

SIMONE WEIL, F. NIETZSCHE E A GRÉCIA

Fernando Rey Puente
Doutorando UNICAMP - SP

Resumo: Este texto tem por objetivo estudar as reabilitações filosóficas da Grécia clássica empreendidas por F. Nietzsche e por S. Weil. Na introdução procuramos mostrar a influência que a reconstrução imaginária da Hélade realizada no Romantismo e Idealismo alemães exerceu sobre os autores analisados, especialmente sobre Nietzsche. A seguir, investigamos minuciosamente as análises desses dois autores sobre a Grécia. Por fim, confrontamos alguns tópicos dessas duas reconstruções da Grécia (p. ex. o estatuto de Dionísio e a recepção de Platão por eles), procurando ressaltar, deste modo, o antagonismo radical existente entre os dois pensadores mencionados.

Palavras-chave: Grécia, Dionísio, Platão, F. Nietzsche, S. Weil.

Abstract: This article has as purpose to study the philosophical rehabilitations of classical Greece undertaken by F. Nietzsche and by S. Weil. In the introduction we try to show the influence that the imaginary reconstruction of Hellas put forth in the German Romanticism and Idealism had upon the authors analysed, specially upon Nietzsche. Then we examine in detail the analyses made by these two authors about Greece. Finally, we confront some topics from these two reconstructions of Greece (f. ex. Dionysos statute and the reception of Plato by them) trying to stress, in this way, the radical opposition which exists between the two aforesaid authors.

Key words: Greece, Dionysus, Plato, F. Nietzsche, S. Weil.

I. Introdução

A recuperação imaginária da Grécia clássica ou, melhor dizendo, as recuperações imaginárias da Grécia clássica constituíram um pólo fundamental na história filosófica, cultural e artística do

Ocidente. No âmbito deste texto, todavia, deveremos mencionar apenas o resgate imagístico da Grécia realizado a partir do Romantismo e do Idealismo alemães, desde que este se revela fundamental para a compreensão tanto do retorno nietzscheano aos gregos, quanto, em certa medida também, da reelaboração da Grécia empreendida mais recentemente por S. Weil. A nota dominante da reabilitação romântica da Hélade foi a ênfase posta na tragédia ática, particularmente em Sófocles¹. Os irmãos Schlegel, Schelling, Hegel e principalmente Hölderlin não pouparam elogios à tragédia grega e especialmente a Sófocles. Schelling, por exemplo, afirma na "Filosofia da Arte" de 1802/3 que Sófocles seria "o verdadeiro ápice" da arte dramática². Através das leituras que os alemães Schlegel, mas principalmente que Schelling e Hegel executaram da dramaturgia helênica, depreende-se que as tragédias ocupavam-se essencialmente da problemática da liberdade de seus protagonistas face à inexorabilidade do destino, ou em linguagem mais filosófica, do binômio liberdade/necessidade, que era o ponto nodal onde os Idealistas almejavam poder realizar uma síntese capaz de reunir essas duas esferas separadas previamente por Kant. O objetivo central desses autores não era simplesmente ressuscitar nostalgicamente a Grécia clássica, mas sim preparar o advento de uma "nova mitologia", cuja característica principal seria dada pelo seu aspecto racional³. Na verdade, a grande preocupação desses pensadores era a de elaborar um grandioso painel histórico-metafísico que, absorvendo a experiência helênica, pudesse gerar no próprio meio da cultura germânica o ressurgimento da Hélade.

Nietzsche, embora profundamente influenciado pelas análises filológico-históricas sobre a Grécia empreendidas por autores românticos, fato este que ele omitiu de suas próprias investigações, posicionar-se-á em frontal oposição ao caráter sistemático-metafísico do Idealismo Alemão. Contudo, ele também irá procurar na Grécia, mais precisamente na tragédia ática, uma inspiração histórica para justificar o advento do novo homem e da nova época por ele preconizados. Esse apelo, profundamente enraizado no solo alemão a partir do Romantismo, influenciará posteriormente as análises de Heidegger, que fortalecido por sua leitura minuciosa, porém, excessivamente tendenciosa de Nietzsche, que ele considerava o último dos metafísicos, clamará também — como o primeiro Nietzsche em sua supervalorização de Wagner — por uma reabilitação da Grécia no cerne da língua e da cultura alemãs⁴.

A reconstituição da Grécia empreendida por S. Weil remete-nos do mesmo modo, ainda que não tão diretamente, ao Romantismo e ao Idealismo alemães. À semelhança de Nietzsche, ela também se opõe ao caráter sistemático do Idealismo, porém, ao contrário dele, ela se associa, de certa forma, à vertente cristã subjacente a este movimento.

