

331633

O PLATONISMO DE SIMONE WEIL

Fernando Rey Puente*
Para Emília de Moraes

SÍNTESE – O presente texto tem por finalidade mostrar a influência de Platão na obra da pensadora francesa Simone Weil. Procuramos esclarecer a exegese que ela faz de um passo do sexto livro da *República* (493 c), no qual ela identifica a contradição essencial que rege a existência humana, a saber, aquela que há entre o Bem, inacessível a nós mas a que todos aspiramos, e o necessário, que tiranicamente a todos acomete. Mostramos, por fim, de que modo é precisamente essa dialética entre o Bem e o necessário que permite a ela empreender, por um lado, uma crítica veemente a Marx e, por outro, uma análise original e profunda acerca da amizade.

PALAVRAS-CHAVE – Bem. Necessário. Dialética. Contradição. Amizade.

ABSTRACT – The following paper has as aim to show Plato's influence on the writings of the French philosopher Simone Weil. We try to elucidate the interpretation she does of a passage from the sixth book of the *Republic* (493 c) in which she identifies the essential contradiction who rules the human condition, i.e., the one existent between the Good, inaccessible to us but to which all of us aim at, and the necessary, that submits tyrannically us all. In conclusion we show how it's precisely this dialectic between the Good and the necessary that allows her to make, on the one hand, a vehement criticism of Marx and, on the other hand, to conceive an original and deep analysis of friendship

KEY WORDS – Good. Necessary. Dialectic. Contradiction. Friendship.

Seguramente muitos dos leitores deste texto desconhecem ou têm apenas uma vaga idéia de quem tenha sido Simone Weil. E, por isso mesmo, talvez se perguntem em que medida falar da leitura que ela realizou de Platão seria relevante no âmbito de um congresso sobre a presença de Platão ao longo dos séculos. O propósito deste texto é, por conseguinte, duplo, na medida em que visa assinalar indiretamente a importância filosófica dessa pensadora ao mostrar a originalidade e engenhosidade das interpretações e das apropriações que ela fez de Platão.

Simone Weil nascida em 1909 em Paris estudou filosofia na famosa *École Normale Supérieure*, sendo na verdade uma das primeiras mulheres a ingressar nessa célebre instituição. Ela foi discípula de Alain, pseudônimo do filósofo francês Émile-Auguste Chartier – por sua vez discípulo de Jules Lagneau –, importante professor de filosofia de inúmeros pensadores franceses. Esse encontro que se deu nas classes preparatórias ao concurso da *École Normale* do Liceu *Henry IV* foi

* Doutor. Professor da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais).

decisivo para a jovem e promissora filósofa. Nas palavras de sua mais autorizada biógrafa, Simone Pétrement, igualmente discípula de Alain e amiga de Simone Weil, “é na classe de Alain, segundo me parece, que começa a filosofia de Simone”.¹ A bem da verdade, Simone Weil já havia conhecido um filósofo importante, René Le Senne, ainda quando estudava no Liceu, mas esse encontro não parece tê-la marcado mais profundamente.² A grande influência de Alain sobre S. Weil ocorre em dois planos distintos: nos filósofos que ele privilegia e no modo como ele concebe e ensina a filosofia. Descartes, Lagneau, Kant, o estoicismo e sobretudo Platão são os pensadores que ele mais admira. Ora, não por acaso esses autores serão igualmente fundamentais para S. Weil. Cabe ressaltar que Alain sempre trabalhou diretamente com os textos originais desses autores, prática essa que S. Weil adotará ao longo de sua breve mas fecunda e luminosa existência. Note-se que é principalmente o Alain das reflexões políticas que atrai e fascina a jovem S. Weil. O estreito vínculo por ele postulado entre reflexão e ação política é provavelmente o que mais a impressionará e influenciará, a ponto de uma observação de Alain ser quase que uma antevisão profética do que seria o ideal de vida de sua jovem discípula: “o homem – afirma ele – alcança todas as suas idéias reais na própria experiência cotidiana ou, melhor dizendo, pensa com base em suas ações”.³ A atividade docente da jovem professora é muito breve, pois logo após um curto período (1931-34) ensinando em Le Puy, Auxerre, Roanne e, por fim, em Bourges para um grupo de alunas do Liceu, S. Weil decide enveredar por seu itinerário pessoal, um caminho sem dúvida absolutamente singular para o século XX. Ela trabalhou por quase um ano como operária nas fábricas Alsthom e Renault (1934-35), depois viajou para a Espanha a fim de lutar ao lado dos republicanos na Guerra Civil (1936), trabalhou também como camponesa no sul da França durante a ocupação alemã (1941) e, por fim, imigrou com seus pais, contra a sua vontade, para Nova Iorque de onde então partiu para Londres na tentativa de retornar à França para engajar-se na luta contra os invasores alemães. Morre, entretanto, em Ashford/Kent no ano de 1943 aos 34 anos, sem ter conseguido regressar à França. Ao longo desses anos, S. Weil não publicou nenhum livro. O único texto concebido em forma de livro, *L'Enracinement*,⁴ e escrito nos meses finais de sua vida, tinha como propósito repensar a vida na França depois da vitória sobre os nazistas, mas, na verdade, essa obra é muito mais do que isso, ela constitui um tratado sobre a justiça, levando Albert Camus a dizer em 1949, ano de publicação desse livro: “Parece-me impossível em todo caso, imaginar um

¹ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris: Fayard, 1973 (2 vols), vol. 1, p. 64.

² Sobre Lagneau, Le Senne e Alain consultar Rolf Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*, Frankfurt am Main: Anton Hain, 1993, que dedica um capítulo a cada um desses pensadores franceses (sobre Alain: p. 73-93).

³ Alain, *Propos d'économique*, Paris: Gallimard, 1934, n. LXI, *apud*: Domenico Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma: Edizione Lavoro, p. 34, n. 46. Para entender o contexto social e político daqueles anos na França, em sua relação com os intelectuais, o livro de Canciani é indispensável.

⁴ Simone Weil, *L'Enracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Gallimard, 1949. Há uma tradução em português: Simone Weil, *O Enraizamento*, Bauru: Edusc, 2001.

renascimento para a Europa que não leve em conta as exigências que Simone Weil definiu em *O Enraizamento*".⁵

O contato com Alain não é apenas elucidativo em termos da formação filosófica global de S. Weil, mas esse encontro também deixará suas marcas de maneira mais específica no modo como ela se apropriará do pensamento de Platão. Alain era avesso aos sistemas filosóficos e concebia a filosofia como exercício ético, modo de vida, razão pela qual, em sua opinião, a história da filosofia não deveria ser entendida propriamente como uma história a ser estudada, antes como uma ocasião, uma oportunidade para viver aquilo que os grandes pensadores refletiram. É assim, por conseguinte, que devemos compreender o modo como Alain se propõe a ler Platão. Como ele diz: "Que me importa se Platão realmente pensou aquilo que eu encontro nele, desde que isso que eu lá encontro me ajude a compreender alguma coisa?".⁶ Deparamo-nos igualmente com a mesma aversão aos sistemas filosóficos e com a mesma disposição a conceber a filosofia como modo de vida na obra de S. Weil. E, mais importante para o nosso argumento, com a mesma disponibilidade para apropriar-se de Platão de um modo totalmente pessoal e não histórico, como veremos a seguir.

