



SEÇÃO: VARIA

O corpo fenomenológico em Edith Stein e Simone Weil: uma análise comparativa

The phenomenological body in Edith Stein and Simone Weil: a comparative analysis

El cuerpo fenomenológico en Edith Stein y Simone Weil: un análisis comparativo

Juliana Missaggia¹

orcid.org/0000-0002-9170-8375

juliana.missaggia@ufsm.br

Paola Ramos Ávila¹

orcid.org/0000-0002-8449-7119

ksenijalola@gmail.com

Recebido em: 07/01/2021.

Aprovado em: 05/03/2021.

Publicado em: 05/11/2021.

Resumo: O objetivo deste artigo é realizar uma análise comparativa da forma como Edith Stein e Simone Weil desenvolvem o conceito de "corpo", sobretudo em escritos de juventude. Para isso, partimos de uma análise de como cada uma das filósofas entende a corporeidade, indicando, a seguir, as semelhanças e diferenças. Embora encontremos diversos estudos apontando a afinidade entre as autoras, tais trabalhos costumam investigar as semelhanças biográficas, ou o envolvimento de ambas com a vivência mística. Seguindo, no entanto, um caminho pouco explorado, procuramos analisar as convergências e divergências, no que diz respeito, especificamente, à noção de corpo, demonstrando, através deste estudo, como tanto Stein como Weil apresentam considerações originais em torno do tema, assunto, também, pouco investigado nas pesquisas sobre a fenomenologia da corporeidade.

Palavras-chave: Edith Stein. Simone Weil. Corpo. Fenomenologia.

Abstract: This paper aims to perform a comparative analysis of the way Edith Stein and Simone Weil develop the concept of body in their works, especially in their youth writings. We start by analyzing how each of the philosophers understands corporeality, indicating below their similarities and differences. Although we find several studies pointing out the affinity between the philosophers, such works usually investigate their biographical similarities or their involvement with the mystical experience. Following, however, a little-explored path, we try to analyze their convergences and divergences regarding the notion of the body specifically, demonstrating, through such study, how both Stein and Weil present original considerations around the theme, a subject also little investigated in the research on the phenomenology of corporeality.

Keywords: Edith Stein. Simone Weil. Body. Phenomenology.

Resumen: El objetivo de este trabajo es realizar un análisis comparativo del modo en que Edith Stein y Simone Weil desarrollan el concepto de cuerpo en sus obras, especialmente en sus escritos de juventud. Para ello, partimos de un análisis de cómo cada uno de los filósofos entiende la corporeidad, indicando después sus similitudes y diferencias. Aunque encontramos varios estudios que señalan la afinidad entre los filósofos, tales trabajos suelen investigar sus similitudes biográficas, o la implicación de ambos con la experiencia mística. Siguiendo, sin embargo, un camino poco explorado, buscamos analizar sus convergencias y divergencias en lo que respecta específicamente a la noción de cuerpo, demostrando, a través de dicho estudio, cómo tanto Stein como Weil presentan consideraciones originales en torno al tema, asunto también poco investigado en las investigaciones sobre la fenomenología de la corporalidad.

Palabras clave: Edith Stein. Simone Weil. Cuerpo. Fenomenología.



¹ Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

Considerações introdutórias

A filosofia do início do século XX trouxe profundas contribuições acerca do debate da corporeidade e da percepção. Simone Weil, filósofa francesa nascida em 1909, possui uma brilhante trajetória de estudos filosóficos, que trouxe contribuições inovadoras para a época, nos mais diversos âmbitos de discussão filosófica. Apesar de ser bastante conhecida pelos seus textos políticos ou, ainda, como uma das maiores místicas da história da filosofia, o profundo debate da pensadora sobre o corpo e da percepção chama a atenção pela profundidade, principalmente nos primeiros escritos. Da mesma forma, Edith Stein, filósofa nascida em 1891, apesar de ser reconhecida enquanto uma das mais importantes místicas da filosofia, tendo sido, inclusive, canonizada após a morte, também debateu, nos primeiros trabalhos, a temática da corporeidade, com acentuada influência de sua formação fenomenológica, tendo em vista que fora aluna de Edmund Husserl, importante nome que inaugurou a fenomenologia, no debate filosófico ocidental.

Além da temática em comum, as trajetórias das duas filósofas também possuem inúmeras similaridades, uma vez que tanto Weil quanto Stein dedicaram as vidas não só a um estudo filosófico de muita riqueza teórica, mas, também, a uma filosofia preocupada em engajar-se na prática em problemáticas político-sociais da época em que viveram. Mesmo as experiências religiosas das autoras são algo em comum entre as biografias de cada uma, tendo em vista que ambas tiveram experiências místicas cruciais para as trajetórias de vida e de pensamento. O que, no entanto, chamará a atenção e será foco deste trabalho é o comum debate acerca da corporeidade que essas filósofas compartilham em pensamentos, os quais trazem tanto elementos similares quanto pontuais divergências.

Neste artigo, trabalharemos com a noção de corpo na obra das duas pensadoras, com o fito de trazer à luz suas contribuições e ressaltar a importância desse debate na obra de Weil e Stein, con-

siderando que tal temática fora negligenciada por muito tempo na tradição filosófica ocidental pelos autores clássicos, só despertando maior atenção e amplo interesse da comunidade filosófica a partir das contribuições do pensamento de escritores como Merleau-Ponty, que viria a discorrer sobre o tema anos após os escritos de Weil e Stein.

Será revisado, portanto, o conceito de corpo fenomenológico em Edith Stein, com centralidade na obra *Zum Problem der Einfühlung* (1916), analisando a partir dos limites da redução fenomenológica e explorando, também, o conceito de "empatia", a fim de investigar a percepção de existências alheias. Outrossim, será resgatada a distinção entre *Körper* e *Leib*, pelos quais a filósofa distinguirá corpos físicos inanimados e corpos vivos com vontade e vivência. Com relação à Simone Weil, será trabalhado a concepção de corpo nos primeiros trabalhos, em destaque a dissertação de 1930, intitulada *Science et Perception dans Descartes*, na qual ela trata da importância do corpo e da percepção para o processo de construção de conhecimento, afastando qualquer pretensão intelectualista, que era comum para a filosofia da época. Para isso, ela destacará a importância do corpo em trabalho para a aquisição de conhecimento, enfatizando o conceito de imaginação enquanto elemento mediador entre o sujeito e o mundo, uma vez que essas duas concepções se correlacionam, agindo um sobre o outro, de forma mútua. Através da apresentação desses conceitos centrais nos debates tecidos pelas filósofas, serão traçadas análises comparativas acerca dos pensamentos no que se refere à temática da corporeidade.

1 O corpo fenomenológico em Edith Stein

O conceito de corpo desenvolvido por Edith Stein, em particular nos primeiros trabalhos, de cunho especificamente fenomenológico², apresenta traços originais e relevantes, mesmo em comparação com outros filósofos reconhecidos por investigações acerca dessa noção, como Merleau-Ponty e Husserl. No entanto, de forma

² Como nossa análise parte de uma investigação focada na concepção fenomenológica de corpo, nos centramos na obra *Zum Problem der Einfühlung*, "Sobre o problema da empatia".

análoga ao ocorrido no caso de Simone Weil, estudos partindo das considerações de Stein aparecem em número muito menor, se comparado com a quantidade de comentários e análises que tomam por base a obra de outros autores ligados à fenomenologia.

Em parte, com o intuito de suprir tal carência — especialmente no contexto de estudos em língua portuguesa — propomos, neste texto, uma análise que apresente traços gerais importantes do conceito de corpo na obra de Edith Stein, destacando, justamente, as características peculiares e originais, o que dará ocasião para mostrar as semelhanças com as considerações de Simone Weil. De forma mais precisa, gostaríamos de destacar algumas diferenças conceituais específicas, como a dupla estrutura do conceito de corpo, para, através disso, indicar a centralidade de tal noção para a constituição dos conceitos de "eu" e de "empatia". A interpretação por trás das considerações apresentadas nesta análise parte da tese geral de que, ao menos nessa fase da obra de Stein, o conceito de corpo entendido como *Leib* apresenta uma primazia para a constituição de empatia e subjetividade, conforme detalharemos a seguir.

