo faz da *ágape* ou caridade a virtude das virtudes. Virtude teologal – Fé, Esperança e Caridade porque estruturam em sua diversidade e em sua complementaridade a constituição do homem em sua relação com Deus. É como elemento dessa estrutura que o amor se torna caridade: "A fé faz descobrir em Deus o amor, que por sua vez se difunde no coração do crente e dilata sua fé na dimensão da esperança, que é confiança no amor de Deus já manifestado em plenitude" (Rm 8, 35-39). Simone descreve como paciência, bondade, desprovida de inveja, de vaidade, de orgulho, baseado em honestidade, altruísmo, um espírito de justiça e verdade. Ele a coloca no topo de fé e da esperança. Identifica-o ainda com uma generosidade do coração que faz com a generosidade de inteligência⁷⁷⁵.

Mas, para Paulo, o verdadeiro modelo de amor cristão não é mero altruísmo: é autonegação, como manifestado na ignomínia da Cruz, no abaixamento, a contagem a humilhação voluntária. E segundo o texto proclama a identidade de Deus e Deus é amor *ágape*, Deus é amor. Ele destaca o distintivo deste amor divino: ele reconhece o fato de que Deus toma a iniciativa, que precede a abordagem humana, que é ele, não o homem, que amou primeiro⁷⁷⁶. Indica assim o critério do verdadeiro amor: o dom de si, o dom da sua própria vida. E recomenda aos seguidores de Jesus uma união mútua íntima como o Pai e o Filho: o amor é comunhão, unidade, distante do ciúme, das brigas e divisões.

Como tal, *ágape* é o primeiro exemplo de um amor totalmente desapropriado, um amor que não tem nada de egocêntrico: amar alguém com um amor de caridade pode-se entrar nele; nós amamos e sem condições prévias, porque nós o amamos e criamos uma abertura para ele e até mesmo uma passagem nele, um esquecimento de si mesmo no outro, que são as nuances reais do amor cristão, "amor puro"⁷⁷⁷.

Seguimos nesta linha com Simone Weil e verificamos como ela apresenta este amor desapropriado e que nada tem de egocêntrico. Para a jovem, "Deus criou

⁷⁷⁵ CERFAUX, L. *L'itinéraire spirituel de Saint Paul*, p.70.

⁷⁷⁶ Ibid., p.80.

⁷⁷⁷ DUMÉRY, H. « AGAPÈ ». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/agape/>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

por amor, para o amor. Deus não criou outra coisa senão o amor mesmo e os meios do amor. Criou todas as formas do amor. Criou seres capazes de amar em todas as distâncias possíveis" (AD 87). Um amor que move e impulsiona para longe: "ela sempre conceberá o amor como uma partilha até as últimas consequências de todas as dificuldades e dores do outro bem-amado"⁷⁷⁸. Mas um Deus de amor que cria e se retira para que o ser humano tenha liberdade.

Então a criação é, da parte de Deus, não um ato de expansão de si, mas de perda, de renúncia e Deus aceitou esta diminuição (AD 105). Esvaziou de si uma parte do ser pelo ato da criação negou a si mesmo, como Cristo nos prescreveu que negássemos a nós mesmos: "Deus negou a si mesmo em nosso benefício, para dar-nos a possibilidade de negar-nos a nós mesmos por Ele. Esta resposta, este eco, que depende de nós recusar, é a única justificação possível para a loucura de amor do ato criador" (AD 105-6). Deus que se esvazia antes da paixão, antes mesmo da criação, esvazia-se de sua divindade, abaixa-se e toma a forma de um escravo (OC VI,3, 383; K12).

Assim, Deus teria renunciado "ao seu reino para fazer surgir o mundo do nada; o Cristo renunciou a sua divindade para dar a vida aos aflitos. Cumprindo semelhante sacrifício pelo outro, lhe dá a vida. Participando do amor de Deus que nos leva a vida eterna"⁷⁷⁹. A intuição de Simone é que o mistério é visto e conhecido somente à medida que confrontamos, onde ele nos leva a viver e a pensar como Cristo. Ao respeitar nosso próximo, consultando-o, sem torná-lo simplesmente o ato de uma presença objetiva, nós nos modificamos ao nos abirmos a ele. Esse amor ao próximo tem valor de sacramento. Assim, o divino é fundamental na natureza e por isso ele fez encarnar o sobrenatural na nossa vida corporal⁷⁸⁰. Assim nos configuramos ao Cristo.

Embora esse Deus se retire por amor, para Simone Weil, como escreve em *Formes de l'amour implicite de Dieu*, o qualificativo implícito significa que Deus está verdadeiramente presente, porém secretamente. "se Deus está encondido, é que

⁷⁷⁸ BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*, p.159. Aí a filósofa perceberá a necessidade de viver o sofrimento do outro "por dentro", assumindo-se sobre si, para poder sequer falar sobre ele.

⁷⁷⁹ SPRINGSTED, Eric O. *Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement*. In: GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil*, p.329-334.

⁷⁸⁰ Ibid.

a alma amante não O percebe diretamente; ela ainda não está pronta para ver e amar a Deus sem passar pela mediação de seu ambiente natural"⁷⁸¹.

Esses amores implícitos são prólogos de um amor inteiro, direto e explícito de Deus, que a alma conhece de uma forma natural. Simone afirma que esses amores "não desaparecem quando surge na alma o amor de Deus, ao contrário, eles tornam-se ainda mais fortes, e tudo isso faz junto um só amor" (OC IV, 1, 286). É que este amor é preparatório e Deus está presente em filigrana, "cada uma das formas, portanto deste amor é suscetível, no momento onde ele toca a alma, tem a virtude de sacramento"⁷⁸².

Como Simone mesma afirmou, Deus está presente no segredo, então:

Nosso ser tem perpetuamente por matéria, por substância, o amor que Deus nos professa. [...] que nos mantém na existência não é unicamente superabundância de generosidade; é também renúncia, sacrifício. Não somente a paixão é sacrifício por parte de Deus, mas a criação também. A paixão é sua culminação. Deus se esvazia de sua divindade, se rebaixa e adota a posição de servo (OC VI, 3, 383, K12).

Simone Weil afirma que a distância que sentimos de Deus nesse movimento de retirar-se é o amor mesmo de Deus que nos deixou por amor, mas que o amor de Deus é proporcional à distância (OC VI, 3, 345; K11). Esse é o amor *ágape* divino a que o ser humano está convidado a imitar⁷⁸³. Cristo nos ensinou que o amor ao próximo é o intercâmbio entre a compaixão e a gratidão. Um está provido e o outro privado (OC IV, 1, 299). Para amar o próximo, imitamos o amor divino que nos criou. O homem não tem que renunciar, mandar sobre a matéria porque não tem poder para isso. Deus lhe conferiu uma ideia imaginária deste poder, a fim de que pudesse também dele se esvaziar (OC IV, 1,300).

⁷⁸¹ SPRINGSTED, Eric O. Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement. In: GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil*, p.329-334.

⁷⁸² Ibid.

⁷⁸³ Simone escreve que quando não o vemos, quando a realidade de Deus não se faz sensível em nenhuma parte de nossa alma, então para pode amar-lhe, tem-se realmente que 'sair fora' de si. Isto é amar Deus. Para isso tem que ter o olhar voltado para Deus, sem desviar nenhum instante. Não quer dizer ficar imóvel, abster-se da ação. Trata-se de uma imobilidade espiritual, não material (OC IV-1, 273-274). E continua dizendo que a crucificação de Cristo é o modelo. E o grande esforço é manter o olhar em Deus, pois isso não está no plano da ação. E nós desviamos criando falsos deuses, estamos em segurança, um certo meio social, hábitos de vida, amamos tudo isso que nem mesmo a oração a ameaça. Deve-se amar a Deus pelo mal que se produz, unicamente porque tudo o que se produz é real e atrás de toda realidade está Deus. Outra mentira que nos faz desviar é a dor e o prazer. Não é difícil dizer que se ama a Deus no prazer ou no sofrimento. "Uma morte mais profunda que a morte carnal e que produz um horror semelhante à natureza: a morte do que em nós diz: "eu" (OC IV-1, 275).

Se a ponta extrema do amor é o vazio que ele produz, a desapropriação de si, então é bem o *eros* que é sua manifestação mais divina. O *eros* é, em si mesmo, uma *kenose*, porque o amante deve abandonar as imagens de que tinha recoberto sua personalidade, a fim de se descobrir em sua nudez⁷⁸⁴. Vemos então no amor *ágape* cristão e no amor *ágape* para Simone como o embriagar-se do amor divino que é "esquecer-se de si mesmo", "não se ter como um vaso descartado como refugo", "perder-se de algum modo, como se não existisse mais, não ter mais o sentimento de si e ser vazio de si mesmo, quase anulado"⁷⁸⁵. No Cântico dos Cânticos, a paixão é posta à prova da noite (Ct 3, 1-3); anda errante. Em São João da Cruz assim, "desnudada de tudo, sem nada querer"⁷⁸⁶ a alma realiza a imitação de Cristo que, no instante de sua morte, foi aniquilada e reduzida como a nada. Essa passagem pela morte é a afirmação da vida, porque a morte foi vencida na morte, pelo amor. É a ausência como modo de presença – o puro amor: amar o outro por ele mesmo. Um amor infinito de Deus por sua criatura que desce, se "faz homem e barro com ela; entrega-se em sua carne como alimento".

Contudo, para Simone Weil, o ápice desse amor é a eucaristia, não exatamente o sacramento em si, mas o que ele representa, o ato do ser humano que se dá como alimento, como dom de si, como sacrifício. Tanto que *ágape* foi utilizada no início do cristianismo para representar a eucaristia. Interessante que sua reflexão começou bastante cedo com o texto do Dogma da Presença real em 1926 (OC I, 92-3) ou um Esquema Eucarístico, como Gabellieri chamou⁷⁸⁷. Ela apresenta aqui o amor doação, dom de si, caridade do dar-se inteiramente. E termina com sua própria vida entregue em comida e bebida para os demais.

Então reafirmamos que as três acepções de amor *eros*, *philia* e *ágape* devem ser entendidas unitariamente. Cada sentido do amor que cada uma carrega em seu bojo contribui para a vivência do amor de maneira ampla e sem cair em extremos.

As três acepções juntas possuem um equilíbrio. Enquanto *eros*, ainda egoísta faz o ser caminhar e busca a harmonia, *philia* o amor altruísta e o *ágape* o amor que dá espaço para o outro ser levam o ser humano ao movimento corpo e espírito para uma configuração ao corpo de Cristo. Assim é necessária a compreensão e a vivência dos três sem contraposição e nem sublimação. Há um crescimento e

⁷⁸⁴ AMOR. In: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.115.

⁷⁸⁵ CLARAVAL, B. *Um tratado sobre o amor de Deus*.

⁷⁸⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *A subida do monte Carmelo*, p.6.

⁷⁸⁷ GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.143.

amadurecimento em que o ser humano deseja entregar-se e retirar-se para que o outro seja e viva como dom.

Terceira Parte - Simone Weil, as marcas profundas da profetisa e mística "contemporânea"

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

Entendemos que a existência de Simone Weil foi marcada intensamente por sua práxis⁷⁸⁸ e ética inicialmente. Em seguida, após a experiência mística viveu o grande horizonte de unidade entre práxis, mística e ética. Por isso escolhemos a utilização do termo práxis místico-ética, como explicamos anteriormente. Apresentaremos os termos separadamente nos capítulos seguintes por uma questão de encaminhamento metodológico, mas experiencialmente não ocorreu assim na vida da jovem filósofa. A vivência práxis místico-ética de Simone Weil ocorre simultaneamente. Sendo assim, definimos então a práxis e a ética como sendo anteriores à experiência mística. Entretanto, como já explicitamos no capítulo anterior, práxis e ética ganham nova intensidade após a experiência mística de ser tomada por Cristo (Æ 509).

Desenvolveremos, então, em cada um dos capítulos o entendimento de cada um dos termos unitariamente. A práxis da jovem francesa a conduz à ética e à experiência mística e vice-versa. Há uma dialética. Ela faz a experiência mística por

⁷⁸⁸ A palavra práxis, mais corrente em alemão, foi usada somente recentemente em francês. Refere-se principalmente à atividade humana e se opõe à teoria, então considerada como abstrata. Como adjetivo, isso significa que o que é útil ou conveniente para uma ação eficaz e caracteriza os seres humanos, bem como processos, regulamentos etc. No uso filosófico, a prática difere da contemplação voltada para o que é eterno e imutável, e, portanto, não acessível à ação humana, que é sempre exercida em uma determinada mudança e mutável. No entanto, esta distinção não é absoluta. Uma vez que qualquer teoria é o trabalho humano e, portanto, uma forma de ação que transforma um dado, ele iria pensar que o próprio ser humano, se estabelece uma relação em que a prática afeta a teoria, uma vez que atua sobre o primeiro. É no contexto de uma teoria abrangente que une os dois contrastando o (dialética da ação e da teoria), que emprega, especialmente nas escolas marxistas, o termo práxis como um conceito do que uma oposição incondicional, então criticada como mecânica; mas mesmo na ausência deste prazo, o problema de sua interação é onipresente na história do pensamento. (WEIL, É. «PRATIQUE ET PRAXIS». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/pratique-et-praxis/>>. Acesso em: 03 jul. 2014.

meio de sua práxis e de sua ética que a leva ao *détachement*. Nesse processo, o ser humano se *des-cria* (*décrée*) para se re-criar (*récréer*) no infinito amor de Deus. Essa experiência impulsiona a cada vez mais entregar-se em seu corpo e em sua alma para o outro que deseja restabelecer sua dignidade. Esse caminho a leva a uma configuração à história do Cristo, pois a mística e a ética de Simone é a configuração ao corpo de Cristo

Apresentaremos então nossa análise a partir da práxis místico-ética de Simone Weil que a conduz ao encontro com o rosto do outro (com sua realidade histórica, sua carne, seu corpo). Este proporciona em sua vida a luta pela dignidade e uma configuração ao corpo de Cristo que só é possível a partir do momento em que faz a experiência amorosa do Deus de Jesus Cristo. Uma experiência místico-erótica. Assim, acontece sua abertura à transcendência. Ela experimenta o *malheur*⁷⁸⁹ e a beleza simultaneamente.

Simone Weil afirma que a dor a faz sentir a humanidade ainda mais próxima, assim como o Cristo. Não se deve desejar o sofrimento, mas se ele vier, continuar amando (CI 211). E no processo do *détachement* o ser humano experimenta o vazio. Nesse vazio precisa se manter e amar. É o momento em que se desvela a sua unidade ontológica na sua dualidade existencial, o ser humano se *décrée* para se *récréer* em Deus. Para se deixar ser criado por Ele.

Em seguida nos deteremos no termo mística, pois Simone viveu concretamente isso que é exposto teoricamente. Essa experiência a faz esvaziar-se de si e deixar espaço para que Deus nasça nela. Simone nos conduz a uma recuperação de Deus como fundamento, ou seja, a uma recuperação da mística erótica apostólica. Faz assim, experiências místicas intensas. Continua sua práxis e sua ética, mas com novo vigor.

Finalmente aportaremos no termo ética. Sua ética nos conduz a um engajamento na medida em que somos interpelados pelo rosto do Outro. Desse modo, somos chamados à responsabilidade e a uma ética-mística de configuração a Cristo. O sentido de sua ética vem do rosto do outro que sofre, que clama por responsabilidade. Assim, todos somos chamados a responder

⁷⁸⁹ Conceito apresentado na Segunda Parte 4.2.2.

eticamente. Entraremos no caminho da práxis que denominamos a mística de olhos abertos⁷⁹⁰ e das mãos operantes.

⁷⁹⁰ Para saber especificamente sobre a mística de olhos abertos, título de livro METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

Capítulo VII

Mística dos olhos abertos e das mãos operantes – Práxis místico-ética em Simone Weil

Toda a ordem natural é entre Deus e o homem como uma relação e como um obstáculo, como um meio necessário de união e como um meio necessário de distinção. (Maurice Blondel)

A práxis de Simone Weil foi um caminho luminoso no coração da noite para sua prima (SP 26), para o soldado que apadrinhou na época da guerra (SP 26), para os desempregados e para as pessoas que estiveram à sua volta, principalmente na época histórica em que viveu para muitos operários, agricultores e militantes.

Toda a sua vida foi marcada pela prática do cuidado pelo outro. Desde sua avó ao lado da qual pode estar para ajudá-la a entender e a aceitar a morte (SP 18). Os operários, sentindo com estes e reivindicando por uma vida mais digna (CO), até os franceses que passavam fome durante a guerra (SP 680). Como estava longe, a única prática possível era deixar de comer, ou melhor, comer tanto quanto eles comiam. Assim ela o fez, concretizando uma vida marcada pela ação.

Percebemos também que havia por parte da família, se não um incentivo, uma percepção maior da coletividade, uma atenção especial para atender aos pedidos de Simone em relação ao outro. Foi ela quem cuidou da avó à beira da morte (SP 100), sua mãe acolhia seus colegas para brincarem em sua casa (SP 35), hospedaram Trotsky atendendo a sua solicitação (SP 280). Isso também favoreceu para que continuasse ao lado dos "marginalizados" e necessitados. Assim ela escrevia e vivia com eles, para conhecê-los e responder em seu favor nunca em causa própria⁷⁹¹. Sua vida foi marcada pela ação. Entretanto antes de fazer a experiência mística do cristianismo, sua práxis esteve marcada por um desejo de estar sempre nos piores lugares. O que mudará após esta experiência (OC I 10).

⁷⁹¹ Podemos verificar esse cuidado da família Weil ao ler a biografia de Simone Weil por Simone Pétrement. (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*).

Para o entendimento sobre a práxis de Simone Weil compreendemos que não há uma ordem rígida dos termos práxis místico-ética. Os três se imbricam. Mas não podemos esquecer que uma reflexão mais profunda iniciou-se com a filosofia, pois a experiência mística teve seu ápice e a práxis faz parte da sua vida desde a infância.

Iniciaremos com o termo práxis, explicitado no título como a força da palavra na fragilidade da carne. Em seguida apresentaremos a relação entre teoria e práxis, ou seja, mostrando a unidade que sempre existe entre as duas. E, finalmente, veremos a pessoa de Simone como um coração que bate através das dores do mundo "contemporâneo" se isso é possível.

7.1

A força da palavra na fragilidade da carne

Para Simone Weil, sua vida é práxis, ou seja, ela viveu aquilo que ela refletiu e o que ela experimentou e praticou. Não suportou ficar apenas no mundo das ideias, muito menos viver uma religião que não a levasse à identificação com o outro e a ação. No final do texto místico do Prólogo, ela nos apresentou muito bem isso: "jogou-me escada abaixo"(CS 9-10; OC VI-3 445-6); em outros termos, agora que experimentou o amor que deveria levar para os outros, deveria amar o outro. Aquilo que viveu em seu íntimo, na "câmara nupcial", agora seria levado à ação, para a "praça pública".

Simone foi professora, entretanto logo em seu primeiro emprego em Le Puy colocou-se ao lado dos desempregados e fez parte da revolução proletária, escrevendo inúmeros artigos sobre as questões sociais e políticas⁷⁹². Foi trabalhar nas fábricas para sentir com os operários e poder escrever sobre esse cotidiano. Experimentou a vida no campo e participou da guerra. Foi uma jovem de saúde frágil, vivia debilitada. Seu corpo padecia as fragilidades da carne. Suas dores de cabeça eram as que mais se faziam presentes. Vulnerável na carne e forte nas

⁷⁹² A radicalidade desse engajamento está à altura do projeto revolucionário que quer assumir. O pensamento da ação se desenvolve sobre dois planos distintos: este do estudo das condições do trabalho, pois eles estão sob condições de exploração. E estes das condições da possibilidade de uma transformação radical da sociedade. Nesses domínios nada está garantido, tudo merece atenção. Para Aniaud, SW tem pouca preocupação de distinguir seu militarismo ao de seus colegas, e continua filósofa preocupando-se ainda em transformar a sociedade e não nas condições de trabalho. Mas parece que seu pensamento vai evoluindo e ganha familiaridade com as condições materiais e perspectivas do mundo operário. (JANIAUD, J. *Simone Weil: l'attention et l'action*, p.31).

palavras e na práxis era imbatível quando se tratava de enfrentar qualquer líder político que se opusesse às necessidades dos trabalhadores⁷⁹³.

Emmanuel Gabellieri numa pequena apresentação do pensamento e das obras de Simone Weil conclui, afirmando que a filosofia de Simone Weil, em sentido amplo do termo, é um raro testemunho na história do seu tempo que une especulação filosófica, empenho e mística, e completa com uma interessante observação: a singularidade de Simone Weil é ignorar o dilema entre imanência e transcendência, Amor *Mundi* e Amor *Dei*, que continua a agitar a (pós) modernidade⁷⁹⁴.

Podemos afirmar que a corporeidade de Simone Weil, ou seja, a forma como desenvolveu o tema do corpo e da alma, contribuiu para isso. Para ela, os dois são sempre bons (OC I 311-12). E um precisa do outro para experimentar o mundo. O corpo é a mediação da alma. Só se toca a alma através do corpo (OC VI-4, 391). Quando ela escreve sobre alguma situação, muito provavelmente já a experimentou em sua corporeidade iluminada pelas dores ou a beleza do mundo. Simone Weil afirma: a filosofia "não consiste em uma aquisição de conhecimentos como a ciência, mas em uma modificação da alma inteira"⁷⁹⁵. E, para ela, não "há reflexão filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida"⁷⁹⁶.

Contudo, a reflexão sobre a práxis é bastante complexa. Um dos temas desenvolvidos por ela que é muito pertinente associar aqui é sobre a ação não agente – *action non agissant* –, que é uma "atividade passiva" (AD, 190) em que o sujeito apaga-se de sua ação, para ser apenas obediente à realidade que o inspira. Ela não é o contrário ou a negação da ação, mas o contrário de uma ação cuja vontade do sujeito seria seu único princípio. No plano metafísico, é o responder ao ato criador pelo qual Deus se retira do mundo, deixando sua sabedoria regular à distância "a necessidade pela persuasão", em oferecer o primeiro exemplo (OC VI, 1, 365; 2, 351). No plano humano, a ação não agente (*non-agissante*) consiste, sob a única pressão de uma obrigação interior, em "fazer somente o que não se pode fazer" (C I 222), ao "deixar agir em si a necessidade" (renúncia à vontade própria)

⁷⁹³ Essas citações encontram-se na Segunda Parte de nossa tese. E podemos verificar também no livro PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, p.13-487.

⁷⁹⁴ GABELLIERI, E. *Simone Weil*, p.33. Veja também outros autores: VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*; VETÖ, M. *La metafísica religiosa di Simone Weil*, p.6.

⁷⁹⁵ WEIL, S. *La notion de valeur*, p.123.

⁷⁹⁶ Ibid., p.123-124.

(C II 154). A forma mais perfeita de ação é, portanto, esta de uma energia ativa no mundo, mas suspensa ao Deus único: assim a caridade, quando se trata do ser, "é dirigido por Deus na direção do próximo como o lápis é apoiado pela mão sobre o papel" (CS 16). Mas toda a atividade pela qual o ser humano obedece à necessidade, como no trabalho, é já uma aproximação deste tipo da ação remetendo e referindo o sujeito a outra coisa diferente dele mesmo. Ainda mais se o trabalho se tornou hábito (fluidez da alma e do corpo não passando mais pelo eu reflexivo), o ser humano habitado pela inspiração pode ao mesmo tempo agir e contemplar. Se estiver inspirado por um amor incondicional do bem ou de uma mãe ou irmã por uma criança (conto dos seis cisnes de Grimm OC I 58) será ação não agente pela obrigação de unir em um mesmo ato a necessidade e o bem, o trabalho e a contemplação (OC 55).

Entretanto, Levinas denominará esse movimento em direção ao outro de abertura: "A abertura pensada radicalmente é um movimento do Mesmo na direção do Outro que jamais retorna ao mesmo"⁷⁹⁷. Esse movimento recebe, sobretudo, o nome de desejo, compreendido como generosidade – como desenvolvemos na Segunda Parte (4.2.3).

Como chegarmos a essa postura de abertura e de ação não agente na contemporaneidade? Em um mundo onde a corporeidade está separada do próprio corpo, ou melhor, do próprio ser humano? Simone iria direto ao ponto e viveria sim como essas pessoas, não tenho dúvida. Mas somente se entendesse que isso afetasse um grande número de pessoas, e as deixasse sem emprego, sem dignidade ou ainda as desenraizasse. O que acontece atualmente.

Entretanto, Simone não negligenciou as pessoas marginalizadas e não admitiu a dor e o sofrimento pelos quais passavam os franceses, sem participar diretamente. Escolheu, assim, a alegria de quem doa sua vida, como fez o Cristo, dando seu corpo em comida e bebida.

E foi o amor do amado experimentado intimamente que a impulsionou para o coletivo (CS 9-10; OC VI, 3 445-6). Esse âmbito será o de sair para dizer e fazer aquilo que pensa e o que sente. A força da palavra que não cala diante do que acredita ser a injustiça. Ouviu Deus no segredo de sua câmara nupcial e o levou para a "praça pública". Doa-se em seu corpo na unidade da práxis místico-ética unitária.

⁷⁹⁷ LÉVINAS, E. *Ética e infinito*: diálogos com Philippe Nemo, p.143.