Antes de nos adentrarmos nesse modo tão particular de ler Platão, devemos mencionar, contudo, que S. Weil, ainda quando freqüentava a *Escola Normal* também teve oportunidade de seguir um curso de L. Robin sobre o *Filebo*, como nos relata a sua biógrafa e colega daqueles dias, S. Pétrement.⁷ Além disso, deve-se atentar também para uma certa proximidade que M. Narcy aponta entre a interpretação proposta por S. Weil de Platão e a concepção que dois importantes especialistas de Platão – que viveram em sua época – expressaram em seus escritos. Trata-se aqui do Pe. Festugière, cujo célebre livro *Contemplation et vie contemplative chez Platon* foi publicado em 1936, e do Mons. Diès, cujos estudos, reunidos sob o título *Autour de Platon*, foram editados em 1926. Ambos especialistas interessavam-se particularmente por aspectos religiosos ou místicos referentes a Platão e, como constataremos a seguir, esse mesmo foco de interesse ao analisar a obra de Platão era também característico de S. Weil. Mas, não nos esqueçamos do que dissemos acima, a saber, as análises de S. Weil não são análises típicas de um erudito exegeta, oriundo do mundo acadêmico, que realiza análises históricas sobre Platão, mas sim reflexões de uma pensadora original e profunda que pretendia sobretudo encarnar em sua própria vida, ou seja, exprimir em ações concretas as idéias que julgava verdadeiras.⁸ Todavia, como o próprio M. Narcy adverte: se, por um lado, o interesse de S. Weil e desses especialistas cristãos em relação a Platão se dirigia a um mesmo núcleo místico-religioso identificado por eles em seus diálogos, por outro, isso era realizado com propósitos diametralmente opostos, pois enquanto Festugière e Diès visavam com isso mostrar em que medida a dimensão religiosa e a concepção do

⁵ Simone Weil, *Oeuvres*, Paris: Quarto Gallimard, 1999, p.1264.

⁶ Alain, *Histoire de mes pensées* in: *Les Arts et les Dieux*, Paris: Gallimard, 1958, p. 18 apud: G. Pascal, *L'Idée de Philosophie chez Alain*, Poitiers: Bordas, 1970, p. 360.

⁷ S.Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Paris: Fayard, 1978, vol. I, p. 167.

⁸ Michel Narcy, "Le Platon de Simone Weil" in: *Cahiers Simone Weil*, V-4, dec.82, p. 250-267 (sobre esses dois especialistas em Platão: p. 254-257).

divino inerentes a Platão se distanciavam do cristianismo e eram mesmo insuficientes em relação àquelas presentes na teologia cristã, S. Weil, ao contrário, procurava destacar a identidade profunda entre a noção de divindade em Platão e a de Deus para os cristãos.⁹ Sem dúvida, é em função dessa postura de S. Weil veementemente favorável a Platão, que um dos grandes historiadores da Filosofia da nossa época, Miklos Vető, pôde afirmar ao final de seu belo e elucidativo livro sobre essa filósofa que “nenhum pensador deste século [i.e. o século XX] foi mais influenciado por Platão do que Simone Weil em cuja obra quase todas as questões fundamentais do platonismo cristão são debatidas, constituindo essa obra, portanto, o único exemplo de especulação mística, platônica e cristã, de nosso século”.¹⁰

Mas, qual é afinal de contas o Platão de S. Weil? Uma leitura de sua obra nos mostra que, na verdade, os diálogos por ela mais freqüentemente citados são poucos, dentre os quais especialmente os seguintes: *Teeteto*, *Gorgias*, *Fédon*, *Simpósio*, *Fedro*, *Filebo*, *Timeu* e *República*. Todavia, mesmo desses diálogos a referência que encontramos em sua obra é quase sempre a uma determinada passagem que ela traduz, interpreta e de que se apropria de acordo com a sua necessidade conceitual, ou seja, a sua leitura é, nas palavras de M. Narcy, uma leitura “seletiva” de Platão. Mas, seria lícito perguntar-se, que leitura de Platão não poderia ou deveria ser adjetivada de “seletiva”?

Na nossa opinião, seria possível analisar a sua exegese “seletiva” de Platão por dois caminhos diversos. O primeiro nos levaria a investigar mais detalhadamente um texto específico de sua autoria no qual ela tenha se detido no estudo de algum aspecto ou obra do “seu” Platão. Seguindo essa via, poderíamos então nos fixar na análise de textos como “*Le dieu de Platon*”, “*Le ‘Symposion’*” e “*La ‘Republique’*”, contidos nos dois volumes póstumos, *Intuitions pré-chrétiennes*, de 1951, e *La source grecque*, de 1953, que reúnem alguns ensaios que ela escreveu sobre a tradição filosófica, literária e científica gregas. Obviamente, ao longo dos seus breves anos de vida ela se exprimiu inúmeras vezes em seus *Cahiers* sobre Platão e sobre a tradição grega, mas esses textos, devido ao seu formato aforístico e fragmentário, tornariam muito mais difícil uma análise mais pontual e circunscrita como a que devemos

⁹ *Ibidem*, p. 257.

¹⁰ Miklos Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris: Vrin, 1971, p. 148. Essa obra é uma das primeiras a tratar S. Weil como uma filósofa original e profunda, constituindo, portanto, uma leitura indispensável para quem quiser compreender melhor o pensamento de S. Weil. Sobre algumas obras de M. Vető recentemente publicadas ou reeditadas cf. Fernando Rey Puente, “Novas perspectivas sobre o idealismo alemão”, *Síntese*, v.30, n. 96, 2003, p. 125-130. Em oposição a essa constatação de M. Vető, é curioso observar o silêncio do mundo acadêmico em relação à reapropriação que S. Weil fez de Platão, o que fica evidente ao constatarmos que diversas obras, individuais ou coletivas, que tratam da recepção de Platão ao longo dos séculos, e em especial do século XX, ignoram completamente a sua obra. Consultar a respeito desse enigmático silêncio as seguintes obras: A. Zadro, *Platone nel Novecento*, Roma-Bari: Laterza, 1987; J.-L. Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris: Vrin, 1988, A. Neschke-Hentschke (ed.), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1997 e T. Kobusch/B. Mojsisch (Orgs.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. Seria esse silêncio indicio de um preconceito generalizado do mundo acadêmico por uma pensadora que leva a sério a dimensão espiritual de Platão?

trilhar aqui. Contudo, não é essa vereda que percorreremos, mas sim uma outra, na verdade mais íngrime, porém, parece-nos, muito mais interessante e rica do ponto de vista filosófico. Não analisaremos um texto que trate explicitamente do estudo de algum diálogo ou de um conceito em Platão, mas antes procuraremos investigar como uma determinada leitura que ela faz de um elemento, que ela julga essencial do pensamento de Platão ilumina áreas aparentemente desconexas da realidade, procurando mostrar assim de que modo ela se apropria de Platão apenas e tão-somente na medida em que algumas das concepções deste possibilitam-lhe melhor compreender a realidade do mundo.