Um elemento importante a ser destacado é que Stein esclarece que está partindo de um princípio fenomenológico bastante delimitado, como base metodológica das análises: assim como acontece no caso das obras de Husserl, a filósofa investiga os conceitos abordados — inclusive a noção de "corpo" — tendo por base os limites da redução fenomenológica (2008, p. 11). Isso quer dizer que, para evitar os problemas metafísicos em torno de considerações sobre a existência dos objetos do mundo, a autora efetua uma suspensão de juízo sobre essa questão. Como explica a filósofa: "todo o mundo circundante, tanto físico como psicológico, os corpos, assim como as almas humanas e animais (incluindo a pessoa psicofísica do próprio investigador), está sujeito à exclusão ou redução" (STEIN, 2008, p. 11). Dessa forma, ela deixa de lado a pergunta sobre se e como os objetos existem

em uma realidade transcendente "efetiva"³ e volta a atenção para a forma como esses fenômenos aparecem para a consciência.

Como ponto de partida da investigação, é preciso destacar, também, a forma particular como Stein utiliza o conceito de "empatia". A filósofa não investiga tal noção em consonância à maneira como a palavra é comumente utilizada, na linguagem corrente, pois trata do conceito a partir de considerações específicas, que envolvem o método fenomenológico. Segundo Stein, *Einführung* tem um "sentido definido de maneira precisa enquanto experiência da consciência alheia" (2008, p. 24). Assim, não se trata de empatia enquanto capacidade de compreender a perspectiva e os sentimentos e emoções de outras pessoas, mas, sim, da experiência fenomenológica de, em geral, ser capaz de experimentar consciências diferentes da própria: outras consciências, no modo como aparecem para nós. É possível, é claro, que considerações mais específicas, envolvendo a vida emocional de outros, sejam objeto de análise fenomenológica, mas o conceito de empatia trata, em primeira instância, de uma experiência mais basilar e abstrata.

Porém, diante desse ponto de partida metodológico, é comum que surja certo estranhamento em relação à possibilidade mesma de investigar um fenômeno como o corpo, uma vez que parece se tratar, justamente, de algo que implica em uma existência efetiva, enquanto objeto existente em uma realidade física e transcendente à consciência. A resposta de Stein para esse problema é a de que devemos compreender de forma adequada a redução fenomenológica: nada na experiência é "perdida" quando aplicamos a redução. Tudo pode ser analisado exatamente como aparece à nossa consciência. A única peculiaridade é se abster de julgar sobre a existência dos objetos enquanto realidades externas à condição do fenômeno que aparece a nós. Tal procedimento teria, inclusive, algumas vantagens. Uma delas é destacar o fato de que tudo que surge em nosso campo perceptivo se mostra de uma maneira

³ Por vezes, o termo "efetivo" nesse contexto fenomenológico — realidade efetiva, existência efetiva, etc. — é utilizado significando a suposta existência de algo em uma realidade que transcende à consciência.

específica, e que a nossa consciência tem um papel ativo nessa apreensão dos fenômenos.

O conceito de corpo serve, também, de exemplo para ilustrar esse procedimento: ao analisar, de maneira geral, a experiência do que se mostra a nós como corpóreo, verificamos uma distinção relevante do ponto de vista filosófico, que é a base para o já mencionado caráter duplo do conceito fenomenológico de corpo. Corpos, no sentido abstrato de "objetos físicos" (como mesas, cadeiras e livros), não são experienciados da mesma forma e tomados no mesmo sentido do que corpos de seres vivos (como corpos de crianças, cachorros ou cobras). Além, é claro, das diferenças específicas na experiência com relação a diferentes seres vivos — crianças e cobras, por exemplo — há, em um nível fenomenológico muito basilar, um vivenciar radicalmente distinto, quando tratamos dos corpos em características físicas gerais (digamos, por exemplo, o peso), ou em aspectos que são próprios apenas a corpos de seres vivos (a capacidade de mobilidade por meio da vontade).

Dessa forma, poderíamos, certamente, dizer que ter um determinado peso e ocupar um lugar no espaço são características dos corpos em geral (sejam de crianças ou de mesas). Porém, não parece que se restringir a esse tipo de análise dê conta da experiência concreta de corpos. É, também, se voltando contra abstrações demasiado amplas, típicas da tradição filosófica de origem grega, que Stein pretende introduzir e analisar as características da distinção *Körper/Leib* como um ponto de partida fenomenológico fundamental para a investigação do fenômeno corporal. É, assim, que a filósofa distingue, no que se refere a nossa forma de apreender nossos corpos, entre a percepção enquanto meros "corpos físicos", enquanto objetos "inanimados" do mundo, e enquanto "corpos vivos" dotados de "vontade" e "vivências". Nas palavras de Stein:

Poderíamos partir do fenômeno concreto, completo, que temos diante de nós no mundo da experiência, do fenômeno de um indivíduo psicofísico que se distingue nitidamente de uma coisa física. Esse não se dá como corpo físico (*Körper*), mas sim como corpo vivo (*Leib*) senciente ao qual pertence um eu, um eu que percebe, pensa, sente, quer, e cujo corpo vivo

não está meramente incorporado no meu mundo fenomenal, mas sim é o próprio centro de orientação de tal mundo [...]. E também poderíamos investigar como tudo o que nos aparece além do mero corpo físico dado na percepção externa se constitui na consciência (2008, p. 13).

Dessa forma, *Körper* se refere aos aspectos estritamente "físicos" e "materiais" do corpo, daquilo que tem em comum com qualquer objeto do mundo, abstraindo, dessa forma, da conexão com uma consciência. *Leib*, por outro lado, é o corpo enquanto algo "vivo", animado por uma "alma" e que abarca todos os aspectos psicológicos da consciência. Conforme aponta Natalie Depraz, a diferença entre as duas expressões pode ser explicitada em termos etimológicos: *líp*, no alemão antigo, possuía um sentido que abrangia tanto "corpo" como, em geral, "vida" (que viria a se tornar "*Leben*"). "Corpo" no sentido de "*Leib*", portanto, guarda essa conexão com a ideia de "vida", de algo que não é mera coisa material inanimada. *Körper*, por outro lado, é apenas a versão germânica da palavra latina *corpus* e remete à concepção apenas enquanto objeto físico (DEPRAZ, 1995, p. 344).

Stein procura diferenciar, em análise do corpo vivo, as peculiaridades no que diz respeito às sensações. Mas a reflexão não envolve apenas uma comparação com os objetos em geral ou, nos termos husserlianos, as "meras coisas materiais". A filósofa quer indicar, justamente, a distinção interna ao conceito: a diferença entre entender a corporeidade em termos de corpo vivo e corpo físico tem implicações diretas para a investigação do fenômeno da vivência das faculdades sensíveis. Como explicita Edith Stein, a esse respeito:

[...] meu corpo vivo se constitui de uma maneira dupla, enquanto corpo vivo [*Leib*] senciente (percebido corporalmente) e enquanto corpo físico [*Körper*] do mundo externo percebido externamente, e nessa dupla apresentação é vivenciado como o mesmo [...] (2008, p. 57).

Essa constituição dupla do corpo implica que, embora possamos, em teoria, abstrair da sensação enquanto vivenciada no corpo vivo e percebê-lo apenas enquanto corpo físico, ou seja, enquanto objeto "externo", tal análise é, em

certo sentido, artificial, pois é impossível abrir mão da faculdade senciente de nosso próprio corpo. Assim, ainda que possamos conceber uma reflexão intelectual que imagine o próprio corpo "desde fora", enquanto *Körper*, isso não é possível enquanto vivência, que concretamente suprime as sensações e a perspectiva "desde dentro", inerente à vivência do corpo vivo. Em outras palavras, "os laços que nos unem a ele [ao corpo vivo] são indissolúveis" (2008, p. 62).