7.2

Corpo como doação: teoria e práxis unitária

Para Simone Weil, como anteriormente descrito, a filosofia foi ação, foi práxis e assim ela viveu. Não havia separação. Ponto em que se distanciou de seu mestre Alain e questão pela qual criticou Marx. Pierre Hadot (1922-2010), filósofo e historiador francês pesquisou a filosofia grega e constatou que os gregos pensavam a filosofia como modo de vida e não como disciplina acadêmica. Simone Weil filosofou de maneira grega, pois, para conhecer seu pensamento, há que conhecer sua vida⁷⁹⁸. Simone nos dirá que precisamos pensar por nós mesmos. E pensar assim nos faz encontrar-nos na presença de nossos semelhantes, porque "não há relação filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida"⁷⁹⁹.

Escreveu em 1943, antes de morrer: "Filosofia coisa exclusivamente em ato e prática" (CS 335). E isso ela mesma viveu. Foi dedicada às causas sociais e obediente ao adágio socrático: "é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la".

Associa, assim, práxis política e reflexão filosófica⁸⁰⁰. Simone foi crítica da falta de base científico-filosófica de Marx e dos marxistas, pois ela não via bases concretas de realização histórica (Opressão e Liberdade). Ela fez a distinção entre filosofia e religião por apenas um ponto. A religião tem a capacidade de impregnação de um pensamento na sociedade; capacidade essa que a filosofia não tem por se estender a um pequeno grupo de discípulos vivendo ao redor de um mestre. Essa distinção não é quantitativa, mas reside na capacidade de impregnação, de inspiração (PD 65).

Quando pensamos a relação da filósofa francesa com a questão do bem ou da verdade, torna-se muito difícil, senão impossível mesmo, separar pensamento e vida, tal o modo como ela os entrelaçou. Como não enxergar a original e inegável acuidade de seus exercícios reflexivos sempre articulados a um muito raro testemunho ético?⁸⁰¹

Com esse entrelaçamento entre pensamento e vida, filosofia e práxis, corpo e alma, a jovem professora vai para as ruas, para a fábrica, para a guerra, para o

⁷⁹⁸ BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*, p.10.

⁷⁹⁹ WEIL, S. *La notion de valeur*, p.123-124.

⁸⁰⁰ BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*, p.55.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p.69.

campo e para a Igreja. Ela não ficou no campo das ideias. Experimentou em sua carne as dores e os prazeres internamente. Foi uma prática místico-ética acontecendo na vida. Ou melhor, práxis místico-ética.

Essas atividades irromperam em Simone um processo o grande *détachement* de sua condição de ser humano, de professora, de intelectual, de jovem e de todas as outras "identidades" que temos de nossa condição de seres humanos. Ela sofreu *omalheur* que a fez se *détacher*. Para Simone Weil, se não se conhece o sofrimento pessoalmente, não se pode cuidar do sofrimento do outro e muito menos rejeitá-lo ou excluí-lo. Porém se o conhecemos, sentimos horror diante dele e nos sentiremos *affectados* pelo desgraçado (CS 141). Porque a desgraça do outro é confrontada com minha própria desgraça. Reconhecemos, assim, a própria miséria na desgraça do próximo (CS 141). Esse sofrimento é a ausência (AD 97)⁸⁰² em que devemos permanecer. Deus se torna distante por um tempo e não há nada para amar (AD 84), contudo "é necessário que a alma continue amando no vazio ou, pelo menos, querendo amar, ainda que seja com uma parte infinitesimal dela mesma. Então, um dia, Deus virá a ela e mostrar-lhe-á a beleza do mundo" (AD 84)⁸⁰³.

Na continuidade acontece a *décréation* e a *recréation* em Deus a partir do amor que nos impulsiona ao outro. O amor nas suas três acepções: *eros*, *philia* e *ágape*. Esse ponto onde somos *decréer* e *recréer* no amor de Deus é onde podemos constatar nossa unidade ontológica.

Como esse processo poderia acontecer em nossa sociedade contemporânea e somática? Com Simone Weil a abertura, o desapego, a humilhação foram acontecendo e deixando vestígios possíveis para que a identificação com a religião dos escravos fizesse parte de uma vez para sempre de sua existência⁸⁰⁴.

7.3

Um coração que ainda bate através das dores do mundo

⁸⁰² Simone expressa essa ausência afirmando que a desgraça (*malheur*) é o que mantém Deus ausente. A palavra é uma forma de dizer o mal como pecado e como desgraça (AD 81-2). É "a degradação social" que produz o sentimento de ser abandonado por Deus (AD 97).

⁸⁰³ Tema desenvolvido na Segunda Parte.

⁸⁰⁴ Experiências relatadas na Segunda Parte: como saiu após o trabalho da fábrica "com o corpo e alma em pedaços" (AD 36) e sobre o cristianismo como "a religião dos escravos, e eu entre eles" (AD 37).

Longe de esgotar o assunto ou fazer uma leitura completa da atualidade à luz de Simone Weil, pretendemos apenas lançar alguns vestígios de como poderia ser possível essa leitura hoje. Simone Weil saiu da experiência que fez da fábrica (*malheur*) vivendo um *détachement*. Saiu, como ela mesma relatou, sentindo a "alma e o corpo em pedaços" (AD 36). Entretanto não se fechou nisso, talvez pudéssemos dizer que esteve alerta ao que ela chama de seu processo de atenção. Para a filósofa, a *atenção* verdadeira é uma capacidade de espera, que consiste em suspender todo pensamento ou vontade pessoal para se tornar disponível, vazia e penetrável pelo objeto (AD 75), para então sentir o amor do Deus de Jesus Cristo penetrar e perceber que esse amor devolve a dignidade e a esperança perdida. E inicia esse processo em Portugal.

Eis nossos questionamentos: como proporcionar o processo de abertura atenta no ser humano para experimentar esse amor atualmente e contribuir para o resgate da dignidade das pessoas para sermos afetados pelo outro que sofre ou que é marginalizado? Em relação à cultura somática: será que a tentativa de controlar o corpo não seria uma tentativa de autocontrole perdida? O corpo ideal apresentado pela mídia é reflexo do medo e de tudo que pode escapar do controle? Pois

para todas as afecções psíquicas a cura está no corpo: controle e inibição; disfunção erétil; [...] gerir saúde – tudo na atualidade retira do sujeito a implicação subjetiva no sintoma físico, reduzindo o sujeito a um conjunto/amontoado de funções. É o século das válvulas de escape e das patologias narcísicas.⁸⁰⁵

Apresentamos a cultura somática contemporânea, na primeira parte, marcada por uma espécie de neodualismo, não mais corpo-alma, mas corpo-sujeito, ou seja, o ser humano possui o corpo que se tornou um objeto exterior, plástico e manipulável (PRIMEIRA PARTE - CAP I). Criou-se uma personalidade somática que transfere para o corpo o que somos; e devemos ser os atributos físicos que tendem a esvaziar o sentido do corpo-sujeito ou do corpo próprio (PRIMEIRA PARTE – 1.1; 1.2). Explicamos a natureza da vida psíquica e das condutas éticas pelo conhecimento da morfologia corporal. Apresentamos também um desenraizamento, utilizando o termo de Simone Weil, do corpo, deixando o ser humano exposto ao *malheur*, relacionado com o espaço/tempo, ou seja, com seu próprio corpo, sentindo o que ela chama de "necessidades da alma" (E 9-17).

⁸⁰⁵ NOVAES, J. V. *Com que corpo eu vou?*, p.96.

Ocorreu ainda uma perda dos valores tradicionais, de nosso referencial histórico e a da noção de tempo (Hannah Arendt)⁸⁰⁶, e o corpo passou a ser o único referencial de onde emanam sensação e sedução (D. Breton)⁸⁰⁷. Desembocou então a sociedade do espetáculo, e o referencial histórico que ainda existia foi substituído pelo referencial imagético (G. Debord)⁸⁰⁸. Esse desenraizamento contribuiu, assim, para a neodualidade existencial.

Entretanto, perdendo nossa noção de finitude e temporalidade perdemos nossa humanidade. Somos seres humanos transcendentais, doravante finitos. E Deus está presente na história do ser humano. Participa da vida dos seres humanos. Sabemos que o corpo não está inserido somente no tempo, está no espaço também. Com isso, o espaço é manipulável, mas o tempo não o é. Então o ser humano não está conseguindo lidar com aquilo que ele manipula. Uma parte de seu corpo, o que é manipulável, mas e o que não é possível manipular? E a experiência mística acontece a partir de nosso corpo para chegar a alma e nos atingir por inteiro, assim como no exemplo utilizado pela filósofa do bastão do cego (OC VI-4 391).

Esse corpo manipulável da cultura somática que pode ser modificável está imune às inscrições do tempo e não permitirá que nada atravesse sua corporeidade para sentir Deus. Quanto mais nos afastamos de nosso próprio corpo, ou seja, quanto menos nos aceitamos como somos, menos aceitamos o outro, mais nos distanciamos do humano. Negar a própria finitude é também uma marca registrada do ser humano atual que o impede de experimentar a vida mais intensamente. Porque ao negá-la ele deixa de sofrer. Isso não quer dizer buscar o sofrimento, ao contrário, é encará-lo quando ele aparece. "É necessário amar o sofrimento, mas não é necessário procurá-lo etc."⁸⁰⁹ (CI, 211). Mais, ela afirma: "Eu acredito no valor do sofrimento na medida em que se faz tudo o que é honesto para evitá-lo" (OC VI-I, 139).

Entretanto parece que é essa a perspectiva atual: não podemos levar nossas crianças ao velório? Por que elas não podem conviver com a morte desde cedo? Por que não podemos viver nosso envelhecimento? Nossas avós viviam de maneira tão

⁸⁰⁶ ARENDT, H.. *A condição humana*, p.111.

⁸⁰⁷ LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, p.53.

⁸⁰⁸ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.23.

⁸⁰⁹ Santo Inácio de Loyola fala sobre a indiferença Inaciana. Não devemos procurar o sofrimento, mas quando ele vem, amar e manter-se em Deus mesmo com o sofrimento. (SANTO INÁCIO LOYOLA. *Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola*, n.23, p.28).

intensa e familiar. Quantas histórias escutamos sentados aos seus pés. Estamos perdendo as avós simplesmente porque não queremos envelhecer. A sociedade tornou-se individualista, hedonista, perdeu a ideia do coletivo e focou-se em si e em seu próprio corpo. Esse é um problema sério da sociedade técnico-científica contemporânea.

Com apenas alguns exemplos de Weil podemos constatar que "A perda do passado, coletivo ou individual, é uma das tragédias humana, e nós jogamos fora o nosso como uma criança desfolha uma rosa" (E156). Este universo sensível em que estamos inseridos não tem outra realidade senão a de nosso entorno; e a necessidade é uma "combinação de relações que se desvanecem tão logo deixam de ser sustentadas por uma *atenção* elevada e pura. Este universo à nossa volta é pensamento materialmente presente em nossa carne" (E 367).

A análise crítica de Simone Weil sobre o desenraizamento abarca não somente o trabalho, mas a relação do ser humano com o tempo, ao que ela chama de "necessidades da alma" (E 9-17). Para ela, mais difícil de "reconhecer e enumerar que as necessidades do corpo" (OC V)⁸¹⁰. Esse desenraizamento seriam todos os caminhos que levam o ser humano a uma coisificação. Uma verdadeira cama de Procusto. Simone reagiria contra isso, pois há discriminação. O ser humano trouxe o bem físico para o primeiro plano e terceirizou o bem comum, os bens culturais, a política, a justiça⁸¹¹.

Sendo assim, a *práxis* da jovem francesa não ficou somente na necessidade do pão, do trabalho, ela avançou para as "necessidades da alma". Pois "nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4, 4). Ela avançou, amou intensamente, entregou-se por inteiro, em sua dualidade existencial – corpo e alma, esvaziou-se, experimentando o amor de Deus – desvelando sua unidade ontológica. Nessa unidade faz a experiência mística erótico-apostólica.

⁸¹⁰ OC V. Simone escreve em *L'Enracinement*. *Prélude à une Déclaration des devoirs envers l'être humain*, um de seus últimos textos sobre as necessidades da alma. Estas são tão importantes e mais difíceis de enumerar que as necessidades do corpo. CF.: (E 14).

⁸¹¹ NOVAES, J. V. *Com que corpo eu vou?*, p.107-130. E COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, p.203-204.

Capítulo VIII

A mística erótico-apostólica de Simone Weil - Práxis místico-ética em Simone Weil

Dois começos, um quando Deus nos arranca deste mundo, o outro quando ele faz entrar na nossa alma um átomo da alegria do outro mundo (OC VI 3 59, C II 299).

Simone fez grandes experiências místicas no cristianismo. Experimentou a religião dos escravos (AD 37), culminando no texto do Prólogo (OC IV-3 445-6; CS 9-10). Além das grandes experiências na recitação do poema Love (Æ 799-780), da oração do Pai Nosso (AD 47-49), quando afirma no texto de Nova York (CS 205) e de Londres (CS 315) que seu corpo era alimento para aqueles que estavam famintos, uma vez que mesmo longe de seus irmãos franceses partilha seu corpo em comida e bebida com aqueles que têm fome e sede de justiça e de pão.

A experiência mística não está separada da práxis, mas ela acontece porque a práxis e a ética a permitem também. Simone dá-se em seu corpo e alma, em comida e bebida, em sua corporeidade ao outro que sofre. Entrega-se por inteiro, é a mística do corpo que sofre e do corpo que ama.

Sofre a influência dos principais místicos como São João da Cruz (K 16, OC VI-4, 278), São Francisco (SG 128, IPC 65-69), Mestre Eckart (K 14, OC VI-4, 179), Marguerite Porete (OC VI-4, 113)⁸¹². Como sabemos, leu os místicos somente quando chegou em Nova York (AD 45). A influência foi tardia. Por isso é difícil definir uma mística única que não esteja permeada por outras vias. Seria injusto dizer que é somente apofática ou, ainda, somente uma mística da cruz. O que se pode afirmar é que toda a mística passa pela experiência do corpo, e assim, com Simone Weil, isso também aconteceu. Diante disso, comecemos sinalizando umamística do corpo que sofre e do corpo que se alegra para atingir a alma, ou seja, o ser humano por inteiro.

⁸¹² Ela pertenceu ao movimento das beguinhas e teve seus escritos queimados em praça pública. Pregou que as almas que procuram o amor divino recusam a ideia de toda autoridade religiosa ou marital. Em 1309 foi condenada por heresia. Morreu na fogueira em praça pública em 1.º de junho de 1310 em Grève, na presença de autoridades religiosas e civis de Paris. Cf. OC VI-4, notas 267, 455.

Iniciaremos nossa reflexão nesta parte com o tema da mística, pois acreditamos importante nos balizar por este ponto. Lembramos que nosso aporte é o termo práxis místico-ética com ênfase na mística. Lançaremos um olhar sobre a alegria e o prazer de ser cristão, ou seja, no caso de Simone, de fazer a experiência de Deus, a alegria de amar. Destacaremos em seguida o tema do silêncio, em um período da vida de Simone em que não se dá muito destaque. Desenvolveremos ainda nossa reflexão sobre a unidade do corpo espiritual e o corpo carnal. E posteriormente o corpo como doação, pois doar-se é deixar marcas na carne.

O primeiro aporte inicia na experiência do corpo místico.

8.1

Experiência do corpo místico: a centralidade da dor e da beleza humana

Florence de Lussy, uma das organizadoras das Obras Completas de Simone Weil, escreveu na introdução na OC VI:

seu espírito contemplativo não poderia encontrar refúgio em outro lugar senão apenas na amarga meditação desta metafísica especulativa segundo a qual não somente a criatura é nada, mas Deus mesmo é nada, porque estando além do ser, ele precede toda determinação ontológica (OC VI-1, 13).

Pois o que a jovem filósofa experiencia mostra-nos que "a rudeza desta via apofática seria provavelmente a única que pode encontrar um eco num ser em situação de exílio e privada brutalmente das esperanças que o alimentariam" (OC VI-1, 13). Desse modo, parece-nos que a via apofática⁸¹³ foi um dos caminhos, mas não o único que experimentou. Simone provavelmente aprendeu a viver o presente como ele vem. Extraiu também um encorajamento para seguir o caminho dedicado à solicitude que teria tido até aqui (OC VI-1, 12). Entretanto, para ela, a criação, a Paixão, a Eucaristia, sempre esse mesmo movimento de retirada, é o amor⁸¹⁴.

Simone Weil usa várias imagens para falar do amor. Destaco a do ovo e a imagem do prego, esta para falar da unidade e do amor. Sobre o ovo, afirma que o

⁸¹³Para saber mais sobre via apofática: MONDONI, D. *Teologia da espiritualidade cristã*.

⁸¹⁴A criação, para Deus, não consiste em ficar, estender-se, senão, em retirar-se. Deixa de mandar ali onde teria poder. [N.B. que nossa autonomia tem como contrapartida a necessidade mecânica cega]. Cf.: (CS, 20).

pintinho é o amor que rompe a casca do mundo e sai para dar seu consentimento nupcial (PSO 74). Sobre a imagem do prego: "Aquele cuja alma permanece voltada para Deus enquanto é perfurada por um prego, se encontra cravado no centro do próprio universo" (OC IV-1, 96-7). Percebemos aqui que mesmo em nossa luta existencial buscamos nossa essência ontológica para identificar-nos e entregar-nos a Deus.

Entretanto, Simone está convencida de que o *malheur*, por uma parte, e a alegria como adesão total e pura à perfeita beleza⁸¹⁵, por outra, implicam ambas na perda da existência pessoal e são as duas únicas chaves pelas quais se entra no país puro, no país respirável, no país do real (OE 798). Entretanto, é necessário que a alegria e o *malheur* estejam misturados. A alegria sem nenhuma sombra de insatisfação e o *malheur* sem nenhuma consolação (PSO 229). Assim, a "dor e a alegria alternados purificam um ser até que seja o bastante puro para tornar maldição, e ter ao mesmo tempo nele a plenitude da dor, e por cima dele a plenitude da alegria" (CS, 14).

E isso só se consegue permanecendo no amor. É a linguagem do amor "vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração", da "câmara nupcial". Entretanto, só fez sentido para ela porque foi levado para a "praça pública"⁸¹⁶, ou seja, quando age em favor dos marginalizados. Simone Weil afirma que precisamos dizer nosso sim ao Bem. É o sim nupcial. Para o mal não precisa dizer sim, ele vem e pronto. Mas para o Bem temos a liberdade de acolhê-lo ou não com um consentimento nupcial! Torna-se necessário manter-se nesse sim, ou melhor, mesmo depois deste sim, continuar amando, amar mesmo no vazio. Esse amor impulsionado pelo desejo faz-se experimentar, viver a profunda experiência da espera de ser encontrada pelo Amado! Assim arriscamos afirmar que Simone Weil possui uma mística erótica apostólica. Embora utilizemos o termo erótica, nós o entendemos compreendido nesta expressão as três acepções de amor entrelaçadas: *eros-phia-agape*.

⁸¹⁵"A beleza do mundo não é um atributo da própria matéria. É uma relação do mundo com nossa sensibilidade, essa sensibilidade que depende da estrutura do nosso corpo e da nossa alma". Simone Weil.

⁸¹⁶ A vida de nossa autora descrita nos capítulos anteriores apresenta muito bem como ela foi para a praça pública. Citaremos aqui alguns escritos como as reflexões sobre o Hitlerismo, Seu projeto de formação de enfermeiras de Primeira Linha, as redações de seus Cahiers, Ilíade o poema da força e seus últimos escritos como as cartas ao Pe. Perrin que serão considerados sua autobiografia espiritual e o Enraizamento para não citar todos. Sem contar, é claro, a vida operária, militante, no campo e na Guerra.

Devemos ser justos com Simone e ver que não há somente dor e sacrifício⁸¹⁷, há alegria, prazer e fruição. Há também consolação e paz. Percebemos que em sua experiência na corporeidade existe fruição. Antes da experiência com Cristo ela não permite isso. Tinha que estar sempre no pior lugar⁸¹⁸. Depois desse contato, ela goza de fruição. O desejo de Simone Weil não é o sofrimento, é a comunhão; se houver sofrimento, não negá-lo e vivê-la por meio dele. Ela quer abraçar a dor do outro. Ela se solidarizou com os que estão na França quando não pode voltar, comeu como eles. Então, para ela, sofrimento e alegria caminham juntos, não devem ser negados; Deus está presente. Assim não podemos dizer que estamos em uma mística apenas da negação.

Entendemos, então, que a mística possui uma linguagem própria, simbólica e poética, mas é sempre linguagem aproximativa. Nunca é possível dizer o todo da experiência mística, nós não a dominamos, não a apreendemos, ela constantemente nos escapa. Tentamos traduzir em formas finitas o que é infinito. Na linguagem mística, o autor está totalmente implicado na experiência, e todos os sentidos se transmutam. Há uma ruptura com a forma ordinária da consciência. A experiência mística descentra a pessoa: ela sai de seu ego e é reestruturada a partir daquilo que tem de mais profundo. Essa experiência mística acontece no corpo de carne, frágil, finito. Esse é o processo que percebemos em Simone Weil.

⁸¹⁷ Logo no início de sua vida profissional, no curso de Bourges, há uma passagem impressionante onde ela denuncia as ambiguidades e as falhas de certos sacrifícios "que são, na verdade, do domínio da paixão, pois na paixão, se tenta formar uma única pessoa com o ser amado e a consequência é a fadiga" (Bourges, p. 169.); mas a partir do curso de Puy, ele mostra semelhante penetração quando destaca, ao lado de uma espiritualidade amante de seu corpo, um falso misticismo prisioneiro da emoção corporal. "A descrição do sentimento de uma maneira mística faz sentido, porque a grandeza do homem não consiste em ser um espírito puro fora do corpo, mas um espírito puro no corpo. Assim que o homem está prestes a sair do chão, é mais do que nunca o escravo de emoções puras" [Cours du Puy, 1931-1932] (OC I, 395). No entanto, a inspiração essencial de análises psicológicas no curso do Puy é moral; no fundo, ela não descreve, não na classe ao menos apenas oferece uma condução de vida e condução de vida elevando o homem a um estado superior. Cf. PSYCHOLOGIE ou ETHIQUE SPIRITUELLE DE LA VIE ACTIVE ET AFFECTIVE. Le premier cours de PHILOSOPHIE de Simone WEIL au Puy - La Faculté catholique de LYON a organisé, en partenariat avec l'Université Jean MOULIN, les 12,13,14 novembre 2009, un colloque sur le thème « S. WEIL, l'Europe et l'Universel ». Pendant ce colloque ont été présentés matériellement deux cahiers du cours de philosophie d'Yvette ARGAUD, élève de S. WEIL, lors de sa première année d'enseignement au Lycée du Puy en 1931-1932. Manuscrito recebido via pen drive de Emmanuel Gabellieri em Lyon, junho de 2013.

⁸¹⁸ Podemos fazer uma breve comparação na mudança que ocorreu em Simone Weil quando recordamos um trecho de seus Cahiers em 1942, confrontando a história que ocorreu no encontro dela com Simone de Beauvoir no início de sua vida acadêmica nos pátios da Sourbonne. Se antes era pão que eles precisavam agora a necessidade é outra: "Os trabalhadores tem mais necessidade de poesia que de pão. Necessidade de que sua vida seja poesia. Necessidade de uma luz de eternidade. E somente a religião pode ser a fonte dessa poesia. Não é a religião, senão a revolução, a que é o ópio do povo" (WEIL, S, *Cuadernos*, p.807).

Desse modo, podemos afirmar que nas experiências místicas encontramos a referência e a prevalência do mistério. A fé – que é sempre fé no mistério – é o conteúdo da experiência. No caso do cristianismo, o mistério se configura como um Deus pessoal, encarnado, que se desvela na história e se plenifica na escatologia. A fé é a única resposta a este mistério. A experiência mística da fé é fruto do mistério, é um aprofundamento da fé. A relação entre mística e fé encontra-se, assim, na referência ao mistério, pois "surge de sua manifestação na obscuridade e vive em sua presença nunca inteiramente dada"⁸¹⁹.

Na conexão entre mística e mistério, encontramos uma união entre a interioridade da pessoa e a exterioridade da palavra. Henri de Lubac afirma que "o mistério desperta a palavra que está no íntimo da pessoa"⁸²⁰ e "a mística interioriza constantemente o Mistério, devolve-lhe sua vida e o faz vivo. Fora do Mistério acolhido pelo crente a mística se degrada em misticismo". Toda fé é mística porque a mística é antes de tudo experiência de fé.

É preciso revelar a palavra para explicar o mistério. A revelação faz-se em atos e palavras. A experiência de fé é interpessoal. A fé mística/sentida não é um momento. É uma vida. Amor interpessoal, subjetivo e regenerador⁸²¹.

Ela diz que se trata apenas de transformar a vida cotidiana em uma metáfora à significação divina, uma parábola. "Uma metáfora, são palavras sobre as coisas materiais e revestidas de uma significação espiritual" (OC IV-1, 265). "Assim o espetáculo do grão que penetra no sulco (na terra), se o camponês que semeia é capaz de ler este espetáculo na alma carnal (o velho homem) que morre para ressuscitar como nova criatura de Deus" (OC IV-1, 265). Assim morte e vida um corpo que sofre e que ama e vibra.

8.2

A mística do corpo que sofre e do corpo que ama

⁸¹⁹VELASCO, J. M. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p.219.

⁸²⁰ LUBAC, H. *Histoire et Esprit*, p.347-348.