Antes disso, todavia, gostaria apenas de ressaltar que, conquanto influenciada por Alain, S. Weil, com o passar dos anos, distancia-se de seu antigo professor cada vez mais, de modo que o Platão que ela concebe é totalmente diverso do de Alain. Simone Weil, a bem da verdade, está em busca de uma tradição filosófico-espiritual à qual Platão, segundo ela, pertence, a saber, o pitagorismo. Como ela mesma afirma: Platão é “um *místico* herdeiro de uma tradição mística na qual a Grécia inteira estava mergulhada”.¹¹ Ou, em outra passagem: “Minha interpretação: Platão é um místico autêntico e até mesmo o pai da mística ocidental”.¹²

¹¹ Simone Weil, *La source grecque*, Paris: Gallimard, 1953, p. 77 (ênfase de S. Weil; posteriormente citado como SG). É preciso mencionar que S. Weil acredita haver uma única exceção no mundo grego, a saber, um autor para o qual essa dimensão espiritual não interessava, Aristóteles. Como ela diz na mesma página dessa obra: “Aristóteles é talvez na Grécia o único filósofo no sentido moderno e, de fato, totalmente alheio à tradição grega” (ênfase de S. Weil). É interessante verificar como a análise de M. Foucault, conquanto parta de premissas totalmente distintas chegue a uma conclusão quase idêntica – ainda que certamente avaliada por ambos pensadores de modo absolutamente distinto – a de S. Weil nesse ponto: “Digamos esquematicamente isto: durante todo esse período que denominamos Antigüidade e, segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica de ‘como ter acesso à verdade?’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que vão permitir o acesso à verdade), bem, essas duas questões, esses dois temas jamais foram separados. Eles não foram separados para os pitagóricos, e isso é evidente. Tampouco eles foram separados para Sócrates e Platão: a *epimeleia heautou* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto de condições necessárias para que possamos ter acesso à verdade. Logo, durante toda a Antigüidade (nos pitagóricos, em Platão, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas, nos neoplatônicos etc.), jamais o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no próprio ser do sujeito necessárias para ele ter acesso à verdade?), jamais essas duas questões foram separadas. A maior e mais importante exceção: a que é constituída por aquele que nos denominamos ‘o’ filósofo, dado que ele foi na Antigüidade, sem dúvida, o único filósofo, dentre todos os demais, para o qual a questão da espiritualidade foi a menos importante. Aquele no qual nós reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, Aristóteles. Mas, como todos sabem, Aristóteles não representa o ápice da Antigüidade, mas a exceção” (M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2001, p. 18-19). Uma perspectiva mais conciliadora de Aristóteles com a tradição filosófica da Antigüidade pode ser lida em P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995, p. 123-144, que o analisa como um autor para quem a filosofia era um modo de vida. Todavia, acreditamos que a posição de S. Weil e de M. Foucault seja mais fidedigna ao espírito aristotélico (cf., p. ex., acerca do tratamento singular que Aristóteles confere à morte: Fernando Rey Puente, “A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles”, *Síntese*, vol. 29, n. 93, 2002, p. 95-102).

¹² *Ibidem*, p. 80. Cf., também o artigo de F. Heidsieck, “Platon maître et témoin de la connaissance sumaturelle” in: CSW, v. 4, dec. 82, p. 241-249. Um aprofundamento dessa questão pode ser auxiliado pela leitura do livro de D. Canciani, *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Roma: Edizioni Lavoro, 1998. É curioso observar que Kant igualmente considerava Platão

É preciso apenas advertir o leitor para o fato de que esse modo de entender Platão, embora possa recordar uma interpretação de cunho neoplatônico, distancia-se muito em alguns aspectos essenciais dessa corrente exegética. Semelhantemente a Plotino, por exemplo, S. Weil não atribui nenhuma importância aos diálogos iniciais, ditos socráticos, de Platão, mas, e nesse aspecto à diferença dos neoplatônicos, ela tampouco está minimamente interessada na análise dos diálogos finais, como, por exemplo, o *Parmênides*, diálogo central, entretanto, no âmbito de uma interpretação neoplatônica de Platão.¹³ Além disso, e mais uma vez ao contrário dos neoplatônicos, para S. Weil a dimensão social e política da obra de Platão é fundamental. Talvez essas diferenças justifiquem a ausência quase total de referência a Plotino ao longo de sua obra. A imensa e incontida admiração que ela sente por Platão – que na sua opinião é um pensador totalmente diferente de outros, pois, em suas palavras, “esse não é um homem que encontrou uma doutrina filosófica. Contrariamente a todos os outros filósofos (sem exceção, eu creio), ele repete constantemente que ele não inventou nada, que ele simplesmente segue uma tradição que às vezes ele nomeia, às vezes não”¹⁴ –, contudo, não a torna cega para o que ela considera os limites de Platão, como, por exemplo, a ausência de uma reflexão sobre a desgraça (*malheur*) na *República*.¹⁵ De um modo mais geral, ela chega a reconhecer que apenas um único conceito filosófico foi desconhecido pelos gregos, logo, inclusive por Platão, a saber, o conceito de trabalho. Como ela diz: “a noção de trabalho considerado como um valor humano é, sem dúvida, a única conquista espiritual que o pensamento humano fez depois do milagre grego, esta seria talvez a única lacuna em relação ao ideal de vida humana que a Grécia elaborou e que legou para a posteridade como uma herança impecável”.¹⁶ As análises de S. Weil relacionadas ao mundo grego aproximam-se muito das exegeses neoplatonizantes dos primeiros Padres da Igreja, ao menos sob o

o “pai de toda a exaltação mística na filosofia”, mas fazia-o com uma intenção contrária a de S. Weil, ou seja, a de rebaixá-lo face a Aristóteles (cf. R. Bubner, “Platon, le père de toute exaltation mystique: à propos de l’essai de Kant ‘Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie’”, in: *Contre Platon*, t. II: *Le Platonisme renversé*, ed. M. Dixsaut, Paris: Vrin, 1995, p. 11-12. Não se pense, entretanto, que isso signifique um distanciamento de S. Weil do pensamento de Kant, antes indica da mesma forma como no caso de Platão um modo muito pessoal de apropriação de um autor (cf. M. Vetò, “Kantische Themen im Denken der Simone Weil”, in: *Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, ed. R. Schlechte/A. Devaux, Frankfurt a.M.: Knecht, 1985, p. 42-52).

¹³ Sobre a importância do *Parmênides* no meio neoplatônico há um elucidativo artigo do grande especialista em Plotino J. Trouillard, “Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne” in: *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel: A La Baconnière, 1973, p. 9-26.

¹⁴ SG, p. 79.

