

DUAS LEITURAS DE PLATÃO:
SIMONE WEIL ET MARTIN HEIDEGGER*

Maria da Penha Villela Petit

Resumo : O que o próprio Heidegger chamou de virada (*Kehre*) do seu pensamento, no início dos anos trinta, tem diretamente a ver com sua maneira de entender Platão. Ao Platão que ele saudava como tendo promovido a questão do ser, se substitui o Platão tido como iniciador da metafísica e, junto com Sócrates, precursor do cristianismo. Ora, segundo Heidegger, é tal configuração metafísica que requer ser ultrapassada por uma apropriação mais originária do Ser. O afastamento de Heidegger do cristianismo incide assim de maneira cabal sobre sua interpretação de Platão. O contrário ocorre com Simone Weil. Aproximando-se do Cristo, ela descobre um Platão cujo pensamento apresenta grandes afinidades com as intuições cristãs. Onde sua ênfase sobre « o desejo do Bem », que reside em todo homem, e sua equação entre o Bem em Platão e o Deus da revelação cristã em sua dimensão « impessoal ». É, portanto, em torno da interpretação da alegoria da caverna e sobretudo da questão do Bem abordada por Heidegger no curso « Da essência da verdade » (*Vom Wesen der Wahrheit*) e no ensaio « A doutrina de Platão sobre a verdade » (*Platons Lehre von der Wahrheit*) que a distância entre as duas leituras de Platão se manifesta

* Comunicação apresentada em 8/8/2003 no Colóquio «Simone Weil e a Grécia» organizado pelo Prof. Fernando Rey Puente em parceria com o Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da UFMG.

em todo seu vigor. Além de inaceitável, a visão heideggeriana do Bem em Platão parece-nos ditada por motivos amplamente questionáveis, enquanto que a leitura weiliana revela a potencialidade da analogia no campo do pensamento.

Palavras-chave: M. Heidegger, S. Weil, Platão, metafísica, cristianismo, bem

Abstract : Heidegger's turn (*Kehre*), which took place in the beginning of the thirties, is directly related to his interpretation of Plato. The « Plato » whom he first praised for having promoted the question of the Being, is replaced by the « Plato » seen as the one who started metaphysics and, together with Socrates, was the precursor of christianity. In fact, for Heidegger, a more originary appropriation of the Being goes beyond this metaphysical configuration. Thus, Heidegger's drift from christianity had a manifest effect on his reading of Plato. The opposite occurs with Simone Weil. After encountering Christ, she discovers in Plato's thought elements akin to christian intuitions. She stresses that the "desire of the Good" is present in every man and equates the Good in Plato with the God of christian revelation in its impersonal dimension. It is indeed in the understanding of the cave allegory and, above all, of the idea of the Good that the two « readings » differ most vividly. The Heideggerian hermeneutics of the Good in Plato is unacceptable and, moreover, seems to be dictated by controversial motivations, while the Weilian reading of Plato reveals the potentiality of the analogy in the realm of thought.

Key words: M. Heidegger, S. Weil, Plato, metaphysics, christianity, good

No Prefácio do curso, proferido no semestre de verão de 1923, - *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*-, onde desponta a orientação existencial e hermenêutica que Martin Heidegger imprimirá a seu pensamento, evoca ele, « à intenção daqueles que não 'compreendem' uma coisa senão se a contabilizarem em termos de influências históricas », isto é « dando as costas ao que realmente importa », as quatro figuras tutelares de seu pensamento:

« Meu companheiro de viagem na busca foi o jovem Lutero e meu modelo Aristóteles, que o primeiro detestava. Os abalos me foram dados por Kierkegaard e os olhos implantados por Husserl »¹.

Antes de mais nada, constata-se que desta evocação Platão está ausente. É Aristóteles que é tido como o filósofo, o filósofo modelo. Ao se levar em conta a formação aristotélico-tomista que o jovem Heidegger recebera de seus mestres católicos, numa época em que o néo-tomismo adquirira um renovado vigor, a preferência por Aristóteles não é de surpreender. Talvez alguns estranhem o fato dele evocar Lutero. Também aqui não há motivo

¹ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 63, 5-6 (Cf. sobre esta declaração o comentário de J. GREISCH in: *Ontologie et temporalité- Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1998, 24).

de espanto, se se tem em vista o itinerário de Heidegger: antes de se afastar definitivamente do cristianismo, fora ele atraído pela teologia luterana (em particular a de Rudolf Bultmann). Mais significativa é a confissão que faz, em outro momento de sua obra, ao dizer que muito jovem ainda fôra marcado de maneira decisiva pela leitura da obra de Franz Brentano *Sobre a pluralidade das significações do ser segundo Aristóteles*. Donde se conclui que foi realmente Aristóteles que ascendeu em Heidegger a chama viva da questão do ser, como questão *princeps* do seu pensamento.

Platão, porém, nunca está muito longe quando se lida com Aristóteles. Em sua tentativa de retomar a questão do ser (*Seinsfrage*), como a questão mesma da filosofia, Heidegger volta-se para Platão. Seu curso do semestre de inverno 1924-1925 é consagrado ao *Sofista*, embora trate tanto ou mais da *Ética a Nicômaco*. Nas considerações preliminares, Heidegger deixa aliás claro que já que Platão não consegue chegar a uma resposta satisfatória à questão sobre o que é o ente, é « partindo de Aristóteles que adotaremos a atitude correta [...] para interrogar o ente e o seu ser »². Em outras palavras, partindo da « hipótese que Aristóteles compreendeu Platão », Heidegger não parece poder enfrentar a leitura do *Sofista* senão por intermédio do Estagirita, sem que se dê conta do caráter discutível de tal princípio hermenêutico, sobretudo quando aplicado à leitura de um diálogo de Platão.

Isto não impede porém que a citação que abre o primeiro capítulo de *Ser e Tempo* provenha do *Sofista*:

«Pois, com certeza, vocês estão há muito tempo familiarizados com aquilo que visam quando empregam a expressão *ente*, mas para nós se antes acreditávamos compreendê-la, eis que nos encontramos num grande embaraço no que lhe diz respeito» (*Soph.* 244 a).

Reiterando a confissão do « Estrangeiro » sobre o seu não-saber relativamente ao ente, Heidegger formula então a questão que é a sua em *Ser e Tempo*: « Temos nós hoje uma resposta à questão de saber o que entendemos por « ente »? De modo algum. Portanto impõe-se a nós considerar de modo novo a *questão do sentido do ser* ».³

Essa citação do *Sofista*, ao qual tanta ênfase é conferida, ocorre no contexto do primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, intitulado « Natureza, estrutura e primazia da questão do ser ». Por si só a afirmação de tal primazia seria de molde a questionar a maneira pela qual Heidegger encara Platão. Mas não é somente o *Sofista* que ocupa Heidegger nesse período em que redige

² M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, (hrg. von Ingeborg Schüssler), GA 19, V, 1992, 14 (trad. fr. par J.-F. Courtine, Pascal David, D. Pradelle, Philippe Quesne, Paris: Gallimard, 2001, 23).

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1976 [1926], 1.

Ser e Tempo. Tanto a *República* quanto o *Teeteto* seriam objeto de sua consideração no semestre de verão de 1926, quando ministra um curso sobre os « Conceitos fundamentais da filosofia antiga », que constitui, hoje, o tomo 22 da *Gesamtausgabe* (Edição Integral)⁴. Nele aparecem as primeiras interpretações da « alegoria da caverna » e do *Teeteto*. Interpretações essas bastante diversas das que aparecem nos escritos ulteriores de Heidegger, assim como assinala Hermann Mörchen⁵.

Foi se referindo justamente à presença de Platão no aprofundamento da questão do ser pelo autor de *Ser e Tempo*, que Jean-François Courtine menciona um « platonismo de Heidegger », não deixando porém de sublinhar o paradoxo de tal expressão, porquanto seria de « antiplatonismo » que se deveria falar, caso o que estivesse em pauta fosse a interpretação heideggeriana de Platão. No seu estudo⁶, publicado em 1990, com base nos textos então disponíveis ou dos quais pudera ter conhecimento⁷, J.-F. Courtine procurava mostrar as variações e as reviravoltas das posições de Heidegger relativas a Platão.

O autor de *Ser e Tempo* estava, então, convencido que « a filosofia, na sua questão central, em nada progrediu relativamente a Platão »⁸, donde a tarefa que lhe cabia assumir, a de reverter a filosofia a si própria, e isto pela abertura de um acesso novo e autêntico à questão do ser.

No entanto, a interpretação de Platão que cabe considerar aqui não é a dessas primeiras e importantes incursões, e sim aquela intrinsecamente associada à grande virada (*Kehre*) que caracterizará o pensamento de Heidegger a partir do início dos anos trinta. É pois, não o Platão creditado de ter ido além de Parmênides e ter descoberto « o ser em oposição ao ente » (*das Sein gegenüber dem Seienden*)⁹, como se lê no curso sobre o *Sofista*, mas o Platão associado à problemática da ocultação da « verdade do ser », enquanto constitutiva da « metafísica », que deverá ser objeto de confrontação com o Platão de Simone Weil.

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (hrsg. von F.-K. Blust), GA 22, 1993.