⁸²¹ Martin Velasco afirma que a Mística é experiência de encontro que transforma, pois a pessoa sai diferente, sai com um coração novo. Ex. Conversão de Paulo (9, 1; 22, 3-17; 26, 9-18). A aparição súbita, o resplendor que o torna cego, sua queda do cavalo o faz perguntar: quem és senhor? Que devo fazer? E a resposta de todos os convertidos: o desarmamento do sujeito, de sua cegueira, mudança de caminho, resultando então no encontro com a pessoa de Jesus Cristo como revelação do próprio Deus que o chama. E Paulo responde: que queres que eu faça? (VELASCO, J. M. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*, p.10-12).

Para Simone, a mística deve fornecer a chave de todos os conhecimentos e de todos os valores. Não existe nenhuma fonte única de luz. O Cristo é a chave. Toda a geometria procede da Cruz. A beleza é o contato do bem com a inteligência. Todos os bens aqui em baixo, todas as belezas, todas as verdades (PD 125) têm aspectos diversos e partes de um bem único⁸²². Simone explicou nos seguintes termos o que ocorreu a partir da experiência mística: "desde esse instante o nome de Deus e o nome de Cristo foram se mesclando de forma cada vez mais irresistível em meus pensamentos" (PD 58).

A imagem do ovo do mundo (AD 37-8, PSO 74), apresentada na segunda parte, ilustra o aperfeiçoamento da alma onde há grandeza do amor sobrenatural pela destruição do "eu". A alma, uma vez saída do ovo e após seu contato com a realidade sobrenatural, fica no mundo, mas ela não muda. Ela se alimenta doravante do silêncio. O ovo do mundo serve para elucidar essa experiência. A destruição da parte da alma que diz "eu" é a condição prévia da união com Deus.

Essa imagem do ovo é muito antiga. O ovo é o mundo visível. O pintinho é o amor, porém o Amor que é Deus e que habita no fundo de todo ser humano, primeiramente como germe invisível⁸²³.

A destruição da experiência mística é reveladora para os dois elementos seguintes. De uma parte, o estado fora da casca é uma experiência supraespacial ou a perspectiva está ausente. O centro da alma perdeu o "eu" como centro imaginário, e se encontra fora de si: o espaço se abre e rompe. O espírito deixando o corpo miserável abandonado no canto é transportado em um ponto fora do espaço, que não é um ponto de vista, de onde não há perspectiva, de onde este mundo visível é visto real, sem perspectiva (PSO 74). Não é que ele saia do corpo, nem muito menos a morte, mas ele agora se dá conta do real após a luta entre o "bem e o mal", após permanecer no "vazio", durante o *détachement*, neste período de *décréation*. Ele "nasce", *se récrée* mesmo no amor que é Deus.

Além disso, essa experiência fora do espaço é um lugar de silêncio. O Amor que cresceu no ovo preenche a alma de seu silêncio. É um silêncio interior que não exclui os barulhos do mundo exterior. Simone assinala que o vazio após o

⁸²² WEIL, Simone. Oeuvres Complètes. Édition publiée sous la direction de Florence de Lussy. VI. Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943) La Connaissance Surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres). Paris: Gallimard, 2006, p.125-6.

⁸²³ WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p.74.

desaparecimento do "eu" é preenchido por um silêncio reconfortante e não glacial, por um silêncio que está na manifestação do amor divino:

Todo o espaço é preenchido, mesmo se não houver ruídos que forem entendidos, por um silêncio denso, o que não é uma ausência de som, que é um objeto positivo de sensações, mais positivo que um som, que é a palavra secreta, a palavra de amor que desde a origem temos nos braços (PSO 74-5).

Encontramos sinais no silêncio secreto de todas as almas como elemento novo em relação ao texto escrito a J. Bousquet. Esse silêncio corresponde à parte não criada da alma, que será revelada pelo contato com Deus. Deus se apodera da alma e a traz para fora de si mesma. Nossa alma faz continuamente barulho, mas ele é um ponto nela que é silêncio e que não escutamos jamais. Quando o silêncio de Deus entra em nossa alma, ele a perfura e vem unir este silêncio a quem está secretamente presente em nós, então doravante nós temos em Deus nosso tesouro e nosso coração; e o espaço se abre diante de nós como um fruto que se separa em dois, pois nós vemos o universo de um ponto situado fora do espaço⁸²⁴. Afirma a seu amigo Joë Bousquet que até a experiência mística teve sua "fé única"⁸²⁵ no estoicismo.

Na espera de Deus, Simone Weil convida à imitação de Deus, para quem a criação é uma renúncia: "A Criação da parte de Deus é um ato não de expansão de si, mas de retirada, de renúncia" (AD 131). Ela observa que a renúncia tem sua onipotência em um ato de amor que permite a existência de seres menos perfeitos que ele: "Deus permitiu existir outras coisas que Ele e valendo infinitamente menos que Ele" (AD 131). Nos Cahiers, Simone retoma esta ideia de Deus que abandona sua potência na criação: o Cristo se esvazia de sua glória divina e toma a posição de um escravo. Ele se abaixa até a cruz – até a separação com Deus. Como nós devemos imitá-lo?⁸²⁶

⁸²⁴ Páginas encontradas na sequência de um l'amour de Dieu et le malheur, p.107-135. *Pensées sans ordres concernant l'amour de Dieu*, p.74-75, p.129.

⁸²⁵ Simone Weil afirmou: "Até então minha única fé tinha sido amor *fati estóico*, tal como compreendeu Marco Aurélio[...]. O amor como a cidade do universo, país natal, pátria bem amada de toda alma" (PSO, 81).

⁸²⁶ *Oeuvres complètes* VI. 2, p. 302. Esse fragmento localiza-se após uma passagem do Novo Testamento grego que traduz Simone Weil: "Ele se esvazia tomando a essência de um escravo" (Epístola de São Paulo aos Filipenses 2, 6-10). O método de tradução weilienne pode ser ilustrado, sua precisão pode ser revelada se compararmos a frase traduzida em outras variantes. A tradução ecumênica da Bíblia/TEB / (Ed. Du Cerf, 1988), ela utiliza nas Obras Completas e emprega outro verbo: "Ele se despoja tomando a condição de servo" (p.302). Simone Weil destaca em itálico a

A união mística com Deus é feita somente pela aniquilação do eu. Simone analisa o valor deste eu em um fragmento dos Cahiers posterior à passagem acima; ela constata que este "eu" é ao mesmo tempo uma proteção contra a exposição total do ser ao sol divino. Renuncia neste "eu" por amor, como tem feito Deus: "a fim de preparar a possibilidade de tal ato pelo exercício de atenção" (OC VI, 2, 302). É Deus que por amor se retira de nós, para que possamos amar. É que, se nós formos expostos à radiação direta de seu amor, sem a proteção do espaço, do tempo, da matéria, nós seríamos evaporados como a água ao sol, não haveria suficiente em nós para amar, para abandonar o eu por amor (OC VI, 3, 86).

O ato de criar supõe a renúncia, a inspiração pode passar onde existe um vazio do eu. Como na união mística, Deus pode estar presente se nós consentimos à aniquilação do "eu": "Deus pode amar em nós o consentimento de nos retirarmos para o deixar passar, como ele mesmo, Criador, se retira para nos deixar ser" (OC VI-3, 86).

Miklos Vetö toma o termo "*décréation*" como conceito de base da doutrina espiritual da filósofa de Paris. A palavra "*décréation*", como a indica, é um neologismo de Péguy tomado por Simone com uma significação nova: "é o único termo que pode exprimir adequadamente sua intuição fundamental, esta da vocação autoaniquiladora dos seres humanos"⁸²⁷.

Segundo esse esquema antropológico weiliano, é necessário distinguir o aspecto material, físico do ser humano, em seguida o ser humano autônomo dispõe do livre arbítrio e da parte incriada⁸²⁸, sobrenatural do ser humano. O único ato que pertence verdadeiramente ao ser humano é o que não liga a seu determinismo material (segundo os termos weilianos que não estão submissos à necessidade que gera o mundo material), e renunciar a sua autonomia, de aniquilar-se livremente, essência de seu ser. Nessa perspectiva, um ser humano perfeito weiliano é um ser

palavra vazio, é uma palavra-chave de sua doutrina espiritual, pois o vazio é o lugar que a graça pode preencher, porque ela é de essência fluida. A tradução da Bíblia de Jerusalém está mais perto da ideia de abnegação da pessoa divina: "Ele se esvaziou, tomando a condição de escravo" (ed. Desclee Brouwer, 1975).

⁸²⁷ VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p.19. Monique Broc-Lapeyre sublinha a importância desse pensamento fundamental da destruição radical do eu e ela vê uma semelhança com o misticismo renano-flamengo: "A filosofia e a mística contemporânea de Simone Weil encontra os acentos mesmos nas correntes místicas renano-flamengas encontrando uma completa aniquilação de si mesmo deliberadamente, consciente" (Le gout a rien, Acte du Colloque *Esthétique des goûts et des couleurs*, sous la dir. de Regine Pietra, in *Recherches sur la philosophie et le langage*, n.20, 1998, p.87).

⁸²⁸ A palavra "incrada" foi emprestada de Mestre Eckhart por Simone Weil, ele exprime a presença divina aqui embaixo. O desenvolvimento de tema encontra-se em Ibid., p.40.

humano decreado, completamente absorvido pelo sobrenatural. Miklos Vetö cita Simone Weil para definir o processo de *décréation*: "se décrée passando o criado no incriado"⁸²⁹.

A parte incriada do ser humano é uma presença infinitamente pequena, que Simone compara, como vimos, ao grão de mostarda. É o ponto central da alma para a qual convergem todos os movimentos de decreações. A renúncia à autonomia do ser é um ato livre e subentende o desejo de participar do amor divino.

Miklos Vetö destaca que essa parte "incriada" do ser humano está ligada ao amor sobrenatural. O ser humano consente no aniquilamento do eu para tornar o ser humano perfeito: o amor de Deus é representado no ser humano pelo "incriado", ou inclinando-se à liberdade, se exerce pelo amor e pelo consentimento. Todo esforço decreador serve apenas para arrebatar esta confusão da autonomia que o paralisa, pois é pela autonomia que o ser humano "falta" à sua vocação de ser a imagem de Deus⁸³⁰.

O processo da des-criação está intimamente ligado à noção de atenção, da contemplação. No curso da contemplação nós estabelecemos uma distância entre o eu e o mundo, nós apreendemos a extensão do eu. Esse retirar-se do ser, essa renúncia ao desejo da posse do mundo é dolorosa, mas o ser humano consente por amor: "A condição de toda des-criação é a contemplação da realidade exterior e a des-criação mesma tem lugar quando se funda no consentimento". Atenção e desejo, respectivamente, são as faculdades humanas que veiculam nessas duas atitudes fundamentais"⁸³¹.

8.3

O desejo insaciável pela felicidade e prazer de todos seus "camaradas"

Para Platão (427-374), o ser humano é virtuoso porque luta contra as paixões; esquiva-se aos prazeres, assim é virtuoso porque é apático. Aristóteles (384-322) não legitima o prazer em si mesmo, mas como parte da atividade virtuosa que o inclui. Justamente porque o prazer não tem um sentido moral autônomo: "é um incentivo a intensificar a ação de que ele provém"⁸³².

⁸²⁹ VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p.40.

⁸³⁰ Ibid., p.40.

⁸³¹ Ibid., p.6.

⁸³² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p.7.

No século XIX, o que imperava podemos expressar em um dito popular: "Primeiro o dever, depois o prazer". Já no século XX a indicação ética foi outra: "proibido proibir". Desejou-se uma libertação que conciliasse o *eros* com a civilização. Atualmente não existe confronto entre prazer e viver, ele faz parte de uma vida feliz e saudável. Usa-se inclusive um termo popular: "tempo livre". "Ele exprime gozo de autonomia, poder dispor de si mesmo, satisfazer os próprios gostos, ser útil aos outros por iniciativa própria"⁸³³.

No âmbito espiritual houve um entendimento de que recusar o prazer é uma maneira de não admitir a própria fragilidade.

Muitas vezes isso significa menosprezar a própria corporeidade: renegar-se como criatura limitada. É no corpo que se experimenta sem mediações a dor, a doença, a velhice, o prazer estimulante. Um limite humano que foi amado pelo próprio Deus na encarnação do seu Filho.⁸³⁴

A espiritualidade cristã é avessa tanto à exaltação quanto à negação do prazer. Dietrich Bonhoeffer afirmou: "No quadro da vida natural os prazeres do corpo são um sinal da alegria eterna que Deus prometeu aos homens"⁸³⁵.

O cristianismo foi tomado por certo ascetismo que ofuscou a alegria de viver e que ensinou a projetar todas as satisfações, gozos, prazeres e gratificações para a outra vida. Isso fez com que o cristianismo se apresentasse como "estresse ascético", em muitas épocas.

Por causa da anamatização do prazer, o cristianismo tornou a religião dos "rostos tristonhos, sorumbáticos e macambúzios". Uma religião que não consegue mais facinar as pessoas do mundo de hoje, as quais estão cada vez mais conscientes do valor do prazer e de uma vida prazerosa e gozosa.⁸³⁶

Nas Sagradas Escrituras⁸³⁷ não têm um manual ascético sobre o prazer. Interessa apenas como o ser humano aspira ao prazer e em múltiplas modalidades,

⁸³³ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.1012; LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*, p.2033.

⁸³⁴ ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.1012; PRAZER. In: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p.2033.

⁸³⁵ BONHOEFFER, D. *Ética*, p.75.

⁸³⁶ Para saber mais sobre o tema: Teologia do Prazer: JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*, p.180.

⁸³⁷ Para saber mais sobre o tema: JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*, p.81 ss.

em formas variáveis, com incansável insistência. Ela sugere que a amabilidade de Deus orienta a humanidade para a alegria, o bem estar, o prazer. A redenção completa esse felicidade, assim como o Espírito Santo vem comunicar a alegria.

Dentro dos prazeres divinos temos o prazer de criar e nos divertir, de perdoar. "O prazer que se expressa no criar, no agraciar e no perdoar, é, ao mesmo tempo, o prazer de dar a vida"⁸³⁸. Assim dar a vida está no ápice do gozo e do prazer divinos, pois Deus cria por amor e não por necessidade. Cria por puro ato de amor.

O cristianismo possui uma mística prazerosa, mas precisa ser reconstruído como mística prazerosa⁸³⁹. Para isso precisa, segundo Grün, apresentar-se como uma grande energia que impulsiona a pessoa a crescer, expandir-se e ir ao encontro dos outros como experiência de amor, de prazer, de paixão como dinamismo que envolve os amantes e não de proibição. O cristianismo precisa ser fecundado pelo prazer de viver. Este, por sua vez, precisa ser fecundado pelo cristianismo⁸⁴⁰.

O seguimento a Jesus pauta-se no relacionamento de amor entre Deus e os seres humanos, pautado na realidade cotidiana. Assim o "cristianismo é a experiência de Deus que conduz as pessoas a um autêntico processo de humanização, às coisas da terra. Para relacionar-se com o Deus de Jesus, o ser humano precisa revestir-se de profunda humanidade"⁸⁴¹. Desse modo, percebemos o prazer como uma realidade profundamente humana. O cristianismo é sinônimo de alegria, exultação e gozo pela vitória de Jesus sobre a morte, sobre o mal e sobre todas as injustiças (Cf. Mt 28,8; Lc 24,11; Jo 20,20). Se não for assim, temos um cristianismo da Sexta-feira Santa e não do domingo de Páscoa⁸⁴².

Na encarnação de Jesus, o humano foi totalmente revestido do divino. Ao aceitar entrar no mundo, abrindo mão da majestade divina e querendo viver de forma plenamente humana (cf. Fl 2, 6-7), Jesus assumiu "um corpo" (cf. Hb 10,5) e excluiu toda forma de sacrifício desse corpo. Em Jesus, o corpo humano é plenamente glorificado e vocacionado ao prazer, à alegria e à felicidade⁸⁴³. Neste ponto do prazer e da alegria fazemos a aproximação com Simone Weil. Após

⁸³⁸ Para saber mais sobre o tema: Ibid., p.99.

⁸³⁹ Assim nos convida: Ibid., p.191.

⁸⁴⁰ GRÜN, A. *Mística e Eros*, p.10-13.

⁸⁴¹ JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*, p.191.

⁸⁴² Para saber mais sobre o tema: Ibid.

⁸⁴³ Ibid., p.193.

experimental o cristianismo, vai vivê-lo a partir da ressurreição também e não somente da cruz:

Pois somente o prazer de viver, o prazer de seguir Jesus nos impele para a missão e o serviço, especialmente para os lugares mais pobres, mais necessitados e mais sofridos. A ausência do espírito missionário, que deixa abandonadas tantas comunidades cristãs, revela a falta de alegria e de prazer das pessoas cristãs [...] Somente a alegria da ressurreição, o prazer de viver, nos mobiliza na direção dos mais necessitados e excluídos.⁸⁴⁴

Com a jovem Simone Weil, sua militância, amizade, preocupação com os demais, redescobrimos essa alegria de viver o cristianismo, essa vontade de ir ao encontro do outro, não negar a festa, a alegria, o prazer e sua corporalidade. Não é a privação, mas sim a exaltação da alegria.

Atualmente "constata-se que o desejo inexausto da felicidade não consegue se satisfazer definitivamente numa atitude de consumo. É orientado à contemplação do Bem absoluto e total"⁸⁴⁵. Assim percebemos que o sentido mais profundo da vida está no fato que as entranhas mais profundas da alma estão voltadas para a incessante procura da Verdade, que escapa sempre no momento mesmo em que se acredita tê-la agarrado. Nesse contínuo recomeçar, na incessante procura da felicidade está a razão do viver. Percebemos isso claramente na jovem francesa que ainda na adolescência deseja a verdade com todo o seu coração. E mais tarde ela afirma: "Se os revolucionários não mentissem a si mesmos, saberiam que o sucesso feliz da revolução os tornaria infelizes, porque teriam perdido sua razão de viver" (AD 75). Quanto mais se sente essa profunda felicidade insatisfeita tanto mais se é empurrado para buscá-la!

Simone Weil mostra uma maneira de viver para satisfazer o insaciável desejo de felicidade: "Não cabe ao ser humano procurar Deus e crer nele: ele deve simplesmente recusar-se a amar aquelas coisas que não são Deus. Se um ser humano persistir nessa espera, mais cedo ou mais tarde Deus virá a ele" (IP 50). Ela descreve como se manteve nesse vazio para dar espaço à graça de Deus. São João da Cruz vai no mesmo caminho que Weil. Não é a recusa do prazer das coisas

⁸⁴⁴ Ibid.

⁸⁴⁵ PRAZER. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.2032.

criadas, mas a procura "com todas as forças de conhecer e amar a Deus e gozar nele"⁸⁴⁶.

Visitemos novamente, a partir dessa "mística do prazer", as principais experiências de Simone Weil.

8.4 Experiências místicas principais

Citaremos brevemente as experiências místicas amplamente abordadas na segunda parte de nosso estudo. A primeira a destacar é a experiência a partir da recitação do poema LOVE, no qual nos deteremos um pouco mais.

Ela testemunha na sua carta autobiográfica que durante as dores de cabeça se concentrava na recitação do poema Love, que considera ser uma obra perfeita (AD 44), um trabalho modelado pela dor como tem sido durante a sua experiência no domínio social, na sua vida operária. E ela pergunta: "Por que passar pela dor faz com que seja mais sensível à beleza?" (CS 154). Assim observa: "A dor nos cola no tempo, mas a aceitação da dor nos leva ao fim dos tempos" (AD 41). O sentimento de alegria experimentado por esse momento de apreensão da dor é semelhante ao sentimento do belo, da experiência do eterno. O equilíbrio adquirido pela passagem da dor é um momento propício para a criação (AD 41).

Podemos dizer que ela transpassa através da dor com a recitação do poema LOVE. No caso de Simone, a recitação poética deslancha, aguça, desencadeia nela a experiência mística. Em uma intensa crise de enxaqueca, recitando o poema LOVE, como escreveu, Cristo em pessoa desceu e a tomou (AD 37-8, PSO 80). Acreditava estar recitando-o apenas como um belo poema, mas, sem que o soubesse, essa recitação possuía a virtude de uma prece, afirmou. Percebemos uma mística corpórea, pois a experiência mística sempre passa pelo corpo, pois somos corpo. Ela experimenta Deus pela sua dor e pelo seu sofrimento; mas além da dor e do sofrimento transforma-o a partir de sua recitação, na alegria de ser tomada pelo Cristo. Afirmamos aqui uma via apofática, de permanência no vazio, na dor e no amor, erótica e pascal, porque fez a passagem da dor para alegria.

Em seguida podemos citar a recitação do Pai Nosso. Nessa recitação diária na vinha, afirmou que o Cristo esteve presente em pessoa, porém com uma presença

⁸⁴⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*, p.147.

infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que naquela primeira vez em que a tomou (AD 42). Para falar dessa experiência, utiliza a linguagem do amor. Temos sinais de uma mística catafática e erótica⁸⁴⁷.

Recordamos ainda o texto que escreve em Nova York (CS 205). Nesse texto oferece seu corpo como comida e bebida para saciar a fome dos necessitados. É a vivência eucarística que culmina no primeiro texto que desenvolveu, de maneira especulativa, em 1936 sobre o Dogma da Presença real, e que agora se realizava em suas entranhas. A partilha total de sua vida. Por isso arriscamos falar aqui de vestígios de uma mística apostólica⁸⁴⁸. Dar-se para o outro é amar o outro. Aqui está um trecho do texto do Dogma da presença real que escreveu ainda em 1926:

"Eu sou o pão da vida" (Jo 6,34), diz o Cristo. Esta palavra já é bela; mas o catolicismo tirou daqui alguma coisa mais que uma bela palavra. Ele quis que o Cristo seja comido por cada fiel, não simbolicamente, mas realmente. O pão⁸⁴⁹ da comunhão é o corpo mesmo do Cristo, não o símbolo do Cristo. Aqui, a razão do crente está reduzida ao silêncio; e o incrédulo encontra o dogma da Comunhão digno no máximo aos mais selvagens da Austrália.

O que não tem considerado suficientemente a condição humana. A alma está ligada ao corpo e, pelo corpo, a todo universo. Quando ela contempla o céu estrelado, não há um astro, cuja presença não aja sobre ela; não há um único movimento que ela imprima ao corpo que não modifique o curso das estrelas. [...] A alma está assim unida a todo universo por intermédio de um corpo determinado. E não pode ser de outra maneira. Pois o universo sendo indefinido não pode existir concentrado por assim dizer em um objeto finito. Tudo o que vejo, esta parede, estes livros, estes papeis, é finito no espaço, e infinito sendo que a existência de todos estes objetos finitos supõe a existência de um universo infinito; ou, para melhor dizer, indefinido. [...] A alma não pode comunicar-se com o universo tal qual; ela pode apenas comunicar-se com um objeto finito, que está no universo, que é uma paisagem vista de um ponto determinado⁸⁵⁰. Mas a natureza deste objeto finito, que é o corpo, não é indiferente. O corpo humano unicamente, dentre os objetos existentes, tem o poder de *afectar* uma alma (OC I, 92-3).

⁸⁴⁷ Para saber mais sobre a oração do Pai Nosso, consultar: BINGEMER, M. C. La prière du Pater et l'expérience trinitaire de Simone Weil.

⁸⁴⁸ Sobre a mística, consultar o livro de *Mística en los limites* (Maria Clara Bingemer).

⁸⁴⁹ Deus não pode estar presente aqui embaixo se não no secreto [...] Mesmo a presença humana e carnal do Cristo seria outra coisa que a pureza perfeita [...] portanto disse: "Il vous est avantageux que je m'en aille". E portanto, verdadeiramente mais completamente presente em um pedaço de pão consagrado. Sua presença é mais completa, portanto, que mais sagrada. (AD 183-184). "Nisto reside a maravilha da eucaristia" (AD 195).

⁸⁵⁰ Assim, a ontologia do secreto conduz a *kenosis* divina, que dá o sentido da encarnação do cristianismo P.Boutang viu aqui o coração do pensamento weilienne: "existem duas coisas impossíveis [...] o contato com a criatura pensante com o pensamento divino, e o contato do pensamento divino com a criatura de um ponto de vista particular". (BOUTANG, P. *L'Ontologie du secret*, p.251). E. Gabellieri afirma que a falta da encarnação do cristianismo significa, portanto, sempre uma falta de enraizamento místico, que poderia irradiar não a partir do sobrenatural, mas de sua própria potência social, que poderia ser que seu centro não fosse mais secreto mais visível. (GABELLIERI, E. *Être et Don*: Simone Weil et la philosophie, p.348).

E um de seus últimos escritos que não foi recitação, mas foi um poema/oração escrito por ela, o Prólogo⁸⁵¹. Esse diálogo travado entre Deus e a criatura é o sinal da espera constante de Simone Weil por Deus. É que se um dia ela o encontrou, ela assim o afirmou, e foi também nesse sótão, ele a "jogou" escada abaixo. Mas em todo esse movimento em que corpo e alma se dobram diante deste misterioso visitante, Simone experimentou o pão e o vinho, e entendeu que as necessidades do ser humano são também espirituais. Aqui nessa expressão mística encontramos sinais da mística apostólica, catafática e erótica.