¹⁵ Sobre a ausência de uma reflexão sobre a desgraça na *República* ver Simone Weil, *Oeuvres complètes*, VI-1, *Cahiers*, Paris: Gallimard, 1994, p. 222 (as obras completas serão citadas doravante como OC seguida de algarismos romanos para indicar os tomos e de arábicos para indicar os volumes, caso necessário).

¹⁶ Simone Weil, “Les causes de la liberté et de l’oppression sociale” in: OC, II-2, *Écrits historiques et politiques* p. 92. Sobre a importância decisiva na vida e obra de S. Weil da noção de trabalho cf. Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, um estudo fundamental para superar-se uma errônea tradição interpretativa que cindia uma etapa político-social de uma posterior fase místico-religiosa da vida de S. Weil (uma ampla bibliografia atualizada conclui este livro).

aspecto de procurar encontrar vestígios da Cruz e do Cristo na tradição filosófica e literária da Grécia antiga. Todavia, além disso, e nessa medida distanciando-se dos Padres da Igreja, o forte interesse de S. Weil pela matemática, pela geometria e pela ciência gregas faz com que ela teça paralelismos e analogias fascinantes entre a matemática e a ciência gregas e o cristianismo, relações, contudo, difíceis de compreender por exigirem uma profunda familiaridade com essas disciplinas, que ela, não apenas conhecia minuciosamente, mas sobre as quais podia discutir com um interlocutor extremamente qualificado, seu próprio irmão, André Weil, integrante do grupo Bourbaki, e um dos grandes nomes da matemática do século XX.¹⁷ Talvez a intenção de S. Weil esteja mais próxima do propósito de diversos sistemas gnósticos – caso o que caracterize o pensamento gnóstico seja, como pensava a sua amiga e estudiosa do gnosticismo, Simone Pétrement, um esforço de desenvolver a parte helênica inerente ao cristianismo diminuindo, ao mesmo tempo, a contribuição judaica tradicionalmente admitida –, pois este constitui precisamente o projeto concebido e desenvolvido por S. Weil¹⁸ ao longo de sua breve mas fecunda existência.

Nosso objetivo neste texto será, portanto, mostrar como S. Weil, ao se concentrar na análise e interpretação de um aspecto, julgado por ela, essencial do pensamento de Platão, apropria-se dele, utilizando-se do mesmo de modo bastante livre, ou seja, de acordo com suas necessidades conceituais. A passagem que enfocaremos aqui a fim de exemplificar a nossa tese é um trecho do livro VI da *República*, mais especificadamente 493 c, no qual é dito que um homem, face a um grande animal com o qual teria de aprender a conviver, chamaria de sabedoria essa arte de saber como e quando aproximar-se do mesmo sem irritá-lo, e, ao ensinar essa técnica para outros, esse homem não mais saberia, na verdade, o que seria justo ou injusto, belo ou feio, bom ou mau em seu modo de proceder, tendo apenas como critério para julgar suas ações o fato de que algumas delas agradam e outras desagradam esse grande animal, ou seja, ele submeter-se-ia assim constantemente às opiniões desse grande animal. Desse modo, ele acabaria denominando de “justas e belas” (*dikaia kai kalá*) as coisas “necessárias” (*tanangkaia*), sem ser capaz de mostrar aos outros “o quanto a natureza do necessário difere, essencialmente, da do bem” (*tèn dè toû anagkaïou kai agathou phýsin hóson diaférei tō ónti*). Essa idéia da diferença, da distância, como ela às vezes diz por engano, entre o necessário e o bem é retomada por S. Weil inúmeras vezes ao longo de seus *Cahiers*.¹⁹ Essa diferença constitui, segundo ela, um ponto fundamental para compreender a sociedade, o que fica claro numa passagem em que ela afirma: “a distância entre o necessário e

¹⁷ Um belo volume reunindo algumas cartas a seu irmão nas quais eles discutiam dentre outras coisas sobre matemática e geometria antigas e sobre física moderna, bem como alguns ensaios de S. Weil voltados para a análise da ciência antiga ou moderna é: Simone Weil, *Sur la science*, Paris: Gallimard, 1966.

¹⁸ Cf. S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, vol. II, p. 300.

¹⁹ Cf. OC, VI-2, p. 475, 489, 492 e VI-3, p. 56, 84, 95, 120, 179, 191, 203, 215 e 226 (é curioso observar, o que não fazem os editores das Obras Completas, que as citações do caderno de número sete – contido em OC VI-2 – trocam o termo diferença por distância, talvez, supomos, porque ela escrevesse citando de memória e sem poder consultar o original).

o bem. Para contemplar sem cessar. A grande descoberta da Grécia”.²⁰ Nessa passagem evidencia-se que ela considera Platão sobretudo como um transmissor de algumas idéias fundamentais, provenientes de uma longa tradição grega em muito anterior a ele mesmo, tal como já observamos acima. A relevância que essa distinção tem para S. Weil pode ser observada por meio da citação de outra passagem na qual afirma que essa diferença (ou distância como ela cita erroneamente aqui): “é de importância absolutamente primeira. Nela está a raiz do grande segredo”.²¹ Tentaremos, a seguir, ilustrar de que modo ela se utiliza dessa diferença entre o necessário e o bem tanto para criticar Marx quanto para compreender a amizade.

Em um texto escrito no seu último ano de vida, 1943, S. Weil volta a empreender uma análise da obra de Marx, preocupação que havia lhe tomado muito tempo nos anos em que trabalhou como operária. Que ela tenha escrito esse texto em seu derradeiro ano de vida, torna manifesto que a divisão que alguns ainda teimam em fazer de sua obra, cindindo-a em uma primeira fase caracterizada pela preocupação com o social e uma outra na qual ela teria passado a se ocupar de mística, não é capaz de dar conta da complexidade e integridade nem da vida e nem mesmo da obra de S. Weil. O texto em questão chama-se: “Y a-t-il une doctrine marxiste?” e se encontra no volume *Oppression et Liberté*.²² Nesse texto inacabado ela procura reavaliar a obra de Marx, mas agora faz isso utilizando-se dessa passagem da *República* que discorre sobre a diferença que existe entre o necessário e o bem. Ela expõe, logo de início, um pressuposto de sua análise ao afirmar que “a contradição essencial na vida humana é que o homem, sendo ele próprio o esforço para o bem, está ao mesmo tempo submetido em todo o seu ser, tanto em seu pensamento como em sua carne, a uma força cega, a uma necessidade absolutamente indiferente ao bem. É assim; e é por isso que nenhum pensamento humano pode escapar à contradição. Longe de ser sempre um critério de erro, a contradição é por vezes um sinal de verdade. Platão sabia-o”.²³

Simone Weil explica, a seguir, que há um uso legítimo e um outro ilegítimo da contradição, a saber, há uma tentativa de conciliar pensamentos incompatíveis entre si como se não o fossem, e esse é, segundo ela, um emprego impróprio da contradição. Todavia, se tentarmos eliminar um dos termos contraditórios por todos os meios e isso não for possível, então estaremos realmente diante de uma autêntica contradição. E esta deverá ser utilizada como um instrumento de dois braços, tal como uma pinça, por exemplo, a fim de que possamos assim entrar “em contato direto com o domínio transcendente da verdade inacessível às faculdades humanas”.²⁴ Na opinião de S. Weil, é o uso que uma doutrina filosófica ou religiosa faz da contradição que pode ou não lhe conferir autenticidade. Sendo assim, o critério por

²⁰ OC, VI-2, p. 489.