É importante observar, portanto, que Stein deixa claro desde a apresentação da distinção que, apesar da maneira "dupla" pela qual o corpo se apresenta na reflexão fenomenológica, é vivenciado como o mesmo. Não há, portanto, uma real duplicidade no que diz respeito à própria experiência, como se em determinado momento tivesse alguma vivência "real" do próprio corpo enquanto mero corpo físico, enquanto *Körper*, mas, sim, que se pode, assim, concebê-lo na reflexão fenomenológica, sendo, por isso, estabelecida essa duplicidade na descrição do fenômeno. Aliás, como será explicitado adiante, no caso das reflexões de Stein, a empatia tem um papel fundamental no estabelecimento desse caráter dual da experiência corpórea.

A filósofa enfatiza, também, o fato de que a vivência do corpo vivo envolve uma série de elementos além das sensações mais imediatas, oriundas das faculdades dos sentidos. A análise da autora envolve, por exemplo, o papel dos sentimentos como elemento constitutivo do corpo, de tal modo que determinada tendência sentimental pode, inclusive, interferir na qualidade dos atos de juízo, percepção e movimento:

Não somente todo ato espiritual — toda alegria, aflição, toda atividade de pensamento — é lançada e *sem cor* quando "eu" me sinto triste, mas também toda ação corporal, todo movimento que executo. Está lânguido meu corpo vivo e cada uma de suas partes. (STEIN, 2008, p. 65).

O fenômeno das vivências sentimentais aponta, também, para a qualidade expressiva do corpo vivo. Segundo Stein, "o sentimento pede, segundo sua essência, uma expressão, e os distintos tipos de expressão são distintas possibilidades

essenciais" (2008, p. 71). Com isso, a filósofa não está dizendo, é claro, que os sentimentos necessariamente serão expressos sempre do mesmo modo, ou mesmo que sejam sempre evidentes em sua manifestação — que não possam, por exemplo, ser disfarçados e escondidos ou mesmo fingidos. A autora sustenta a ideia de que, embora com diferentes possibilidades de expressão, a vivência sentimental envolve um impulso de expressividade, o qual, no mais das vezes, implica em uma reação no corpo vivo, como chorar no caso de tristeza, ou ruborizar de vergonha. A própria alternativa de reprimir a expressão do sentimento é uma reação a tal característica de tender à expressividade.

É em conexão com esses elementos que a filósofa introduz a experiência de empatia como surgindo, justamente, da percepção do sujeito alheio, como algo que não pode ser mero corpo físico. Stein explicita que a experiência de outros sujeitos surge de uma vivência que denomina de "cooriginaridade" (*Konoriginarität*): não se trata de uma experiência "originária", pois essa só é dada diretamente, nas "vivências próprias" imediatas e atualmente presentes, como o experienciar direto, por exemplo, do movimento do próprio corpo a partir de um ato de vontade. Na experiência cooriginária, o outro é apreendido, em certo sentido, de maneira análoga: reconhece-se que o modo como o corpo se apresenta não é idêntico à maneira de apresentação dos demais objetos do mundo. É possível, claro, conceber os sujeitos alheios enquanto meros objetos físicos, quando, por exemplo, fazemos considerações sobre o peso de corpos, ou sobre o espaço que ocupam, etc. Mas, essas, seriam considerações secundárias e particulares, em certo sentido derivadas da experiência mais imediata. De modo direto, o vivenciar de outros sujeitos já envolve essa percepção de se tratar de um semelhante a si próprio, e, portanto, "o corpo alheio é 'visto' como corpo vivo" (STEIN, 2008, p. 75).

Porém, é evidente que a experiência de conceber os demais como portadores de corpos vivos e não meros corpos físicos não é direta: não se pode assumir o lugar do outro para, de

fato, vivenciar de maneira "originária" tal experiência. Justamente por isso, entra, nesse ponto, a peculiaridade da "via de mão dupla", que é o ato de empatia: como não há vivência direta dos corpos alheios como corpos vivos, preciso não apenas "projetar", a partir da minha própria prática corporal, que os demais sujeitos vivenciam seus corpos como corpos vivos, mas também é preciso abstrair da própria experiência imediata de se entender como corpo vivo, para se conceber como um corpo físico, como um corpo que pode ser visto "desde fora".

Através de tal atividade, como explica Stein, se pode gerar uma empatia em relação às possíveis sensações dos corpos vivos alheios, por definição, jamais acessíveis originariamente: a "possibilidade da empatia de sensação [...] está garantida pela compreensão do corpo vivo próprio como corpo físico, e do corpo físico próprio como corpo vivo, em virtude da fusão de percepção externa e percepção corporal" (2008, p. 77). Ou seja, é por poder projetar o próprio corpo com algo que pode ser percebido desde fora como corpo físico que se pode encontrar uma analogia em relação à percepção dos corpos alheios e entendê-los como corpos vivos. Stein explicita como se dá essa passagem e as implicações para a percepção espacial:

O corpo do outro indivíduo, enquanto mero corpo físico, é uma coisa espacial como as demais e está dado em certo lugar do espaço, a certa distância de mim, dentro da orientação espacial, e em determinadas relações espaciais com o mundo espacial restante. Então, à medida que o compreendo enquanto corpo vivo sensível, transferindo-me a ele de modo empático, adquiero uma nova imagem do mundo espacial e um novo ponto zero de orientação (2008, p. 79).

Assim, enquanto se observa o corpo dos demais sujeitos enquanto meros corpos físicos, não se projeta nenhuma reflexão de analogia sobre como devem ser as vivências do outro enquanto corpos vivos, e a relação espacial é a mesma de qualquer objeto no mundo. Porém, à medida que a compreensão faz a passagem para a apreensão empática, os corpos alheios passam a ser vistos como vivos e, posso é possível, portanto, imaginar

a vivência interna a partir da qual aquele lugar onde se está, para esse outro sujeito, o ponto zero de orientação, o local desde o qual se dá a relação espacial com os demais objetos — incluindo, nesse caso, o próprio corpo que é visto pelo outro desde a própria perspectiva.

Com isso, ocorre um fenômeno importante, que seria, aliás, um dos aspectos mais relevantes da experiência empática: a projeção da "imagem alheia do mundo", que tem a função de gerar uma "modificação" na própria concepção individual. Segundo Edith Stein: a "imagem do mundo que eu empatizo como sendo do outro não somente é uma modificação da minha em função da orientação distinta, mas também varia de acordo com como se concebe a condição de seu corpo vivo" (2008, p. 80). Ou seja, com a experiência empática de vislumbrar como é o mundo desde a perspectiva do outro, projeta-se olhares que não estariam dados do próprio ponto de vista do momento. E, assim, "aqui se mostra a possibilidade do enriquecimento da própria imagem do mundo através da imagem dos outros, e a relevância da empatia para a experiência do mundo externo real" (2008, p. 80).

Mas Stein vai mais adiante na ênfase em relação aos resultados da experiência empática: a prática não apenas influencia e modifica a visão de si e do mundo, como é, também, "condição de possibilidade da constituição do indivíduo próprio", e, isso, justamente a partir da maneira como a vivência de empatia interfere na concepção da própria corporeidade. Assim, como já havia sido mencionado anteriormente, não é apenas que a análise do corpo alheio seja fundamento para a empatia, mas, também, que a experiência empática determina uma alteração na concepção da própria corporeidade. Nas palavras de Edith Stein:

A partir do ponto zero de orientação obtido na empatia tenho que considerar meu próprio ponto zero como um ponto do espaço entre muitos, e não mais como um ponto zero. E assim, por isso, e apenas por isso, aprendo a ver ao meu corpo vivo enquanto um corpo físico como os demais, embora na experiência originária me seja dado somente como corpo vivo [...]. Na "empatia reiterada" [*literierter Einfühlung*] compreendo de novo aquele corpo físico como corpo vivo, e somente assim estou

dado a mim mesmo em sentido pleno como indivíduo psicofísico para o qual é constitutivo o estar fundado em um corpo. Essa empatia reiterada é condição de possibilidade de aquele dar-se a si mesmo ao modo de imagem nas lembranças e na fantasia [...]. Quando me vejo na copa de uma árvore em uma recordação de infância [...] me vejo como outro, ou como o outro me vê, e isso é algo possibilitado pela empatia (2008, p. 80-81).