Como afirmar qual é realmente a mística de Simone Weil? Não pretendemos fechar nossa reflexão em uma mística unicamente até porque, como percebemos, ela caminha facilmente por várias vias místicas. Entretanto, podemos dizer que como todos os místicos cristãos a mística dessa jovem filósofa e teóloga francesa está enraizada no amor. Portanto, o amor é seu agente formal da união mística e das operações místicas. Há que se considerar Simone como especulativa, pois assim iniciou, considerando Deus por meio das ideias mais abstratas do Ser e do Bem⁸⁵². Até porque sofreu influências de mestre Eckhart (OC VI-1, 13). Sobre uma mística afetiva, há elementos para compreender como o aspecto personalista da relação de Deus com o amor que pretende ser o Deus da aliança. Deus como o esposo da alma, do sim nupcial, da noite escura⁸⁵³, pontos que apresentamos anteriormente⁸⁵⁴.

Carrega elementos de uma mística contemplativa. Não que ela mesma tenha sido contemplativa, mas é uma contemplação que "deixa para trás todo pensamento e imagem, toda representação e sentimento e, para além do pensar e do sentir,

⁸⁵¹ Simone Weil é mais poeta na expressão de seus escritos que na sua poesia propriamente falando. Alguns poemas de Simone têm o valor único de nos fazer sentir a experiência mística indizível. Os poemas exercem o papel de mediador, após a experiência mística, a poeta tenta transmitir este vazio por meio das palavras. Em Simone Weil nós constatamos uma relação especial da poesia e da experiência mística. Mais. Uma relação intensa, em que ela consegue superar, em alguns momentos a dor, seja física ou moral, por meio da poesia. Ela se torna uma com a poesia. Acontece uma unidade ontológica na dualidade existencial.

⁸⁵² Citamos alguns Místicos dessa linha: Gregorio de Nissa, Dionísio Areopagita, M. Eckhardt. (BERNARD, C. A. *Introdução à teologia espiritual*, p.135-137).

⁸⁵³ Para Gabellieri, o que mostra melhor a passagem e a ligação da união mística à noite escura pode ser o paralelo, ao mesmo tempo que o contraste existente entre o texto do poema *Love* e este do Prólogo escrito três ou quatro anos depois (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.142; WEIL, S. OC VI, 369-370, C III 291 – articulação entre as duas versões do texto. Primeiro, testemunho no fim dos Cahiers de Marseille. Segundo, no início dos Cahiers da América – OC VI-3, 421, 445-447, CS 9-10. Confirma a função simbólica. Sobre este tema, cf. N. Marager, S Weil ou a Voyage immobile, CSW sep. 1994, p.282s. sobre as buscas possíveis da aspiração outras que Love: o Espelho das almas simples de M. Porette, se abrem também para um Prólogo místico (Weil cita a obra em CS 162), p.283, n. 22, o Diálogo de Caterine de Siena (CS ou CSW).

⁸⁵⁴ Citamos alguns Místicos dessa linha: São Bernardo, Santa Tereza D'Avila, São João da Cruz, Maria da Encarnação...

unir-se com Deus. Este unir-se é esquecer-se a si mesmo e, ao mesmo tempo, a mais alta consciência de si"⁸⁵⁵. Maria Clara Bingemer descreve a mística de Simone Weil, relacionando a Francisco de Assis, com a mística da pobreza⁸⁵⁶. Quanto à mística da Cruz⁸⁵⁷, foi o grande foco de Simone. Dizia invejar a cruz de Cristo por desejar muito participar de seu mistério Pascal, visto que, para ela, a dimensão da encarnação ilumina a dimensão da ressurreição ou vice-versa. Em sua vida seria injusto ainda não afirmar uma mística apostolólica⁸⁵⁸ e profética⁸⁵⁹. Ela acreditou em uma configuração ao corpo de Cristo, sempre voltada para uma participação da ação de Deus no mundo, tendo Cristo como mediador, a partir do momento em que fez a experiência do cristianismo. Seus estudos deram voz ainda a estudos sobre diálogos inter-religiosos. Segundo Maria Clara Bingemer, dez anos antes dos padres operários realizaram seu êxodo no subterrâneo das fábricas modernas para anunciar o evangelho, trinta anos antes que, na América Latina, a teologia da Libertação proclamasse que o encontro profundo com Deus deveria dar-se no rosto do pobre, Simone teria já antecipado essas intuições. Entretanto, não foram somente intuições. Ela partiu para ações concretas⁸⁶⁰.

Assim sem enquadrar Simone em uma única mística, apenas apontamos um caminho mais "marcado", talvez o que ela mais trilhou, de uma mística vivida pelo amor, na intensidade do corpo que ama e do corpo que sofre, pelos olhos abertos e pelas mãos operantes. A mística que é sussurrada na "câmara nupcial" foi anunciada na "praça pública". Por isso arriscamos descrever, sem nenhuma pretensão de unificar a experiência dessa grande filósofa, sua mística como a mística erótica apostólica da configuração ao corpo de Cristo.

Nessa mística de configuração ao Cristo, Simone recorda que devemos agradecer a Deus por nossa fragilidade, pois ela nos faz lembrar que por nossa fraqueza mais íntima transporta o ser para o seu centro mesmo (OC IV-1, 361). E é essa fragilidade que torna possível, eventualmente, a operação que nos manterá no

⁸⁵⁵ GRÜN, A. *Mística e Eros*, p.20.

⁸⁵⁶ BINGEMER, M. C. *Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix*.

⁸⁵⁷ E. Gabellieri no texto *De l'hymne aux Philippiens au Cantique à Frère Soleil. Simone Weil entre Paul et François*, escreve sobre a mística de SW como a mística da cruz. Catarina de Siena tem as duas coisas, mística do sentido e mística da cruz! Falar sobre a diferença entre a mística latina italiana (é mística mais forte da negação – o estigma não é importante, o amor natural é mais importante, o essencial do que é visível) espanhola (há dualidades, mas é a mística do sentido, do sentimento).

⁸⁵⁸ Citamos alguns Místicos dessa linha: Santo Inácio, Madre Tereza, Maria da Encarnação.

⁸⁵⁹ Para saber mais sobre as diferentes místicas: MONDONI, D. *Teologia da espiritualidade cristã*.

⁸⁶⁰ BINGEMER, M. C. *Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix*.

centro mesmo da Cruz: "nós podemos pensar esta fragilidade, com amor e reconhecimento, a ocasião de não importar qual sofrimento grande ou pequeno" (OC IV-1, 361), mas o silêncio é necessário.

8.5

Experiência espiritual do silêncio

Gabellieri afirma que a obra "Metafísica religiosa" de Simone Weil, de Miklos Vetö, tem por objetivo mostrar diretamente as "conexões orgânicas desta filosofia, buscando mostrar como se articulam nela racionalidade e experiência espiritual". Gabellieri examina então a evolução espiritual⁸⁶¹ de Simone Weil no seu contexto biográfico, e constata uma continuidade entre a experiência estética e a experiência mística: "a experiência da beleza, que culmina em 1937, abre já o que Simone Weil chamará de sobrenatural"⁸⁶². A escritura no verso acompanha a experiência mística, a correção de seus poemas mantém uma ocupação contínua até sua morte prematura. Em sua carta que data da Guerra, Simone Weil faz referência a um vazio do tempo suspenso: "Neste momento, a incerteza mesmo em que se vive, como que fez parar o tempo que faz aproveitar os dias com mais plenitude"⁸⁶³. Ela acrescenta, "cultivar legumes e fazer versos [...] É o melhor, guardando-se do puro ódio, do desespero e de todos os distúrbios de sentimentos"⁸⁶⁴.

A ocupação estética e poética se intensifica, e ela escreve quatro poemas, e se deixa levar pelo tempo que vem: "O que se sente que se deve fazer poema ou colheita, é necessário fazer, isso é tudo"⁸⁶⁵. Antes de deixar Marseille, ela não compõe mais versos⁸⁶⁶. Florence de Lussy escreve sobre esse período de metade de fevereiro de 1942 que abre um novo ciclo no pensamento weiliano. O Cahier VII que termina representa um ponto culminante na sequência dos Cahiers: "Simone Weil tem alguma sorte – é necessário ousar na imagem – ela atravessou a porta do Transcendente" (CE11-29; OC VI-3, 11).

⁸⁶¹Gabellieri afirma que a obra a Metafísica religiosa de Simone Weil, de Miklos Vetö, tem por objetivo mostrar diretamente as "conexões orgânicas desta filosofia, buscando mostrar como se articulam nela racionalidade e experiência espiritual". (GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.7).

⁸⁶²Ibid., p.252.

⁸⁶³WEIL, S. Quatre lettres a Huguette Baur. In: CE197.

⁸⁶⁴Ibid., p.197.

⁸⁶⁵Estratos da carta escrita durante a colheita, em outubro de 1941. (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, v.2, p.373).

⁸⁶⁶Muitas razões explicam a parada da composição poética, de uma parte biográfica, a partida iminente de Marseille coloca fim a um período de relativa estabilidade, de outra parte a evolução espiritual engaja no início de uma nova etapa que é doravante uma vida completamente silenciosa. Ela não falará mais de sua experiência mística, ela não fará mais versos e sua peça de teatro fica inacabada certamente contra a sua vontade. Em contraponto ela fará correções importantes sobre os mesmos poemas, encontrados os versos finais.

Assim a morte como ruptura entre o corpo e a alma é a ruptura do equilíbrio por excelência entre o lugar de abertura para o sobrenatural, na direção da inspiração. São João da Cruz⁸⁶⁷ atribui grande importância à noção de prontidão ao evento místico. Ele descreve os benefícios da noite espiritual: "Favorecida pela noite da contemplação que ela foi encontrada e apreendida prontamente e certamente chegou ao fim desejado"⁸⁶⁸. Chegou ao evento místico subitamente e prontamente. O desejo que animou a espera da união se esgota, a união que ocorreu nessa espera do vazio não pode ser apenas uma surpresa. Provavelmente esse itinerário Simone percorreu nesse tempo de sua saída de Marseille em 1942.

Simone descreve mais pormenorizada o progresso do silêncio na alma. O primeiro contato com o silêncio é momentâneo, é simbolizado pela imagem do grão. Este grão é também "invisível" escondido pela alma mesma.

O primeiro silêncio, distante apenas de um momento, que se produz através de toda a alma em favor do amor sobrenatural, é a semente lançada pelo Semeador, é a semente de mostarda quase invisível que se tornará, um dia, a árvore da Cruz (LR 65).

Simone Weil sinaliza ainda que há verdades que não são acessíveis à inteligência sem passar pelo silêncio. Após o primeiro silêncio acidental, a inteligência se coloca livremente à disposição do amor: "Eu creio que estes silêncios constituem para ela uma educação que não pode ter nenhum outro equivalente e lhe permitem saber as verdades que de outro modo ficariam sempre escondidos" LR 65). Podemos relacionar aqui também o que ela chama de atenção, cujo conceito explicitamos no Capítulo anterior.

Essas verdades revelam a questão dos mistérios da fé; eles são ininteligíveis e, portanto, a experiência do sobrenatural torna mais justo o trabalho da inteligência: "quando a inteligência, tendo feito silêncio para deixar o amor invadir toda alma, começa novamente a se excercer, ela se encontra contendo mais luz do que antes, mais capacidade de conseguir os objetos, as verdades lhe são próprias" (LR 65).

⁸⁶⁷ São João da Cruz escreveu apenas nove poemas (Considerado aqui as obras estritamente poéticas de São João da Cruz), Simone Weil fez o mesmo. Essas obras weilianas são todas obras autônomas, mas têm um interesse na sua conexão e na reflexão mística. SW admira em São João da Cruz o método científico que é raro nos estudos espirituais: O grau supremo e perfeito da contemplação mística é coisa infinitamente mais misteriosa ainda, e, portanto, São João da Cruz escreveu sobre a maneira de conseguir nos tratados que, pela precisão científica, superando de longe tudo o que escreveram os psicólogos ou pedagogos de nossa época (WEIL, S. *L'Enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, p.238).

⁸⁶⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Noite escura*, p.215.

A inteligência, nessa concepção, é a faculdade mais preciosa após o amor. Ela permite ter um contato com o sobrenatural sem o conter, portanto ela encontra um alimento. Como o jogo do balanço após um momento de equilíbrio, assim o sobrenatural atua trabalho de inteligência. O silêncio constitui uma educação incontornável em seu aperfeiçoamento. A experiência do silêncio se faz pela experiência da dor e da beleza, pois nesses dois casos se silencia.

Em Londres a filósofa volta a falar sobre o silêncio. Afirma que foi este que salvou os irmãos da menina no conto dos irmãos Grim. O justo Isaías silencia diante da injúria, do maltrato, assim como Cristo. Esse silêncio do Cristo, golpeado e esbofetado, é o duplo silêncio da verdade e do *malheur* neste mundo (CS 312). "Uma espécie de convenção divina, um pacto de Deus consigo mesmo, condena neste mundo a verdade ao silêncio" (CS 312).

Assim este foi um processo importante na vida de Simone pouco explorado, eu diria. E após o tempo do silêncio a entrega do "corpo em comida e bebida" fica cada vez mais próximo de realizar-se. A sua identificação com o Cristo foi acontecendo. E entregando-se em corpo e espírito cada vez mais!

8.6

Corpo carnal e espiritual: entrega do corpo e entrega do espírito

No escrito de Simone Weil, "La Source grecque"⁸⁶⁹, ela traduz as páginas de Górgias de Platão em que a mística grega define a Morte como "a separação de duas coisas, a alma e o corpo"⁸⁷⁰. A alma separada do corpo é colocada nua de todas as aparências. O apego aos objetos como razão da vida do corpo é aniquilado, a ruptura com o mundo é total. Tudo o que anima o corpo, todos os movimentos, o trabalho da imaginação, são reduzidos ao silêncio, e é nesse intervalo que a realidade, a verdade aparece: "A verdade se manifesta apenas na nudez, e a nudez é a morte, quer dizer, a ruptura de todos os apegos que constituem para cada ser humano a razão de viver" (SG 85). A jovem filósofa começa aqui as páginas de Górgias segundo as quais "todas as coisas na alma tornam-se aparentes quando ela

⁸⁶⁹WEIL, S. *La Source grecque*. Simone Weil (1909-1943). Philosophe française. Sur la Science. Escritos publicados entre 1932 e 1942. Collection: Espoir. Édition numérique réalisée le 3 mai 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

⁸⁷⁰ Ibid., p.84.

está nua e despojada do corpo" (SG 84). Ela constata que a imagem da ideia da nudez ligada a essa da morte provém certamente de uma antiga tradição⁸⁷¹.

Afirmamos então que essa ideia da morte pode ser provocada pelo *malheur*, uma morte para o eu que em seu *détachement* se *décrée* para se *récréer* em Deus. Seria nessa ruptura que o ser humano se esvazia de tudo o que é dele, inspirado no *décréer* divino e se abre para a graça divina, deixando-se preencher por Ele.

Esse corpo que "morre", que *décrée*, está em um momento de fragilidade, fraqueza e vulnerabilidade. Nesse momento de extrema fragilidade, como vimos, ele continua amando e permanece no amor. Assim ele será um corpo frágil, mas que será habitado e guiado pela força do Espírito.

Nesse sentido, Xavier Lacroix afirma que "espiritual" não designa uma substância ou uma categoria de entes, mas um dinamismo. Podemos incluir também o corpo e as necessidades de meu próximo como necessidades espirituais para mim⁸⁷². Mudando de orientação ou de sentido, o corpo muda, de certa maneira, seu modo de ser⁸⁷³. Torna-se espiritual entrando no dinamismo do dom próprio da vida espiritual. A entrada na vida espiritual, que é entrada no dinamismo do dom, é acesso a uma nova maneira de viver o corpo. Se, conforme a expressão de Lévinas, "o dar é o movimento original da vida espiritual"⁸⁷⁴, não somos levados a reconhecer que é pelo corpo que o dar é possível? É assim que compreendemos a vida espiritual como maneira de viver seu corpo.

Tornar-se espiritual é viver seu corpo como dado e feito para o dom. É também aceitar ser sensível, oferecido, entregue, vulnerável. Tornar-se fraco para o outro. Todos esses termos têm em comum o fato de serem sugeridos pela palavra carnal. Quando o coração de pedra se torna coração de carne, o sujeito torna-se terno, de duro que era. Descobrimos a fraqueza do outro, deixa de esconder sua própria fraqueza. Na ternura, duas fraquezas se reconhecem e confessam uma à outra. Dois seres se conhecem como encarnados, isto é, vulneráveis, próximos, oferecidos. "Longe de ser desencarnação, a espiritualidade é encarnação"⁸⁷⁵. E afirma que o intelecto seria mais desencarnação que a carne, pois esta é frágil e se abre ao outro,

⁸⁷¹A opinião de Huguette Bouchardeau suspeita que há referência para esta ideia weiliana na tradição pitagórica. (BOUCHARDEAU, H. *Simone Weil*, p.305).

⁸⁷²Salomon Malka citado por LÉVINAS, *Diálogo*, p.52.

⁸⁷³LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.271.

⁸⁷⁴LÉVINAS, E. Textes messianiques. In: *Difficile liberté*, p.87.

⁸⁷⁵LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p.196.

enquanto o intelecto nos leva à abstração. Assim, o desejo é mais orientado para o outro que o intelecto.

O corpo é habitado pelo Espírito e foi confiado ao ser humano e à sua responsabilidade. Nosso corpo é lugar da relação com Deus na medida em que realiza, na relação com o outro, o vínculo do amor e da aliança. Simone Weil realizou essa aliança. Nesse sentido, não há motivos para a dissociação entre mística e ética. A mística é a fonte de sentido, em face do absoluto e a ética é o campo onde a responsabilidade da liberdade se desenvolve no relativo e no contingente⁸⁷⁶. Vemos também a relação entre mística e práxis, uma vez que a práxis é a vida atuando em favor do outro, assumindo a responsabilidade na liberdade concretamente.

Na perspectiva cristã, o ser humano revela-se sobremaneira "carnal" como vulnerabilidade. A carne e o espírito são indissociáveis. Sendo assim, no corpo torna-se possível a relação com o outro; e na carne, expressão da finitude, acontece a encarnação no mundo. Essa percepção vem confirmada pela Sagrada Escritura para a qual o corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato de que: o "Verbo se fez carne" (Jo 1,14).

Assim, viver segundo o Espírito é viver segundo a vontade e a graça de Deus e, para a filósofa e teóloga Simone Weil, viver como corpo carnal e corpo espiritual foi doar-se integralmente ao outro dando-se em seu corpo como comida e bebida.

⁸⁷⁶ Ibid., p.238.

8.7

Doar-se é deixar marcas na carne

Simone se solidariza com aquele que sofre porque, além de tudo, também sofre as dores em sua carne frágil. Suas dores são intensas. E sofre também porque o outro sofre. A transposição da dor acontece no momento em que sai de si e vai ao encontro do outro, no momento da recitação do poema *Love*. Faz a experiência mística de encontro com Deus em meio à dor e à alegria. A dor física é a mesma que se esgota no corpo, a dor física e moral que a oprime e a faz sentir-se inútil por não conseguir produzir, faz o operário sentir-se inútil por não ter voz, nem vez, nem segurança alguma.

Para falar de beleza, pobreza e poesia⁸⁷⁷ na vida de Simone, é necessário recordar Francisco de Assis⁸⁷⁸. Simone foi tomada pela vida e pela obra de São Francisco de Assis: "Não somente seu poema é a poesia perfeita, mas toda sua vida foi a poesia perfeita em ação" (AD 149). Afirma Weil que a vagabundagem, a pobreza evocada em São Francisco⁸⁷⁹ conduz sua própria vida, na Itália e sobre as rotas da guerra. Em 1942 Simone declara ao P. Perrin:

Quanto ao espírito de pobreza, não me lembro de nenhum momento em que não tenha estado em mim, na medida, infelizmente pequena, em que era compatível com a minha imperfeição. Enamorei-me de São Francisco, logo que tive

⁸⁷⁷Florence de Lussy destaca a unidade da obra weiliana referente a poesia: "Viver na poesia, meditar sobre a essência do poético, escrever poemas, estes são os três componentes da tríptica poesia. (LUSSY, F. « Aimer le monde, lieu d'exil » Introduction aux lettres de Simone Weil adressées à Antonio, p.10-13, Poésie, n.50, 1993).

⁸⁷⁸ André Devaux foi o primeiro a escrever sobre a relação entre SW e Francisco de Assis. Apresentou uma comunicação em um Colloque de 1986, e foi publicada em dois números dos *Cahiers Simone Weil* em 1987 sous le titre « Simone Weil et François d'Assise. In: CSW. Simone Weil écrivain (I) Tome X, n.4, décembre 1987.

⁸⁷⁹ Para saber mais sobre a influência de Francisco de Assis e São João da Cruz sobre Simone Weil consultar *Les Cahiers de l'Herne. Simone Weil*. Paris: L'Herne, 2014. In: *Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix*. Maria Clara Bingemer, p.335-340. E também REB. *Revista Eclesiástica Brasileira*. No. 297, jan/mar 2015. Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza, p.105-130.

conhecimento dele. Acreditei sempre e esperei que a sorte me pusesse um dia, pela força, neste estado de vagabundagem e de mendicância no qual ele havia entrado livremente. Não pensava chegar na idade que tenho, sem haver passado, ao menos, por este estado (AD 34).

Esse texto mostra a marca de São Francisco na vida de Simone. Tanto em relação à pobreza quanto em relação ao belo. Assim, o caminho espiritual iniciado se faz por uma busca contínua do belo: Fazer da vida mesma a suprema poesia. Para isto também é necessária uma técnica, como para a pintura ou a música (OC VI, 1, 424)⁸⁸⁰. Normalmente essas reflexões estéticas são acompanhadas de reflexões espirituais. É a unidade que a deslumbra em São Francisco de Assis e que ela procura em sua própria vida. Sua amiga Albertine Thevenon⁸⁸¹ testemunha: "ela foi mais poeta na vida que nas suas obras". Em um de seus últimos escritos, "Connaisance Surnaturelle" Simone afirma que "o belo consiste em uma disposição providencial para que a verdade e a justiça, todavia não reconhecidas, peçam em silêncio nossa atenção. A beleza é verdadeiramente, como disse Platão, uma encarnação de Deus. A beleza do mundo não é distinta da realidade do mundo" (CS 312).

No Amor ela vê o modelo na vagabundagem de São Francisco como na escolha de seus conventos e oratórios, e que ela encontrou no sentido de liberdade e independência do povo italiano que ela compartilha espontaneamente. Esse amor da beleza do mundo, o que viu em R. Luxemburg, amante também do mundo Mediterrâneo, é, paradoxalmente, tanto enraizamento como *détachement*. É este sentimento do ser, por uma mediação singular em contato com o universal⁸⁸².

Simone Weil, segundo Florence de Lussy, "realizou em sua carne esta fusão/absorção de uma primeira criação em um segundo que é fulminante, selando um destino que a condena a uma morte precoce" (OC VI, 4, 35). Ela foi atingida pelo amor de Deus e em sua total liberdade disse seu sim. "Viveu sob o sinal da intensidade e da liberdade à custa de uma vida corporal que tende a simples continuação de seu regime. Foi destes seres que o apóstolo Paulo chama

⁸⁸⁰ Anotações em um caderno de rascunhos utilizado provavelmente no curso em Bourges em 1935 (E 238).

⁸⁸¹ THEVENON, A. « Avant-propos ». In: WEIL, S. *La condition ouvrière*. Paris: Éditions Gallimard, 1951. p.11.

⁸⁸²GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*, p.234.

'pneumáticos', ou 'espirituais', por oposição aos seres 'hílicos', ou 'carnais'" (Cf. 1 Co 3, 14-15; 15, 44-46) (OC VI, 4, 35).

Nas últimas semanas antes de sua morte, Simone Weil, longe de sua terra natal, leu o *Espelho das almas simples e aniquiladas* (*mirror des âmes simples et anéanties*), tratado de uma espiritualidade mística que escapa a toda referência doutrinal, a toda regra, rito, moral ou dogma. Essa leitura une o seu destino, infinitamente mais cruel além de tudo, ao de uma Marguerite Porete (1250-1310). Os extratos que ela anota em seu Cahiers (K 18, mss.71-72) – da versão inglesa, única acessível a época – encontrou um eco imediato na sua alma (é a questão do ferro derretido pelo fogo do Amor, do aniquilamento da vontade...). Nada surpreendente nisto: "as duas incompreendidas e solitárias foram confinadas às margens" (OC VI, 4, 35); as duas, adeptas da liberdade espiritual e consumidas no fogo do amor (que foi também esta da fogueira inquisitorial por Marguerite Porete, esta que Simone Weil ignoraria), "experimentam uma experiência radical de Deus verdadeiro, sem intermediário nem tutela" (OC VI, 4, 36).

Em Simone Weil, a ideia de perfeição coincide com a obediência a partir do sagrado de sua alma, nos domínios artísticos ou moral: os atos procedem de nós quando estamos em tal ou tal estado, sem que nós tenhamos uma intenção de realização. Isso porque o mundo procede de Deus (OC VI, 2, 421). O Estado inspirado estaria frequentemente ligado ao sofrimento físico. Nela, as dores de cabeça são: "Trabalho. Parente entre a dor e a beleza, inclinação poética após o ponto culminante de minhas crises de enxaqueca" (OC VI, 2, 443). A dor aniquila o eu, o homem torna-se matéria obediente à inspiração. Simone descreve o sofrimento dos escravos negros que pelo fato de serem mal tratados pela primeira vez em sua vida, não encontram resposta e sentem-se feitos para os maus tratos. Ela distingue uma segunda vez quando está no sofrimento que faz perder o sentido do tempo ou se tornar matéria. A jovem francesa faz essa relação do sofrimento e da dor vivida pelo escravo exatamente com o que sente com suas dores de cabeça: "Em minhas crises de enxaqueca, eu estaria no primeiro estado quando a crise sobe, no segundo a partir do [ms 52] instante onde ela estaria bastante próxima do ponto culminante. Isto se produz regularmente, cada vez" (OC VI, 2, 204).