²¹ OC, VI-2, p. 492.

²² Simone Weil, *Oppression et Liberté*, Paris: Gallimard, 1955, p. 221-254. Há duas traduções em português: Simone Weil, *Opressão e Liberdade*, Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964 e Simone Weil, *Opressão e Liberdade*, Bauru: Edusc, 2001. As citações serão feitas a partir do texto francês (Doravante citado apenas como OL).

²³ OL, p. 228.

²⁴ OL, p. 228.

excelência para julgar essas tradições filosóficas e religiosas é o de saber qual o uso que elas fazem da “contradição essencial”, qual seja, a contradição entre o bem e a necessidade ou entre a justiça e a força. E o paradigma de correta utilização dessa contradição é obviamente Platão ao afirmar, no célebre passo da *República* aqui em questão, que ela, nessa passagem, cita livremente: “o bem e a necessidade estão separados por uma distância infinita”.

Se isso é assim, não pode haver, por conseguinte, nenhuma identidade entre o bem e a necessidade, pois eles estão separados e só podemos pensar em sua unidade concebendo-a como uma unidade transcendente que sempre permanecerá um mistério para nós. E S. Weil explica, então, que a “a contemplação dessa unidade desconhecida é a vida religiosa autêntica”.²⁵ Qualquer tentativa, portanto, de fabricar um equivalente fictício ou errôneo dessa unidade que pudesse ser apreensível pelas faculdades humanas, seria, para ela, a manifestação de uma forma religiosa inferior, inautêntica. E o materialismo constitui exatamente algo desse tipo ao atribuir à matéria a produção automática do bem. Tanto o liberalismo quanto o marxismo, explica-nos, são pseudo-religiões, pois atribuem à matéria a possibilidade de automaticamente dirigir-se ao bem. E essa tendência é ainda mais acentuada no marxismo, pois “o marxismo é de fato uma religião, no sentido mais impuro dessa palavra” e “tem notoriamente em comum com todas as formas inferiores da vida religiosa, o fato de ter sido continuamente utilizado, segundo a palavra tão justa de Marx, como um ópio do povo”.²⁶

A espiritualidade autêntica, contudo, distingue-se dessa forma inferior de religiosidade apenas por um detalhe, mas, como ela esclarece, um detalhe decisivo, qual seja, o domínio que o espírito exercerá sobre a matéria. E esse ocorrerá, como Platão expõe no *Timeu*, por meio da persuasão, ou seja, o espírito persuade as coisas a se dirigirem para o bem e deste modo a necessidade é vencida pelo bem. O materialismo, como ela diz, “abrange tudo, com exceção do sobrenatural”, mas essa lacuna – continua – não é pequena, “pois no sobrenatural tudo está contido e infinitamente ultrapassado”.²⁷ Simone Weil explica, em seguida, que, se não houvesse o sobrenatural, este universo seria efetivamente constituído somente de matéria, por isso o materialismo, segundo ela, guarda em si uma parcela de verdade, mas no momento em que se pretender acrescentar à matéria uma dimensão moral apenas e tão-somente humana, então tudo será falseado, por essa razão, como nos diz, “os escritos de Marx são muito mais preciosos que, por exemplo, os de Voltaire e dos Enciclopedistas, que encontravam um modo de serem ateus sem serem materialistas”.²⁸ Em suma: eles acreditavam ingenuamente que a justiça e o bem são deste mundo.

²⁵ OL, p. 229.

²⁶ OL, p. 229.

²⁷ OL, p. 232.

²⁸ OL, p. 232-233.

Para S. Weil a principal descoberta de Marx reside na noção de uma matéria não física, a saber, de uma matéria social, embora, na sua opinião, ele mesmo quase não tenha se utilizado desse conceito. Esse algo análogo à matéria física e que subjaz a todos os fenômenos de ordem moral, coletivos ou individuais, é como que uma engrenagem, um mecanismo cego que submete todos os pensamentos de um indivíduo a uma necessidade rigorosa e brutal. Ou seja: tudo o que ocorre, tanto no plano individual como no coletivo, é regido então por essa necessidade que tem leis próprias e obedece ao mesmo rigor que possui, por exemplo, a lei da gravitação universal no plano estritamente físico. E nisso, mais uma vez, S. Weil reconhece a grandeza de Marx devido ao fato de ele ter começado a “postular a realidade de uma matéria social, de uma necessidade social, de que é preciso pelo menos entrever as leis, antes de ousar pensar nos destinos do gênero humano”.²⁹ Todavia, se isso era original em relação à sua época, Marx, segundo S. Weil, não inovava se pensarmos em termos absolutos, pois “elaborar uma mecânica das relações sociais foi, muito provavelmente, a verdadeira intenção de Maquiavel, que era um grande espírito. Porém, e muito anteriormente, Platão havia sempre tido presente no pensamento a realidade da necessidade social. Platão sentia sobretudo, muito intensamente, que a matéria social é um obstáculo infinitamente mais difícil de superar entre a alma e o bem do que a carne propriamente dita. É também o pensamento cristão”.³⁰ Eis aí o Platão de S. Weil, precursor mais sagaz ainda do que Maquiavel e Marx acerca da análise do plano social-político e um verdadeiro pensador cristão. Essa matéria social para Platão, segundo ela, seria “o meio de cultura e proliferação por excelência para a mentira e o erro”, por essa razão “ele comparava a sociedade a um gigantesco animal que os homens são obrigados a servir, e de que estudam os reflexos para de lá extrair as suas convicções concernentes ao bem e ao mal. O cristianismo conservou essa imagem. A besta do *Apocalipse* é irmã da de Platão. O pensamento central, essencial, de Platão, que é também um pensamento cristão, é que todos os homens são absolutamente incapazes de ter sobre o bem e o mal outras opiniões que não as ditadas pelos reflexos do animal, com exceção das almas predestinadas que uma graça sobrenatural dirige a Deus”.³¹

Simone Weil confessa que Platão não chegou a desenvolver muito este pensamento, conquanto “ele esteja por detrás de tudo o que escreveu” e, se Platão não chegou a fazê-lo, isso ocorreu, como ela expressa enfaticamente, “sem dúvida porque ele sabia que o animal é mau e se vinga”.³² Essa verdade, entretanto, é ocultada de nós mesmos pelas aparentes divergências de opinião. De modo que, como ela nos explica com a sua habitual perspicácia psicológica, dois indivíduos em polêmica acerca do certo e do errado em relação a um determinado assunto dificilmente poderão crer que suas respectivas opiniões, aparentemente tão diver-

²⁹ OL, p. 236.