A análise de S. Weil não deve ser considerada como um retorno anacrônico e ingênuo a uma posição pré-nietzscheana ou ainda mais pré-crítica, mas sim como uma tentativa de reconstrução filosófica da Grécia nascida das necessidades de seu próprio pensar e amadurecida pelo confronto sistemático com vários filósofos, em especial Platão e Kant. Através desta reabilitação dos mitos e símbolos gregos S. Weil visava formular as bases para a instauração de uma verdadeira espiritualidade em uma época profundamente marcada pelos chamados filósofos da suspeita, ou seja, por Nietzsche, Marx e Freud.

Após este breve preâmbulo, passaremos a uma investigação mais detalhada das reelaborações da Grécia levadas a cabo por Nietzsche e por S. Weil, antes de podermos confrontá-las. O nosso principal intuito em realizar este confronto reside no nosso interesse em tentar explorar melhor duas posições filosóficas que, embora recusem a sistematização metafísica e a mera especulação teórica, apresentam soluções muitas vezes aparentemente semelhantes mas, na verdade, diametralmente opostas. As concepções antropológicas subjacentes às posições filosóficas destes dois autores, bem como os seus respectivos projetos de crítica da cultura, expressam este antagonismo de modo indubitável. Em ambos esses aspectos — concepção antropológica e crítica cultural — o que há de comum é que tanto um quanto o outro alicerçaram as suas teses em uma determinada reconstrução filosófica da Grécia. Ambos, Nietzsche e S. Weil, foram profundamente marcados pelo contato precoce e pelo estudo sistemático e contínuo dos poetas, dramaturgos, historiadores e filósofos gregos, de modo que os dois acreditaram poder reconstituir a verdadeira e autêntica Grécia, soterrada, segundo Nietzsche, pelos escombros de uma erudição mórbida, incapaz de apreender a irrupção espontânea e transbordante de vida do fenômeno dionisíaco ou, segundo S. Weil, adulterada e incompreendida pela ausência de um real entendimento da espiritualidade específica do mundo helênico. O modelo de homem proposto por estes dois pensadores poderia ser definido, em linhas gerais, como um modelo trágico do homem — aqui a dívida com o Romantismo. Todavia, cabe-nos advertir o leitor, desde já, a distância quase que intransponível que separa o conceito de trágico em Nietzsche do seu correlato em S. Weil. Deste modo, através de uma investigação que procederá procurando estabelecer a cada passo a oposição diametral entre essas duas filosofias, esperamos poder ganhar alguma nova compreensão sobre dois pensadores que propõem dois modelos de vida alternativos (ancorados em uma determinada reconstrução filosófica da Grécia) para os dilemas que, ainda hoje, acometem a nossa civilização. Interessa-nos também, em particular, recuperar a dimensão autenticamente filosófica da obra de S. Weil do imerecido esquecimento em que se encontra em nosso meio acadêmico e esperamos que este trabalho possa contribuir um pouco neste objetivo.

II. A exuberância dionisíaca da vida: a *Hélade nietzscheana*

Nietzsche, em sua primeira aproximação teórica da Grécia em "O Nascimento da Tragédia" (1871), embora ainda profundamente influenciado por Schopenhauer e pleno de admiração por Wagner, desenhou em linhas gerais o torso de sua filosofia subsequente. Posteriormente, tanto a influência schopenhauriana, quanto a admiração por Wagner serão por ele mesmo veementemente rechaçadas, como pode-se aferir da "Tentativa de uma Auto-crítica" de 1886, bem como do livro "Ecce Homo" de 1888⁵. Algumas das análises contidas no seu primeiro livro publicado apenas em 1872 mereceram, porém, ainda nos últimos anos de lucidez de Nietzsche, a sua apreciação e estima. Em "Ecce Homo", um de seus últimos textos, ele sumariza as duas grandes contribuições de sua obra inicial: a compreensão do fenômeno dionisíaco e do socratismo⁶. Em outro texto também escrito em 1888, "O Crepúsculo dos Idolos", ele afirma que o seu livro "O Nascimento da Tragédia" foi a sua primeira "transvaloração de todos os valores"⁷. Assim, levando em consideração as ressalvas do próprio Nietzsche quanto às particularidades de sua obra inaugural, tentaremos, a seguir, esboçar o cerne do projeto filosófico ínsito a este livro, auxiliados nesta tarefa principalmente pelos seus importantes escritos sobre a Grécia datados de 1870 a 1873, mas publicados apenas postumamente.