A intensidade da dor seria tal que ela impediria nela toda atividade intelectual: "desde 1938 até a primavera de 1940, minha existência foi como anulada pela dor física; os poucos momentos de trégua relativa que eu poderia ter neste período não

foram consagradas – exceção feita para dois ou três artigos mencionados mais tarde – senão as alegrias da arte e a composição literária e poética"⁸⁸³.

Simone Weil ⁸⁸⁴, considerada por muitos uma profetisa da "nova espiritualidade"⁸⁸⁵, faz uma experiência práxis místico-ética em seu próprio corpo. Rompe com a dualidade existencial para entregar-se em sua carne e em seu espírito ao outro e ao totalmente Outro.

Assim, a partir dela e de sua obra, podemos afirmar que: "As raízes da espiritualidade contemporânea encontram-se em uma ênfase na experiência humana. Em toda a sua variedade e dor, nossa experiência humana comum transforma-se no contexto imediato para a auto-revelação de Deus"⁸⁸⁶.

Esse pensamento contribui para resgatarmos uma sociedade em que o indivíduo se torne menos individualista; uma sociedade de relacionalidade que contribui para uma espiritualidade que rompe com o individualismo.

Uma espiritualidade desengajada do mundo, não encarnada, fracassará em refletir o compromisso de Deus com o mundo e com Jesus Cristo⁸⁸⁷. Olhar para a encarnação nos mostra como Deus se relaciona com o mundo e como nós, que somos ou pertencemos ao mundo, respondemos a isso. A autorrevelação de Deus faz com que a espiritualidade atribua uma importância fundamental à história humana.

Assim caminhamos para nossa última parada, nosso terceiro capítulo, com o olhar mais fixo na ética de Simone Weil, ética de configuração ao corpo de Cristo.

⁸⁸³ OC, VI-1, 402. Ce fragment se trouve dans le *Petit carnet noir*, que Simone Weil utiliza a Marseille entre autre pour les esquisses des poemes *Les Astres* et *La Mer*.

⁸⁸⁴ Cremos poder legitimamente dar a Simone Weil o qualificativo de teóloga, da maneira como este qualificativo é entendido no cristianismo. Uma vez que teólogo é aquele ou aquela que reflete ordinariamente sobre a própria fé, acreditamos que poucas pessoas merecem de maneira tão plena esta denominação quanto ela. (BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.114).

⁸⁸⁵ Emmanuel Gabellieri afirma que Simone Weil foi uma precursora, ou mesmo, uma profetisa, que clama sobre dois temas que vieram à tona muito tempo depois de sua morte. A relação entre o cristianismo e as outras religiões – intuições da presença secreta do verbo na história. E a universalidade da encarnação. Desenvolveu uma espiritualidade do trabalho, afirmou que o totalitarismo está na origem do materialismo brutal. (GABELLIERI, E. *La pensée de Simone Weil, une ressource pour aujourd'hui*). Bernard-Marie Dupont classifica Simone como uma "mulher meteoro". Albert Camus descreveu-a como "o único espírito grande de nosso tempo". (Disponível em: <<http://www.cles.com/itineraires/article/simone-weil-une-mystique-laique>>. Acesso em: 14 jan. 2012). Ver também: SHELDRAKE, P. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*, p.25.

⁸⁸⁶ Ibid., p.25.

⁸⁸⁷ Ibid., p.31.

Capítulo IX

O sofrimento e a alegria do outro sentida à flor da pele - Práxis místico-ética em Simone Weil

*O segredo de ser jovem, mesmo quando os anos passam,
deixando marcas no corpo, é ter uma causa a que dedicar a vida.*
(Dom Helder Câmara)

Após percorremos o caminho da mística weiliana, mesmo que em uma divisão apenas metodológica, pois insistimos que os termos se imbricam, saltamos agora para o termo ética. Entretanto, nossa intenção será desenvolver mais especificamente a relação entre mística e ética a partir da análise anterior de mística. E neste ponto destacaremos os aspectos éticos da experiência mística, entendendo que dificilmente não entraremos nos limites dos aspectos místicos da experiência ética de Simone Weil.

Todavia, o viver em Cristo implica ter os mesmos sentimentos, buscar o seguimento. Sendo assim, mística, ética e práxis são dimensões inseparáveis da existência cristã. Para percorrer este caminho, através da vida e do pensamento de Simone, apresentamos a práxis anterior à mística. Contudo, a experiência mística a conduz à experiência ética. Ela faz a experiência mística por meio de sua práxis, que a leva a sentir-se tomada imensamente pelo amor de Deus. Essa experiência a impulsiona, cada vez mais, a entregar-se em seu corpo e sua alma. Recordamos aqui a dualidade existencial na unidade ontológica. Assim, identificamos que práxis, mística e ética estão entrelaçadas na vida de Simone.

Nesses três pontos finais aportaremos primeiro a experiência vivida pela jovem filósofa e teóloga francesa, a *kenose*. Ela mesma afirma que não buscou a Deus: "posso dizer que em toda a minha vida, jamais, em momento algum, busquei a Deus" (AD 40), contudo esvaziou-se de si mesma em sua experiência mística-erótica para ser encontrada por Ele. Assim, mantém-se no amor e viveu muito bem o que foi dito pelo mestre Eckart: "Se te esvazias a ti mesmo obrigas a Deus a nascer em ti". E assim afirma que "o dever de aceitação da vontade de Deus, qualquer que ela fosse,

impôs-se ao meu espírito como o primeiro e o mais necessário de todos, ao qual não se pode faltar sem desonrar-se" (AD 43).

O segundo ponto versará sobre uma ética que chama a uma antropologia unitária, pois a ética de Simone Weil chama a uma mística de configuração com Cristo – a unidade entre discurso e práxis. Isso a levou a uma ação muito específica que foi a total configuração com aquele que ela encontrou em seu caminho. Ou melhor, por quem ela foi encontrada.

E por último uma resposta ética. Sem isso nada faria sentido. Engajamento, acolhida e resposta. Faz a reflexão sempre a partir de sua práxis.

Tal articulação encontra-se em desvestir-se das certezas e das verdades impostas. E nisso o estudo de Simone Weil é adequado, pois "conhecer Simone é um dom que desfaz as certezas"⁸⁸⁸. Nesse sentido o estilo de vida de Simone, ou melhor, sua existência como um todo, revela o não querer apresentar respostas prontas, mas sim pensar e fazer o que lhe é inspirado por Deus e levar o outro a pensar. Mais. "Ao vivenciar a realidade, ela ensina que só há uma maneira de lidar eticamente com o poder: transformá-lo em serviço"⁸⁸⁹.

9.1

Simone Weil: a alteridade e o esvaziamento de si

Toda a atividade e experiência concreta realizada por Simone Weil na fábrica, nas colheitas, na guerra, nas ruas foi predispondo uma condição de abertura em sua existência. Essa condição de abertura pode-se denominar nos termos de Simone Weil de *détachement*. Que seria uma renúncia de todos os efeitos possíveis, sem exceção, que coloca um espaço em branco no lugar do futuro, como seria a abordagem iminente de morte; o ser humano tem, assim, um verdadeiro poder de "desligar-se" de seu ego para se "*décréer*" a fim de estar pronto para receber Deus (SG, 88), se assim o desejar. Assim, a primeira *kenose* absoluta aconteceu em Portugal, ou seja, uma identificação com a religião dos escravos. Ela experimentou profundamente um amor que resgata a dignidade e

⁸⁸⁸ DE NICOLA, G. P.; DANESE. A. *Abismos e ápices*: percursos espirituais e místicos em Simone Weil, p.11.

⁸⁸⁹ BINGEMER, M. C. Simone Weil: a vida em busca da verdade.

devolve a esperança. Basta imaginarmos como ela chegou ao pequeno povoado de Póvoa de Varzim. Totalmente fragilizada e sem esperança (AD 36).

O vazio em Simone pressupõe necessária e preminentemente toda a experiência kenótica que manteve durante a espera/*en attente*. A questão da vacuidade encontra-se em efeito central no hino aos Filipenses: a descida de Deus na Criação, a encarnação e a Paixão estão fundadas nas Escrituras sobre o próprio esvaziamento do ser divino. Sobre a perda voluntária de sua onipotência é o que constitui, antes da Criação? Vemos, pois, que o Deus sobre o qual Simone Weil fala é o Deus vazio de todo seu poder, pensado desde a ausência, desde o abandono, a *kenose* e o afastamento que encontramos na criação, pois pela Criação Deus se esvazia de sua divindade e toma a forma de servo, de mendigo às portas de nosso coração. A encarnação e a Paixão são a culminação da renúncia de Deus ao exercer seu poder.

Igual a Deus o ser humano deve renunciar sua própria condição egoísta, deve "descentrar-se, deixar de interpretar o mundo a partir de suas próprias crenças, desejos e ambições"⁸⁹⁰. No ser humano, o vazio constitui igualmente o aspecto essencial de sua plena vida e de sua personalidade: ele é o lugar a partir do qual Deus chama a segui-lo. No entanto, este vazio constitutivo, e a partir do qual pode se aplicar no lugar do processo de *kenose*, deve, antes, absolutamente esvaziar o ego, que não é a essência mesma do ser humano. Em termos weilianos, esse vazio deve ser *des-criado* a fim de que o divino possa, como precisa o mestre Eckhart, descer e tomar lugar nele. O ser humano, diz mestre Eckhart, "se esvazia de todas as coisas e de todas as obras, tanto interiormente como exteriormente, para que ele possa ser para Deus um lugar particular onde Deus possa agir"⁸⁹¹.

Assim vemos que este processo é possível no ser humano a partir do momento em que ele sai de seu ego e imita a Deus. O grande desafio atualmente é buscar meios que suscitem no ser humano esse despojamento. Parece importante iniciar isso desde cedo, ao acompanharmos o processo da pequena francesa agnóstica. As escolas são um grande meio de inserir as crianças em atividades⁸⁹²

⁸⁹⁰ BEA, E. *Simone Weil: la conscience del dolor y de la belleza*, p.253.

⁸⁹¹ Maître Eckhart, *Sermons-traités*, « De la pauvreté en esprit », Paris: Gallimard, 1987. (coll. "TEL"). p.138.

⁸⁹² Destacamos aqui as observações feitas sobre os jogos e as brincadeiras a partir da vida e obra de Simone Weil na Segunda Parte: 4.1.1 Simone Weil - Uma vida Singular de reflexão e compaixão desde muito cedo.

em que o exercício da *atenção*, como proposto por Simone Weil, possa ser utilizado. As universidades e ainda outras como empresas e a própria família podem oferecer e buscar meios e atividades em que as pessoas que não vivem na realidade difícil do dia a dia possam deparar-se com ela. E para quem vive nesta realidade difícil? Acreditamos que neste caso, o processo kenótico é oferecido diariamente; para quem está disposto a percebê-lo.

Vemos grande influência sobre Simone aqui também. Ela baseia-se na teoria da *kenose*, portanto, no princípio de que o ser humano é dotado de maneira constitutiva de um vazio: um lugar de acolhida planejado por Deus. Especificamente, ele permanece no ser humano desde a primeira criação, um lugar existencial para Deus que não pode ser pré-ocupado por tempo indeterminado e de forma inadequada pela expressão invasiva do ego. E para Simone o vazio poderia ser a plenitude suprema (CS 113). Deus está "fora da dualidade de nossa criação", diz J.-F. Collange⁸⁹³. Ele procura o ser humano tornando-se sempre manifestação no sentimento da falta que não pode ser preenchida por algum objeto. Esse é o movimento do desejo. De maneira paradoxal, mas na mesma linha de pensamento, Simone Weil afirma que "o vazio é a plenitude suprema" (CS, 113).

Como na teologia ortodoxa, o ser humano é portador do *eikon*⁸⁹⁴ de Deus (IPC 37), ao mesmo tempo em que ele porta inconscientemente nele o espaço de uma relação possível entre ele e o divino. Mas, apesar do "vazio" (o divino) e o corpo que, no conjunto, constitui seu ser, o ser humano, de acordo com a teóloga, muito cedo experimenta a sua finitude e não pode apreender a plenitude do divino que está sob o modelo da deficiência⁸⁹⁵. O homem tem frequentemente a tendência de descobrir o vazio (a presença tênue, oca e paradoxal do chamado de Deus em nós), para sufocar, e, portanto, pecar contra Deus e contra si mesmo: "O que torna o homem capaz de pecar, diz Simone Weil, é o vazio; todos os pecados são tentativas para preencher estes vazios" (CS, 113), que se reiteram até que nossa resposta ao

⁸⁹³ COLLANGE, J.-F. *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, p.91.

⁸⁹⁴ A palavra *Eikon* vem do grego e significa imagem plástica. Já no século V antes de Cristo, designa uma imagem gráfica ou plástica, próxima da palavra *eoikos* – semelhante. Tem a ideia de uma relação estreita com seu modelo. (AMOR. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário crítico de teologia*. p.870). É também: LISSARRAGUE, F. «GRÈCE ANTIQUE (Civilisation) - Fonctions de l'image». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/grece-antique-civilisation-fonctions-de-l-image/>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

⁸⁹⁵ HOF, C. *Kénose et Histoire la lecture de l'Hymne aux Philippiens*.

divino seja positiva. Parece-nos então que o vazio não é tão difícil de alcançar, difícil permanecer nele, perceber e então ser preenchido pelo amor divino.

Esvaziar nossas projeções sobre o divino nos permite aprender a conhecer e a conhecer a nós mesmos. E, portanto, a essência de Deus não é um superego, mas é o princípio essencial da alteridade. É descobrindo Deus que se descobre também que se foi criado a sua imagem, como o outro ser humano o foi também. É ainda mais descobrir-se alteridade em Deus.

A proximidade compreendida como responsabilidade e substituição, quer dizer, como uma alteridade da qual eu não posso escapar e que eu mesmo sofri, como uma alteridade nela mesma, como ter o outro em sua pele no sentido literal do termo. Essa responsabilidade é infinita porque ela não se escolhe, se sofre, se dá o sentido de ser mesmo e conduz até a substituição do eu ao outro, quer dizer até a "possibilidade de todo sacrifício pelo outro". Alteridade aqui entendida como explicitamos na Primeira Parte: 2.1.3 O corpo de carne: retorno a sua densidade.

No quadro⁸⁹⁶ a seguir apresentaremos *Kenose* e "*Décréation-recréation*", duas realidades complementares sob a forma de uma exposição sintética, podemos ver quais são, para Simone Weil, as correspondências que existem entre a *kenose* do Filho e a liberdade dada ao ser humano da "*décréation*" e de participar na sua "*recréation*".

<i>Kenose de Cristo</i>	<i>Décréation-recréation de Simone Weil</i>
O Cristo: necessidade de se encarnar: de se despojar de sua condição divina para participar da condição humana e redimir a humanidade.	O ser humano: necessidade de se <i>décréer</i> , de despojar de seu ego, de deixar sua primeira condição humana.
Desejo de dar a verdade do amor e do bem a humanidade.	Desejo de conhecer o absoluto da verdade, do amor e do bem.
É o princípio do dom total de si.	Deve aplicar o princípio da espera (<i>attente</i>), esvaziar (<i>vide</i>).
É humilhado, flagelado.	Sente humilhação diante de sua condição de pecador: toma consciência de sua pequenez.
Morte sobre a Cruz: abandono do Filho de Deus, "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?"	Morte do ego: passagem para uma "noite escura" da alma. Sentimento do ser abandonado mesmo por Deus, do ser deixado ao nada.
Ressurreição do Cristo: "Deus soberanamente superior" (2 Fl) a fim de reabilitar o lugar de filiação entre Deus e os seres humanos [sic homens].	O ser humano [sic homem] é <i>récrée</i> -recriado: ele toma consciência do amor incondicional de Deus por ele. Sua criação é concluída por seu consentimento.

⁸⁹⁶ A primeira parte do quadro foi extraído da tese doutoral de Christine Kof, aluna de Emmanuel Gabellieri, Faculté Catholique de Lyon. Tese recebida por pen drive. Texto publicado no Cahier L'Herne, 2014. Simone Weil. Entretanto não está em forma de quadro como disposto aqui.

O Filho retorna ao Pai.	O Espírito Santo vem ao ser humano [sic homem]
-------------------------	---

Poderíamos acrescentar neste quadro, no que se refere ao ser humano, uma parte que lhe cabe, permanecer no amor, ou seja, continuar amando:

O Filho retorna ao Pai.	No sentimento de ser abandonada por Deus, se é <i>recrée</i> – pois se mantém no amor!
	Exercício da atenção ⁽¹⁾ , segundo Simone Weil

(1) O exercício da Atenção como foi explicado anteriormente no ponto: 8.2 A mística do corpo que sofre e do corpo que ama.

Identificamos no quadro acima a relação entre Deus e a criatura. Deus então cria o mundo e se retira, e é a renúncia por parte de Deus, a *kenose*, que agora volta para salvar sua criatura. Assim somos convidados a imitar esse movimento kenótico do Criador. O ser humano é dotado de um vazio, podendo despojar-se para ser encontrado por Ele. Assim como Cristo na cruz, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que deveria apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos seres humanos. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o exaltou na mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra (Fl 2, 6-10).

Acrescentamos assim ao quadro a permanência no amor e o exercício da atenção. E sugerimos esse exercício como contribuição para o indivíduo da sociedade somática, para que possa ultrapassar sua dualidade existencial e, nessa atenção "desatenta", ele ultrapasse também seu individualismo e "dobre-se" para o outro que clama por justiça, por amor, por pão.

Podemos observar aqui uma mística e uma ética kenótica. Pois Simone deseja ser outro Cristo, entrar no caminho da configuração crística, tornando-se cada vez mais eucaristia para os outros comerem, se dando como alimento (OC IV, 1, 266 - CS 315). "Sua inquietude instalada na vida estaria já manifestada" (SP 70). Apresentamos aqui, como já o fizemos na Segunda Parte, porém para falar sobre a ética sobre a eucaristia, pois "o absurdo do dogma da presença real constitui a virtude" (AD 143):

No dia em que um ser perfeitamente puro se encontrou aqui em baixo sob a forma humana, automaticamente a maior quantidade possível do mal difundido ao seu redor se concentrou sobre Ele em forma de sofrimento. Por isso, Ele sofre o suplício que era o grau extremo da desgraça da escravidão. Esta transferência constitui, misteriosamente, a Redenção. Da mesma forma, quando um ser humano põe seu olhar e sua atenção no Cordeiro de Deus, presente no pão consagrado, uma parte do mal que aquele ser contém sofre uma destruição ao contato com a pureza perfeita (AD 145).

Constatamos, assim, que ela desprezará suas próprias necessidades para viver para os outros. Quer ser para o outro, para o Cristo, tal é sua identificação! "Inimiga de toda forma de totalitarismo, e profundamente crítica de toda idolatria. Para Simone o ser humano ocupa um lugar central e é considerado em um contexto ontológico-relacional"⁸⁹⁷. Assim sua práxis místico-ética compreende o esvaziamento de si, respondendo ao chamado e apelo do Amor na total configuração com o Cristo.

9.2 Configuração ao corpo de Cristo

Nesta atualização da experiência crística, se assim podemos afirmar, que foi a vida de desejos e realizações da jovem filósofa e teóloga francesa, nada melhor para iniciar nossa reflexão neste ponto com sua própria afirmação sobre a configuração ao corpo de Cristo:

Nossa verdadeira dignidade não é de ser parte de um corpo, seja ele místico, seja ele o de Cristo. Ela consiste nisto: que no estado de perfeição, que é a vocação de cada um, não vivamos mais em nós mesmos, senão que Cristo viva em nós; de maneira que por este estado, o Cristo em sua integridade, em sua unidade indivisível, se torna, em sentido, cada um de nós, como Ele é todo inteiro em cada hóstia. As hóstias não são parte de seu corpo (AD 47-8).

Essa importância atual da imagem do Corpo Místico mostra quanto os cristãos são miseravelmente penetráveis pelas influências de fora. Certamente, há uma viva embriaguez por ser membro do Corpo Místico de Cristo (AD 48). Como

⁸⁹⁷ MARIANELLI, M. O humanismo cristão de Simone Weil, p.121-122.

Maria Clara Bingemer nos apresentou⁸⁹⁸ Simone Weil, por intermédio de São Francisco, conheceu Paulo. Assim configura-se a Cristo completamente mediante a ética de Paulo⁸⁹⁹. Um texto escrito um pouco antes de sua morte expressa o forte desejo de Simone e que resume sua posição espiritual e doutrinal: "eu experimento, desde muito tempo, um desejo intenso e perpetuamente crescente de comunhão"⁹⁰⁰.

Como relacionar essa mística de Paulo com a mística de comunhão de Simone Weil? Segundo Albert Schweitzer, "a mística de Paulo, como mística do ser em Cristo, mantém uma estreita relação com a ética"⁹⁰¹. É uma forma de atuar derivada do fato que Cristo atua no crente. Sendo assim, "a ética de Paulo não é outra coisa senão sua mística do ser em Cristo, compreendida desde o ponto de vista do querer"⁹⁰²: "já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim" (Gl 2,20). O que Simone desejou e viveu muito bem.

Sendo assim, a ideia de corpo em Paulo assume plenamente o sentido de ser um corpo de carne graças às significações interpessoais e na relação com o corpo de Cristo. "Podemos encontrar ressonâncias paulinas na experiência weiliana. Assim como o apóstolo, Simone uma vez entrada na fé cristã, não quer saber de outra coisa a não ser Jesus Cristo, e este crucificado" (1Cor 2,2)⁹⁰³.

Recebemos pelo Espírito de Cristo (seu corpo), a vocação e a glória de sermos Filhos no Filho. Portanto, somos chamados a glorificar a Deus em nosso corpo. Do ponto de vista ético, a teologia paulina permite compreender que o corpovai se tornando espiritual à medida que deixamos o Espírito de Cristo nos conformar a Ele. Desse modo, ética e mística se encontram uma vez que o corpo aparece como templo do Espírito Santo, membro de Cristo e corpo para o Senhor (1Cor 6, 13-19). Paulo recomenda então aos Coríntios glorificar Deus pelo seu próprio corpo: "Glorificai, a Deus em vosso corpo" (1Cor 6, 20). Enfim, em Cristo a humanidade inteira encontra-se associada ao corpo de Cristo e, por isso, com mais razão, os

⁸⁹⁸ Consultar Les Cahiers de l'Herne. Simone Weil. Paris: L'Herne, 2014. In: Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix. Maria Clara Bingemer, p.335-340. E também REB. Revista Eclesiástica Brasileira. No. 297, jan/mar 2015. Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza, p.105-130.

⁸⁹⁹ Para saber mais sobre Paulo: CERFAUX, L. *L'itinéraire spirituel de Saint Paul*.

⁹⁰⁰ WEIL, Simone. Profession de foi. NAF 14257 (manuscrito). Publié dans les cahiers religieux d'Afrique du Nord, avril-juin 1959, pp.46-49.) Une profession de foi de Simone Weil (text inédit). Esse texto foi publicado no cahiers religieux d'Afrique du Nord, avril-juin 1959, p.48.

⁹⁰¹ SCHWEITZER, A. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*, p.232.

⁹⁰² Ibid., 232.

⁹⁰³ BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.119.

cristãos se compreendem como santificados na carne, ou seja, no corpo graças à ação do Espírito que move nosso agir.

Neste contexto, faz-se presente um convite à valorização do corpo em nossa cultura, em um âmbito relacional e encarnado. O que nos conduzirá a uma aproximação, ou melhor, a uma con-figur-ação ao corpo de Cristo⁹⁰⁴. Contudo, para chegar a esta con-figur-ação vislumbramos o caminho *kenótico* apresentado por SW, neste processo de *détachement* e *en attente* na busca do totalmenteOutro. Uma busca intrínseca à experiência mística que se dá em nosso corpo, pois por meio dele chegamos ao centro de nosso ser. Assim devemos continuar amando. Ao permanecer no amor o ser humano se recria em Cristo.

Simone Weil, neste momento, é o grande expoente da experiência do Deus de Jesus Cristo tal como a entendemos. Simone foi uma cristã autêntica, salvo sua participação na instituição. Isso ela não aceitou, e viveu uma experiência mística de características laicais intensas. Entregou seu corpo e entregou sua alma. É necessário, portanto, criticar o dualismo ontológico, mas, sobretudo, urge "reconhecer que o ponto de vista cristão não pode dispensar um dualismo existencial"⁹⁰⁵ (Mt 26, 41). Sendo assim, o homem vive do dom de Deus e é na "fraqueza da carne na qual se estenderá o dom de Deus"⁹⁰⁶. Baseado nisso existe um criador-criatura. E nessa dualidade o ser humano, na sua carne que é vulnerável, vive o dom de Deus.