³⁰ OL, p. 236.

³¹ OL, p. 268.

³² OL, p. 268.

sas, na verdade estão cegamente submetidas à mesma opinião dominante da sociedade em que vivem. O máximo que sói acontecer, na maior parte das vezes, é que cada um dos interlocutores explica a opinião do outro como estando submetida à do grande animal, mas a sua própria como sendo uma percepção exata tanto do bem quanto da justiça. Mas isso não basta. É preciso entender que “só compreendemos a verdade formulada por Platão na medida em que a reconhecemos verdadeira para nós próprios”.³³ Uma dada época, segundo S. Weil, está sempre submetida à opinião que o grande animal apresenta nesse momento, e todas as correntes de opinião presentes nessa época, por mais divergentes que pareçam, nada mais são do que reflexos dessa mesma e dominante opinião desse grande animal. Porém, dado que esse animal é gigantesco, cada qual está situado de modo singular e único em relação a ele. Assim, é possível conceber simultaneamente a aparente originalidade dos indivíduos e a subordinação de todos eles a esse grande animal na medida em que cada um pertence a diferentes grupos e é precisamente esse emaranhado de grupos a que os indivíduos pertencem, e que jamais é exatamente idêntico para qualquer outro indivíduo, que faz com que esses pareçam ser tão diferentes entre si.

Esta tese é a de Marx, afirma S. Weil, mas “a única diferença entre ele e Platão a este respeito é que ele ignora a possibilidade de exceções operadas pela intervenção sobrenatural da graça. Essa lacuna deixa absolutamente intacta a verdade de uma parte de suas investigações, mas é causa de que o resto seja apenas palavreado”.³⁴

Simone Weil levanta a hipótese de que essa desconsideração pelo sobrenatural foi ocasionada por um uso errôneo que Marx fez da dialética. Platão, segundo S. Weil, concebia a dialética como sendo “o movimento da alma que, em cada etapa, para ascender ao domínio superior, se apóia nas contradições irreduzíveis do domínio no qual se encontra”,³⁵ alcançando ao final dessa ascensão o bem absoluto. Marx, ao contrário, “atribuiu pura e simplesmente à matéria social esse movimento para o bem através das contradições, que Platão descrevia como sendo o da criatura pensante dirigido para o alto pela operação sobrenatural da graça”.³⁶ Marx, portanto, fez esta confusão ao herdar acriticamente duas falsas crenças que se encontravam igualmente em todos os burgueses de sua época, quais sejam: por um lado, a confusão entre a produção e o bem e, por conseguinte, entre o progresso da produção e o progresso para o bem e, por outro, a generalização arbitrária que o fez erigir o progresso da produção como a lei permanente da história humana.

Usar a dialética unida ao materialismo parece absurdo para S. Weil, e ela acredita que Marx não se apercebeu disso, “porque não foi buscar a palavra nos gregos, mas sim em Hegel, que já a empregara sem significação precisa”.³⁷ A principal contradição presente na concepção de Marx reside no fato de que,

³³ OL, p. 268.

³⁴ OL, p. 238.

³⁵ OL, p. 249.

³⁶ OL, p. 249.

³⁷ OL, p. 250.

Para S. Weil a principal descoberta de Marx reside na noção de uma matéria não física, a saber, de uma matéria social, embora, na sua opinião, ele mesmo quase não tenha se utilizado desse conceito. Esse algo análogo à matéria física e que subjaz a todos os fenômenos de ordem moral, coletivos ou individuais, é como que uma engrenagem, um mecanismo cego que submete todos os pensamentos de um indivíduo a uma necessidade rigorosa e brutal. Ou seja: tudo o que ocorre, tanto no plano individual como no coletivo, é regido então por essa necessidade que tem leis próprias e obedece ao mesmo rigor que possui, por exemplo, a lei da gravitação universal no plano estritamente físico. E nisso, mais uma vez, S. Weil reconhece a grandeza de Marx devido ao fato de ele ter começado a “postular a realidade de uma matéria social, de uma necessidade social, de que é preciso pelo menos entrever as leis, antes de ousar pensar nos destinos do gênero humano”.²⁹ Todavia, se isso era original em relação à sua época, Marx, segundo S. Weil, não inovava se pensarmos em termos absolutos, pois “elaborar uma mecânica das relações sociais foi, muito provavelmente, a verdadeira intenção de Maquiavel, que era um grande espírito. Porém, e muito anteriormente, Platão havia sempre tido presente no pensamento a realidade da necessidade social. Platão sentia sobretudo, muito intensamente, que a matéria social é um obstáculo infinitamente mais difícil de superar entre a alma e o bem do que a carne propriamente dita. É também o pensamento cristão”.³⁰ Eis aí o Platão de S. Weil, precursor mais sagaz ainda do que Maquiavel e Marx acerca da análise do plano social-político e um verdadeiro pensador cristão. Essa matéria social para Platão, segundo ela, seria “o meio de cultura e proliferação por excelência para a mentira e o erro”, por essa razão “ele comparava a sociedade a um gigantesco animal que os homens são obrigados a servir, e de que estudam os reflexos para de lá extrair as suas convicções concernentes ao bem e ao mal. O cristianismo conservou essa imagem. A besta do *Apocalipse* é irmã da de Platão. O pensamento central, essencial, de Platão, que é também um pensamento cristão, é que todos os homens são absolutamente incapazes de ter sobre o bem e o mal outras opiniões que não as ditadas pelos reflexos do animal, com exceção das almas predestinadas que uma graça sobrenatural dirige a Deus”.³¹

Simone Weil confessa que Platão não chegou a desenvolver muito este pensamento, conquanto “ele esteja por detrás de tudo o que escreveu” e, se Platão não chegou a fazê-lo, isso ocorreu, como ela expressa enfaticamente, “sem dúvida porque ele sabia que o animal é mau e se vinga”.³² Essa verdade, entretanto, é ocultada de nós mesmos pelas aparentes divergências de opinião. De modo que, como ela nos explica com a sua habitual perspicácia psicológica, dois indivíduos em polêmica acerca do certo e do errado em relação a um determinado assunto dificilmente poderão crer que suas respectivas opiniões, aparentemente tão diver-

²⁹ OL, p. 236.

³⁰ OL, p. 236.

³¹ OL, p. 268.

³² OL, p. 268.

sas, na verdade estão cegamente submetidas à mesma opinião dominante da sociedade em que vivem. O máximo que só acontecer, na maior parte das vezes, é que cada um dos interlocutores explica a opinião do outro como estando submetida à do grande animal, mas a sua própria como sendo uma percepção exata tanto do bem quanto da justiça. Mas isso não basta. É preciso entender que “só compreendemos a verdade formulada por Platão na medida em que a reconhecemos verdadeira para nós próprios”.³³ Uma dada época, segundo S. Weil, está sempre submetida à opinião que o grande animal apresenta nesse momento, e todas as correntes de opinião presentes nessa época, por mais divergentes que pareçam, nada mais são do que reflexos dessa mesma e dominante opinião desse grande animal. Porém, dado que esse animal é gigantesco, cada qual está situado de modo singular e único em relação a ele. Assim, é possível conceber simultaneamente a aparente originalidade dos indivíduos e a subordinação de todos eles a esse grande animal na medida em que cada um pertence a diferentes grupos e é precisamente esse emaranhado de grupos a que os indivíduos pertencem, e que jamais é exatamente idêntico para qualquer outro indivíduo, que faz com que esses pareçam ser tão diferentes entre si.