⁵ Veja-se o Posfácio de Hermann MÖRCHEN ao curso *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, 1988, 333 (trad. fr. por A. BOUTOT, *De l'essence de la vérité*, Approche de l'allégorie de la caverne, et du *Théétète* de Platon, Paris: Gallimard, 2001, 372).

⁶ J.-Fr. Courtine, Le platonisme de Heidegger, in: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin 1990, 129-158.

⁷ Os cursos sobre o *Sofista* e sobre os conceitos fundamentais da filosofia antiga só vieram a ser publicados em 1992 e 1993, respectivamente.

⁸ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (curso do semestre de verão 1927 em Marburgo), texto estabelecido por F.-W. von Hermann, GA 24, 1975, 399-400 (trad. fr. de J.-F. COURTINE, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris: Gallimard, 1985, 339). Com esta afirmação de que, «relativamente a Platão» não houve progresso algum na compreensão do ser, Heidegger parece visar especialmente Nicolai HARTMANN, que, em 1909, havia publicado *A Lógica do ser em Platão* (*Platos Logik des Seins*), livro marcado pelo neo-kantismo então dominante.

⁹ M. HEIDEGGER, *Platon-Sophistes*, GA 19, p. 439 (trad. fr. p. 414).

Em função do que vimos relativamente ao horizonte do pensamento de Heidegger, voltemo-nos agora para Simone Weil. Oriunda da escola francesa (aí se incluindo o liceu e a Universidade), Simone Weil, ao contrário de Heidegger, jamais teria podido apontar o legado de Aristóteles como algo de decisivo em sua formação. Embora hoje em dia isto possa parecer estranho, só depois dos anos 60, a partir das teses de Pierre Aubenque, é que Aristóteles adquiriu foros de legitimidade junto à Universidade francesa¹⁰, onde, até então, as grandes colunas mestras em matéria filosófica eram: Platão, Descartes e Kant. Foi, aliás, sobre Descartes que Simone Weil fez seu diploma.

Ao ser nomeada professora de liceu depois de ter conquistado, em concurso, a agregação de filosofia, Simone Weil teve que se dedicar àqueles autores que lhe permitiam abordar as questões temáticas do programa das classes terminais. Dentre eles, inclui-se Platão, mas sem um destaque especial. É importante também não se perder de vista que, muito jovem ainda e antes de exercer uma atividade profissional, já havia ela se voltado para o problema social tão premente na época e procurara na leitura de vários autores, sobretudo de Marx, os elementos que a fizessem compreender a sociedade em que vivia. Não se contenta porém com leituras. Desde seus tempos na *Ecole Normale Supérieure*, para onde ingressara depois de ter sido aluna de Alain nas classes preparatórias do Liceu Henri IV, Simone Weil se engajara ao lado da classe operária. E seu engajamento não se limitaria à dimensão puramente intelectual. Esta não lhe bastaria. A experiência lhe era necessária. Como ela dirá um dia « é preciso se conhecer o mal que se quer combater ». Já professora, e graças a um afastamento provisório da Educação Nacional, Simone Weil acabou assumindo durante quase um ano a condição operária no afã de entendê-la por dentro.

Foi sobretudo nos últimos anos da década dos 30 e nos primeiros dos anos 40 (o texto *A Ilíada ou o poema da força* é de 1940), que Simone Weil, que dispunha de uma excelente formação helenística, voltar-se-ia cada vez mais para os Gregos como capazes de esclarecer o momento histórico que estava vivendo a Europa sobre a qual pairava a ameaça de uma conflagração de grandes dimensões, isto é, de uma guerra — não travada em um só país como fôra a guerra civil espanhola da qual ela participara —, mas implicando o mundo todo, como ocorreria a partir de 1939.

No que se refere mais especificamente a Platão, e segundo observa Michel Nancy em seu « Avant-Propos » (« Le domaine grec ») ao vol. 1 dos *Cahiers*

¹⁰ O primeiro volume do *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (2 vol. 1837, 1846) de Félix RAVAISSON (1813-1900) foi um *mémoire* premiado num concurso promovido pela *Académie des Sciences Morales et Politiques* sobre a *Metafísica* de Aristóteles. Não se tratava pois de uma tese de doutoramento.

que constituem o tomo VI das *Obras Completas*¹¹, Simone Weil o encara sob três facetas: a do Platão científico, a do político, e a do místico. Estas três facetas formam uma unidade e são para ela essenciais. Sobre o Platão místico dispomos da confissão que ela própria faz ao Père Joseph-Marie Perrin, O. P., segundo a qual foi depois que ela aderiu a Cristo que ela descobriu em Platão « um autêntico místico ».

Dito isto, convém precisar o que ela entende por mística. « A mística — escreverá ela, durante a guerra, num dos seus últimos textos — é a passagem para além da esfera onde o bem e o mal se opõem, e isto pela união da alma com o bem absoluto »¹².

A questão do bem apresenta-se aí como *para além do bem e do mal*, não no sentido de uma « vontade de poder », mas, ao contrário, de um íntimo consentimento ao bem puro. Assim, aos olhos de Simone Weil, a questão do Bem em Platão dá acesso tanto à verdadeira mística, que pode ocorrer no terreno das mais variadas tradições espirituais, quanto ao Deus da revelação cristã em sua dimensão impessoal.

Tal ponto não é extrínseco ao confronto que tentamos aqui. Enquanto que para o 'segundo' Heidegger — aquele que, influenciado pela leitura de Nietzsche, concebe a metafísica como esgotada e requer seu abandono em favor de um pensamento mais originário e essencial do ser —, o fato do pensamento de Platão ter se prestado a uma apropriação pelo cristianismo, abrindo assim a epocalidade da metafísica, depõe contra ele e é redibitório, para Simone Weil o fato, *não de se confundir*, mas de se poder ler as correspondências entre o pensamento de Platão e a verdade crística, é uma razão suplementar para se admirar o pensamento de Platão.

Em Heidegger, a ruptura, não apenas com a Igreja mas com a própria revelação cristã, vai motivar uma interpretação dita historial. Segundo essa interpretação, o advento da metafísica se deu com a mutação da essência da verdade (*Wandel des Wesens der Wahrheit*) na filosofia de Platão. Ou melhor, a metafísica é o platonismo, o qual domina a filosofia de ponta a ponta¹³. (Esta afirmação não há que ser confundida com a de Whitehead, pois é feita num sentido oposto ao do famoso julgamento do filósofo inglês, segundo o qual a filosofia é feita de « footnotes to Plato »).

¹¹ Cf. M. NARCY, Avant-Propos I «Le domaine grec» in: S. WEIL, *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, VI, 1994, *Cahiers* * (1933- septembre de 1941), 19- 33, em particular 32. E também: Avant-Propos I, «Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil», ibidem, *Cahiers* ** (septembre 1941- février 1942), 21-31.

¹² S. WEIL, *Cette guerre est une guerre des religions*, in: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. Espoir, 1957, p. 102.

¹³ No texto da conferência «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento», publicado em *Zur Sache des Denkens*, lê-se ainda a seguinte declaração: «Ao longo da história da filosofia, é o pensamento de Platão que, sob figuras diversas, permanece determinante (*massgebende*). A metafísica é de ponta a ponta platonismo.»

Em resumo: a metafísica, com a aptidão por ela demonstrada de poder ser assumida pelo cristianismo, é portanto o que Heidegger se propõe de destruir ou de desconstruir com vistas a liberar a «verdade do ser» de sua confiscação pela onto-teologia. Em Simone Weil, ao contrário, é a revelação crística que confere uma nova dimensão a sua leitura de Platão, embora esta não se inscreva em nenhum horizonte teológico previamente estabelecido. A atitude dos dois pensadores no que diz respeito a Platão procede, por conseguinte, de um movimento inverso relativamente à revelação cristã.

Mas como justificar o que acabamos de afirmar sobre a motivação de Heidegger senão recorrendo ao que ele mesmo deixa claramente entender, como por exemplo no último Adendo que faz a uma das passagens do curso: «Da essência da verdade – Comentário da «alegoria da caverna» e do *Teeteto* de Platão»¹⁴.

Trata-se de um curso professado durante o semestre de inverno de 1931-1932, mas publicado somente em 1988, como tomo 34 da *Edição integral (Gesamtausgabe)*. Até então, o principal texto de que se dispunha sobre a alegoria da caverna era o de 1940, publicado pela primeira vez em 1942, sob o título «A doutrina de Platão sobre a verdade» (*Platons Lehre von der Wahrheit*). Nele se cristaliza o que Heidegger chama de mutação da concepção da verdade, que se teria operado em Platão. Graças à edição do curso acima mencionado, verifica-se que Heidegger havia forjado em grande parte sua interpretação de Platão desde então, isto é já no início da década dos trinta, de quando datam também os primeiros esboços do texto de 1940.

O Adendo a que me refiro concerne uma das últimas afirmações do curso sobre o *Teeteto*, onde o que está em pauta é o que Heidegger aponta como a «conexão íntima entre *pseudos* e *aletheia*», «que, acrescenta ele, não consegue se impor por causa da predominância do *logos* (transformação da *doxa* em 'opinião')». Remete pois à questão do *logos* tal como, segundo Heidegger, ela se revelaria no *Teeteto*, e reza o seguinte:

«A viragem do *logos* em *legein* da *psyche* se baseia sobre a relação à *psyche* do ser enquanto *idea* e antes de tudo sobre o fato de que esta relação ela própria é simplesmente referida à «alma», a qual em seguida se reduz, na interpretação cristã do ente, a um *indivíduo*, a um ente para si e a bem dizer a algo de cuja salvação tudo depende. Nisso reside o enterro *completo* do começo. É por isso que Platão e Sócrates são os precursores do 'cristianismo'»¹⁵.