Jesus entrega seu corpo de carne e se doa por amor à humanidade. Com a morte de Cristo, nosso viver segundo a carne é sepultado. Na sua morte e ressurreição somos incorporados à sua pessoa. Assim, nosso corpo se torna corpo de Cristo, nossa história se torna história de Cristo. A relação com Cristo, segundo Paulo, não se reduz à relação de imitação ou de orientação, mas de incorporação⁹⁰⁷. O percurso da incorporação se inicia na relação com Cristo no mistério pascal.

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

⁹⁰⁴ Para verificar sobre as incorporações do logos (Palavra de Deus; Eucaristia; Escritura; O primado da palavra;): LUBAC, H. *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture*, p. 336-373.

⁹⁰⁵ LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, p. 212.

⁹⁰⁶ LACROIX, X. Op. cit., p. 217.

⁹⁰⁷ Ibid., p. 221.

9.3

Resposta ética: acolhida e promessa – que chama a um engajamento e a uma responsabilidade

Na contemporaneidade existe certo abismo entre discurso e práxis, entre experiência e ética, sendo que toda implicação ética reside em uma decisão e uma resposta. E Simone Weil respondeu muito bem a isso. Como ser leitor dessa grande filósofa e não ser interpelada por uma ação concreta em favor dos marginalizados da sociedade hoje? A pergunta é como sermos protagonistas em nosso cotidiano atualmente?

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

Nesse processo de abertura e configuração seria muito difícil fechar-se em um individualismo como na sociedade atual. Podemos mesmo afirmar que a jovem francesa viveu em sua corporeidade as dores do seu povo francês (operários, desempregados, camponeses, franceses na época da Guerra) e as belezas desse povo. Descobriu, no cristianismo (São Francisco, São João da Cruz, os pescadores em Portugal, ...) as alegrias e os prazeres do grande amor de Cristo. Sua relação corpórea com o mundo era muito mais de convivência. E não havia limites entre sua dor e a dor do mundo. Entre seu corpo e o mundo. Eles se entrelaçavam em toda sensação, seja de dor ou da beleza.

Importante resgatar aqui a práxis místico-ético da dor e da beleza em Simone Weil. A dor esteve presente na vida dela, todavia foi vivida e sendo superada à medida que vivia a beleza e no desejo de viver para os outros. Verificamos, assim, a necessidade de um resgate da beleza e do próprio prazer no momento atual⁹⁰⁸, quando assistimos a um neodualismo e a um maniqueísmo em nossa sociedade. Entretanto, também uma não aceitação do sofrimento e da finitude.

Simone não chegou a preocupar-se com essas questões corporais diretamente porque esteve ocupada com problemas sociais intensos de sua época. Contudo, o

⁹⁰⁸ Para saber mais sobre a Teologia do Prazer: JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*, p. 180.

sofrimento, ela nunca o desejou, mas encarou-o sempre quando ele aparecia e a fez sentir mais intensamente a dor do outro. Assim também como a alegria e o prazer de viver. Assumiu em sua corporeidade as dores de cabeça frequentes que sofria, muitas vezes impedindo-a de trabalhar. Sua saúde frágil a fez sentir seu corpo sempre muito encarnado no mundo. As alegrias e a beleza que viveu com sua família (Segunda Parte 2-CAP IV-4.1), as músicas que ouviu (OC VI-1, [ms 37], 144), as obras de arte que observou (OC VI-1, [ms 37], 144) também fizeram parte de sua vida. Ah! E sobretudo o amor, amou muito... amou a dor, amou o vazio, amou a família, amou o desempregado, compadeceu-se do operário, dos desenraizados. Amou o prazer. Amou as artes, amou os amigos, amou as discussões e conversas, amou a alegria de poder sentir-se tomada pelo Cristo.

Finalizo este capítulo com o tema da atenção⁹⁰⁹ desenvolvido por Simone Weil: o método para compreender os fenômenos seria "não tentar interpretá-los, mas olhá-los até que jorre a luz. Em geral o método para exercer a inteligência consiste em olhar. A condição é que a *atenção* seja um olhar e não um apego"⁹¹⁰. Trata-se, nessa inteligência voltada para o bem, de uma percepção nova. Ecléa Bosi⁹¹¹ afirma:

É bom ver uma criança acompanhar dia a dia o crescimento de uma planta em suas pequenas e contínuas mutações; ou o crescimento de um animalzinho. Não para ter noções de Botânica ou Zoologia, mas para sair de si mesmo, alegrar-se com uma vida que não é a sua. Observando, assim, a criança consegue transcender o ego e procura escutar e ver sinais da natureza e do outro.⁹¹²

Nesse pequeno gesto a criança sai de si mesma e é atraída pela responsabilidade. Essa *atenção* voltada ao objeto cria uma "liberdade"; uma *atenção* "desatenta". Podemos dizer que é como se a ação "cortasse as travas que nos prendem a nós mesmos. É um sair de si, que pela sua qualidade de doação se assemelha à prece. Para Simone Weil a *atenção* é uma forma alta de generosidade"⁹¹³. Aqui vemos sinais de abertura para o ser humano sair de seu individualismo e criar raízes no

⁹⁰⁹ Assim há duas vertentes: uma em direção aos outros, à beleza do mundo; e a outra direção, voltada para Deus. Simone Weil, em seu "diário espiritual" afirma que "unicamente a parte mais elevada da *atenção* entra em contato com Deus" (WEIL, S. *Attente de Dieu*, p. 87).

⁹¹⁰ BOSI, E. (Org). *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*, p.388.

⁹¹¹ Professora da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social. Foi uma das responsáveis por divulgar o pensamento de Simone Weil no Brasil.

⁹¹² BOSI, E. *Atenção em Simone Weil*.

⁹¹³ Ibid.

mundo, no outro. Quantas outras ações poderiam ser executadas nesse sentido para que saíssemos de nosso ego em direção ao coletivo. A partir deste ângulo podemos concluir que as outras vantagens da instrução são secundárias comparadas ao exercício da *atenção*:

É um bem em si independente de recompensa ou aquisição de informações. Os estudos são nada mais que uma ginástica da atenção, seja qual for seu conteúdo. Ela nos convida a privar tudo o que chamamos de eu da luz da atenção e transferi-la para o que está fora de nós. Nesses exercícios de détachement/desapego observação a atenção vai penetrar a ação de uma qualidade nova.⁹¹⁴

Simone Weil recomenda aguçarmos nossas faculdades para entregarmo-nos pelo olhar e pela escuta ao que é secreto, silencioso, quase invisível. A operação do infinitamente pequeno é um paradoxo que nossa inteligência dificilmente alcança compreender. Ela cita outros exemplos de paradoxo dos quais a natureza multiplica: um ponto num corpo sólido é infinitamente pequeno. No entanto, em todo corpo há um ponto que, se for segurado, o corpo não cai, pois esse ponto é o centro da gravidade. No âmago dos fenômenos uma *atenção* contemplativa descobriria esse⁹¹⁵ ponto⁹¹⁶. Assim, podemos afirmar, segundo Simone Weil, que devemos para suspender nosso pensamento, deixando-o distante, vazio, sem buscar qualquer coisa, e pronto para receber aquilo que deve preenchê-lo em sua verdade pura. Pelo exercício da *atenção*, alguém se livra das preocupações do passado e do futuro, e é capaz de perceber o instante presente em toda a sua intensidade⁹¹⁷.

Assim sai de seu egoísmo e olha para o outro seja na alegria ou na tristeza, cria laço, cria vínculo, enraíza. Acreditamos que perante esta cultura atualmente o

⁹¹⁴ BOSI, E. *Atenção em Simone Weil*.

⁹¹⁵ Simone Weil fala de "a educação da atenção" (C III, 182). A atenção total voltada para Deus requer um longo trabalho de aprendizagem, num primeiro momento, essa atenção que pode ser orientada "sobre o negativo, para o vazio" (Ibid., p.182), porque Deus reside ainda no secreto. São João da Cruz ilustra esse caminho de descoberta de Deus pela imagem do viajante que está em um país incomum. Esse viajante é convidado a avançar "a tatear", seus antigos conhecimentos que irão lhe revelar mais sobre seu caminho. Ele faz uma analogia com o trabalho artístico que demanda igualmente um esforço negativo se ele quer produzir algo de novo: Esse viajante não se guia após seus conhecimentos anteriores, mas após suas dúvidas ou informações estrangeiras. Evidentemente ele não poderá chegar a um novo país, se não através de novos caminhos que ele nunca conheceu e deixando aqueles que ele conhece. É absolutamente para isso que procura se aperfeiçoar no trabalho ou em uma arte. Ele vai sempre tateando; ele utiliza mais do que o seu conhecimento anterior, porque se negligenciasse, ele nunca iria avançar e vai perceber nenhum progresso. Assim é com a alma. São João da Cruz (*Noite escura*, p. 167).

⁹¹⁶ WEIL, S. *Attente de Dieu*.

⁹¹⁷ ESTELRICH, B. Filosofia weiliana: um processo de contemplação.

ser humano está aberto à experiência de Deus, pois cada época tem seu desafio. Nosso desafio foi o de viver na cultura somática que tende a negar a finitude corpórea. Por isso, a atenção será um exercício que manterá o ser humano em contato com o mundo real, pois fará o ser humano retomar sempre a experiência que fez do *recréer*, sendo recriado por Deus, aniquilando seu próprio eu, para permanecer na vontade divina e na mística erótica apostólica.

Conclusão

Em virtude da mística e corporeidade apresentadas a partir do corpo que sofre e do corpo que ama da grande filósofa, mística e teóloga Simone Weil, esperamos ter tocado nosso leitor (a), a fim de que tenha adentrado na reflexão, muito mais, sentido a provocação de mergulhar na experiência práxis místico-ética como a autora o fez. Ao chegarmos neste ponto da pesquisa, longe de estar no fim, apenas finalizamos uma tese, com o intuito de deixar muitos questionamentos para continuar a reflexão, principalmente sobre a corporeidade e a mística em Simone Weil.

Aqui almejamos plantear vestígios para a vivência de um cristianismo mais encarnado pela vivência e a aceitação de nossa finitude, pois somos corpo, e assim estamos inscritos no mundo, através de nossa história, à luz de Simone Weil, buscamos vestígios para uma ética de configuração ao corpo de Cristo.

Para nós, Simone Weil viveu uma experiência práxis místico-ética unitária em seu corpo e alma. E essa experiência se intensificou ao "sentir-se tomada por Cristo" em sua própria carne. Demonstramos essa experiência a partir de sua linguagem místico-erótica que a faz entregar inteiramente ao Outro. Sua espera (*en attente*) pelo encontro com Deus, ou melhor, ser encontrada por Ele, permite uma vida de configuração ao corpo de Cristo, a partir da proximidade com a ética paulina, solidarizando-se em sua própria carne com as "dores da humanidade", assim como Cristo, que entregou seu corpo para todos, culminando na verdadeira experiência eucarística: dar-se em comida e bebida para os demais.

Esperamos ter tangenciado, ao menos, tal objetivo. Nesse intuito, somos movidos, com alegria, a continuar, na busca por sempre novos pressupostos, pois não há como exaurir o tema e nem era nosso objetivo. Experiência, práxis, e ética nunca se encontram concluída. Haverá sempre necessidade de reflexões novas para tempos novos.

Depois de lermos a realidade que nos cerca, buscamos nosso apoio na teologia bíblica cristã e nos ancoramos nela para demonstrar que não há dualismos na Bíblia. Sendo assim, a antropologia bíblica apontou-nos para uma visão unitária do ser humano. O corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato de que: o "Verbo se

fez carne" (Jo 1,14). É na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé, pois o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: "o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação"⁹¹⁸.

Contudo, o grande desafio foi pensar o corpo como presença e como abertura, portanto, como mediação entre o finito e um além de si mesmo que nos conduz ao outro. Ocorre que Simone era ela mesma essa abertura em seu corpo e não havia separação, o corpo era a mediação para a alma. Como a ponta do bastão para o cego (OC VI-4, 391), tocava o mundo, e ao tocar o mundo era tocado por ele imediatamente, é como mediação vivente, ativa que cria comunhão.

Pela observação dos pontos estudados, apresentamos, mesmo um tanto limitados dentro da vasta obra de nossa autora, que Simone Weil desvela em sua vida uma experiência práxis místico-éticaunitariamente. E a partir de sua experiência amorosa de entrega a Cristo e aos outros, possui uma experiência mística erótica apostólica que a conduziu a uma ética de configuração ao corpo de Cristo que chama à responsabilidade. Identificamos essa experiência mística em duas linhas de reflexão. A primeira "O corpo que sofre, incontinente e resistente". E a segunda "O corpo que ama, como sensibilidade para amar e vibrar", tema que desenvolvemos nos Capítulos V e VI.

Na primeira linha, o corpo que sofre relaciona-se às dores de cabeça e à possibilidade de amar através do *malheur*. É que a "perda da existência pessoal", destroçada pela dor e vulnerabilidade, o confisco social e a tomada de si, elementos do *malheur* extremo, colocam nessa disposição própria a atenção ao vazio que permite a recepção de uma realidade sobrenatural – realidade que é menos uma existência (OCVI-II 126. 137, 140, 145, 195), pois a realidade de Deus não é a sua "existência" (OCVI-2 126. 137, 140, 145, 195), mas a certeza de que Ele é amor e que Ele é o bem (K8; OC VI-3, 123). Neste relato percebemos que o sofrimento, por suas intensas dores de cabeça, lhe permitiu sentir a encarnação, ou melhor, por analogia, a Paixão de Cristo. A dor nos coloca no mundo. O *malheur* é a abertura que nos fará manter no amor de Deus o sofrimento. Sendo assim, o seu ponto de vista é que o corpo desempenha um papel em todos os estágios. Entretanto a Paixão de Cristo para Simone Weil tem os dois elementos fundamentais de sua mística, a dor

⁹¹⁸LACROIX, X. *Le corps de chair*: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour, p.211.

e a beleza, o sofrimento e a estética simples e pura como, por exemplo: em Portugal – o sofrimento; em Assis – a beleza; em Solesmes- o mal físico, a dor física junto com a beleza do canto gregoriano. Essa "dualidade da dor e da beleza" marca a síntese Crucificada e Pascal que significará sua mística desse momento por diante.

Após trabalharmos esses relatos de Simone percebemos que a autora apresentou uma unidade ontológica porque se des-cria quando se esvaziou totalmente para se deixar encontrar por Deus para se recriar por Ele. Neste ponto, nesta unidade, mesmo na dualidade existencial, em seu infinito amor, espera Deus para se des-criar e se recriar Nele, imitando a *kenose* divina.

A segunda linha de reflexão é a linguagem do amor apresentado em duas metáforas: “praça pública” e “câmara nupcial”. A “câmara nupcial” é a “linguagem do amor vivido e sussurrado apaixonadamente no segredo e no íntimo do coração”, na experiência da união com o Mistério de Deus, que fez sentido para ela porque foi levado para a “praça pública”, ou seja, quando tomou as decisões de agir em favor dos marginalizados. Ea “praça pública”, a “linguagem das tomadas de posição e da política”⁹¹⁹. Assim, Simone utilizará dois tipos de linguagens nestes termos, a individual e a coletiva (AD 47). Para ela, Cristo nos fala ora por uma linguagem ora por outra. Não por questão de concordância, mas por questão de necessidade. Para que possamos nos acostumar e entender também. Outra metáfora aparece quando ela se dirige “a alma que dormiu com Deus”, destacamos que é uma linguagem de intimidade. Podemos dizer que Simone coloca-se diante do Mistério. A alma que se deita com Deus é porque tamanha intimidade existe.

Podemos relacionar as duas expressões da linguagem de Simone, citadas acima, ao termo que utilizamos para representar a experiência de vida da filósofa (práxis místico-ética) e ainda as três acepções de amor (*eros-phia-ágape*). O movimento é a partir dela, Simone Weil. Representamos esse movimento pelo amor *eros*. Aqui seria já o tempo em que é impulsionada pelos textos que escreve. Questiona a injustiça e leva sua voz para os que não têm. Relacionamos a ocasião ao termo ética. Simone deseja doar-se para os demais. Esse é o momento individual, o tempo de Simone apenas.

Na linguagem da “câmara nupcial” arriscamos dizer que o movimento é Deus. A intimidade também acontece. Há outro elemento aqui o amor *phia* entre

⁹¹⁹ BINGEMER, M. C. L. Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil, p.113. Encontramos essas expressões em PSO e AD 59.

Deus e o ser humano. Deus busca o ser humano e este responde. É a mística do amor na “câmara nupcial”, sussurrado no coração que toca no mais íntimo o ser humano por inteiro. É o tempo da mística weiliana. Momento do encontro entre o ser humano e Deus.

Simone Weil, em seu amor *ágape*, vai para o mundo, agora é o momento do outro, tal é a imagem da “praça pública”. Momento da práxis weiliana em que unimos ser humano, Deus e outro. A partir da alma que dormiu com Deus na “câmara nupcial” ela saiu para a “praça pública”.

Encontramos unido em Simone Weil a práxis místico-ética vivida a partir da alma que dormiu com Deus (Simone Weil) na “câmara nupcial” (Deus) e levou o que lhe foi sussurrado na intimidade para a “praça pública” (outros). Esse movimento acontece no ser humano que é corpo e alma unitariamente. Contudo o ser humano precisa dar o seu consentimento.

A filósofa francesa relaciona a metáfora da semente a esta do amor. Constata que a semente desposada da união do amor carnal, nada mais é que a presença da eternidade no mundo. Em sentido figurativo, é um “sim nupcial” (OC IV, 1, 95). A beleza e o amor carnal – A beleza é a figura do “sim” Eterno – A beleza é a eternidade sensível (CS 149; OC V, 4, 101). Mais uma vez a comparação aqui da intimidade da união conjugal⁹²⁰ e, podemos falar da aliança mesmo, pois ao dizer um sim, faz-se uma aliança⁹²¹. Simone Weil afirma que fomos criados para este consentimento nupcial a Deus e “chega o dia em que a alma pertence a Deus, em que não só consente o amor, senão verdadeiramente, efetivamente, ama”. Nela, este amor é divino, incriado, porque é o amor de Deus por Deus que passa através dela (OC IV, 1, 96).

Porém da parte do ser humano cabe consentir e dar passagem a esse amor, negando a si mesmo para deixar que Deus nasça em nele (OC IV, 1, 96). Podemos relacionar essa passagem à ética paulina. Simone Weil realizou essa aliança com Cristo e entregou-se em sacrifício para ser alimento para os demais, sinal eucarístico.

Resgatar assim a dimensão místico-erótica em Simone é olhar para Jesus Cristo que é o amor encarnado em que *eros-phia-agape* assumem a sua forma mais radical. Na morte de cruz, Jesus, entregando-se para elevar o ser humano e salvá-lo, exprime o amor na sua forma mais sublime: O amor apaixonado de Deus

⁹²⁰ Explicada na Segunda Parte desta tese.

⁹²¹ Já especificada na Segunda Parte desta tese.

pelo seu povo é ao mesmo tempo um amor que perdoa. Nisso, o cristão vê já esboçar-se veladamente o mistério da Cruz: Deus ama tanto o ser humano que, tendo-Se feito Ele próprio homem, segue-o até à morte e, desse modo, reconcilia justiça e amor⁹²².

Ousamos dizer que para a filósofa que não viveu o cristianismo dentro de uma Instituição, sua vida foi verdadeira entrega. Podemos constatar que desde seu primeiro texto o Dogma da presença real de 1926 até o Prólogo (OC I 92-3) escrito encontrado em seus últimos Cahiers XI há a culminância e a predominância da Eucaristia. No texto que escreveu em Nova York (CS 205) também é a vida eucarística presente. Não como rito, mas como verdadeiro sacrifício. Ela ofereceu seu corpo como comida e bebida para saciar a fome dos necessitados. É a vivência eucarística que culmina no primeiro texto que desenvolveu, de maneira especulativa, em 1926, e que agora se realizava em suas entranhas. A partilha total de sua vida. Por isso arriscamos falar aqui de vestígios de uma mística erótica apostólica. Dar-se para o outro é amar o outro. No texto do Dogma da presença real, corpo e alma estão unidos e a eucaristia está presente. Não como símbolo, mas como presença real mesmo. A alma está ligada ao corpo e, pelo corpo, a todo universo [...]. Para ela alma e corpo estão unidos, mas o corpo finito, que percebendo o universo, ou como ela descreve "meio de percepção" tem o "poder de *afectar* uma alma", assim como o bastão do cego que toca e imediatamente sente o universo que tocou, somos *afectados* inteiramente como também na eucaristia.

Encontra-se aqui, em seu nível onto-cristológico, o esquema eucarístico frequente visto na obra depois dos textos da juventude. Assim a jovem aluna de Alain pensaria em uma união da alma e do corpo tal que, longe de se sobrepor a ele no exterior, a alma penetra o corpo de sua fluidez, mesmo que se trate aqui de pensar a relação entre homem e Deus segundo uma lógica de comunhão e de "transusão" ontológica.

A culminação dessas experiências sobre a eucaristia é o texto do prólogo. Apresenta o encontro entre duas pessoas, consentimento; porque houve o encontro então houve consentimento e ainda impulso para o mundo, "jogou-a". No texto do Prólogo vemos Simone que escuta Deus em sua intimidade, acontece o

⁹²² Cf.: BENTO XVI. Encíclica *Deus Caritas Est*, n.10.

encontro e, por último, é "convidada" para ir para o mundo. Para sair daquele lugar e buscar uma "praça pública" para falar o que lhe foi sussurrado por Deus.

Encontra-se ainda no Prólogo a projeção de uma realidade, a mais importante, o diálogo com Deus. Evoca um visitante misterioso, mas com quem ela tem intimidade, pois conversa, chama por ele, recebe dele pão e vinho. O que nos faz pensar apenas no alimento eucarístico. Interessante que mais uma vez a jovem Simone coloca-se de joelhos, dobra-se, corpo e alma, diante do encontro. São vários os movimentos: ser conduzida, obedecer, pôr-se de joelhos, conversar, comer, beber, mas depois de toda essa relação, como sempre em sua vida, continua e caminha em direção ao outro. De uma gaveta ele tira o pão que tem o gosto do pão. Ele oferece o vinho que tem gosto do sol e da terra. Esse poema nos remete à refeição eucarística (OC IV-I 225). Houve a partilha do pão, ou seja, a Eucaristia. O Pão da vida, ou ainda o corpo como comida e bebida, descrito nos textos anteriores por ela. Nomeia dois elementos novos na sua espiritualidade: oração e eucaristia (AD 54). Doravante, "a criação, a Paixão, a Eucaristia – sempre esse mesmo movimento de retirada é o amor"⁹²³. Encontramos ainda a relação da práxis místico-ético bem explícita dentro do movimento ocorrido dentro do Prólogo.

Assim para Simone Weil um pensamento se desenvolveu frequentemente:

fora da eucaristia existe outra circunstância onde o pão torna-se a carne do Cristo: quando ele é dado aos desgraçados em um movimento de compaixão pura. O Cristo disse: "Eu tive fome e me destes de comer". Por consequência o pão recebido, comido e digerido por um ser humano que tem fome, torna-se sua carne, tornando a carne do Cristo (OC IV, 1, 270).

A "praça pública" é evidente neste movimento eucarístico. E ainda em Londres, escreve mais uma vez reafirmando unir seu desejo a realização do Cristo: "Eu sou o pão da vida, o que desceu do céu, o que comer deste pão viverá eternamente, o pão que vos dou é minha carne para a vida do mundo" (CS 315).

Observamos aqui uma mística e uma ética kenótica. Simone deseja entrar no caminho da configuração crística, tornando-se cada vez mais eucaristia para os outros comerem, *se* dando como alimento (OC IV-1, 266 - CS 315). "Sua inquietude instalada na vida estaria já manifestada" (SP 70).

⁹²³ A criação, para Deus, não consiste em ficar, estender-se, senão, em retirar-se. Deixa de mandar ali onde teria poder. [N.B. nossa autonomia tem como contrapartida a necessidade mecânica cega]. Cf.: (CS, 20).

Assim sua práxis místico-ética compreende o esvaziamento de si, respondendo ao chamado e apelo do Amor na total configuração com o Cristo. Constatamos que nesse movimento de dar-se e receber, o sujeito se percebe fora si, ou seja, percebe o sentido que vem do outro, totalmente outro. O outro dá sentido à relação. E o sofrimento do outro é sentido a flor da pele.

Simone entendeu que o amor ao próximo sempre se dá na desigualdade, se trata de dar pão a quem tem fome (Cf. Mt 25, 31-46), de atender ao que está maltratado à beira do caminho (cf. Lc 10, 29-37). É uma relação de ajuda em que se sai na medida das necessidades do outro. Enquanto um possui as condições o outro está privado delas (AD, 92). É um movimento de despojamento total que passa pelo corpo. O compassivo aceita uma perda (AD 92), porém esta perda chega até a radical enganação de si. Esta experiência supõe, em última instância, aceitar a desgraça (*malheur*) em nós. Simone afirma que precisamos experimentar para poder entender e ajudar o outro.

Simone através de seu pensamento, sua vida, sua práxis místico-ética interpela-nos continuamente com a lucidez e a força evocadora de suas palavras. Loucura para uns, resgate da vida para outros: "a gratuidade é o passo para a morte que nos alcança a vida plena se consentirmos nele, como Jesus"⁹²⁴. A espera no vazio, ou melhor, amar no vazio é morrer para renascer para o outro continuamente, é ter vida nova, assim como Jesus nos ensinou e ressoam as palavras de João: "todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus" (1Jo, 4-7).