Esta tese é a de Marx, afirma S. Weil, mas “a única diferença entre ele e Platão a este respeito é que ele ignora a possibilidade de exceções operadas pela intervenção sobrenatural da graça. Essa lacuna deixa absolutamente intacta a verdade de uma parte de suas investigações, mas é causa de que o resto seja apenas palavreado”.³⁴

Simone Weil levanta a hipótese de que essa desconsideração pelo sobrenatural foi ocasionada por um uso errôneo que Marx fez da dialética. Platão, segundo S. Weil, concebia a dialética como sendo “o movimento da alma que, em cada etapa, para ascender ao domínio superior, se apóia nas contradições irreduzíveis do domínio no qual se encontra”,³⁵ alcançando ao final dessa ascensão o bem absoluto. Marx, ao contrário, “atribuiu pura e simplesmente à matéria social esse movimento para o bem através das contradições, que Platão descrevia como sendo o da criatura pensante dirigido para o alto pela operação sobrenatural da graça”.³⁶ Marx, portanto, fez esta confusão ao herdar acriticamente duas falsas crenças que se encontravam igualmente em todos os burgueses de sua época, quais sejam: por um lado, a confusão entre a produção e o bem e, por conseguinte, entre o progresso da produção e o progresso para o bem e, por outro, a generalização arbitrária que o fez erigir o progresso da produção como a lei permanente da história humana.

Usar a dialética unida ao materialismo parece absurdo para S. Weil, e ela acredita que Marx não se apercebeu disso, “porque não foi buscar a palavra nos gregos, mas sim em Hegel, que já a empregara sem significação precisa”.³⁷ A principal contradição presente na concepção de Marx reside no fato de que,

³³ OL, p.268.

³⁴ OL, p. 238.

³⁵ OL, p. 249.

³⁶ OL, p. 249.

³⁷ OL, p. 250.

para ele, embora tudo seja regulado pela força, virá um dia no qual os fracos terão a força sem para isso terem se tornado fortes. O absurdo dessa situação só não é evidente pois parte-se da premissa falaciosa de que o número no âmbito social signifique a expressão de uma força. Mas, a bem da verdade, o número só é uma força para aquele que dispõe dele e não para aqueles que o constituem, caso contrário, nunca teria havido opressão na história humana. Uma longa passagem de S. Weil procura esclarecer isso: “A idéia de que a fraqueza como tal, permanecendo fraca, pode constituir uma força não é uma idéia nova. É a própria idéia cristã, e a Cruz é a sua ilustração. Mas trata-se de uma força de espécie completamente distinta da que é manejada pelos fortes; é uma força que não é deste mundo, que é sobrenatural. Age à maneira do sobrenatural, decisiva mas secreta e silentemente, sob a aparência do infinitamente pequeno; e se por difusão penetra nas massas, não habita nelas, mas <apenas> em certas almas”.³⁸ O problema de Marx, por conseguinte, é que ele “admitiu essa contradição de uma fraqueza forte sem admitir o sobrenatural, único elemento que legitima a contradição”.³⁹ Expusemos até aqui um primeiro exemplo do modo como S. Weil se apropria da sentença da *República*, que trata da diferença entre o necessário e o bem, para exercer a sua crítica respeitosa mas veemente ao marxismo. Vejamos, em seguida, um outro exemplo desse uso.

Ao analisar a amizade no belo ensaio intitulado “Formes de l’ amour implicite de Dieu”⁴⁰ escrito em 1942, S. Weil mais uma vez recorre a esse passo da *República*. Isso porque para ela é a distinção entre o necessário e o bem que nos permite compreender a amizade. Relacionámo-nos aos outros ou por buscar neles um certo bem ou por termos necessidade deles. Às vezes, as duas razões coincidem, embora com maior frequência isso não ocorra, mas, considerados em si mesmos, o necessário e o bem são distintos e independentes. Dado que S. Weil para pensar a amizade se fundamenta em uma definição pitagórica – de origem desconhecida e transmitida por Diógenes Laércio – que afirma a amizade ser “uma igualdade feita de harmonia” (DK 58 B33: *phílian te einai enarmónion isóteta*) e que a harmonia, tal como ensinava Filolau, só ocorre entre contrários (cf. DK 44 B10), então, para que haja amizade entre duas pessoas, não basta que elas se queiram bem ou que desejem a companhia uma da outra, que estimam mutuamente como sendo um bem, mas é preciso que elas também se sintam necessárias uma para a outra, pois só assim haverá contradição entre o bem e o necessário e só ao haver contradição poderá existir amizade.

Isso significa que, quando necessitamos em algum grau de um outro ser humano, não podemos desejar-lhe seu bem, pois para isso teríamos de prescindir de nosso próprio bem. A contradição consiste em que “o bem central” para todo

³⁸ OL, p. 253-254.

³⁹ OL, p. 254.

⁴⁰ Simone Weil, “Formes de l’ amour implicite de Dieu”, in: *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1966, p. 122-214. Há uma tradução em português: Simone Weil, *Espera de Deus*, São Paulo: Ece, 1987, p. 123-209. As citações serão feitas a partir do texto francês (doravante citado como AD).

homem é o “poder dispor livremente de si”, e, quando necessitamos de alguém, entramos necessariamente em uma relação de coação e dominação de uma parte pela outra. Logo, ou se renuncia a essa livre disposição de si, idolatrando assim o outro, ou se deseja que o outro fique privado desse bem. Em outras palavras: pode-se transferir para um outro essa posição central, deslocando-nos de nosso centro e vivendo a partir do outro, mas isso ela acredita ser apenas uma outra forma de violência, pois agora somos nós que nos convertemos em um ponto insignificante visto a partir desse centro deslocado que passou a ser o outro. Simone Weil explicita que muitíssimos laços afetivos apresentam essa dureza férrea da necessidade, como, por exemplo, o amor materno e, com menor frequência, o paterno, o amor carnal intenso e, principalmente pelo hábito, também o conjugal, e mais raramente o amor filial ou fraterno. Mas, como sabemos realmente que algo ou alguém é-nos necessário? Ao provarmos por ocasião de sua perda, “uma diminuição da energia vital”, energia que estava ligada a um outro pelo apego que tínhamos em relação a ele. Todavia, qual seria então a causa dessa necessidade? Simone Weil nos responde diretamente: uma combinação de simpatia e hábito. Assim como nos casos de avareza ou de intoxicação ocorre uma substituição do bem pelo necessário, igualmente se passa no caso dos laços afetivos, com a diferença de que, nesse caso, os dois motivos, ou seja, a busca do bem e do necessário, podem coexistir, embora também possam estar separados.