Esta «chave» da interpretação heideggeriana de Platão, fornecida pelo próprio Heidegger, mereceria por si só um amplo comentário. Não vale a pena nos determos sobre a metamorfose que sofre aos seus olhos a relação

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34 (ver nota 3).

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, Addendum 23, 321 (trad. fr. 369).

de Platão aos pré-socráticos, dos quais o primeiro teria sido o coveiro, pois dificilmente tal posição poderia ser ratificada¹⁶. Vamos nos ater à expressão «enterro completo do começo», ou seja do começo pré-socrático e à relação estabelecida entre esse enterro e o cristianismo. Como negar que a ruptura de Heidegger com o cristianismo é uma das motivações mais fortes de sua interpretação de Platão?

Comparando-a com a *leitura* que faz Simone Weil, vê-se que pelo menos num ponto elas coincidem. A interpretação de um e a *leitura* da outra postulam uma íntima relação entre o pensamento de Platão e o cristianismo. Só que, como dizíamos, Heidegger vê nisso algo que condena a filosofia platônica e a assinala como marcando o declínio do pensamento inicial, ao passo que Simone Weil vê na possibilidade de estabelecer analogias entre certos momentos e relações essenciais dos diálogos de Platão ou de outros pensadores e poetas gregos e passagens chaves das Escrituras um testemunho da verdade espiritual da filosofia de Platão.

À diferença de Heidegger, ao estabelecer estas correspondências, a preocupação de Simone Weil é portanto de cunho filosófico e espiritual, e não historial, no sentido de uma hermenêutica da história (*Geschichte*).

Quanto à relação de Platão com os pensadores que o precedem, tenha-se em vista o que ela escreve em seu texto «Dieu dans Platon», que integra a coletânea chamada *La Source Grecque*:

«Ele se inspira ora nos filósofos anteriores dos quais nós possuímos fragmentos e dos quais ele assimilou os sistemas numa síntese superior, ora em seu mestre Sócrates, ora em tradições gregas secretas das quais quase nada sabemos senão graças a ele, a tradição órfica, a tradição pitagórica que é a mãe da civilização grega, e muito provavelmente de tradições do Egito e de outros países do Oriente»¹⁷.

Cabe aqui uma ressalva. Teria sido perfeitamente legítimo, por parte Heidegger, tentar arrancar Platão do platonismo cristão, como devem fazer todos aqueles que procuram se familiarizar sem muitos aprioris com o pensamento multiforme dos diálogos, a fim de, na medida do possível, conhecer o pensamento de Platão por ele próprio. Seu procedimento, no entanto, foi outro. Tendo forjado uma interpretação totalizante da história da filosofia ocidental, portadora de um imenso peso hermenêutico, Heidegger procurou assentá-la sobre uma base muito estreita: a da exegese de apenas alguns trechos, principalmente de dois diálogos, a *República* e o *Teeteto*, exegese ela mesma baseada em hipóteses e procedimentos bastante discutíveis.

¹⁶ Sobre esta questão, veja-se *Platon comme source des pré-socratiques*, coletânea dirigida por Aldo BRANCACCI e Monique DIXSAUT, Vrin, 2003.

¹⁷ S. WEIL, *La Source Grecque*, 79-80.

Mas de onde vem a Heidegger a idéia de que o pensamento de Platão marca a decadência do pensamento grego inicial? Por mais que em seu pensamento essa concepção se densifique, ela não lhe é própria e nem tem muito de original. Ela lhe vem diretamente de Nietzsche que num dos seus fragmentos escrevera: « A aparição dos filósofos gregos a partir de Sócrates é um sintoma de decadência: os instintos anti-helênicos predominam... »¹⁸

Quanto à ligação dessa « decadência » com a questão da alma, basta que se abram as primeiras páginas de *Para além do bem e do mal* do mesmo Nietzsche, para se ler que « a superstição da alma se tornou superstição do sujeito e do eu »¹⁹: afirmação que prefigura a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade interpretada como tendo suas raízes no platonismo.

Ainda no Prefácio de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche acrescenta que « o mais inveterado e o mais perigoso de todos os erros foi até aqui um erro dogmático: a invenção platônica do espírito puro e do Bem em si »²⁰.

E que outro anátema lança também Nietzsche contra Platão senão o de ter ele « desvalorizado os deuses gregos com o seu conceito de Bem »?²¹

Que não seja possível corroborar de todo essa ‘acusação’ de Nietzsche a propósito dos deuses, a menos que se introduza várias nuances, não vem ao caso aqui. Significativa é por ela própria a alusão aos deuses e portanto ao sagrado grego, que não deixou de contar com adeptos fervorosos dentre os contemporâneos próximos de Heidegger. O mais importante deles foi sem dúvida Walter F. Otto, autor de várias obras penetrantes, como por exemplo, *Os Deuses da Grécia*, *O Espírito dos Antigos e mundo cristão*, e um *Dionisos*. Embora não tivesse os mesmos preconceitos que Nietzsche no que diz respeito a Platão, Walter Otto, como Nietzsche, opõe o sagrado grego ao cristianismo e às « religiões que lhe são aparentadas e que têm seu berço (*Heim*) na Ásia », isto é no Oriente Médio.

E como não lembrar que foi na revista anual (*Jahrbuch für geistige Überlieferung*) fundada em 1940 por Ernesto Grassi e Walter Otto que Heidegger pode, em 1942, publicar seu texto « A doutrina (ou O ensino) de Platão sobre a Verdade »?

Já o autor de *Para além do bem e do mal* e da *Genealogia da Moral*, usava de mais franqueza ao denunciar em Platão, sem rodeios, « um semita de instinto »²².

¹⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes* (Automne 1887- mars 1888), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. par P. Klossowski, in *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1976.

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, « Par delà le bien et le mal », in: *Œuvres complètes*, tome VII, 17.

²⁰ *Ibidem*, 18.

²¹ NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, *op. cit.*, 208.

²² *Ibidem*, 298.

É esse horizonte cultural, em que a «paixão da Grécia» é vivida como incompatível com o cristianismo, ou melhor com qualquer forma de «semitismo» ou de «orientalismo», e a eles contrária, que não se pode perder de vista quando se tenta compreender a leitura que Heidegger faz de Platão.

A ironia de tudo isso é que os estudos gregos atuais vêm cada vez mais mostrando como vários traços do espírito e das tradições médio-orientais, não somente persas mas também semíticas, atingiram e impregnaram o pensamento grego mais antigo. E isso se constata até mesmo em Êsquilo, contemporâneo da guerra contra os Persas e a quem se deve a famosa oposição entre os Helenos e os Bárbaros²³.

Feitas essas observações sobre as quais não podemos nos deter aqui²⁴, encaminhamo-nos agora mais diretamente ao nosso propósito que é de melhor determinar a diferença entre a leitura que faz Heidegger da «alegoria da caverna» e também de trechos do *Teeteto*, com vistas a assentar sobre elas sua interpretação de uma mutação historial do pensamento ocidental, e a leitura que, em seus escritos, Simone Weil faz não somente do Livro VII da *República* e de passagens do *Teeteto* como também de outros diálogos, como o *Fedro* e o *Banquete*, em torno da idéia do Bem (e de seus corolários: o belo e o justo) que é, por excelência, o que está aqui em pauta.

Já vimos que os textos decisivos de Heidegger são os do curso de 1931-32 «Da essência da verdade» e o famoso artigo «Platons Lehre von der Wahrheit», mas poder-se-ia levar também em conta sua *Introdução à Metafísica* (de 1935) e o § 6 do curso intitulado *Parmênides* (tomo 54 da *Edição Integral*). Como texto de transição entre estes escritos e os anteriores aos anos 30, destaca-se *Vom Wesen des Grundes* («Da essência do fundamento»), escrito em 1929. Temos aí, por assim dizer, a última manifestação do Heidegger que ainda se acreditava herdeiro de Platão no que se refere à questão do ser. Ao colocar a questão da transcendência como imanente ao *Dasein*, Heidegger interpreta o *epekeina tes ousias* (*Resp.* VI, 509, B), atribuído ao *agathon*, como significando essa transcendência. A favor de tal interpretação ele invoca o contexto no qual surge na *República* a discussão sobre o *agathon* e afirma: «O problema do *agathon* é tão-somente o ponto culminante da questão central e concreta em direção à possibilidade fundamental (*Grundmöglichkeit*) da *existência do Dasein* (*der*

²³ Veja-se as obras de Walter BURKERT, entre outras, *De Omero ai magi*, Marsilio editori, 1999 (trad. fr. par B. Leclercq-Neveu, *La tradition orientale dans la culture grecque*, Macula, 2001); de Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée — Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris: Les Belles Lettres, 2000; *Mythes grecs et sources orientales*, textes réunis par Bernard DEFORGE, Paris: Les Belles Lettres, 1995 e de Martin L. WEST, *The East Face of Helicon—West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

²⁴ A isso tivemos ocasião de nos referir um pouco mais extensamente, embora de modo ainda embrionário, no estudo «Simone Weil, Martin Heidegger et la Grèce», in *Cahiers Simone Weil*, juillet-septembre, 2003.