Resgatou-se assim a dimensão místico-erótica em Simone a partir do olhar para Jesus Cristo que é o amor encarnado em que *eros-phia-agape* assumem a sua forma mais radical. Na morte de cruz, Jesus, entregando-se para elevar o ser humano e salvá-lo, exprime o amor na sua forma mais sublime: o amor apaixonado de Deus pelo seu povo é ao mesmo tempo um amor que perdoa. Nisso, o cristão vê já esboçar-se veladamente o mistério da Cruz: Deus ama tanto o ser humano que, tendo-Se feito Ele próprio ser humano, segue-o até à morte e, desse modo, reconcilia justiça e amor⁹²⁵.

Simone, uma mulher excepcional e desconcertante, verdadeira testemunha de coerência e santidade, foi capaz de promover pensamentos e ideais admiráveis em

⁹²⁴ AREGAY, N. C. La gratuidade, passo por la contradicción, como acceso a Dios. En torno a las Formas del amor implícito a Dios de Simone Weil.

⁹²⁵ BENTO XVI. *Encíclica Deus Caritas Est*, n.10.

tão curto espaço de tempo. Ao olhar para esta jovem encontramos profundos sinais de esperança neste momento histórico em que vemos as instituições modernas de poder em colapso. Por isso apresentamos Simone Weil, em sua mística erótica profética que se revela na contemporaneidade, pois sua vida esteve em contraposição à ética de seu tempo e a atual, de não configuração ao outro e a Cristo. Sendo assim, resgatar sua mística e sua ética em que se deixa *afectar* pelo outro em sua própria carne conduz o ser humano por uma experiência de deixar-se encontrar pelo Deus de Jesus Cristo. Sua ética revela uma antropologia unitária. Sua ética chama a todos a uma mística de con-figur-ação ao corpo de Cristo.

Sua passagem pelo mundo foi rápida: apenas 34 anos. Mas seu legado inaugurou um tempo de esperança entre os marginalizados que, infelizmente, ficou por muito tempo escondido aos olhos de seus contemporâneos. Enfim, nada melhor que a época atual para tirar dos escombros da história essa mulher sem precedentes que é Simone Weil.

Referências Bibliográficas

Cronologia das publicações das obras de Simone Weil

- 1947 - *La Pesanteur et la Grâce*. Prefácio de Gustave Thibon. Paris: Plon.
- 1949 - *L'enracinement*: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Éditions Gallimard. 382 p. (Collection idées).
- 1949 - *Attente de Dieu*: introdução de Joseph-Marie Perrin, O. P. Paris, La Colombe, Éd. du Vieux Colombier. Paris: Fayard, 1966.
- 1950 - *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard. (Coll. Espoir).
- 1951 - *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris, La Colombe: Éd. du Vieux-Colombier.
- 1951 - *Cahiers, I*. Paris: Plon, 1951 (Coll. L'Épi); edição revista e aumentada, 1970.
- 1951 - *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951 (Coll. Espoir); Paris: Éd. du Seuil, 1974. (Coll. « Livre de Vie »)
- 1951 - *La condition ouvrière*. Paris: Éditions Gallimard, 1951. 375p. (Collection idées) (Coletânea de textos escritos entre 1934 e 1942).
- 1953 - *La Source grecque*. Paris: Gallimard.
- 1953 - *Cahiers, II*. Paris: Plon, 1953 (Coll. L'Épi); edição revista e aumentada, 1972.
- 1955 - *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard. (Coll. Espoir).
- 1955 - *Venise sauvée*. Paris: Gallimard.
- 1956 - *Cahiers, III*. Paris: Plon, 1956. (Coll. L'Épi); edição revista e aumentada, 1974.
- 1957 - *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard. (Coll. Espoir).
- 1959 - *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934). Transcritas e apresentadas por Anne Reynaud-Guérithault. Paris: Plon 1959; Coll. 10/18, Paris: UGD, 1970.
- 1960 - *Écrits historiques et politiques*. Paris: Éditions Gallimard. 413p. (Coletânea de textos) (Collection Espoir)
- 1962 - *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard.

1966 - *Sur la science*. Paris: Gallimard.

Obras de Simone Weil

WEIL, S. *La Pensanteur et la grâce*. Paris: Le Monde, 1948.

_____. *L'Enracinement*: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. 28.éd. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Cahiers*. Paris: Plon, 1951. Tome I.

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

_____. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951.

_____. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

_____. *Cahiers*. Paris: Plon, 1953. Tome II.

_____. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Cahiers*. Paris: Plon, 1956. Tome III.

_____. Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain. In: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957. p.77-84.

_____. *Leçons de philosophie*. (Roanne 1933-1934). Présentées par Anne Reynaud-Guérithault. Paris: Plon, 1959.

_____. *Écrits historiques et politiques*. Première partie: Histoire. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Écrits historiques et politiques*. Deuxième partie : politique. Gallimard, 1960.

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

_____. *Opressão e liberdade*. Lisboa: Livraria Moraes, 1964.

_____. *A condição operária e outros estudos sobre opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Espera de Deus*. Tradução da equipe ECE. São Paulo: ECE, 1987.

_____. *Écrits historiques et politiques: L'engagement Syndical (1927-1934)*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1988. v.2. Tome II.

_____. Premiers écrits philosophiques. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. Écrits historiques et politiques: Vers la guerre (1937-1940). In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1989. v.3. Tome II.

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

_____. Écrits historiques et politiques: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1991. v.1. Tome II.

_____. Cahiers: (1933-septembre 1941). In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1994. v.1. Tome VI.

_____. Cahiers: (septembre 1941-février 1942). In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1997. v.2. Tome VI.

_____. *La gravedad y la gracia*. Tradução, introdução e notas de Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 1998.

_____. La notion de valeur. In *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 1999.

_____. *Cuadernos*. Madrid: Trotta, 2001.

_____. Cahiers: (février 1942-juin 1942). La porte du transcendant. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2002. v.3. Tome VI.

_____. El conocimiento sobrenatural. Tradução de Maria Tabuyo y Augustín López. Madrid: Trotta, 2003.

_____. *La fuente griega*. Madrid: Trotta, 2005.

_____. Cahiers: (juillet 1943). La connaissance surnaturelle (cahiers de New York et Londres). In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2006. Tome VI.

_____. Écrits de Marseille: Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2008. v.1. Tome IV.

_____. Écrits de Marseille: Les civilisations inspiratrices: La grèce, L'inde et l'Occitanie. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2009. v.2. Tome IV.

_____. Correspondance: Correspondance Familiale. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2012. Tome VII.

Artigos de Simone Weil

WEIL, S. Ensayo sobre la noción de lectura. *Anthropos*. Huellas del conocimiento. *Experiencia y significado del misterio de la existência*, v.211, p.66-69, 2006.

_____. El cuento de los seis cisnes, de Grimm. *Anthropos*. Huellas del conocimiento. *Experiencia y significado del misterio de la existência*, v.211, p.70-71, 2006.

_____. Prométhée / Prometeu. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.72-73, 2006.

Correspondências de Simone Weil

E. Gabellieri escreve em *Être et Don*, parece importante, enquanto se aguarda a publicação do Volume III das Obras Completas, listar as principais cartas que Simone Weil escreveu entre 1934 e 1943.

Dernières lettres à ses parents escrita entre 1942 e 1943, *EL* 218-57 e *OE* 1227-37.

Lettre à Alain, out.1934, maio (?) 1935 e lettre recebida por Alain fim de maio 1941, publicado no *Bulletin de l'association des amis d'Alain*, n°58, juin 1984, p. 30-35 et 37-39. La lettre recebida por Alain em maio 1941 igualmente publicada nos *CSW* II-4 de dez. 1979, p. 177-78.

Lettre à André Weil escrita entre 1940 et 1941, *OE* 568-75.

Lettre à Emmanuel Mounier écrite em 1937, *CSW* VII-4 dez. 1984, p. 315-19.

Lettre à Georges Bernanos escrita em 1938, *EHP* 220-24 e *OE* 403-09.

Lettre à Jean Giraudoux à propos d'Electre escrita em 1937, *CSW* VIII-4 déc. 1985.

Lettre à Jean Wahl escrita em 1942, *CSW* X-1 mar 1987 e *OE* 977-80.

Lettre à Nicolas Lazarevitch écrite em 1935, *CO* 62-65.

Lettre à Robert Guihéneuf escrita em 1936, *CSW* XXI-1-2, mar-jun 1998, p. 1-20.

Lettre à Simone Gibert escrita em 1935, *CO* 66-72.

Lettre à Xavier Vallat escrita em 1941, *OE* 973-74.

Lettre au Père Couturier escrita em 1942 :*LR* e *OE* 985-1023.

Lettre aux Cahiers du Sud sobre as responsabilidades da literatura e “Morale et littérature”, *CSW* X-4, dez. 1987.

Lettres à Albertine Thévenon, *OE* 141-49 e *CO* 51-61.

Lettres à Antonio Antares escritas entre 1941 et 1942, *CSW* VII-3 set. 1984, p. 201-17 ; três dessas cartas são retomas em *OE* 685-90.

Lettres à Auguste Detoef escrita em 1936 em *CO* 282-301.

Lettres à Boris Souvarine écrites entre 1936 et 1942, *CSW* XV-1 mar 92 et XV-2 juil. 1992.

Lettres à Déodat Roché écrites em 1941, *PSO* 63-67 e *CSW* I-3 dez. 1978. 273

Lettres à Gilbert Kahn escrita em 1941, *CSW* XVIII-4, dez. 1995, p. 335-342.

Lettres à Gustave Thibon escrita entre 1941 e 1942, CSW IV-2 jun, IV-3 set. e IV-4 dez. 1981.

Lettres à Huguette Baur, verão de 1934 e verão de 1935 em CSW XVII-1, mar 1994, p. 1-5 ; jul 1940, 26 out. 1940 ; início de setembro 1940 e 13 de setembro 1940 em CSW XIV-3, setembro 1991, p. 195-205.

Lettres à Jacques Lafitte escrita em 1936, CSW III-3, set. 1980, p. 162-66 et CO 256-263.

Lettres à Jacques Maritain écrite em 1980, CSW III-2, jun 1980, p. 68-74.

Lettres à Jean Posternak écrites em 1937-1938, CSW X-2 jun 1987, p. 101-36 et OE 643-56.

Lettres à Joë Bousquet escrita em 1942, PSO 73-84, OE 793-99, CSW XIX-2 juin 1996, p. 137-44.

Lettres à Maurice Schumann écrites em 1942 et 1943, EL 185-215.

Lettres à René Belin escrita em 1937, OE 177-81.

Lettres à René e Véra Daumal escrita em 1941, M.-M. Davy, *Simone Weil*, 1956, p. 32-33, 38-39 e en CSW XI-1 mar 1988.

Lettres à Victor Bernard escrita em 1936, CO 212-251 e OE 153-55.

Lettres au Père Joseph-Marie Perrin écrites em 1942, AD 13-84 et OE 767-89.

Obras sobre Simone Weil

BANCROFT, A. *Christus Mediator: platonic mediation in the thought of Simone Weil*. Chico, California, Scholars Press, 1983.

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

BINGEMER, M. C. *A argila e o espírito - Ensaios sobre ética, mística e poética*. Rio De Janeiro: Garamond, 2004.

_____. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

_____. *Testemunhas do século XX: Mounier, Weil e Silone*. Rio de Janeiro: UAPÊ: PUC-Rio, 2007.

_____. *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2009.

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

_____. *Simone Weil: testemunha da paixão e da compaixão*. São Paulo: EDUSC, 2014.

BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*. São Paulo, Rio de Janeiro: PUC RJ e Loyola, 2011.

BOSI, E. *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

_____. *A razão dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BOUCHARDEAU, H. *Simone Weil*. Paris: Julliard, 1995.

CABAUD, J. *L'Experience vécue de Simone Weil*. Paris: Plon, 1957.

_____. *Simone Weil a New York et à Londres 1942-1943*. Paris: Plon, 1967.

CANCIANI, D.; VITO, M. A. *Simone Weil: La Amistad pura*. Madrid: Narcea, 2010.

CHENAVIER, R. *Simone Weil: L'attention au réel*. Paris: Michalon, 2009.

COLES, R. *Simone Weil, une vie à l'oeuvre*. Paris: Des femmes, 1992.

DANIÉLOU, J. *Réponses aux questions de Simone Weil*. Paris: Aubier, 1964.

DAVID, P. La philosophie comme transformation de soi. In: DELSOL, C. *Simone Weil*. Paris: Cerf, 2009. p.105-151.

DAVY, M. M. *Simone Weil*. Paris: PUF, 1966.

DE MIOLLIS, J. *La passion de la vérité chez Simone Weil*. Paris: Tequi, 1987.

DE NICOLA, G. P.; DANESE, A. *Simone Weil: abitare la contraddizione*. Roma: Dehoniane, 1991.

_____. *Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil*. São Paulo: Loyola, 2003.

DE NICOLA, G. P.; BINGEMER, M. C. L. *Simone Weil: ação e contemplação*. São Paulo: EDUSC, 2005.

DEVAUX, A. Présence de Descartes dans la vie et dans l'oeuvres de Simone Weil. *CSW*, v.18, n. 1, p.1-24, 1995.

DUNAWAY, M.; SPRINGSTED, E. (Ed.). *The Beauty that saves: Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil*. Macon: Mercer University Press, 1996.

DU PLESSIX GRAY, F. *Simone Weil*. Montreal: Fides, 2003.

FIORI, G. *Simone Weil une femme absolue*. Paris: Du Félin, 1993.

FORNI ROSA, G. *Simone Weil: política e mística*. Torino: Rosenberg e Sellier, 1996.

GABELLIERI, E. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.

_____. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*. Louvain-Paris: Peeters, 2003.

_____. Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom. In: BINGEMER, M. C; DE NICOLA, G. P. *Simone Weil: ação e contemplação*. São Paulo: Edusc, 2005. p.110-135.

_____. (Org.). I-Philosophie. *Les Cahiers de l'Herne - Simone Weil*, p.15-162, 2014.

GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil*. Paris: Les Cahiers de l'Herne, 2014.

GAETA, G. *Simone Weil*. Fiesole: Cultura della Pace, 1992.

GOMEZ-MULLER, A. Pensée du religieux et exigences de justice: le cas de Simone Weil. In: GREISCH, J. et al. *Penser la religion*. Paris: Beauchesne, 1991. p.261-276.

HALDA, H. *L'évolution spirituelle de Simone Weil*. Paris: Beauchesne, 1964.

HIOURDIN, G. *Simone Weil*. Paris: La Découverte, 1989.

KEMPFMER, G. *La philosophie mystique de Simone Weil*. Paris: La Colombe, 1960.

_____. *La philosophie mystique de Simone Weil*. Saint Laurant du Var: Nataraj, 1996.

KHAN, G. et al. *Simone Weil: philosophe, historienne et mystique*. Paris: Aubier, 1978.

LÉVINAS, E. Simone Weil contre la Bible. In: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1976. p.178-188.

_____. Textes messianiques. In: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

MARIANELLI, M. *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Roma: Città Nuova, 2004.

MULLER, J. M. *Simone Weil et l'exigence de non-violence*. Paris: Editions du Témoignage Chrétien, 1991.

PERRIN, J.-M. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: Nouvelle Cité, 2009.

_____. et al. *Réponses aux questions de Simone Weil*. Marseille: Montaigne, 1964.

_____. THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Paris: Fayard, 1967.

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

PICCARD, E. *Simone Weil: essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de Simone Weil*. Paris: PUF, 1960.

PLANT, Stephen. Simone Weil: the SPC introduction to Simone Weil. *SPC*, p.25-64, 2007.

SPRINGSTED, E. O. *Simone Weil and the suffering of love*. Cambridge: Cowley, 1986.

_____. *Escritos esenciales*. Santander: Sal e Terra, 2000.

STONE, R. R.; STONE, L. *Simone Weil and Theology*. New York: Bloomsbury, 2013.

STRICKLAND, S. *The Red Virgin: a poem of Simone Weil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1993.

THOMAS, J-F. *Simone Weil et Edith Stein: Malheur et souffrance*. Paris: Lessius, 1988.

TOMMASI, W. *Simone Weil: segni, idoli e simboli*. Milano: Franco Angeli, 1993.

_____. *Simone Weil. esperienza religiosa, esperienza femminile*. Napoli: Liguori, 1997.

TRABUCCO, G. *Poetica soprannaturale: coscienza della verità in Simone Weil*. Milano: Glossa, 1997.

VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris-Montréal: L'Harmattan, 1997.

_____. *La metafísica religiosa de Simone Weil*. Casalecchio: Arianna, 2001.

VETÖ, M. Simone Weil e a história da filosofia. In: BINGEMER, M. C.; PUENTE, F. R. *Simone Weil e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2011. p.13-49.

Artigos sobre Simone Weil

ALVAREZ GONZALEZ, L. F. Simone Weil e la passione di Dio: il ritmo divino nell'uomo. *Isidorianum*, v.6, n.12, p.615-616, 1997.

ARAUJO, A. Metaphysique religieuse de Simone Weil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.40, n.4. p.469. out./dez. 1984.

AREGAY, N. C. La gratuidade, passo por la contradicción, como acceso a Dios. En torno a las Formas del amor implícito a Dios de Simone Weil. *Estudios Eclesiásticos*, v.81, n.318, p.567-593, 2006.

_____. Dios se retira, Dios descende. Rasgos del rostro de Dios a partir del ensayo "Formas del amor implícito a Dios" de Simone Weil. *Estudios Eclesiásticos*, v.86, n.336, p.151-171, 2011.

BACHMANN, I. Simone Weil. Percepção intelectual de um processo histórico. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.48-62, 2006.

BALIÑA, C. A. *Simone Weil: el espíritu sopla donde quiere*. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=3&cad=rja&sqi=2&ved=0CC4QFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.cuadernas.com.ar%2Fmiscelaneas%2Fmedia%2Fsimone-weil.doc&ei=Z4KEUIK1Nsig0gHkoCIAw&usg=AFQjCNHqnb-s9CEPi2fe_LWBs8LNf_Gzlg>. Acesso em: 02 ago. 2011.

BALLESTER, X. Realismo frente a utopia. *Anthropos*. Huellas del conocimiento. Simone Weil. *Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.114-120, 2006.

BEAUCHESNE, R. J. Simone Weil's Poitical Theory for Today. *Église et Théologie*, v.29, n.3, p.339-354, 1998.

BARCELÓ, B. E. Beber de las fuentes. El drama filosófico-teológico de Simone Weil. *Revista Española de Teología*, v.68, n.1, 2008.

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

_____. Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil. *Síntese*, v.30, n.98, p.417-418, set./dez.. 2003.

_____. Amor à verdade e amor ao outro (pequena reflexão sobre a religião em Gianni Vattimo e Simone Weil). *Alceu*, v.7, n.13, p.237-253, jul./dez. 2006.

_____. A desventura e a opção pelos pobres. Simone Weil e a teologia da libertação latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.209, n.276, p.772-791, 2009.

_____. Simone Weil: a vida em busca da verdade. *SÃO LEOPOLDO* (on line), 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>. Acesso em: 05 nov. 2009.

_____. La prière du Pater et l'expérience trinitaire de Simone Weil. *CSW - Les écrits de Marseille IV*, Tome XXXVI, n.2, p.145-165, Juin 2013.

BIROU, A. Le Christ médiateur et rédempteur selon Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, v.15, n.4, p.333-352, 1992.

_____. Enracinement, obligation, surnaturel et "metaxu". *Cahiers Simone Weil*, v.18, n.1, p.59-78, 1995.

_____. Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix. In: *Simone Weil*. Paris: Les Cahiers de l'Herne, 2014. p.335-340.

BOITIER, D. L'impossible conversion. *Cahiers Simone Weil*, v.17, n.4, p.363-372, 1994.

BORDIN, L. Simone Weil: biografia di un pensiero. *Síntese Nova Fase*, v.20, n.62, p.424-425, jul./set. 1993.

_____. Simone Weil, a paixão e a provocação da verdade. *Síntese Nova Fase*, v.22, n.68, p.13-24, 1994.

_____. Simone Weil, da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade. *Síntese Nova Fase*, v.23, n.75, p.525-536, out./dez. 1996.

BOSI, E. *Atenção em Simone Weil*. Instituto de Psicologia – USP. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100002>. Acesso em: 30 set. 2013.

BRETON, S. Simone Weil l'admirable. *Esprit*, v.211, p.31-46, 1995.

CLOQUELL, T. Simone Weil: arraigar em la nada. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.106-113, 2006.

CHAPELLE, A. Metaphysique religieuse de Simone Weil. *Nouvelle Revue Theologique*, v.121, n.3, p.504. juil./sept. 1999.

CHAROT, G. Le mal: brisure originelle entre l'amour et la puissance dans l'acte créateur. *Cahiers Simone Weil*, v.18, n.3, p.257-284, 1995.

CHAVARRIA, A. La fuerza em Simone Weil: Troya y Venecia salvada. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.155-162, 2006.

CHENAVIER, R. SIMONE WEIL. Philosophe du travail. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n.244, p.31-40, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2007-2-page-31.htm>>. Acesso em: maio de 2014.

_____. Les méditations cartésiennes de Simone Weil. *Les études philosophiques*, n.82, p.183-205, Mars 2007. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-3-page-183.htm>>. Acesso em: maio de 2014.

DANESE, A. Personale e impersonale. Simone Weil e il neopersonalismo. *Prospettiva Persona*, v.2, n.4, p.17-25, 1993.

DE NICOLA, G. P. Le mal et la nécessité chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, v.18, n.2, 1995.

DEVAUX, A. Du bon usage de la mort selon Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, v.16, n.4, p.259-274, 1993.

_____. L'esprit de verite et l'ecriture. *Revue des deux mondes*, p.122-131, fev. 1998.

_____. Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil. *Revista Filosofia e Mística*, PUC-Rio, 2010.

DUPIN, F. Sur une mécanique de l'âme la notion d'action chez. Vrin. *Le philosophoire*, n.29, p.109-142, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2007-2-page-109.htm>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

DUPONT, B.-M. *Simone Weil, une mystique laïque*. Disponível em: <<http://www.cles.com/itineraires/article/simone-weil-une-mystique-laique>>. Acesso em: 13 jan. 2012.

ESPOSITO, R. Categorías d lo impolítico. *Anthropos*. Huellas del conocimiento. Simone Weil. *Experiencia y significado del mistério de la existência*, v.211, p.121-133, 2006.

ESTELRICH, B. Simone Weil's concept of grace. *Modern Theology*, v.25, n.2, p.239-251, 2009.

_____. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. *Revista Unisinos (IHU)*, São Leopoldo, 2009.

EVARD, P. Simone Weil's philosophy of culture: readings toward a divine humanity. *Nouvelle Revue Theologique*, v.116, n.5, p.774-775, sept./oct. 1994.

FIORI, G. Simone Weil (1909-1943): dalla forza come oppressione alla forza come coraggio di libertà. *Prospettiva Persona*, v.2, n.4, p.26-30, 1993.

FISCHER, C. B. Simone Weil and the intellect of grace. *Theological Studies*, v.61, n.3. p.564-566, sep. 2000.

GABELLIERI, E. Ontologie de la médiation Simone Weil, le grand passage. *Question de n° 97*, Albin Michel, p. 75-85, 1994.

_____. Une Convergence inattendue. Maurice Blondel et Simone Weil. *Bulletin de l'institut Catholique de Lyon*, p.33-51, Oct-déc. 1994.

_____. De la métaphysique à la phénoménologie:une « relève »? *Revue philosophique de Louvain*, p.625-645, nov. 1996.

_____. La Nuit du don. Origine et décréation du mal chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil. Hellénisme, catharisme, manichéisme?*.Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil avec le concours du C.N.L. et de la Ville de Paris, Tome XIX, n.1, mars. 1996.

_____. Simone Weil: la source grecque et le christianisme. *Études*, v.394, n.5, p.641-652, 2001.

_____. Le Corps en personne. Phénoménologie du corps et ontologie du sensible, Corps et visages dans l'art d'aujourd'hui (dir. Ch. Leroy). *Profac*, p.33-55, 2003.

_____.Philosophie et Théologie: quel vinculum?, Philosophie et Théologie en dialogue - 1996-2006. LIPT. p.57-65, 2005.

_____. Pensar a Kenosis. Filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.209, n.276, p.792-805, 2009.

_____. Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.627-644, oct./dec. 2009. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-4-page-627.htm>>. Acesso em: maio de 2014.

_____. *La pensée de Simone Weil, une ressource pour aujourd'hui*. Disponível em: <<http://www.paris.catholique.fr/La-pensee-de-Simone-Weil-une.html>>. Acesso em 14 maio 2012.

_____. *Simone Weil: Être et Don chez Simone Weil et dans la phenomenologie Contemporaine*. Conférence prononcée le 8 février 1992 à l'occasion du colloque "De jeunes philosophes s'interrogent". Universidade Paris IV, Sorbonne.

_____. *De l'hymne aux Philippiens au Cantique à Frère Soleil. Simone Weil entre Paul et François*. [mensagem por e-mail]. Mensagem recebida por: <egabellieri@univ-catholyon.fr>. Acesso em: 15 maio 2013.

_____. La Théodramatique de S.Weil. Enfance du monde et jeu de l'amour. *Théophilyon*, VI-2, p.429-450, juin 2001.

_____. *Nature et creation: opposition ou nouvelle alliance?* Textes du Laboratoire philo-théo-sciences de l'UCL, 1997-2001.