Assim, a tese que a filósofa sustenta é que a própria possibilidade de conceber a si mesmo desde fora, enquanto corpo físico como os demais, é gerada pela experiência de empatia. É importante notar que, apesar de a análise fenomenológica explicitar as descrições passo a passo, essas apreensões de vivências não se dão, é claro, em uma ordem temporal definida — por exemplo, primeiro conceber o outro em experiência empática para, daí sim, passar a ver-se enquanto sujeito entre os demais e, a partir disso, a imaginar a própria figura desde fora. Evidentemente, são essas experiências naturais da vivência cotidiana, já incorporadas em nossa concepção de mundo, que geram tais fenômenos agora analisados em seus aspectos constitutivos na análise fenomenológica descritiva.

E, assim, a partir de tal investigação fenomenológica, é possível perceber que a vivência natural de si e da própria corporeidade, desde a perspectiva imediata "interna", desde o ponto de vista do corpo vivo, pode ser modificada ao vislumbrar a si mesmo desde uma outra perspectiva possível — desde um olhar alheio, externo — e, portanto, a partir de uma visão empática de outro corpo. Esse processo envolve, justamente, o que Stein conceitua na passagem citada de "empatia reiterada": ao conceber a experiência empática que o outro tem, é possível se imaginar desde fora, a partir de tal vivência que não é possível para si, enquanto experiência originária e direta.

Desse modo, ainda que, conforme mencionado inicialmente, Edith Stein parta da intenção de

utilizar do método fenomenológico para a análise de empatia em particular, sem, com isso, ter, a princípio, qualquer intenção de originalidade em relação às considerações clássicas da fenomenologia, o fato é que a filósofa acaba por abrir caminho para todo um campo novo de considerações fenomenológicas, que viriam, depois, a se estabelecer como algumas das áreas mais relevantes para tais estudos. Que Stein atribua à experiência de empatia, como vimos, um papel fundamental na própria constituição do eu como concretamente vivenciado na experiência corporal, em certa medida a afasta de Husserl⁴, mas a aproxima de outros pensadores e pensadoras, sobretudo daqueles dedicados a encontrar um lugar para o conceito de corpo nos estudos filosóficos. Conforme desenvolveremos a seguir, uma dessas pensadoras seria Simone Weil, com quem, a despeito das diferenças, encontramos pontos de contato na análise do conceito de corpo.

2 O corpo fenomenológico em Simone Weil

Grande parte do trabalho de Simone Weil, reconhecido nos dias atuais, se concentra no pensamento místico e, também, sobre os escritos acerca da política e das vivências no trabalho de fábrica. Contudo, como argumenta Lissa McCullough (2012), no artigo *Simone Weil's Phenomenology of the Body*, Weil pode ser considerada como uma das pioneiras do pensamento fenomenológico sobre o corpo, mesmo antes de nomes como Merleau-Ponty, filósofo francês reconhecido pela discussão acerca do corpo e da percepção. O pensamento weiliano sobre esse conceito se concentra em dissertar sobre o papel fundacional do corpo, tanto na estruturação do pensamento e do conhecimento quanto na relação do sujeito com o mundo. Como argumenta McCullough (2012, p. 196), segundo Weil "o movimento corporal fornece a chave mestra da nossa percepção".

⁴ Marianne Sawicki resume o que entende ser a principal diferença entre as considerações sobre o conceito de empatia em Husserl e Stein do seguinte modo: "Para ele [Husserl], 'experiência de outros indivíduos' se refere ao experienciar *deles* do mundo. Stein, no entanto, está interessada no experienciar *próprio* de outras pessoas enquanto seres humanos; isto é, de como as pessoas estão mutuamente disponíveis para serem compreendidas" (SAWICKI, 1997, p. 2). Estamos, em parte, de acordo com essa interpretação, no sentido de que, de fato, Stein amplia o escopo das análises sobre a empatia ao investigar a experiência de mútua compreensão, com tudo que isso envolve: reconhecimento da outra pessoa em aspectos físicos e psíquicos, verificação de como isso interfere no próprio entendimento do eu, etc. Mas acreditamos que, também, Husserl tem uma preocupação com o reconhecimento mútuo, ainda que mais restrita, não apenas com uma análise unilateral, como sugere Sawicki. Não caberia neste texto, no entanto, um aprofundamento dessa questão.

Simone Weil foi discípula de Émile Chartier, mais conhecido como "Alain", tendo sido ele a maior inspiração do pensamento filosófico da autora. Já o professor Alain, fora discípulo de Jules Lagneau, e ambos dissertaram amplamente sobre o corpo e a percepção. Como ressalta Débora Mariz (2016), Lagneau e Alain, assim como Maine de Biran, trataram muito sobre a questão da percepção e o contato com o que Weil chama de "necessidade", e esse ponto será bastante presente ao analisar o pensamento weiliano acerca do corpo e da percepção. Muito influenciada por Alain, Weil possui nos escritos profundas inspirações, mas, também, algumas divergências, que poderão ser exploradas neste trabalho. De toda forma, é pertinente destacar, portanto, que desde as influências iniciais da filósofa, o debate acerca da corporeidade e da percepção estava colocado.

É possível identificar uma abordagem do corpo no início da trajetória da pensadora, na dissertação de 1930 chamada *Science et Perception dans Descartes*. A filósofa toma como inspiração o método de Descartes da dúvida, pois, como destaca McCullough (2012, p. 197), citando Weil, "a dúvida é uma virtude da inteligência" (1970, p. 207). As premissões, com essa dissertação, estariam direcionadas a defender que mesmo o trabalhador menos intelectualizado aplica princípios fundamentais do conhecimento científico, no cotidiano, apesar de não se dar conta disso de uma forma explícita:

Escrevendo enquanto uma sindicalista de 21 anos, sua ambição intelectualmente democrática é elucidar que todas as pessoas comuns, por mais ignorantes acerca do pensamento científico que possam ser, já empregam os princípios mais fundamentais e essenciais da ciência em sua percepção comum e no trabalho diário sem estarem cientes disso (MCCULLOUGH, 2012, p. 197).

Ao contrário dos filósofos modernos, que defendiam a percepção enquanto uma forma inferior de conhecimento, Weil pretende direcionar-se contrariamente a esse rebaixamento das faculdades perceptivas. A pensadora reitera o papel central da percepção no conhecimento, tendo em vista que, de acordo com ela, o conhecimento oriundo

da percepção é da mesma natureza que aquele oriundo da ciência. Com isso, a autora evita, portanto, uma intelectualização que desconsidera o papel das faculdades relacionadas à corporeidade e se afasta de uma concepção restrita de ciência.

Seguindo em, alguns aspectos, Descartes, Simone Weil propõe a ideia de um(a) pensador(a) fictício(a) que segue o método da dúvida cartesiana, isto é, um sujeito que duvida de tudo, exceto do próprio pensamento, que é claro e distinto. De acordo com McCullough, esse método permite que a filósofa proponha um sujeito "tábula rasa", alguém que não pressuponha nenhum conhecimento sobre si ou sobre o mundo, constituído(a) apenas, de início, pelas sensações. Ao contrário de Descartes, no entanto, Weil leva em consideração, primeiramente, as sensações, que, segundo ela, consistem, primeiramente, em prazer ou dor. Para Simone Weil, portanto, é dessa mistura sensorial de prazer e dor que todo o resto da existência humana surge: a ordem, a linguagem, o pensamento, a consciência, a ação e a construção do mundo. Segundo a pensadora, em texto da dissertação, contido nos *Formative Writings*:

Somos seres vivos; nosso pensamento é acompanhado de prazer e dor. Eu estou no mundo; isto é, eu sinto que estou sujeito a alguma coisa externa que eu sinto que está mais ou menos sujeita a mim em troca. Dependendo se eu sinto essa coisa externa se submetendo a mim, ou eu mesmo sendo sujeito a ela, eu sinto prazer ou dor. Todas as coisas que chamo de objetos – o céu, as nuvens, o vento, pedras, o sol – são principalmente fontes de dor na medida em que minha existência nelas encontra seu limite. Assim, o prazer e a dor estão misturados, como disseram os poetas; meu prazer não pode ser tão grande que não seja deteriorado pelo desejo de um prazer ainda maior (WEIL, 1930, p. 55).