Existenz des Daseins) na *polis*»²⁵. Mas logo acrescenta que, além desta dimensão ontológica (ligada à transcendência do *Dasein*), há também a dimensão metafísica do *agathon* porquanto é ele, o bem (*agathon*), a possibilidade da verdade, da compreensão e do ser (*Wahrheit, Verstehen und Sein*).

Heidegger haverá de ter sentido uma certa tensão entre a dimensão « metafísica » assumida pelo Bem no diálogo e sua interpretação mais estritamente ontológica (relativa à existência do *Dasein*) do *epekeina tes ousias*. O fato é que ele não tardaria a recusar a sua leitura ontológica (no sentido existencial) do *epekeina tes ousia*. É o que testemunha a nota acrescentada em 1931:

« Não! o *Da-sein* não concebido nem experimentado (*Nein! Da-sein gar nicht begriffen und nicht erfahren*). *epekeina* também não (é) transcendência, mas *agathon* como *aitia* (causa) »²⁶.

Esta nota, em que Heidegger nega (ou denega) sua primeira visão de Platão, resume significativamente a *reviravolta* do seu pensamento. São pois os textos do Heidegger II, no que se refere justamente à questão do bem, que nos importam aqui.

De Simone Weil, mobilizaremos além dos textos: « Dieu dans Platon » publicado em *La Source Grecque* e « La Descente de Dieu » que figura na coletânea *Les Intuitions pré-chrétiennes*, as notas abundantes consagradas a Platão nos seus *Cahiers*. Talvez não seja inútil precisar que sob o título de *Intuitions pré-chrétiennes*, que não é da própria Simone Weil, foram reunidos textos redigidos de novembro de 1941 a maio de 1942 em Marselha e Casablanca, em particular os textos das palestras feitas por ela em Marselha no Convento dos Dominicanos, com a intenção de dar a conhecer os mais belos textos não cristãos sobre o amor de Deus.

Vejamos, para começar este confronto, como Heidegger, no texto « A doutrina (ou o ensino) de Platão sobre a verdade » (*Platons Lehre von Wahrheit*), depois de reproduzir e comentar a alegoria da caverna, anuncia, ele próprio, a chave interpretativa que pretende impor ao mito contado por Platão.

« Segundo os termos claros de Platão, as imagens da ‘alegoria da caverna’ nos abrem uma vista sobre a essência da ‘formação’ [*Bildung*, como tradução de *paideia*]. Ao contrário, a interpretação que nós vamos tentar da ‘alegoria’ deve nos encaminhar em direção à ‘doutrina’ de Platão sobre a verdade. Será que não vamos impor à alegoria especulações que lhe são estranhas? A interpretação corre o risco de fazer violência ao texto, de degenerar em uma falsa interpretação. Aceitemos essa aparência até o dia

²⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, GA 9, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, 1976, 160 (trad. fr. «Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'» par Henri Corbin, in: *Questions*, I et II, Paris: Gallimard, 1998, 137).

²⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, GA 9, 160.

em que a convicção se formará em nós que o pensamento de Platão obedece a uma mudança quanto à essência da verdade e essa se torna a lei latente daquilo que ele diz »²⁷.

Diga-se de passagem que antes mesmo desse explícito anúncio, feito sob o modo de resposta antecipada às dúvidas que certamente surgiriam face à sua interpretação, Heidegger havia deixado entrever que sua principal preocupação ao se fixar sobre a alegoria da caverna era a questão da verdade. Não é justamente neste sentido que ele propõe uma nova tradução para *aletheia*, *alethes*, a partir de uma postulação do *alpha* de *aletheia* como um *alpha* privativo?²⁸ A tradução escolhida foi *Unverborgenheit*, substantivo construído a partir do particípio *verborgen*, que significa algo de escondido, abrigado, velado, ou vendado. *Unverborgenheit* aponta para aquilo que foi desvendado, tirado de uma ocultação. Donde as traduções possíveis de *Unverborgenheit*: desvendamento, desocultação, desvelamento, não latência, etc. A última que repertoriei em francês « ouvert sans retrait » foi a preferida por Alain Boutot, tradutor justamente do curso « Da essência da verdade », que já mencionamos como decisivo.

O que Heidegger tem em mira é fazer com que se renuncie à tradução de *aletheia* por *Wahrheit*, ou *veritas*, cujo sentido está muito aquém do grego *aletheia*, pois não comporta mais a nuance do sufixo privativo e, ademais, está inteiramente comprometido com a história metafísica da verdade. História esta cujo começo, como indicávamos, se dá justamente em Platão, quando a essência da verdade se transforma em *homoiosis*²⁹. Como também apontávamos, esse começo (*Beginn*) da metafísica, ou seja da filosofia, marca, para Heidegger, o enterro do início (*Anfang*), do pensamento inicial, que vem a ser tão-somente o pensamento dos três grandes pré-socráticos que ele destaca: Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Estes, sim, puderam, cada um a sua maneira, pelo menos vislumbrar a questão do ser em sua diferença com o ente.

Ora, quando consideramos a tradução que, logo de saída, Heidegger empreende da alegoria, dificilmente podemos superar o sentimento de desconforto diante do arbitrário de certas ocorrências de *unverborgen* (não

²⁷ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: *Wegmarken*, GA 9, 218 (trad. fr. por André Préau, in *Questions I et II*, Paris: Gallimard, 1998, 442).

²⁸ Sobre essa e outras questões relativas ao texto «*Platons Lehre von der Wahrheit*», republicado depois da guerra pelo editor suíço A. Francke A. G., Berne, em 1947, é indispensável que se leia Paul FRIEDLÄNDER, *Aletheia. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, publicado como capítulo XI, de seu *Platon*, Band 1, Berlin: W. de Gruyter, 1954.

²⁹ Em nosso artigo «*Heidegger, Platon et l'art grec*» (in *Contre Platon 2*, ed. por Monique DIXSAUT, Vrin, 1995, 77- 100), tivemos ocasião de criticar a afirmação heideggeriana no curso *Parmenides* (GA, 54) segundo a qual esta mudança na essência da verdade teria acarretado uma mudança correspondente na consideração da arte, que a partir de Platão passaria a ser encarada *esteticamente*, isto é não mais em relação à verdade do ser. Tal afirmação denota uma total incompreensão das relações de Platão com as artes plásticas.

oculto, desvendado) em lugar de *wahr*, verdadeiro. Mesmo em 515 d — onde Platão recorre ao comparativo *alethestera* para significar que num primeiro momento, antes que a vista se acostume, o antigo prisioneiro, ainda todo perturbado, estimará como mais verdadeiro aquilo que via quando ainda na caverna —, verdade (no sentido daquilo que realmente é) e desvendamento estão intrinsecamente ligados. O uso do comparativo *unverborgener* para traduzir *alethestera* parece soar no mínimo como artificial.

Mas fiquemos por aqui em relação à escolha do termo *Unverborgen* e *Unverborgenheit*, que pode ser às vészes fecundo e belo em matizes de significação, e concentremo-nos sobre o aspecto filosófico da interpretação. Qual o gesto de pensamento ocorrido em Platão em relação à verdade que, segundo Heidegger, teria gerado uma mutação de tal ordem e de tais consequências históricas? Esta é a questão que convém indagar para que a interpretação heideggeriana possa ser realmente avaliada em seu escopo. A resposta não se faz esperar. Platão teria posto a verdade sob o jugo da idéia. Com isso nasce a filosofia enquanto olhar levantado para o alto, isto é voltado para as *idéias*.

Embora não seja possível ler passo a passo o texto de Heidegger, convém reproduzir em extenso o que ele escreve ao avançar sua tese sobre o que acontece por intermédio da alegoria.

« É já que, segundo a interpretação mesma de Platão, a 'alegoria da caverna' deve fornecer uma representação em imagem da essência da *paideia*, compreende-se porque ele é obrigado também a contar a subida em direção à visão da Idéia suprema.

Então não é a *aletheia* que forma o objeto próprio da 'alegoria da caverna'? Certamente não. E não obstante é deveras seguro que esta alegoria contém a 'doutrina' de Platão sobre a verdade. Pois ela se baseia num acontecimento que ele não menciona, e que é que a *idea* se sobrepõe à *aletheia*. A 'alegoria' dá uma imagem do que Platão diz da idéia do Bem: *auté kuria aletheian kai noun paraschomene* (517 c, 4); ela é, ela mesma, a Soberana, pelo fato de conferir o desvendamento, a desocultação (aquilo que se mostra) e ao mesmo tempo a percepção (do não vendado, do desoculto). A *aletheia* passa sob o jugo da Idéia. Quando Platão diz da Idéia que ela é a Soberana que confere o desvendamento (a não ocultação), ele remete a qualquer coisa que ele não diz, ou seja que de agora em diante a essência da verdade cessa de se manifestar, a partir da plenitude do seu ser como essência do desvendamento (da não ocultação), mas se desloca para vir coincidir com a essência da Idéia. A essência da verdade abandona seu traço fundamental anterior: o desvendamento (a desocultação) »³⁰.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, GA 9, 230 (La doctrine de Platon sur la vérité, trad. fr. par André Préau, in *Questions I et II*, Paris: Gallimard, 1998, 458-459).