Caso um vínculo a um outro ser humano esteja constituído apenas pela necessidade, isso se apresenta como algo terrível. Em suas palavras: “poucas coisas no mundo podem alcançar esse grau de fealdade e horror”.⁴¹ A estratégia de nossa alma é fingir que não há essa dependência, é fabricar alguma ilusão para disfarçar essa fealdade ou alguma mentira para ocultar esse horror. Um horror que nos obriga a não podermos desejar simultaneamente a nossa autonomia e a do outro. Para que isso possa ocorrer é preciso então que intervenha uma terceira instância, que ela denomina a “intervenção milagrosa do sobrenatural”, e nisso consiste para S. Weil o milagre da amizade. Em outras palavras: só haverá amizade quando e somente quando subsistir uma contradição, como a que existe entre a necessidade e a liberdade, “esses dois contrários que Deus combinou ao criar o mundo e os homens”.⁴²

Após ter ilustrado o uso que S. Weil faz de uma passagem do livro VI da *República*, tanto para analisar o marxismo quanto para compreender a amizade, resta-nos apenas tentar explicar como ela mesma entende essa diferença entre o necessário e o bem, pois, como dissemos inicialmente, S. Weil apropria-se de alguns trechos de Platão com o propósito de corroborar ou elucidar as suas próprias concepções filosóficas e não meramente de escrever um comentário acadêmico sobre o mesmo.

⁴¹ AD, p. 201.

⁴² AD, p. 202.

Em um passo de seus *Cahiers*, S. Weil nos diz que “a noção de *condição de existência* é, para nós, o único vínculo entre o *bem* e a *necessidade*”.⁴³ Mas, o que quer dizer com isso? Ela explica que quando algo ou alguém se torna uma condição de existência para nós, isso é decorrência de que depositamos nessa coisa ou pessoa todo nosso desejo do bem. Em outros termos: essa coisa ou pessoa torna-se-nos necessária, mas não conseguimos constituir essa coisa ou pessoa em um bem, pois que nossa existência não é o bem, o que se evidencia pela constatação do fato de que nós sempre queremos algo mais além de existir.⁴⁴ O bem para S. Weil é sobrenatural. Isso quer dizer que a todo momento em que julgamos estar diante do bem nesse mundo somos culpados de idolatria, pois nesse mundo é impossível que o bem se manifeste enquanto tal.⁴⁵ Ou seja: no nosso mundo “só é autenticamente positivo aquilo que nos aparece como negativo. Assim o bem não reside em fazer o bem mas em não fazer o mal. Somente abster-se de dar, servir etc. em uma determinada circunstância é fazer um mal”.⁴⁶ Para S. Weil, o tema dos livros VI e VII da *República* é o desapego, ou seja, é apreender a perceber que – como ela nos explica em uma longa passagem, que, entretanto, citamos na íntegra pela sua importância:

“Nós queremos em uma coisa não ela mesma em sua totalidade mas o bem nela. Assim <queremos> o pão não enquanto algo pesado ou combustível etc. mas enquanto algo capaz de alimentar.

“Em um sentido as coisas nos dão mais do que lhe pedimos; nós pedimos somente o bem que elas têm em si, mas elas nos dão por acréscimo todo o seu ser, todas as suas propriedades indissolivelmente ligadas pela necessidade, pelas relações de condição.

“Mas também, em um sentido, elas nos dão menos do que nós lhe pedimos. O seu bem se acaba, mas nossa fome de bem não se acaba. O pão, quando eu já comi uma certa quantidade dele, não contém mais nenhum bem para mim. E eu mesmo jamais tenho o bem suficientemente (nunca, em momento algum); eu busco um outro bem”.⁴⁷

Logo, até mesmo esse vínculo fome/comida é efêmero. Resta-nos, portanto, apenas e tão-somente a própria vontade do bem, só ela não se esgota jamais. Mas essa vontade deve se exercitar no vazio, pois nenhum objeto particular pode conter o bem que buscamos, pois esse bem nós não podemos nem representar nem definir. Por isso, ela afirma que devemos saber que “nada do que tocamos, entendemos, vemos, etc. nada do que representamos, nada do que pensamos é o bem. Se pensamos Deus, tampouco ele é o bem. Tudo aquilo que nós pensamos é imperfeito como nós mesmos, e o imperfeito não é o bem”.⁴⁸

⁴³ OC, VI-2, p.372 (ênfase de S. Weil).

⁴⁴ Cf. OC, VI-3, p.193.

⁴⁵ Cf. OC, VI-3, p. 95 e 179.

⁴⁶ OC, VI-3, p. 120.

⁴⁷ OC, VI-3, p.189-190.

⁴⁸ OC, VI-3, p. 190.

Ciente de que as coisas sensíveis enquanto tais são reais, mas, enquanto bem são irreais e, por conseguinte, de que é preciso amar as coisas deste mundo como meios e não como fins, podemos então entrever que é por meio do amor à necessidade destituída de fim, que compõe a trama das relações necessárias deste mundo, que paradoxalmente chegamos a amar Deus. Amamos a Ele na e por Sua ausência, pois se Ele é o bem, a matéria é, ao contrário, a ausência de bem e, portanto, de finalidade. Como S. Weil nos diz: "Somente aquele que ama a Deus com um amor sobrenatural pode considerar os meios somente enquanto meios, tudo o que existe aqui embaixo somente como necessidade".⁴⁹

A ênfase de S. Weil acerca do bem não é casual, pois para ela "a idéia central, essencial de Platão é a idéia do Bem"⁵⁰ e, como sabemos, Platão é para ela o modelo de filósofo por excelência. Terminaremos nosso texto citando uma outra passagem de S. Weil, extraída de seus *Cahiers*, a fim de exprimir com toda a concisão e força de sua própria linguagem aquilo que, acreditamos poder dizer, era sua profissão de fé, uma fé vivida a cada dia na paixão incontida pela razão e na extrema coragem de pensar e agir com total autonomia de qualquer meio ou grupo. Atitude essa que faz dessa pensadora tão original e profunda, como G. Marcel afirmou um dia, uma "testemunha do Absoluto" ou "o único grande espírito do nosso tempo", nas palavras de A. Camus. Um tempo, como bem o sabemos, pleno de atrocidades, apatia e descrença:

"Se quisermos somente o bem absoluto, isto quer dizer, se recusarmos como insuficiente todo o bem existente ou possível, sensível, imaginário ou concebível que nos oferecem as criaturas, se escolhermos antes o nada do que tudo isso, então, com o tempo, orientados para aquilo que não concebemos de modo algum, recebemos uma revelação. A revelação que esse nada é a suprema plenitude, a fonte e o princípio de toda a realidade. Pode-se dizer então que verdadeiramente se tem fé em Deus".⁵¹

⁴⁹ OC, VI-3, p. 195.

⁵⁰ OC, VI-3, p. 202.

⁵¹ OC, VI-3, p. 191.