McCullough enfatiza que, diferentemente de Descartes, que emprega o pensamento puro — isto é, independente da extensão, duvidando do corpo e da sensação —, Weil entende a sensação enquanto algo que não pode ser duvidado e, para além disso, compreende que "é um 'problema sem sentido' questionar a existência da realidade objetiva" (2012, p. 199). Para a dúvida surgir, é necessário ter algo para duvidar. As sensações são inerentes à própria existência humana e,

portanto, possuem papel fundamental para a dúvida cartesiana, no pensamento de Weil. Como enfatiza Lissa McCullough, questões acerca do caráter real ou ilusório da natureza da sensação não podem surgir sem “que o imediatismo da sensação seja dado como base e matriz geradora da dúvida” (2012, p. 199).

O primeiro passo da noção de sujeito, apresentada por Weil, envolve perceber o poder exercido por uma crença. Esse poder de pensar, revelado pela dúvida, mostra, por sua vez, a própria existência. É por meio desse poder que se pode saber que se pensa. No entanto, na dissertação da filósofa, é recolocada a pergunta cartesiana: será possível que o que o que se considera do próprio pensamento poderia ser originado de um “Gênio Maligno”? A resposta da autora, no entanto, é sucinta: “isso poderia ser em relação às coisas que penso, mas não pelo fato de que as penso” (1930, p. 59). É a partir desse poder sobre o pensar que “sei que sou”, “je puis, donc je suis” (1930, p. 59). De acordo com McCullough:

A consciência de minha existência, ou o conhecimento certo de que existo, deriva desse poder negativo que, quando exercido, cria um reino de liberdade heterogêneo aos reinos da sensação e pensamento aleatório. Desejos, paixões, sensações e ideias aleatórias não podem provar minha existência, exceto na medida em que os penso, tomando posse deles no reino da minha liberdade. *Je puis* é, portanto, a fonte e a origem de *je suis* (2012, p. 200).

Débora Mariz ressalta o duplo movimento que o corpo exerce em sua relação com o mundo, observando que “o corpo sofre a ação do mundo e age sobre ele” (2016, p. 125). Utiliza uma metáfora de Weil, como “um elástico que salta todo inteiro quando esticam as duas extremidades” (1988, p. 133). Existe um vínculo entre ação e reação, entre o mundo e o pensamento, uma intersecção entre matéria e mente, o que constitui aquilo que a pensadora francesa denomina “imaginação”. McCullough explica que a imaginação é a parte que media a relação entre o sujeito e o mundo, sendo que sem essa mediação, conforme citação da autora, “eu seria sempre como um espectador em uma peça mal encenada em que a tempestade, o tumulto ou batalha são representados de

forma ridícula” (WEIL pud MCCULLOUGH, 2012, p. 201-202). Mariz elucida que as percepções imediatas não se mostram enquanto a totalidade do objeto — como se o objeto aparecesse “pronto” no ato perceptivo por si só —, pois há, em conexão com a percepção, a imaginação e as emoções. Ou seja, aspectos imaginativos e emocionais também contribuem para a constituição daquilo que entendemos como objeto. A presença desses elementos como afetando a apresentação das percepções imediatas ao sujeito indica a influência espinosiana no pensamento de Weil:

Aqui se pode notar uma forte influência dos três níveis de conhecimento instituídos por Espinosa, em sua Ética e também referidos por Lagneau em suas aulas. Na teoria de Espinosa, o primeiro gênero de conhecimento decorre da experiência vaga ou da opinião; o segundo gênero decorre da razão, é superior ao primeiro gênero e provém de noções adequadas acerca das propriedades dos objetos, já o terceiro gênero do conhecimento decorre da ciência intuitiva, sendo um grau superior de conhecimento. Esses três gêneros de conhecimento são justapostos e articulados entre si, a saber: (1) a percepção imediata decorrente da própria experiência, (2) a ordenação da percepção pela razão e (3) a intuição (MARIZ, 2016, p. 125-126).

Nesse ponto, McCullough salienta que Weil reconhece uma artificialidade no dualismo cartesiano, pois a sensação e as impressões interferem diretamente na consciência do sujeito, de modo que não se pode considerar um indivíduo como “*puro dubito*”. Diferentemente de Descartes, Simone Weil não emprega categorias dualistas, como aquelas utilizadas pelo filósofo moderno — *res extensa* e *res cogitans*. A imaginação impede que essa distinção aconteça, pois é o fator que possibilita uma passagem para o pensamento no mundo. Conforme explicita Weil:

O mundo e a minha mente estão tão misturados que, se penso que concebo um dos dois separadamente, atribuo a um o que pertence ao outro; assim, pensamentos confusos encham toda a minha alma. A menor perturbação dos sentidos me lança no mundo, mas como não tenho domínio direto sobre o mundo que procuro, minha vontade, longe de ser ativa, cai na paixão. Eu então atribuo mais ou menos influência a esta minha vontade, dependendo se ela é mais ou menos contrariada: Considero minha existência constituída por esse poder imaginário que só vem do mundo e, em troca, dou paixões ao mundo (1930, p. 70).

A imaginação, no entanto, dá conta apenas de corresponder a pensamentos e mudanças sensoriais no ato perceptivo, não sendo uma ação em si, mas apenas algo que pode ser utilizado para agir. Como argumenta Lissa McCullough, "a ação por si só cria um obstáculo, portanto, não há possibilidade de ação por parte da mente, contanto que seja dominada pela imaginação" (2012, p. 202). Nesse momento, algo central na teoria de Weil entra para a discussão e começamos a compreender as pretensões da autora em mais detalhes.

Como menciona McCullough, as únicas coisas que podem exercer ação seriam uma ação corporal orquestrada ou o trabalho, que, como se sabe, é um tópico extremamente caro para Weil. Nesse sentido, o papel do corpo abrange ser "o instrumento que envolve ativamente a mente com seu obstáculo na forma de trabalho" (2012, p. 202). Diferentemente de Alain e Lagneau, que entendem a relação do sujeito com o mundo através do "esforço muscular", como destaca Débora Mariz (2016, p. 124), Simone Weil afirma que essa relação se dá através da necessidade, ocorrendo pelo trabalho, não pelo esforço:

O trabalho, na compreensão weiliana, inscreve o homem na realidade, pois o real e a necessidade são sinônimos para a pensadora. A execução do trabalho implica a fluidez dos movimentos corporais que não se assemelha à noção de esforço, pelo contrário, dirá S. Weil, quando maior a experiência, maior a fluidez corporal e menor será o esforço nele implicado. (MARIZ, 2016, p. 124).

O conceito de "necessidade", para Weil, diz respeito à própria realidade, pois se refere a uma ordem natural existente no mundo. A necessidade é um princípio que dá ao mundo um equilíbrio dinâmico, uma ordem que rege o todo e preserva, no planeta, a harmonia. De acordo com Ann Pirruccello, no artigo *Making the World My Body: Simone Weil and Somatic Practice*, "o texto dos Upanishads compreende sua aspiração de ver cada evento no mundo como expressivo de uma integridade subjacente, que Weil chama de 'necessidade'" (2002, p. 483). Mesmo as noções matemáticas, debate bastante presente no pensamento da filósofa, estão sujeitas à necessidade do mundo, como exemplifica Peter Winch na

introdução do *Lectures on Philosophy* (1978):

Nada pode ser considerado contra a equação $7 + 5 = 12$. A 'necessidade' desta equação expressa as condições sob as quais estamos preparados para aplicar esses números a grupos de objetos e o que estamos dispostos a chamar de 'adição'. Se eu contar um grupo de cinco cadeiras, um grupo de sete cadeiras, colocá-los juntos e depois contar treze, não digo que neste caso $7 + 5 = 13$. Eu digo que 'devo' ter contado mal em algum lugar ou que, de alguma forma, outra cadeira 'deve' ter sido introduzida sem que eu percebesse. É claro que é verdade que normalmente serei capaz de descobrir 'o que deu errado' em tal caso (1978, p. 14).