Mais adiante a mesma tese é reiterada nos seguintes termos:

« Da preeminência conferida à *idea* e à *idein* sobre a *aletheia* resulta uma mudança na essência da verdade. A verdade se torna *orthotes*, exatidão da percepção e da linguagem »³¹.

Não podemos nos estender muito aqui sobre a questão da verdade. É para lá de sabido que, como atesta Homero, o uso de *alethes* e de *aletheia*, desde sempre tanto remetia à coisa mesma que se manifesta quanto a proposição que se enuncia em relação a ela, isto é aquilo que se diz sem deturpação ou mentira. Quanto à crítica, fundamental para Heidegger, da verdade concebida apenas como exatidão ou correção do juízo, ele próprio não pode de todo ignorar que ela não atinge Platão, que encara a verdade do conhecimento como a união entre o conhecente e a coisa conhecida em sua verdade. Além do mais, a « tradução » heideggeriana de *zugon* em 508 a, 1, por *Johr*, 'jugo' em nossas línguas, é um contrasenso, pois, como no inglês, *yoke*³², a palavra *zugon* pode simplesmente significar ligação entre duas coisas, sua inseparabilidade, o fato de formarem um par, uma parilha.

Como sublinha Paul Friedländer³³, ocorre a Heidegger declarar que Platão subordina a verdade à idéia, como se algo de tal ordem, pudesse ter sido possível em se tomando 'idéia' num sentido geral. É claro que só a idéia do Bem, a idéia da perfeição em sua plenitude, possui tal supremacia. É dela que, em última análise, tudo procede e é em relação a ela que tudo se decide. De modo algum, a suma transcendência da idéia do Bem, ou, como tão bem disse Iris Murdoch, a sua *soberania*³⁴, tem algo a ver com um subjugar, um subjugar pela força. Friedländer insiste ainda dizendo que tanto a vertente ontológica quanto a vertente gnoseológica da verdade sempre existiram na linguagem dos gregos e que não é portanto justo se atribuir a Platão a mutação que lhe imputa Heidegger, e segundo a qual a partir de Platão o gnoseológico prevaleceria, devido a subordinação da verdade à idéia.

Vejam agora como, já no curso de 1931-1932 « Da essência da verdade », Heidegger abordava a questão do Bem, em sua interpretação da 'alegoria da caverna'. Limitar-nos-emos a evocar uma passagem do § 14, intitulada « O Bem: a potencialização do que se trata antes de tudo », onde, se dirigindo aos seus ouvintes, Heidegger, o professor, tece, num tom familiar, um comentário a respeito do sentido do grego *agathon*. Anteriormente, no § 13, havia ele sublinhado que, para Platão, as idéias só são aquilo que mais é e o mais *unverborgen* (o menos latente ou o não-oculto) -que é

³¹ — *Ibidem*, 230-231 (trad. fr., 459).

³² O dicionário de Oxford dá os seguintes sentidos: *be united, work together, couple*.

³³ Sobre a interpretação heideggeriana da «alegoria da caverna» é indispensável que se consulte Paul FRIEDLÄNDER, *ob. cit.* 233-242.

³⁴ A romancista e filósofa Iris MURDOCH, que fora discípula de Wittgenstein e que também se reclama de Simone Weil, é autora de alguns bons livros de filosofia dentre os quais uma coletânea de ensaios sob o título: *The Sovereignty of Good*, London: Chatto & Windus, 1970.

como ele traduz *alethes* —, em virtude da potência potencializante «Ermächtigung» que domina tanto o ser quanto a verdade. «A Idéia mais alta, diz ele, é essa potência potencializante (*Ermächtigung*)»³⁵.

A idéia de Bem é assim conotada, no §13 do curso, com a de onipotência, nesta estando incluída a idéia de força, de jugo. Heidegger deturpa por aí o ensino de Platão sobre o Bem que dispensa o ser e o ilumina, de modo que ele venha à luz e se dê a conhecer. Assim, quando vai tentar explicitar o significado de *agathon*, o que procura pôr em relevo é o sentido relativo de bom, que nada tem de específico ao grego já que se pode supor existir em todas as línguas, ao lado de outras significações.

Tal é a orientação do comentário que inicia o § 14, e que visa introduzir a citação de 509 a 9- b 10:

«Nós havíamos ficado com essa palavra de Platão: é preciso colocar ainda mais alto que as Idéias aquilo de que o Bem é capaz. Ele quer dizer que quando nós questionamos a essência (*Wesen*) do ser e da *Unverborgenheit* (da desocultação), quando nossa questão vai *para além* deles, encontramos algo que tem por único caráter a *potencialização* (*Ermächtigung*). A potencialização é o *limite* da filosofia (isto é da metafísica). Platão nomeia esta potência potencializante *agathon*. Nós traduzimos por Bem. A significação própria e originária de *agathon* tem em vista: aquilo que é apto a qualquer coisa e torna apto outra coisa, aquilo com o qual podemos começar a fazer alguma coisa; quando se diz 'bom!', isto quer dizer: vamos à obra, façamos isso, está decidido! Ela (a palavra) nada tem aí da significação do bem *moral*; a ética corrompeu a significação fundamental dessa palavra. Os gregos entendem o 'bem', o 'bom', no sentido em que dizemos: compramos um bom par de esquis –pranchas que são boas para alguma coisa e que duram. O bem é o que é vigoroso, o que se impõe, o que se mantém, por oposição ao significado anódino que lhe conferem as solteironas, para quem um homem bom é um homem perfeitamente conveniente, mas que nem a potência do olhar nem a força de se impor caracterizam»³⁶.

Convenhamos que embora esse desenvolvimento introdutivo pouco nos esclareça quanto ao pensamento de Platão, não deixa de ser extremamente revelador da personalidade do mestre Heidegger, que sem dúvida era cômico de seu poder de sedução, da força de se impor de que era dotado. Mas que dizer de sua insensibilidade ao que o autor da *República* quis fazer entrever por meio da alegoria. E, como Heidegger, logo ele, podia ignorar o trabalho que faz todo pensador sobre as noções da língua vernacular? Ou estará ele ainda se inspirando de Nietzsche quando este procurava traçar a genealogia étnico-sociológica de um termo como bom, tanto em grego quanto em latim e alemão (*agathon*, *bonus* e *gut*)?³⁷

³⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, 104 (trad. fr. 126).

³⁶ *Ibidem*, 106-107 (trad. fr. 128).

³⁷ Veja-se NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*, Primeira Dissertação -«Bom et mau» «Bon e ruim», en part. § 5.

Na verdade, a parcialidade da interpretação de Heidegger decorre da decisão metodológica de ignorar todo o contexto da alegoria. Ou melhor, é a interpretação que comanda a metodologia adotada, já que na verdade os termos foram aqui deliberadamente invertidos. Heidegger, ele próprio, adverte de sua decisão nos seguintes termos:

« Na interpretação que daremos a seguir, deixaremos deliberadamente na sombra, o contexto imediato onde aparece a alegoria no diálogo. A *fortiori*, deixaremos de lado todas as explicações do diálogo tomado como um todo. É determinante para nós e isso é um traço característico da alegoria da caverna, que esta alegoria possa ser integralmente considerada por si mesma, que possa ser extraída de seu contexto sem minorar nem alterar em nada o seu conteúdo e sua significação »³⁸.

O que fundamenta tal opinião sobre a alegoria, sabendo-se que a interpretação a ela subjacente reivindica uma validade metodológica? Como considerar o mito em Platão independente do contexto do diálogo no qual ele se insere? Haveria nessa exclusão do contexto a tão proclamada « equidade » hermenêutica? É verdade que tal equidade não foi jamais reivindicada por Heidegger e sim por Hans-Georg Gadamer. Como, porém, não questionar o silêncio de Heidegger sobre o que precede e o que se segue à alegoria, em particular sobre a distinção do Livro VI (493 c) entre a essência da necessidade e a do bem, distinção essa que se antecipa à narração alegórica do Livro VII, e que Simone Weil fez sua, referindo-se a ela reiteradamente ao longo de seus últimos anos, como podemos agora verificar com a edição integral de seus *Cahiers* (Cadernos)? Nestes encontramos a tradução de vários trechos do Livro VI e do Livro VII da *República* que por assim dizer enquadram a narração da alegoria. (Veja-se o « Cahier III » in *Cahiers* *, O.C., T.VI, p. 372- 375).

Será que alguma vez Heidegger vislumbrou o que queria dizer Platão com a imagem do 'grande animal', que precede a alegoria? Não envolve esta imagem justamente aquilo que ele está louvando ao aludir « a força de se impor »? Para Simone Weil, « querer fascinar, querer hipnotizar » e, portanto, querer se impor era sinal de « alma cativa »³⁹, de alma ainda longe de se liberar das algemas que, sem que ela sequer se dê conta, a mantêm prisioneira da caverna. Ou será que, para Heidegger, o que ele virá a conceber para além da « verdade do ser » como apropriação ao ser (*Ereignis*), com o sagrado que lhe é imanente, estaria vinculado a um poder de persuasão e de sedução, ou então a uma serenidade (*Gelassenheit*) complacente consigo mesma e indiferente, em última análise, ao desejo do Bem?

E o que pensar do recurso ao sentido corriqueiro e relativo de « bom », como quando dizemos, isto é bom para aquilo: chá de alho com limão é

³⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, 18 (trad. fr. 34).