_____. Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil. In: SPRINGSTED, E. O.; DOERING, J. (Dir.). *The Christian Materialism of Simone Weil. In The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001. p.133-158.

_____. (Org.).et Pierre de Cointet, *Maurice Blondel et la philosophie française*, colloque tenu à Lyon, 24-26 janvier 2005, Parole et silence, Paris, 2007. Disponível em: <<http://dictionnaire.sensagent.com/Emmanuel%20Gabellieri/fr-fr/>>. Acesso em: 05 maio 2013.

HERRANDO, C. El estado de la cuestión. La espiritualid del trabajo en Simone Weil. *Diálogo Filosófico*, v.26, n.78, p.390-422, 2010.

HOF, C. Kénose et Histoire la lecture de l'Hymne aux Philippiens. In: GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil, Les Cahiers de l'Herne*. Simone Weil. Paris: L'Herne, 2014. p.385-395.

JANEIRA, A. L.; RIBEIRO, J. A. Vazio em Simone Weil. *Broteria*, v.109, n.5. p.385-401, nov. 1979.

JANIAUD, J. Les hommes et les choses. De Simone Weil à ele-même en passant par Levinas. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.607-626, oct./dec. 2009.

KHAN, Gilbert. SIMONE WEIL E ALAIN POR GILBERT KHAN. Conférence prononcée lors de L'Assemblée générale de février 1984 au Vésinet. Disponível em: <<http://alinalia.free.fr/EKAH1.pdf>>. Acesso em: 08 abr. 2013.

LITTLE, J. P.; UGHETTO, A. Simone Weil, la soif de l'absolu. *SUD*, v.87, n.88, 1990.

LOZANO, J. J. Um mesmo desconcierto. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del mistério de la existência*, v.211, p.63-65, 2006.

MARIANI, C. B. Simone Weil, a força e a fraqueza do amor. *Revista Dominicana de Teologia*, v.4, n.8, p.106-110, jan./jun. 2009.

MARIANELLI, M. O humanismo cristão de Simone Weil. *Concilium*, v.4, n.332, p.121-139, 2009.

MAROGER, N. Simone Weil et le voyage immobile. *Cahiers Simone Weil*, v.17, n.3, p.270-289, 1995.

MEANEY, M. C. Simone Weil and René Girard: Violence and the Sacred. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v.84, n.3, p.565-588, 2010.

MÚGICA, M. C. D. ía del Carmen Dolby. Reflexión y crítica. La ciencia y la técnica al servicio del hombre en Simone Weil. *Diálogo Filosófico*, v.78, p.423-440, 2010.

NARCY, M. Intuitions pré-chrétiennes: un malentendu. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.565-580, oct./dec. 2009.

_____. Simone Weil et Lawrence d'Arabie. *Cahiers Simone Weil*, p.329-347, revue citée, decembre 1998.

NAVA, A. Mistério do mal e o Deus escondido: algumas reflexões sobre Simone Weil acerca da teodiceia como teoria e prática. *Concilium*, v.1, n.274, p.92-104, 1998.

NUTI, A. Il problema del male. *Humanitas*, v.64, n.1, p.77-102, 2009.

ORTEGA, I. El secreto de los cuentos. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del mistério de la existência*, n.211, p.189-196, 2006.

_____. La hermosura del mundo em Simone Weil. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del mistério de la existência*, n.211, p.134-142, 2006.

PETITDEMANGE, G. Logos, cri, silence. Notes sur le Cahier 18 de Simone Weil. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.645-659, oct./dec. 2009.

_____. Simone Weil et la philosophie dans son histoire. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.563-564, oct./dec. 2009.

PETIT, M. P. V. Duas leituras de Platão: Simone Weil et Martin Heidegger. *Sintese*, v.31, n.101, p.333-358, set./dez. 2004.

PEZZINI, A. Il pensiero della soglia in Simone Weil. *Vita Monástica*, v.64, n.245, p.9-36, 2012.

PINHO, A. Simone Weil nasceu há cem anos. *Humanística e Teologia*, v.64, n.1, p.165-169, 2009.

PIRRUCCELLO, A. Making the world my body: Simone Weil and somatic practice. University of San Diego. *Philosophy East and West*, v.52, n.4, p.479-497, Oct. 2002. Disponível em: <<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/ew103939.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2012.

PONT, J. C. G. De "lo social" a "la cité": la vida colectiva em la última Weil. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.83-96, 2006.

PUENTE, F. R. Simone Weil, F. Nietzsche e a Grécia. *Síntese Nova Fase*, v.22, n.68, p.25-51, jan./mar. 1994.

_____. Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce. *Cahiers Simone Weil. Hellénisme, catharisme, manichéisme? Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil avec le concours du C.N.L. et de la Ville de Paris*, Tome 19, n.1, mars 1996.

REVILLA, C. Al final de la trégua: verdades radicales em la obra de Simone Weil. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.97-105, 2006.

REYNOLDS, S. Simone Weil and Women workers in the 1930s: Condition ouvrière and condition feminine. *Cahiers Simone Weil. Hellénisme, catharisme, manichéisme? Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil avec le concours du C.N.L. et de la Ville de Paris*, Tome 19, n.1, mars 1996.

RÍO, A. del. "Habitar la ciudad en estado de vigília". *Mística y política en Simone Weil. Diálogo Filosófico*, v.78, p.441-459, 2010.

SOURISSE, M. Simone Weil et Drewermann. *Cahiers Simone Weil*, v.18, n.3 p.199-224, 1995.

SPRINGSTED, E. O. *Christus Mediator. Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico, CA, Scholars Press, 1983.

_____. Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement. In: GABELLIERI, E.; YVONNET, F. (Org.). *Simone Weil*. Paris: Les Cahiers de l'Herne, 2014. p.329-334.

SPRINGSTED, E. O.; DOERING, J. (Dir.) *The Christian Platonism of Simone Weil*. University of Notre-Dame Press, USA, 2004.

STONE, R. R. *Thes Reading the Incontinent Body*. Recebido por email [adrian.rozelle@email.und.edu] em maio de 2013. A. Rebecca Rozelle-Stone. Vice President, American Weil Society. Assistant Professor. Department of Philosophy and Religion. University of North Dakota.

SUREKI, L. C. Simone Weil: filosofia e mística: "se descemos em nós mesmos, descobrimos que possuímos exatamente o que desejamos". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.40, n.112, p.391-399. set./dez. 2008.

TABUYO, M. Dios no se deja poseer. Aproximacion a Simone Weil y Leon Felipe. *Sal Terrae*, Santander, n.3, vol. 79, p.217-236, mar. 1991.

TEIXEIRA, Faustino. Simone Weil: uma paixão sem fronteiras. *Convergências*, n.411, p.313-327, maio 2008.

TOUBEAU, A. Simone Weil et Edith Stein: malheur et souffrance. *Nouvelle Revue Theologique*, Paris, v.116, n.1, p.149, jan./fev. 1994.

VERDAGUER, L. La malheur y el lenguaje en Simone Weil. *Anthropos*. Huellas del conocimiento. Simone Weil. *Experiencia y significado del misterio de la existencia*, v.211, p.143-154, 2006.

VETÖ, M. Simone Weil et l'histoire de la philosophie. *Archives de Philosophie*, v.72, n.4, p.581-606, oct./dec. 2009.

WATERLOT, G. Expérience spirituelle et loi naturelle: une approche de Simone Weil. *Revue d'Éthique et de théologie morale*, n.261, p.185-200, sep. 2010.

ZAMBON, F. La douleur et le mal dans la doctrine cathare. Et chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil. Hellénisme, catharisme, manichéisme?*. *Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil avec le concours du C.N.L. et de la Ville de Paris*, Tome 19, n.1, mars 1996.

Teses doutorais sobre Simone Weil

JULIANO, M. A. G. *Ética e mística em Simone Weil: agir como escravo contemplando no amor*. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

HOF, C. *Philosophie et Kénose chez Simone Weil: De l'Amour du monde à l'Imitatio Christi*. [mensagem por e-mail]. Mensagem recebida por: <egabellieri@univ-catholyon.fr>. Acesso em: 15 maio 2013.

Sites sobre Simone Weil

American Weil Society: <http://www.nd.edu/~weilaws/>

Arts and sciences <http://www.siue.edu/artsandsciences/philosophy/weilsociety/>

Cultures France: <http://www.institutfrancais.com/adpf-ubli/folio/weil/weilSF.htm>

Instituto Simone Weil: <http://www.institutosimoneweil.net/index.php/home>

Institut Simone Weil:
<http://www.lehrhaus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/lehrhaus/index.html>

One little angel: http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/simone_weil.asp

Pensées de Simone Weil: <http://pensees.simoneweil.free.fr/>

Simone Weil Net: <http://simoneweil.net/home.htm>

Simone Weil News: <http://www.rivertext.com/weil.html>

SW - Université du Québec:
http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html

The american weil society:
http://www.siue.edu/artsandsciences/philosophy/weilsociety/colloquy_past.shtml

University of Calgary. Simone weil. Bibliografy.
<http://www.ucalgary.ca/simoneweil/biblio>

Referências gerais ou obras de apoio

AGOSTINI, N. *Entre o pessoal e o social*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Ética e evangelização: a dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Fundamentos da ética cristã*. Petrópolis: Vozes, 2003.

ALTERMATH, F. *Du corps psychique au corps spirituel*. Tubingen: Mohr, 1977.

ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

APUELO, L. *La favola di Eros e Psique*. Colognola ai Colli: Editrice Demetre, 1993.

ARENDT, H. *A condição humana*. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1984. v.2.

_____. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

AUBERT, J. M. *E depois... vida ou nada? Ensaio sobre o além*. São Paulo: Paulus, 1995.

AZPITARTE, E. L. *Fundamentação da ética cristã*. São Paulo: Paulus, 1995.

BADINTER, É. *L'Amour en plus : histoire de l'amour maternel (XVII-XXe siècle)*. Paris: Flammarion, 1980.

BALTHASAR, H. U. Von. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la revelation: apparition*. Paris: Aubier, 1965.

BATAILLE, G. *L' Erotisme*. Paris: Les Édition de Minuit, 1957.

_____. *Le bleu du ciel*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1957.

BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1993.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *A sociedade individualizada*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 1958.

BERNARD, C. A. *Introdução à teologia espiritual*. São Paulo: Loyola, 1999.

BINGEMER, M C. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.

BLONDEL, M. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

_____. *Carnets intimes*. I. Paris: Cerf, 1966.

_____. *L'Action* (1893). Paris: PUF, 1973.

BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1966

BOFF, C. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Ave-Maria, 2012.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BONHOEFFER, D. *Ética*. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOURGEOIS, H. *Je crois à la résurrection du corps*. Paris: Desclée, 1981.

BOUTANG, P. *L'Ontologie du secret*. Paris: PUF, 1973. (Coll. "Quadrige").

Le BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papirus, 1999.

_____. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.

_____. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o ser humano, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.

CERFAUX, L. *L'itinéraire spirituel de Saint Paul*. Paris: Cerf, 1968.

COLLANGE J.-F., *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1980.

D'ARCY, M. C. *The Mind and Heart of Love: Lion and Unicorn, a Study in Eros and Agape*. Nova York: Holt, 1947.

D'AVILA, Teresa. *Castelo interior ou moradas*. Petrópolis: Vozes, 2015.

DOWELL, J. A. Mac, S. J. Nota sobre as noções de "moção", "consolação" e "desolação" nos exercícios espirituais. *Revista de Itaici*, n.1, nov. 1988.

CARREL, A. *O homem esse desconhecido*. Porto: Editora Educação Nacional, 1936.

CERFAUX, L. *O cristão na teologia de Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

CLAUDEL, P. *O poeta e a cruz*. Lisboa: Aster, 1958.

CLARAVAL, B. *Um tratado sobre o amor de Deus*. Disponível em: <<https://docs.google.com/file/d/0ByMRQ3bAxEvTV2RdWd1R3FyRDQ/edit>>. Acesso em: 19 maio 2013.

CHOPRA, D. *Como conhecer Deus: a jornada da alma ao Mistério dos Mistérios*. Rio de Janeiro: Racco, 2001.

CONNOR, S. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1993.

COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Discours de la méthode*. Paris: Geneviève Rodis-Lewis, 1992.

_____. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Discurso do método*. 2.ed. São Paulo: Escola, 2009.

DOMÍNGUEZ MORANO, C. *Los Registros Del deseo: del afecto, el amor y otras pasiones*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001.

_____. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

FINANCE, J. *Die et le sensible*. Paris: Beauchesne, 1989.

FRANKL, V. *Sede de sentido*. São Paulo: Quadrante, 1989.

FREUD, S. O ego e o id. In: BLONDEL, D. *Dicionário de ética*. Peeters: Louvain, 2000. p.101-118.

FROM, E. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

FUCHS, E. *Deseo y ternura: fuentes e história de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimônio*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem, a alma e a ressurreição, a grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011.

GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

GRÜN, A. *Mística e Eros*. Curitiba: Lyra, HOURDIN, G. *Simone Weil*. Paris: La Découverte, 1989.

GUTIÉRREZ, G. *Beber em seu próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. São Paulo: Loyola, 2000.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.

HÄRING, B. *Le chrétien et l'autorité*. Paris: Saint-Paul, 1963.

_____. *Ética cristã para um tempo de secularização*. São Paulo: Paulinas, 1976.

HENRY, M. *Philosophie et phenomenologie du corps*. Paris: PUF, 1965.

_____. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HESCHEL, A. J. *O Schabat: seu significado para o ser humano moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

J. G (1897-1977). *O albatroz*. São Paulo: Clube do Livro, 1978.

JANIAUD, J. *Simone Weil: l'attention et l'action*. Paris: Presses, 2002.

JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. *Teologia do prazer*. São Paulo: Paulus, 2014.

LACROIX, J. *História e mistério*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. 4.ed. Paris: Cerf, 1992.

_____. *O Corpo de Carne. As dimensões ética, estética e espiritual do amor*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *De chair et de parole: Fonder la famille*. Paris: Bayard, 2007.

_____. *Le corps et l'esprit*. 2.ed. Paris: Vie Chrétienne, 1996.

_____. *L'avenir, c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille*. Paris: Cerf, 2008.

_____. *Les mirages de l'amour*. 2.ed. Paris: Bayard, 1997.

LEPARGNEUR, H. *Antropologia do prazer*. Campinas: Papirus, 1985.

LEROY, C. *Corps et Visages dans l'art aujourd'hui*. Université Catholique de Lyon Faculté de Théologie – Faculté de Philosophie. Lyon: Profac, 2001.

LÉVINAS, E. *Diálogo*. Madrid: Ediciones SM, 1984.

_____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais, 1968.

_____. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis, Vozes, 1993.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Biblio essais, 1994.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Da existência ao existente*. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998. (Coleção Pensamento e Filosofia).

_____. *Dieu qui vient à l'idée, note sur le sens*. Paris: Vrin, 1998.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LIZ, D. *La Chair dans l'Ancien Testament*. Paris: Éditions Universitaires, 1967.

_____. « Ruach », le souffle dans l'Ancien Testament, enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël.

LUBAC, H. *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'écriture*. Paris: Cerf, 1950.

LYON, I. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

MACALUSO, S. C. *Il Metaxy: La filosofia di Simone Weil. Um approccio al femminile*. Roma: Armando, 2003.

MAÇANEIRO, M. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *Mística e erótica: um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, M. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

_____. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967.

MARION, J-L. *Le phénomène érotique. Six meditations*. Paris: Grasset, 2003.

MARITAIN, J. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Éditions de la Maison Française, 1942. (Coll. Civilisation).

_____. *Sete lições sobre o ser e os princípios da razão especulativa*. São Paulo: Loyola, 2001.

MARTINES, P. R. *O argumento único do Proslógion*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1997.

MARTINI, C. M. *Diálogos noturnos em Jerusalém: sobre o risco da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

MCGINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Le visisble et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Parcours deux*. Paris: Verdier, 2000.

METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MOLTMANN, J. *Dieu dans la création*. Paris: Cerf, 1988.

MONDONI, D. *Teologia da espiritualidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2002.

- MOUNIER, E. *Le personnalisme*. Paris: PUF, 1992.
- NAZIANZO, G. *Poèmes*. Lyon: Pierre Gallay, 1941.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Ebook, 2002.
- NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Intolerável peso da feiúra: sobre as mulheres e seus corpos*. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2006.
- _____. *Com que corpo eu vou?* Rio de Janeiro: PUC RIO, 2010.
- NYGREN, A. *Erós et Agapé: la notion Chrétienne de L'amour et ses transformations*. Paris: Montaigne, 1944.
- O'CONNOR, M. *L'Existence chrétienne selon saint Paul*. Paris: du Cerf, 1974.
- PACKARD, V. *A revolução sexual*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- PARISOLI, M. M. M. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PAGLIA, C. *Personas sexuais, arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PAULO II, Papa. *Libertar o coração do homem: subsídios para uma teologia do corpo*. São Paulo: Cidade Nova, 1980.
- _____. *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- PENIDO, B. *A regra de São Bento*. Petropolis: Vozes, 1993.
- PLATÃO. *Diálogos: o banquete*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PRADO, A. *Bagagem*. São Paulo: Record, 2001.
- REICHOLD, A. *A corporeidade esquecida*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.
- RELLA, F. *En los confines del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga da narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. v.1.
- _____. *Tempo e narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. v.2.
- _____. *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. v.3.

RIBEIRO, N. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

RONBINSON, J. A. T. *Le corps: étude sur la théologie de Saint Paul*, 1953. Lyon: Editions du Chalet, 1966.

ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1988-1989. 2v.

_____. *Théroigne de Méricourt: une femme mélancolique sous la Révolution*. Paris: Seuil, 1989.

_____. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *A parte obscura de nós mesmos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

SCHROER, S.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHÜSSLER, F. E. *En memoire d'elle: essai de reconstruction des origines chretiennes selon la theologie feministe*. Paris: Cerf, 1986.

_____. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petropolis: Vozes, 1995.

_____. *Cristologia feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Jesus e a política da interpretação*. São Paulo: Loyola, 2005.

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

SANTO INÁCIO LOYOLA. *Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, n.23*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Diário espiritual*. São Paulo: Loyola, 2007.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual: chama viva de amor*. Petrópolis: Vozes, 1960.

_____. In: *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A subida do monte Carmelo*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Noite escura*. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTA TERESINHA. *História de uma alma*. São Paulo: Paulus, 2002.

STROHER, M.; DEIFELT, W.; MUSSKOPF, A. (Org.). *Á flor da pele: ensaios sobre gênero e corporiedade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

THIBON, G. *O pão de cada dia*. Lisboa: Aster, 1957.

_____. *A escada de Jacob*. Lisboa: Aster, 1962.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. São Paulo: paz e Terra, 2001.

TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Le monde des femmes*. Paris: Fayard, 2006.

_____. Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.

SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Autêntica, 2012.

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

SHELDRAKE, P. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VASSE, D. *La chair envisagée: la génération symbolique*. Paris: Seuil, 1988.

VAZ, H. L. C. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de filosofia II: filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

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

_____. Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

VIDAL, M. *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WINNICOTT, D. W. *Jeu et Réalité*. Paris: Gallimard, 1971.

Artigos

AN OVERVIEW of the Human Genome Project. Disponível em: <<http://www.genome.gov/12011238>>. Acesso em: 21 out. 2010-2014.

BALBINO, E. *Inspiração e poiésis na poesia de Adélia Prado*. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_1178.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2014.

BALOGH, G. *Mulheres mostram as 'marcas' da maternidade*. Disponível em: <<http://maternar.blogfolha.uol.com.br/2013/10/15/mulheres-mostram-as-marcas-da-maternidade/>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

CAMINHA, I. O. O 'pôr-se a ver' do corpo e o 'pôr-se a aparecer' do mundo, segundo Meleau-Ponty. *Agora filosófica*, v.2, p.33-62, jul./dez. 2005.

COSTA, J. F. O uso perverso da imagem corporal. *Cadernos de psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro*, v.17, p.91-108, 2004. Disponível em: <<http://jfreirecosta.sites.uol.com.br>>. Acesso em 21 jul. 2007.

GALIMBERTI, U. *Corpo e técnica: uma relação em transformação*. Disponível em: <http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias>. Acesso em: 04 dez 2007.

HAWKING, S. A ciência não deixa muito espaço nem para milagres nem para Deus. Disponível em: <http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=16947>. Acesso em: 26 set. 2008.

LACROIX, X. Le corps à venir. *Lumière et vie*, v.179, p.75-91, 1986.

_____. (Org). *Ser humano e mulher: a inapreensível diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. L'anthropologie d'Emmanuel Lévinas. *Bulletin de L'Institut Catholique de Lyon*, p.47-54, jul./set. 1987.

_____. Paradoxe transmission. *Cashiers pour croire aujourd'hui. Vie Chrétienne*, v.11, p.26-30, 1988.

_____. Le coeur de chair. *Alliance*, v.69/70, p.11-16, 1990.

LACROIX, X. Le chemin du créateur. *Lumière et vie*, v.40, n.203, p.15-24, 1991.

_____. Tu aimeras ton prochain comme toi-meme. *Croire aujourd'hui*, v.138-139, p.7-10, 2002.

_____. *La chair inspirée: unité profonde du charnel et du spirituel. Signification de la sexualité*. Disponível em: <<http://chemins.eklesia.fr/alliance/charnel.php>>. Acesso em: 05 mar. 2007.

_____. *La tendresse est-elle l'amour?* Disponível em: <<http://chemins.eklesia.fr/alliance/tendresse.php>>. Acesso em: 05 jul. 2008.

_____. *La paradoja del amor*. Disponível em: <http://www.todomujer.cl/relacion_hombre_mujer/000320.php>. Acesso em abril de 2012.

LEGRAND, H. Le femme sont-elle à l'image de Dieu de la meme manière que les homes?. *Nouvelle Reveu Théologique*, v.128, n.2, p.214-234, 2006.

LIZ, D. « Ruach », le souffle dans l'Ancien Testament, enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël. *Revue de l'histoire des religions*, tome 164, n.2, p.213-222, 1963

LUCIA, M. C. *A ditadura do corpo*. Disponível em: <www.terra.com.br/istoe/1865/1865_vermelhas_01.htm - 20k>. Acesso em: 13 jul. 2006.

MARTINI, C. *A igreja deve ter a coragem de se reformar*. Disponível em: <http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid>. Acesso em: 05 jun. 2008.

NORDI, D. *Fotógrafos americanos celebram "corpo real" das mulheres após darem à luz em projeto que pretende resgatar autoestima feminina*. Disponível em: <<http://delas.ig.com.br/filhos/2013-06-18/ensaio-fotografico-mostra-corpo-de-mulheres-depois-da-gravidez.html>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma. *Paz e Terra*, v.1, n.5, p.27-38, 1967.

_____. Uma mutação antropológica: controle total sobre a natureza e sobre o corpo humano. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14258>. Acesso em: 27 maio 2008.

SCARAFFIA, L. *Confiança de Paulo VI na pessoa diante do desafio da 'libertação sexual'*. Disponível em: <<http://www.zenit.org/article-18368?l=portuguese>>. Acesso em: 08 maio 2008

VAZ, H. C. L. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, v.22, n.68, p.53-85. jan./mar. 1995.

Dicionários

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Fontes, 2007.

AMIZADE. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*, v.2, p.140.

ARNOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Loyola, 1982. v.3.

ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2012. v.1-3.

AUBENQUE, P. « ARISTOTE ». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

BLOCH, M. « BOUSQUET JOË - (1897-1950)». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/joe-bousquet/>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Herder, 1962.

COMTE-SPONVILLE, A. « BONHEUR». *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/bonheur/>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

DELAUNAY, A. Individuation. In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/individuation/>>. Acesso em: 19 jul. 2013.

DEVAUX, F.; MILHAU, R.; PAUVERT, J.-J.; PRAZ, M.; SÉMOLUÉ, J. « ÉROTISME». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/erotisme/>>. Acesso em: 04 jun. 2014.

DORÉ, J.; GOULET, R. « SAINT-ESPRIT » Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/saint-esprit/>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

DUMÉRY, H. « AGAPÈ». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/agape/>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004.

LISSARRAGUE, F. « GRÈCE ANTIQUE (Civilisation) - Fonctions de l'image». In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedia/grece-antique-civilisation-fonctions-de-l-image/>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

PRAZER. In: ANCILLI, E; PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2012. v.2. p.2032.

PRAZER. In: LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p.2033.

PRÉVOST, J-P. *Nouveau vocabulaire biblique*. Paris: Bayard, 2004.

PROCUSTO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Procusto>>. Acesso em: 1.º maio 2009.

PROTÉE. In: *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <[URL:http://www.universalis.fr/encyclopedia/protee/](http://www.universalis.fr/encyclopedia/protee/)>. Acesso em: 17 set. 2014.

SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v.2.

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

VIDAL, M. *Dicionário de ética teológica fundamental*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

Documentos da Igreja

BENTO XVI. *Encíclica Deus Caritas Est*. São Paulo: Loyola, 2005.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações educativas para o amor humano*. Roma: Centurion, 1983.

DENZINGER, H. *Manual de los simbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Herder 1963

JOÃO XXIII. *Constituição Dogmática Lumem Gentium*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOÃO PAULO II. « *Eros* » e « *Ethos* » *encontraram-se e frutificam no coração humano*. Audiência do dia 5 de novembro de 1980.

Bíblias

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.