Em *Aulas de Filosofia* (2002), obra que compila anotações de alunas que frequentaram aulas dadas no liceu de Roanne, é possível notar que Weil compreende que o sentimento do esforço é inversamente proporcional à vontade, pois "a facilidade é sempre a marca do exercício verdadeiro da vontade. O homem que sabe fazer algo (arte, esporte, trabalho) não dá a impressão do esforço" (2002, p. 36).

No artigo "Reflexões acerca do corpo do trabalhador no pensamento da filósofa francesa Simone Weil" (2014), Débora Mariz destaca a centralidade do trabalho na obra weiliana, tanto nos debates acerca da percepção quanto nas obras mais voltadas à discussão política e social. De fato, Weil entende o trabalho enquanto um elemento construído pelo sujeito na relação com o mundo, podendo agir sobre através da ação. Isso aponta para o trabalho como uma apropriação também intelectual da realidade, apropriação, essa, que passa pela mediação corporal, de modo que não se pode falar em um conhecimento do mundo puramente intelectual. Nas palavras da filósofa:

Não a aparência de ação pela qual a imaginação descontrolada me faz virar cegamente o mundo de cabeça para baixo por meio de meus desejos anárquicos, mas ação real, ação indireta, ação conforme a geometria, ou, para dar seu nome verdadeiro, o trabalho. É por meio do trabalho que a razão apreende o próprio mundo e domina a imaginação descontrolada. Isso não seria possível se eu conhecesse o mundo pelo puro entendimento (1930, p. 78).

Simone Weil entende o corpo enquanto a "ferramenta responsável pela mediação do homem

com o mundo" (MARIZ, 2014, p. 196), sendo que é através do trabalho, essa ação orquestrada, que o corpo delimita uma ordem no mundo. Por si só, a imaginação não se torna capaz de conciliar a sensação e o pensamento, pois é, meramente, a correspondência entre o próprio pensamento e as mudanças sensoriais fora de si, não constituindo ação, de fato, mas apenas aquilo utilizado para o agir. É no trabalho que a ação se realiza, interagindo e enfrentando o mundo perceptivo através da experiência corporal e, também, através dele, alterando a realidade. Como cita McCullough, "o corpo humano é como uma pinça para que a mente agarre e manuseie o mundo" (WEIL apud MCCULLOUGH, 2012, p. 203). É o corpo em trabalho a "ferramenta responsável pela mediação do homem com o mundo" (MARIZ, 2014, p. 196).

Weil sugere que nossos movimentos incorporam um conhecimento geométrico, que já existe em nossa percepção, "tudo acontece como se nosso corpo conhecesse teoremas geométricos que nosso espírito ainda não conhece" (WEIL, 2002, p. 42), bem como a forma como nosso desenho anatômico se constitui, a maneira como somos capazes de utilizar ferramentas, nosso movimento, tudo expressa uma geometria enraizada na imaginação, que faz parte do corpo (PIRRUCCELLO, 2002, p. 482). Conforme enfatiza Lissa McCullough, o corpo em trabalho delinea uma ordem no mundo por meio da ação, e essa ordem é inerentemente geométrica. De acordo com a autora, "o corpo age de acordo com a mesma ordem geométrica que a imaginação emprega para perceber e estruturar o mundo" (MCCULLOUGH, 2012, p. 203), e o que torna o trabalho eficaz são as recombinações da simples ideia de movimento em linha reta, o mais simples que pode ser traçado pela imaginação.

A ação corporal segue a mesma ordem que a imaginação emprega — um direcionamento à realidade —, tanto para perceber como para estruturar o mundo. McCullough explica que "essa cooperação de movimento passivo (imaginativo) e ativo (corporal) toma posse do mundo, tornando-o um obstáculo" (2012, p. 203). Ou seja, é pela conexão entre o elemento passivo do ato

imaginativo e o elemento ativo da ação corporal que o contato direto com a realidade é alcançado, tornando o mundo um "obstáculo" a ser moldado pela vontade e pela ação do trabalho. É admitindo que o corpo e a imaginação formam um só elemento que Weil entende essa combinação enquanto instrumento de conhecimento do mundo, no contexto da dissertação da autora.

Weil alcança, justamente ao final da dissertação, o objetivo inicial de defender que trabalhadoras(es) possuem conhecimento, sem precisar que passem pelos critérios colocados pelo pensamento cartesiano. A sabedoria, de acordo com Weil, está contida na percepção mais simples, sem que seja necessário recorrer à dúvida hiperbólica ou ao pensamento de que apenas a existência própria é algo que se pode ter certeza, tampouco pensar em Deus, dentre outras questões. Os trabalhadores, em muitos casos, possuem conhecimento, sem, no entanto, saberem que o possuem. Conforme explica a filósofa:

Em um instante, a mente que se separa daquilo que sente se retrai em si mesma e age; o piloto que segura o leme durante uma tempestade, o camponês que balança a foice, conhece a si mesmo e conhece o mundo da maneira que significa a afirmação 'penso, logo existo' e as ideias que daí decorrem. Os trabalhadores sabem tudo; entretanto, quando seu trabalho termina, eles não sabem que tinham toda sabedoria em sua posse (1930, p. 85).

Isso ocorre pela condição "desenraizante" do trabalho de fábrica, que é o enfoque trazido pela filósofa, principalmente em obras posteriores. A vivência da pensadora no trabalho de fábrica, contida em escritos da própria, mostrou-lhe a capacidade da exploração no trabalho de arrancar o exercício do pensamento e do refletir dos trabalhadores. Isso porque o dinamismo os impede de parar, mesmo que por segundos, para fazer exercício das capacidades de pensamento. Em "Experiência da Vida de Fábrica", Weil relata que a infelicidade dos operários é tamanha, no contexto do trabalho de fábrica, que "difícilmente podem escrever, falar, até mesmo refletir a esse respeito, pois a primeira consequência da infelicidade é que o próprio pensamento se quer evadir" (1979, p. 130). A incapacidade de raciocinar em

tal contexto impede o surgimento da consciência dos conhecimentos ou do próprio impacto que a ação no trabalho exerce no mundo. E quando o corpo é liberado da exploração, "o pensamento humano é entregue às paixões, ao tipo de imaginação que invoca deuses, a argumentos mais ou menos racionais recebidos de outros" (1930, p. 85).

Na obra "Aulas de Filosofia" (2002), Weil argumenta que o corpo estabelece classificações no mundo antes de qualquer coisa que possamos propriamente chamar de "pensamento". Pelo fato de termos um corpo, o mundo se ordena para ele, de acordo com nossas reações e reflexos, sejam congênitos ou condicionados. Sendo assim, quando o pensamento nascer no sujeito, nascerá em um mundo já organizado (2002, p. 24). A filósofa ressalta, dessa forma, o importante papel que os reflexos condicionados desempenham na vida dos indivíduos, sendo que o trabalho se baseia, em parte, justamente em tais movimentos involuntários, condicionados. Segundo a filósofa:

O trabalho baseia-se em reflexos condicionados: um pedreiro, por exemplo, é atraído por um muro meio construído, um pianista, por um piano. Por outro lado, a sociedade tem uma porção de meios para criar reflexos condicionados: as notas, os lugares, as condecorações. Em suma, é impossível afirmar de fora que um determinado ato é algo que não um reflexo (WEIL, 2002, p. 28).

Outro ponto importante destacado por Weil diz respeito à natureza dos sentimentos e a relação com o corpo. É possível perceber muitas emoções como elementos constitutivos da experiência corporal. Principalmente emoções mais intensas e violentas são acompanhadas de fenômenos físicos, sendo possível afirmar que tais sinais são "tradução de uma emoção moral ou que os sinais físicos constituem o próprio sentimento" (2002, p. 31). A esfera dos sentimentos se constitui por movimentos corporais, e os movimentos corporais que compõe tal esfera são consequências de reflexos naturais ou condicionados ou, ainda, da combinação de todos esses fatores supramencionados.