³⁹ Veja-se a nota do *Cahier inédit* I (Ki 1), in *Cahiers* * (1933- septembre 1941), *Œuvres Complètes*, VI, 171.

bom para gripe e resfriado, tal biscoito é bom para tapear a fome, ou vamos comprar um bom agasalho, um bom par de esquis etc., se sua contrapartida é fazer pouco caso do uso intransitivo da palavra (bom ou bem) para significar seja a dimensão ética e/ou moral seja a dimensão transcendente, para lá do ético ou do político? Poderia um pensador pretendendo dar uma tal ênfase ao Bem e ao justo, como é o caso de Platão, contentar-se com o uso relativo das palavras 'bom', 'bem'?

Mas detenhamo-nos um pouco mais sobre o Bem como estando para além do ente (ou da essência) e da verdade, isto é *epekeina tes ousias*, expressão que só tem uma ocorrência em todo o *corpus* platônico. Em seu livro *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Monique Dixsaut aborda esta questão num parágrafo intitulado « La Dialectique et le Bien ». Sugerindo que para interpretar a famosa frase, proceda-se de modo a dar primeiro atenção ao que se lhe segue na ordem do discurso, ela começa sua análise por 534 b 8-c 6, onde se lê que o *Logos* não deve parar antes que a inteligência atinja o conhecimento do que é o Bem. Ora torna-se impossível atingir tal conhecimento caso não se adotasse o ponto de vista da essência. Isto quer dizer: « que o que ela (a inteligência) procura é a essência do Bem distinta da multiplicidade dos bens »⁴⁰. Só que esta essência está para além de todas outras por sua « antiguidade e potência » já que é causa do que existe no mundo e da cognoscibilidade da essência de tudo o que é. [Talvez devêssemos acrescentar que a essência aqui, caso se adote essa tradução para *ousias*, comporta a plenitude do ser].

Em nota, Monique Dixsaut recorda os comentários de Emile Chambry em sua edição da *República*, na coleção « Les Belles Lettres ». Em torno à questão do *epekeina tes ousias*, Chambry evocava, entre outras expressões,

⁴⁰ Monique DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, 2001, 97. Mais adiante (p.98-99), ela recapitula: «Toda a essência tem a potência de conceder sua essência ou suas propriedades a uma multiplicidade de coisas, e o Bem possui também esta potência (é por essa razão que se pode falar da *idea* do Bem): é pelo Bem que existem bens, que as coisas boas são boas. Mas ele tem também uma espécie de causalidade eminente que consiste em tornar as essências conhecíveis pela inteligência. 'Para além' significa então que ele não é, como toda essência, causa somente de uma certa propriedade para as coisas que dela participam, mas causa universal de inteligibilidade. Sua maior antiguidade e a natureza de sua potência o situam portanto 'para além da essência' o que não quer dizer que ele não seja de maneira alguma uma essência, mas que ele ultrapassa o que habitualmente é entendido por esta palavra. Antiguidade e potência determinam assim a significação do termo 'para além' e a restringem». Observe-se que na tradução que Simone WEIL propõe de *República* VI, 505 d- no texto intitulado «Dieu dans Platon» in *La Source Grecque*, 92-93, lemos sobre o bem que «quoique lui-même ne soit pas un être, mais quelque chose qui est encore au-dessus de l'être par la dignité et par la vertu». Assim lá onde M. Dixsaut optou por «antiguidade e potência, Simone Weil preferiu «dignidade» e «virtude», virtude no sentido de potência eficiente. Eu insistiria por minha vez sobre o caráter lógico da anterioridade do bem, representado no trecho pela imagem da 'antiguidade', ou ainda da dignidade que ela confere.

a de 518 c 9, segundo a qual o Bem é a parte mais brilhante ou mais luminosa do ser. Note-se que é justamente pela tradução de 518 b-c que Simone Weil encabeça em seus *Cahiers* a tradução de uma série passagens anexas do Livro VII da *República* ao qual aludíamos, sem contar as outras evocações de 518 b-c no conjunto de sua obra. Será necessário acrescentar que ela havia compreendido a sumidade do Bem, não nos termos incompatíveis — incompatíveis com a própria idéia de Bem- de uma supremacia de força, tal qual implicada pela idéia de jugo, cara a Heidegger —, mas nos termos de uma abundância, dispensadora do ser e de sua inteligibilidade?

Simone Weil se separa ainda de Heidegger em sua maneira de ler Platão. Embora seus escritos não comportem um exame integral de cada diálogo tomado por si mesmo, na medida em que pratica uma leitura temática, ela de modo algum isola um trecho encarregando-o de suportar todo o peso da interpretação. O seu procedimento consiste em aproximar « textos dispersos » através dos vários diálogos. Postos lado a lado, esses textos se esclarecem reciprocamente e permitem melhor entender aquilo que de essencial Platão está tentando pensar e ensinar. Nesse sentido sua leitura não destoaria de leituras mais recentes que também são transversais a vários diálogos, como ocorre com a de Monique Dixsaut na obra citada. O que não impede as enormes diferenças que subsistem quanto aos horizontes do que está em jogo, porquanto Simone Weil coloca a visão e a visão analógica acima ou para além da dialética, o que lhe permite sem contrasenso proceder a uma leitura de Platão, que se torna esclarecedora de um ponto de vista cristão.

Consideraremos agora mais de perto a questão do Bem, lembrando de antemão que, ao contrário de Heidegger, Simone Weil a aborda sob o ângulo do desejo. É o desejo do bem e do justo que ela tem sempre em mira, mesmo porque ela consentiu, cada vez mais plenamente, que esse se tornasse o desejo dominante de sua alma. Tudo em sua biografia — e refiro-me a grande biografia escrita por sua amiga Simone Pétrement —, parece indicar que ela tenha sido por ele despertada desde de sua mais tenra infância. Mas seus movimentos espontâneos de generosidade ou de solidariedade com os mais desamparados iam de par com sua aspiração à verdade, aspiração esta que sempre lhe pareceu solidária de sua exigência de justiça. Uma vez adulta, Simone Weil acreditava firmemente que era preciso enxergar com clareza os males que se queria combater. Foi tal posição que a levou a se fazer operária de fábrica. Seu pensamento sobre o social, o político assim como sobre o marxismo são de primeira ordem. E, sem dúvida, sua reflexão sobre a condição operária, que ela conheceu por tê-la voluntariamente partilhado, não foi jamais superada.

Será que Heidegger preencheu com o mesmo ardor a exigência de divisar melhor aquilo que enfeixa o que ele chama de « técnica »? Tudo indica que não. Limitou-se a constatar o reino da 'técnica' no mundo atual, dispensando-se de qualquer análise, tanto mais que fez da 'técnica' a realização, por

assim dizer ineluctável, ou destinal, da metafísica, que com ela chega a seu mais completo esgotamento, isto é ao seu fim. Com isso a dimensão política e social dos problemas é *ipso facto* absorvida ou permanece encoberta sob o manto da metafísica.

Voltando a Simone Weil, consignemos aqui a advertência para os que seriam tentados a ver nela menos a pensadora do que uma grande alma ou uma figura desconcertante pela estranheza de sua vocação. Desconcertante, atípica, sem dúvida, ela foi. Mas, como recorda Pierre Hadot em seus *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, a atipia, isto é o caráter 'insólito', era um traço de Sócrates e de outros filósofos da Antiguidade⁴¹. Até nisso foi ela fiel, enquanto filósofa, aos Gregos... Mas não foi menos pensadora, uma das maiores do século XX, e isso quase até seu derradeiro sopro, como testemunham os seus escritos mais acabados e a densidade de suas anotações nos seus últimos Cadernos quando já as forças lhe abandonavam.

Ora, como pensadora, e na medida em que se radicalizava sua experiência do bem, Simone Weil vai conceber o bem para além do moralismo ou da boa consciência. De seu superamento de qualquer moralismo e de qualquer ingenuidade quanto ao bem e o mal, temos um dos exemplos na crítica que faz à expressão «fazer o bem». «Não, escreve ela, é bom que eu faça isso, mas sim seria mal que eu não o fizesse»⁴². Ou ainda: «Assim o bem não é jamais fazer o bem, mas não fazer o mal»⁴³. O exemplo do Samaritano deixa entrever o que ela entende ao criticar aquela expressão. O movimento que o leva a se ocupar do ferido encontrado na beira da estrada não é uma vontade abstrata de 'fazer o bem'. A ação se impôs a ele. Ele não podia deixar de fazê-la. E se julgamos que sua ação é boa é porque « o bem é aquilo que dá mais *realidade* aos seres e às coisas e o mal aquilo que a suprime »⁴⁴. É o que ela escreve em um dos seus Cadernos, mostrando por aí como não se há de pensar o ser independentemente do bem. Foi por ter lhe prestado *atenção* que o Samaritano fez com que o pobre homem ganhasse em *realidade* para ele, e assim tivesse a vida salva.

Em outras palavras, segundo Simone Weil, a ação boa é aquela que realizamos não por acreditarmos que estamos nos subtraindo à necessidade, porque, como Arjuna, o herói do *Bhagavad-gita*, gostaríamos de « nos elevar na escala do bem por uma ação »⁴⁵, mas a ação que fazemos « mantendo a atenção e a intenção inteiramente orientadas para o bem puro »⁴⁶ que não é deste mundo. Ela é fruto de uma inspiração que não parte do eu [de

⁴¹ Veja-se Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002, en part. 267-269.

⁴² Simone WEIL, *Œuvres Complètes*, T. VI, *Cahiers****, 103.

⁴³ *Ibidem*, 120.

⁴⁴ *Ibidem*, *Cahiers* *, 232.

⁴⁵ *Ibidem*, *Cahiers* ***, 104.

⁴⁶ *Ibidem*, 102.

sua vontade], da mesma maneira que uma bela obra de arte parece surgir de uma inspiração que sobrevém ao artista e o obriga a criar.

O que nos leva a evocar tais considerações é a frequência, em Simone Weil, da comparação entre a boa ação ditada por um ato de amor e a obra de arte bela. Como ela escreve: « O poeta produz o belo pela atenção fixada sobre o real. Da mesma ordem é o ato de amor. Saber que este homem, que tem fome e frio, existe verdadeiramente tanto quanto eu, e tem realmente fome e frio- isto é suficiente, o resto segue por si mesmo »⁴⁷.

O teor dessa meditação em torno, digamos, da boa ação, deixa claro a proximidade de Simone Weil a Platão tanto no que diz respeito à diferença entre o necessário e o bem quanto ao parentesco entre o belo e o bom. Relativamente ao reino da necessidade, ela não se ilude: o bem puro não se encontra em lugar nenhum deste mundo, ele é transcendente. O que não quer dizer que não haja pontes ou mediações entre a necessidade e o bem. Ela observa aliás que « só há um caminho de salvação em Platão: é a beleza por meio do amor »⁴⁸. E é voltada para o papel de *mediação* que o belo exerce entre a necessidade e o bem que ela considera a ordem do mundo, a ordem cósmica no *Timeu*, ou também as esculturas gregas que atingem um « ponto de equilíbrio onde a gravidade, embora respeitada, não prevalece »⁴⁹. Isto porque « o belo é sempre concordância da harmonia e da necessidade »⁵⁰.

Mas a proximidade do pensamento de Simone Weil ao de Platão se torna ainda mais patente quando ela aborda a questão do desejo do bem que nos é constitutivo. Levando explicitamente em conta os Livros VI e VII da *República*, ela escreve: « Nós somos constituídos por um movimento para o bem: nós não queremos senão o bem »⁵¹. Ao fazer tal afirmação ela tem sobretudo em vista, é claro, 505 e, onde vemos Sócrates declarar que o bem « é o que toda alma busca, aquilo por que ela faz todas as coisas, embora estando num impasse e incapaz de suficientemente apreender em que ele consiste »⁵². Passagem essa que tem sido objeto de inúmeros comentários e discussões nos meios dos estudiosos de Platão.

Tomei conhecimento mais claro disso ao ouvir e, em seguida, ler um texto de Christopher Rowe: « Les Parties de l'âme et le désir du bien dans la République », que foi objeto de sua bela comunicação no último seminário de Monique Dixsaut, em 18 de maio de 2002. Nele Christopher Rowe discute a aparente contradição entre essa afirmação do Livro VI e a feita

⁴⁷ *Ibidem*, 137.

⁴⁸ *Ibidem*, 60.

⁴⁹ *Ibidem*, 158.

⁵⁰ *Ibidem*, 214.

⁵¹ *Ibidem*, 189.

⁵² Passagem da *República* citada por Simone WEIL em *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris: Fayard, 1985, 71.

anteriormente no Livro IV (493 c-d), onde Sócrates « admite desejos independentes do Bem, podendo por eles próprios causar atos contrários à razão ».

Ora, no texto « Descente de Dieu » das *Intuições pré-cristãs*, a citação do Livro VI (505 e) da *Répubblica* é precedida por uma do *Banquete* em 205 d, onde também se lê, embora numa nova perspectiva, que « todo desejo é desejo do bem e da felicidade » e mais adiante « Não há outro objeto de amor para os homens que o bem... Em resumo, o amor é aquilo por meio do qual deseja-se possuir perpetuamente o bem »⁵³.

Esta aproximação entre a passagem da *República* e a do *Banquete* e os comentários que elas suscitam por parte de Simone Weil me parecem esclarecer o que Platão tinha em mente e são de molde a dissipar as aparentes contradições entre os dois trechos da *República* apontados por Christopher Rowe. Observe-se ainda que Simone Weil evita judiciosamente escrever bem com uma maiúscula, reservando o B maiúsculo para as passagens inequívocas em que o Bem que se tem em mira é o sumo bem, a Idéia do Bem.

Ao se proceder dessa maneira, vê-se que a afirmação de que em tudo o que fazemos desejamos o bem não é de modo algum incompatível com o fato de que, em busca do bem, na maioria das vezes, apegamo-nos a bens relativos ou mesmo inteiramente ilusórios. Os bens ou as coisas boas que procuramos ou mesmo de que necessitamos, e queremos na sua realidade e não na sua aparência, não se confundem com o desejo do Bem no que ele tem de mais radical.

Uma reflexão de Simone Weil em seus *Cahiers* ilustra muito bem essa diferença. Embora um tanto longa ela merece ser evocada.

« Queremos numa coisa, não ela toda, mas o bem que ela comporta. Assim no pão, (não o queremos) enquanto coisa que tem um peso ou que é combustível etc., mas enquanto coisa nutritiva.

Num certo sentido as coisas nos dão mais do que lhes pedimos; nós pedimos só o bem que elas encerram, mas elas nos dão a mais todo o seu ser, todas as suas propriedades indissolúvelmente associadas pela necessidade, por relações de condições.

Mas também num outro sentido, elas nos dão menos do que que lhes pedimos. O bem que elas comportam se esgota, e nossa fome de bem não se esgota. O pão quando dele comi uma certa porção, aquilo que sobrou não encerra mais bem algum para mim. E eu não tenho jamais em momento algum um bem que me baste; procuro um outro bem.

O bem não estava pois no pão, mas numa relação de conveniência entre o pão e minha fome. Mas também essa relação só contém um bem que se

⁵³ Passagem do *Banquete* citada por Simone WEIL em *Intuitions pré-chrétiennes*, 70.

esgota, pois essa relação se destrói. A relação de conveniência entre a minha fome e o bem, é a saciedade, a qual destrói essa conveniência.

Só não se esgota minha vontade de bem. O bem puro é inesgotável e somente nesta vontade mesma. Basta que nos demos conta disto.

Querer incondicionalmente somente o bem qualquer que seja, isto é nenhuma coisa em particular »⁵⁴.

A analogia com a fome de pão se inscreve na expressão « fome de bem », que Simone Weil às vezes emprega e que lhe permite sublinhar, ratificando Platão, que o bem é aquilo que queremos real, verdadeiro. Donde ela conclui que « do bem procede a verdade »⁵⁵, segundo o ensino da *República*.

Tal meditação deixa também entrever como a busca de bens pode se transformar num « mauvais infini », se jamais a idéia do bem não aflora através da procura dos bens relativos e passageiros. Vai-se horizontalmente de um bem a outro, parando-se a meio caminho na busca do bem, mesmo porque procurar libertar-se da busca dos bens que são apenas relativos, parciais ou mesmo pseudo-bens, pressupõe a conversão violenta e dolorosa de que trata a alegoria da caverna.

Uma de suas outras formulações é a seguinte:

« É porque a aparência é falsa que o desejo que, perpetuamente, é nosso ser mesmo, leva-nos sempre ao mal enquanto não tivermos realizado a operação de conversão »⁵⁶.

É pois sob o ângulo do desejo, mas de um desejo que surge em meio a nossa inconsciência nativa, que Simone Weil lê a alegoria da caverna, como uma imagem das etapas de uma operação de conversão ao Bem puro, que não é deste mundo. Isto fica bastante claro quando no texto « Dieu dans Platon », que constitui o texto principal do livro intitulado *La Source Grecque*, ela traduz *República* VII, 514 a-516 c e medita sobre o ensino espiritual da alegoria entremeando sua tradução e seus comentários de breves alusões a pontos-chaves do itinerário místico de São João da Cruz.

Quanto ao ensino da alegoria, cuja imagem ela pressupõe ser oriunda das tradições místicas, ela o vê girando em torno de quatro tópicos: o castigo (como uma matiz penal), a mentira, a passividade e a inconsciência.

Resumindo a análise de cada um deles, ela escreve:

« Nascemos e vivemos na inconsciência. Nós não conhecemos nossa miséria. Não sabemos que somos castigados, que estamos na mentira, que somos passivos, nem, é claro, que somos inconscientes. Exatamente o que se

⁵⁴ Simone WEIL, *Œuvres Complètes*, T. VI, *Cahiers* ***, 189-190.

⁵⁵ *Ibidem*, *Cahiers* ***, 194.

⁵⁶ IDEM, *Intuitions pré-chrétiennes*, 85.

produziria se a história fosse literalmente verdadeira. Tais cativos se apegariam de toda sua alma a seu cativoiro »⁵⁷.

Simone Weil se estende em seguida sobre a dificuldade e o sofrimento inerente à conversão, entendendo a conversão ao Bem como equivalente da conversão a Deus. Fazendo referência à passagem do Livro IX da *República* (592 b), onde a cidade é tomada como símbolo da alma, ela diz: « Quando a parte sobrenatural [da alma] viu Deus face a face, é preciso que ela se volte para alma para a governar, a fim que a alma toda esteja em estado de vigília, enquanto que ela se mantém em estado de sonho em todos aqueles nos quais a liberação não se produziu »⁵⁸.