Dessa forma, podemos ver como Simone Weil trouxe uma concepção inovadora para a noção de percepção, resignificando o papel do corpo na aquisição do conhecimento e construindo um debate com intenções mais democráticas e renovadas. A negação da autora de uma ideia intelectualista de conhecimento, por exemplo, representa um aspecto muito significativo de pensamento. Como observa Lissa McCullough, a iniciativa visava uma nova compreensão da percepção que revitalizaria e democratizaria o conhecimento científico e filosófico, buscando a superação de certa perda de contato entre o corpo e a mente, ainda comum no período dos primeiros escritos (2012, p. 206-207)⁵. É possível notar, portanto, que Weil trouxe contribuições inovadoras para a época, abordando a questão do corpo e da percepção com profundidade e até certa radicalidade, marcada, como constatamos, "pela busca de superação da cisão entre sujeito e objeto" (MARIZ, 2016, p. 132), e tendo realizado tais análises mesmo antes de filósofos conhecidos por serem precursores da tradição da fenomenologia do corpo.

3 Análise de algumas confluências e divergências entre Edith Stein e Simone Weil

É notório que, do ponto de vista biográfico, Edith Stein e Simone Weil tenham trajetórias semelhantes: ambas foram brilhantes estudantes de Filosofia em ambientes majoritariamente masculinos — Stein na Alemanha, Weil na França —; ambas preocupadas com questões de ordem política e social, e envolvidas com caridade; ambas, também, marcadas pela religiosidade e pela experiência mística. Foram, ainda, trágicas contemporâneas das duas grandes guerras, vindo a óbito durante a Segunda Guerra Mundial: Stein em 1942, Weil no ano seguinte.

A despeito de tais semelhanças biográficas, as quais costumam ser o ponto focal de estu-

⁵ Indicando outros pontos em comum com autores da fenomenologia, McCullough aponta, por exemplo, que, anos depois, Husserl em *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936) argumentou sobre o esquecimento do mundo perceptivo na visão científica moderna.

dos que relacionam Stein e Weil⁶, interessa-nos neste artigo investigar de que forma a noção de corpo — fortemente presente no trabalho de juventude das duas filósofas — pode servir de fio condutor, para melhor compreender as relações, bem como a importância dos primeiros estudos das autoras. Esse é, como vimos, um tema, por vezes, negligenciado entre estudiosos do conceito de corpo, os quais costumam concentrar esforços em outros autores — como Husserl e Merleau-Ponty, por exemplo —, acabando por não dar a devida atenção ao caráter precursor e inovador de muitas das ideias de Stein e Weil.

Assim, após as análises anteriormente apresentadas, desenvolvendo em mais detalhes a concepção de corpo fenomenológico presente no pensamento de juventude de ambas, cabe uma retomada das questões centrais, a partir de uma comparação entre as filósofas. É digno de nota, em relação a tal cotejo, que, embora encontremos estudos relacionando o trabalho de Stein e Weil, tal análise costuma se dar, conforme indicamos, a partir de temas dos pensamentos mais tardios das autoras — especialmente os aspectos místicos⁷ e elementos políticos específicos⁸. Acreditamos, porém, que lançar luz a tais questões do conceito de corpo de ambas, permite, também, aprofundar o estudo da conexão geral entre as autoras, bem como investigar com mais cuidado diferenças significativas.

Começando pelas semelhanças, é relevante mencionar a influência cartesiana, presente no pensamento das duas filósofas. Stein, no contexto dos primeiros trabalhos envolvendo o conceito de corpo, estava inserida em uma concepção da fenomenologia com forte inspiração cartesiana. Isso fica bastante evidente diante do uso que a autora faz da redução fenomenológica, bastante parecida com a de Husserl. Como vimos, a forma como Stein (2008, p. 11) aborda a redução parte do deslocamento metodológico,

que passa a atenção dos "entes" que são experienciados para a forma como aparecem para a consciência. Tal movimento, embora diferente da abordagem de Descartes, também afirma a prioridade da subjetividade no estabelecimento da epistemologia. Outro elemento significativo de semelhança, associado a esse primeiro, é o ato de suspensão do juízo sobre a realidade efetiva dos fenômenos, o que apresenta uma analogia bastante clara com o procedimento de "dúvida" no método de Descartes.

A influência cartesiana em Simone Weil também é bastante evidente, a começar por seu primeiro trabalho ser dedicado, justamente, à obra do filósofo francês: uma dissertação intitulada *Science et perception dans Descartes* ("Ciência e percepção em Descartes"), apresentada na École Normale Supérieure, em 1930. No desenvolvimento do conceito de corpo para a autora, como vimos, a inspiração cartesiana fica clara: também Weil (1970, p. 207) parte da "dúvida" para o estabelecimento das considerações iniciais, justamente enquanto uma abordagem metodológica privilegiada para a investigação dos fenômenos, a partir de uma postura aberta e distante das preconcepções próprias da "tradição" filosófica. Isso é fundamental para a pensadora, pois, conforme foi explicitado, um dos objetivos era, justamente, mostrar como a experiência da vivência corporal, com elementos sensoriais diversos, envolve um contato intelectual e significativo com o mundo, o qual não depende de uma concepção "intelectualista" do conhecimento.

Esse afastamento do intelectualismo, no entanto, aponta, também, para os limites da influência cartesiana no trabalho das filósofas. Apesar de uma base metodológica que parte de uma inspiração no pensamento de Descartes, tanto Edith Stein como Simone Weil negam a separação radical entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Stein sustenta uma concepção fenomenológica que

⁶ Por exemplo: WIMMER, Reiner. *Vier jüdische Philosophinnen: Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Tübingen: Attempo-Verlag, 1990.

⁷ Ver: MASKULAK, Marian. Edith Stein and Simone Weil: Reflections for a Theology and Spirituality of the Cross. *Theology today*, v. 64, n. 4, p. 445-457, 2008; THOMAS, J-F. Simone Weil et Edith Stein. *Theological Studies*, v. 55, n. 2, p. 386, 1994.

⁸ Ver: BRENNER, Rachel Feldhay. *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust*: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, and Etty Hillesum. Pennsylvania: Penn State Press, 2010; COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Three Women in Dark Times*: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, Or Amor Fati, Amor Mundi. New York: Cornell University Press, 2000.

entende a consciência como essencialmente "psicofísica" (2008, p. 13). Como vimos, isso fica evidente na prioridade que a filósofa estabelece para o conceito de corpo, entendido como "corpo vivo" (Leib). Weil, de forma semelhante, tampouco aceita que seja possível conceber o ser humano nos termos dualistas propostos pela filosofia cartesiana, elaborando, como vimos, uma crítica específica a essa forma artificial de conceber a consciência e a corporeidade (1930, p. 70).

Outro ponto em comum entre as pensadoras, associado ao já mencionado anti-intelectualismo, é a defesa do papel central da corporeidade para qualquer noção coerente de epistemologia. Ambas apresentam, conforme analisamos anteriormente, a ideia de que não é possível falar do conhecimento enquanto uma atividade que possa prescindir da experiência corpórea. Isso fica evidente, no caso de Stein, quando a filósofa estabelece a centralidade da noção de corpo vivo como base para o próprio entendimento de si — fundamento para entendimentos de outras ordens, como a compreensão do mundo como um todo coerente de sentido (2008, p. 62). Também Weil (1930, p. 55) segue uma direção semelhante, especialmente quando afirma a prioridade das sensações no estabelecimento do conhecimento e quando, contrariando muitos dos princípios do intelectualismo do período, defende a importância de entender o trabalho físico como uma fonte de conhecimento.

A negação de ambas as autoras de uma dicotomia entre corpo e mente fica evidente, como apontamos, em diversos argumentos. Stein, por exemplo, entende que a dupla constituição da corporeidade resulta em que tal investigação possui uma natureza artificiosa, pois não é possível negligenciar a vivência do próprio corpo, com todas as suas sensações intrínsecas, ainda que seja possível, em teoria, desconsiderar o campo somático próprio do corpo vivo e analisá-lo apenas enquanto corpo físico. Dessa maneira, embora seja possível conceber uma investigação filosófica que tome como fenômeno o próprio corpo "desde fora", enquanto *Körper*, essa realidade não é de fato experienciável, pois sempre

partimos de nossa vivência "desde dentro" do nosso corpo vivo (*Leib*), concreto (2008, p. 62).