Ora, no texto « Dieu dans Platon », ao qual estamos nos referindo, anteriormente a sua meditação a respeito da alegoria da caverna, Simone Weil já havia traduzido uma passagem do *Teeteto*, que nos parece bastante relevante. Trata-se de *Teeteto* 176, onde Sócrates replica a Teodoro que não é possível que o mal desapareça do mundo, razão pela qual é preciso na medida do possível fugir do mundo para se assimilar a Deus. E « esta assimilação consiste em se tornar justo e santo com a ajuda da razão ». Prosseguindo, Sócrates desenvolve a idéia que Deus é justo e que nada é mais semelhante a ele do que aquele que se torna o mais justo possível.

Comentando quase que telegraficamente essa passagem, [trata-se de um texto para uma exposição oral que não era destinado à publicação no estado em que se encontra] Simone Weil observa: « Gregos obcecados pela idéia de justiça (por causa de Tróia?). Morreram por tê-la abandonado. Duas morais, uma exterior, que é humana, a outra, a verdadeira, que é sobrenatural e que vem de Deus e se confunde com o conhecimento (*gnosis*, palavra do Evangelho) da verdade mais alta (observação sobre as quatro virtudes). A recompensa do bem consiste no fato que se é bom, e a punição do mal no fato de ser mau, e trata-se de uma recompensa e de uma punição *automáticas* (*eu não julgo, eles se auto-condenam*) ».

Mais adiante, ela pergunta: « O que é a justiça? Como a imitação de Deus por um homem é possível? Nós temos uma resposta. É o Cristo. Qual é a resposta de Platão? »

Em resposta a sua própria pergunta, ela traduz trechos do Livro II da *República*, onde é questão do justo que passa a vida na realidade da justiça e na aparência da injustiça. Ao lado da referência à *República*, ela coloca entre parêntesis *Hipólito*, o título do que era aos seus olhos a mais profunda peça de Eurípidés. Em outros lugares de sua obra, o trecho do Livro II da *República* é associada ao lamento do profeta Isaías (*Isaías* 53) sobre o Servo, o Justo Sofredor.

Por estes e outros textos constata-se que o que Simone Weil enxerga com acuidade é a convertibilidade de certas intuições espirituais provenientes

⁵⁷ IDEM, Dieu dans Platon, in: *La Source Grecque*, 101.

⁵⁸ *Ibidem*, *La Source Grecque*, 103.

de tradições diferentes. Mesmo não ignorando o que separa uma tradição de outra, seu olhar despojado e habitado pelo *logos* apreende as analogias que, embora parciais, possam existir para além das diferenças.

Mas voltemos ao trecho do *Teeteto* que ela privilegia e que está na origem de seu desenvolvimento não somente sobre o justo, mas sobre a nudez da alma por ocasião da morte, de que trata o *Górgias* (523). Sua leitura deste trecho do *Górgias* a conduz à questão da verdade como verdade que é secreta e que permanece oculta. Caberia então se perguntar se uma concepção como a de Heidegger em que a verdade é pensada como desocultação, desvendamento é capaz de apreender ou deixar entrever o que da verdade há de permanecer no recôndito mais secreto da alma ou da consciência, nela exercendo sua eficiência. Mas é claro que do ponto de vista heideggeriano uma verdade habitando o âmago da alma contraria o que ele procura promover sob o nome de apropriação ao ser (*Ereignis*).

Quanto à evocação da passagem do *Teeteto* por Simone Weil, ela chama indiretamente, nossa atenção para a lacuna de Heidegger em seu curso sobre o *Teeteto*.⁵⁹ Heidegger teve por bem omitir esse trecho saltando de 152 c para 184 b. Qual seria a razão? Não seria porque uma passagem como a de 176 tornaria ainda mais difícil e inoperante sua tradução de *agathon* pelo « mais apto »? E como, ao inverso, tal tradução permitiria que a relação entre o bem e o justo, tão vital em Platão, pudesse ser entrevistada?

Não é tudo. Segundo Simone Weil nem a alegoria da caverna nem a *República* tomada como um todo não encerram a integralidade do ensino de Platão sobre a conversão ao bem, que equivale para ela à salvação. Necessário é também se recorrer ao mito do *Fedro* a respeito da alma e de sua viagem celeste e, como mencionáramos, ao ensino do *Banquete* sobre o amor. O que ela faz, traduzindo tanto o mito do *Fedro* como trechos dos discursos do *Banquete*.

No *Fedro*, como na alegoria, o lado doloroso do combate que a alma deve travar está presente, quando se vê o cocheiro padecer, se impor muita violência para controlar o cavalo rebelde e mal adestrado. Ela privilegia mais ainda a parte de sofrimento involuntário inerente ao crescimento das asas ao comentar:

« Irritação, coceira das gengivas. Imagem admirável. Aqui ainda, uma parte irreduzível de sofrimento. A comparação é admirável porque esta germinação e esta dor se produzem sem que a pessoa se dê conta e sem que ela diretamente tome parte nisso. A vontade não pode senão uma coisa: olhar o ser belo e não se atirar sobre ele. O resto se faz a despeito dela. Deste ponto de vista tal imagem é melhor que a do mito da caverna »⁶⁰.

⁵⁹ — Em meu artigo «Simone Weil, Martin Heidegger et la Grèce» (cf. notA 23), chamei a atenção para esse fato que em seu curso de 1931-1932, (*Vom Wesen der Wahrheit*), sobre a «alegoria da caverna» e o *Teeteto*, Heidegger omite todo comentário sobre o que é dito entre 152 c e 184 b do *Teeteto* e que tem justamente a ver com a justiça, eludindo assim um dos pontos altos da discussão do diálogo.

Sobre esse choque do belo, ela ainda sugere que ele é justamente « esta coisa não denominada na *República* que faz cair as cadeias e obriga a andar ».

Para Simone Weil o *Fedro* e o *Banquete* tinham o grande mérito de oferecer a outra via de salvação que a via intelectual oferecida na *República*: a via do amor que salva. O amor e a beleza, que são indissociáveis⁶¹, oferecem-se como o intermediário por excelência, o *metaxu*, a mediação entre a necessidade e o Bem.

Embora a via do amor se apresente como distinta da via proposta na *República*, ela também reconduz, no final das contas, a uma forma de conhecimento, como se pode ver mais precisamente no *Banquete*.

É impossível resumirmos a « leitura » que ela faz dos trechos dos diálogos de Platão que tratam do belo e do bom, leitura destinada a mostrar como estes trechos são susceptíveis de uma « transposição » ou uma « tradução » em termos cristãos.

Temos, sim, aí a Simone Weil mística reconhecendo o Platão místico, ou ainda a fonte grega da mística cristã. É este reconhecimento de ordem espiritual que a autoriza a afirmar que Deus é o Bem, ou ainda que as idéias de Platão « são os pensamentos de Deus concebido como pensador impessoal », como lemos também em seus Cadernos⁶².

Mas seria errôneo se pensar que Simone Weil procurou batizar Platão para colocá-lo ao serviço da Igreja (institucional), de uma Igreja a qual, na verdade, ela jamais aderiu inteiramente, embora tenha se deixado assimilar ao Cristo e vivido cristicamente. O que ela desejou mostrar é que ninguém, nenhuma instituição, civilização ou cultura tem o monopólio da verdade espiritual. Daí sua preocupação em detectar as pepitas de ouro espiritual que se escondem no que nos chegou das várias tradições. O espírito é livre para soprar onde ele quiser. Ela o soube de maneira cabal com toda sua alma. E é nesse horizonte que cumpre entender que para ela, dentro da tradição filosófica ocidental, Platão foi aquele que melhor pensou nossa aspiração ao bem e o amor pelo qual somos levados a consentir a receber as sementes do bem puro que podem nos transformar.

Que, ao contrário, Heidegger tenha se recusado a pensar o desejo do bem, como indigno do seu status de pensador do ser, da verdade do ser, é que causa espécie, tanto mais que para se justificar e justificar sua interpretação da crise da civilização ocidental, ele julgou legítimo proceder a uma interpretação de Platão que, embora fascine por se oferecer como um novo

⁶⁰ Simone WEIL, *La Source Grecque*, 121.

⁶¹ *Ibidem*, 120: «Partout où il y a amour il y a beauté sensible».

⁶² IDEM, *Œuvres Complètes*, T. VI, *Cahiers ****, 104.

sésamo da História (da historialidade do ser), é, na verdade, obtida a custa de deformações que a tornam vã, senão deletéria. Mas, da mesma forma que Platão ensina que não devemos fazer a unidade muito depressa, dando preferência a um caminho longo, não devemos chegar a uma conclusão desta ordem sem antes termos enfrentado o embate com o texto heideggeriano, já que, apesar de tudo, sua interpretação nos dá muito a pensar, sobretudo quando a confrontamos com a *leitura* de alguém como Simone Weil⁶³.

Endereço da Autora:
59 rue Lhomond
75005 Paris - França

⁶³ Agradeço a Eliana Moura Castro e a Fernando Rey Puente de terem lido meu texto e me assinalado as falhas que haviam escapado à minha revisão.