Simone Weil, de maneira semelhante, argumenta que há uma espécie de "duplo movimento" na forma como o corpo se relaciona e se conecta com o mundo, de modo que há uma interação recíproca e de mútua interferência. Esse movimento de mão dupla é importante para Weil, pois será a base para a argumentação em torno da ação no mundo — inclusive as ações de ordem ética e política. Isso porque uma filosofia que analise a corporeidade de maneira radicalmente abstrata — por exemplo, colocando na mesma categoria todos os corpos, independentemente do tipo, enquanto meros objetos no mundo — falharia em reconhecer o potencial transformador da nossa existência. Tal potencial depende, como vimos, justamente da possibilidade de interferir na realidade dada de maneira concreta.

Há, no entanto, também, alguns pontos de divergência entre as filósofas, ou, ainda, de concordância apenas parcial. Começando por esse último ponto, tanto Stein como Weil, conforme mencionamos, foram fortemente influenciadas pela filosofia cartesiana. Porém, Weil nega a possibilidade de seguir o método de Descartes, no que concerne à dúvida quanto ao campo das sensações em sentido amplo. Dada a centralidade que o conceito de corpo tem — ao menos nessa primeira fase de pensamento, que é o que nos interessa neste texto —, Weil não poderia aceitar a exclusão da experiência sensorial em geral, pois isso acarretaria, por consequência, na supressão dos elementos ligados à corporeidade. Como vimos, a filósofa francesa enfatiza os ganhos cognitivos próprios da vivência corporal, com todo o conhecimento que lhe é peculiar. É nesse sentido, também, que Weil se posiciona, bastante claramente, sobre a falta de sentido em questionar a existência de uma realidade objetiva, exterior à consciência (2012, p. 199). De fato, uma vez que nossa própria constituição enquanto sujeitos depende das experiências que tivemos enquanto entes "corpóreos", não faz sentido questionar a sério esse aspecto da nossa existência.

Edith Stein, por outro lado, ainda que também

marcada pela influência do método cartesiano, parece se manter mais próxima do procedimento mais tradicional: com a redução fenomenológica, a filósofa efetua um "colocar entre parênteses" para a realidade objetiva exterior, suspendendo o juízo sobre a própria existência. Nesse sentido, podemos dizer que, quanto a esse aspecto, ela se aproxima de Descartes, enquanto Weil se afasta. Ainda assim, gostaríamos de reforçar um ponto já anteriormente apontado, que é sobre como compreender a redução de forma adequada e coerente, com a peculiaridade das considerações de Stein.

Para isso, é importante contrastar a diferença entre a redução fenomenológica e a dúvida cartesiana: enquanto a última parte de um método que exclui todos os elementos que não "sobrevivem" ao questionamento radical, a redução da fenomenológica apenas decide por suspender o juízo sobre a realidade exterior. Ainda que tal distinção possa parecer, à primeira vista, sutil, possui consequências filosóficas significativas. Descartes está, de fato, "duvidando" da existência da realidade exterior e precisa, por isso, reestabelecer sua existência através de argumentos que visam apresentar uma prova que justifique tal crença. Stein, por outro lado, não duvida da realidade objetiva, mas apenas decide por não afirmar existência do fenômeno. Dessa forma, enquanto Descartes nega a existência da realidade para, depois, apresentar uma "prova"⁹ para tal, Stein nem discorda nem afirma que a realidade exista, mas apenas desconsidera a questão, com vistas a não entrar em problemas metafísicos desnecessários à descrição fenomenológica. Devido a isso, a filósofa efetua uma suspensão de juízo em torno do fato.

Nesse sentido, de fato, Stein e Weil diferem quanto a esse ponto. Porém, conforme indicamos, a divergência não é completa. Uma vez partindo da interpretação da redução fenomenológica apresentada neste artigo, Stein, em certo sentido, concordaria com Weil na crítica a Descartes: também, a filósofa alemã poderia sustentar que questionar a existência da realidade exterior é um

falso problema; o procedimento metodológico de suspender o juízo sobre essa questão pode ser interpretado, justamente, como um afastamento de tal questionamento. No entanto, a forma como Stein e Weil desviam da dificuldade sobre a existência do mundo exterior é, como vimos, diversa. Nesse sentido, diríamos que se trata de uma divergência parcial.

No que diz respeito a desacordos mais marcantes entre as duas pensadoras, poderíamos destacar elementos mais gerais das respectivas concepções de corporeidade. Stein parte de uma investigação centrada na experiência da corporeidade enquanto fenômeno para a consciência e, nesse sentido, procura descrever os elementos a partir de uma perspectiva em primeira pessoa, que abre mão de considerações de ordem metafísica. Além disso, conforme demonstramos, a filósofa alemã coloca a noção de empatia como central para a compreensão do conceito de corpo. Weil, por outro lado, enfatiza a faculdade da sensibilidade e o papel do corpo para a constituição do conhecimento como os elementos basilares de reflexão — ao menos, é claro, considerando esse primeiro período da obra da autora. Será esse o fundamento para, a seguir, reforçar a importância do trabalho e, também, a conexão dessa discussão com o conceito de imaginação. Nesse sentido, embora as duas partam de uma base conceitual semelhante, a forma como desenvolvem os conceitos de corpo também apresentam diferenças.

Assim, a despeito de tais divergências, encontramos, nos primeiros trabalhos de Edith Stein e Simone Weil, semelhanças significativas, as quais servem, também, como ocasião para aprofundar elementos por vezes negligenciados nas pesquisas que investigam as obras das pensadoras, bem como nos estudos que tratam do conceito de corpo em geral. Seja a centralidade que o corpo ocupa nos trabalhos iniciais das autoras, seja a crítica ao intelectualismo ou a defesa de uma superação do dualismo cartesiano, ambas as filósofas são fontes importantes para uma compreensão adequada da

⁹ Evidentemente, não seria o caso de aprofundar a questão neste texto em torno dos problemas da prova de Descartes para a existência do mundo exterior, de modo que mencionamos esse complexo tema apenas brevemente.

relevância do conceito de corpo para a filosofia produzida no começo do século passado.

Referências

BRENNER, Rachel Feldhay. *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust*: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, and Etty Hillesum. Pennsylvania: Penn State Press, 2010.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Three Women in Dark Times*: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, Or Amor Fati, Amor Mundi. New York: Cornell University Press, 2000.

DEPRAZ, N. *Transcendence et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin (Histoire de la philosophie), 1995.

MARIZ, D. A percepção no pensamento de Simone Weil: um diálogo com a tradição filosófica francesa. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 4, n. 1, p. 121-134, 2016.

MARIZ, D. Reflexões acerca do corpo do trabalhador no pensamento da filósofa francesa Simone Weil. *Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo*, v. 25, n. 2, p. 194-198, 2014.

MASKULAK, Marian. Edith Stein and Simone Weil: Reflections for a Theology and Spirituality of the Cross. *Theology today* v. 64, n. 4, p. 445-457, 2008.

MCCULLOUGH, L. Simone Weil's Phenomenology of the Body. *Comparative and Continental Philosophy*, v. 4, n. 2, p. 195-218, 2012.

PIRRUCCELLO, A. Making the World My Body: Simone Weil and Somatic Practice. *Philosophy East and West*, v. 52, n. 4, p. 479-497, 2002.

SAWICKI, M. *Body, Text and Science: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*. Dordrecht: Kluwer, 1997.

STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008.

THOMAS, J-F. Simone Weil et Edith Stein. *Theological Studies* v. 55, n. 2, p. 386, 1994.

WEIL, S. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Coleção O Mundo, Hoje, Vol. 32. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WEIL, S. *Aulas de Filosofia*. 2ª Ed. Campinas: Editora Papirus, 2002.

WEIL, S. *First and Last Notebooks*. London: Oxford University Press, 1970.

WEIL, S. *Formative Writings, 1929-1941*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1987.

WEIL, S. *Lectures on Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1978.

WIMMER, Reiner. *Vier jüdische Philosophinnen*: Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. Tübingen: Attempto-Verlag, 1990.

Juliana Missaggia

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Paola Ramos Ávila

Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia, CCSH.

Av. Roraima, 1615

Camobi, 97105-340

Santa Maria, RS, Brasil.