Nietzsche constata nesta obra, em primeiro lugar, uma dualidade de expressão artística entre os gregos: as artes plásticas e a música. A primeira ele subsume à patronagem de Apolo, que nada mais significa para Nietzsche do que a "deificação do principii individuationis"⁸, que, por sua vez, constitui também o próprio princípio do auto-conhecimento, do limite e da medida. Esses elementos estão intimamente relacionados, pois, como esclarece Nietzsche, a exigência moral de comedimento só pode ser atendida se os próprios limites são conhecidos, o que, portanto, implica no processo de auto-conhecimento⁹. Contraposta a esta forma de expressão artística encontra-se a música, exteriorização do princípio antitético ao apolíneo que desrespeita a boa medida, desconhece os próprios limites e ignora o auto-conhecimento. Esse princípio personifica-se, segundo Nietzsche, no deus Dionísio.

A esta dualidade de expressões artísticas corresponde no homem, por analogia, uma duplicidade de estados psicológicos: o sonho e a embriaguez. O primeiro é o princípio das formas e da aparência enquanto que o segundo refere-se à dissolução das formas e dos limites e, por conseguinte, da própria aparência. Ele é, em suma, o estado no qual o indivíduo deixa de existir enquanto tal e se dissipa no todo indiferenciado.

O estatuto ontológico desses dois princípios — o apolíneo e o dionisíaco — é freqüentemente mal compreendido. Isso ocorre devido a uma leitura superficial da obra de Nietzsche, mas também por causa da sua despreocupação em estabelecer uma rígida sistematização terminológica. Estes princípios são respectivamente as expressões da aparência (ou da representação, como diria Schopenhauer) e da vontade. Em uma outra definição de Nietzsche eles seriam, entretanto, as diferentes formas de exteriorização de uma única vontade¹⁰. De acordo com a primeira dessas definições a música, arte dionisíaca por excelência, seria a exteriorização da vontade e simbolizaria uma esfera que se localizaria "além e aquém de toda aparência", pois se relacionaria simbolicamente com "a contradição e com a dor primordiais no âmago da unidade primordial". Em oposição à música encontrar-se-ia a linguagem, que Nietzsche define como sendo "órgão e símbolo das aparências"¹¹. Esta oposição, assim compreendida, assinala o enorme débito de Nietzsche para com Schopenhauer. A verdadeira originalidade de Nietzsche, nesta fase, reside então no fato dele ter escolhido as figuras mitológicas de Apolo e Dionísio a fim de exprimir uma concepção metafísico-estética de fundo schopenhauriano. Esta escolha é, contudo, muito problemática, pois as características por ele atribuídas a Apolo, embora autênticas, são "parciais e unilaterais", já que "a própria etimologia de Apolo, segundo os gregos, sugere o sentido de "o destruidor total"". Resumindo esta crítica com as palavras de Colli: "o que escapou a Nietzsche é a duplicidade da natureza de Apolo"¹².

A concepção do dionisíaco em si mesma tampouco foi uma descoberta original das investigações filológicas de Nietzsche, como ele, mais tarde, orgulhosamente afirmará¹³. Aqui a influência das pesquisas mitológicas da época romântica foi decisiva, especialmente da monumental obra em quatro volumes de G. F. Creuzer, "Simbolismo e Mitologia dos povos antigos, em especial dos gregos", que antecipou em sessenta anos a investigação nietzscheana sobre o apolíneo e o dionisíaco. O próprio Nietzsche retirou o terceiro volume desta obra, dedicado especialmente a Dionísio, em dezoito de junho de 1871 da biblioteca da Universidade de Basileia, quando trabalhava em "O Nascimento da Tragédia". Além disso, um exemplar desta obra encontra-se, ainda hoje, na biblioteca pessoal de Nietzsche preservada em Weimar. Apesar desta influência comprovada por alguns intérpretes, Nietzsche não se refere explicitamente, em nenhum momento, a Creuzer ou ao seu livro¹⁴.

Um outro autor cujas reflexões sobre o dionisíaco também anteciparam algumas teses de Nietzsche sobre o assunto foi F. W. J. Schelling. Schelling também foi profundamente influenciado por Creuzer — o que ele, ao contrário de Nietzsche, admite expressamente — e desenvolveu em inúmeras passagens de sua obra tardia complexas discussões sobre Dionísio. Obviamente o espírito destas inquirições está muito

afastado do de Nietzsche, na medida em que o último Schelling procurava demonstrar, através da aparente multiplicidade dos deuses dos diferentes panteões mitológicos, o desdobramento histórico e necessário do próprio Deus. Como veremos posteriormente, esta proposta está, de certa forma, bastante mais próxima da de S. Weil. Não obstante, no âmbito estético, âmbito onde se move primacialmente o primeiro Nietzsche, Schelling já reconhecia, algumas décadas antes de Nietzsche, a presença tanto na Divindade de Deus, ou como ele também o definia, na liberdade absoluta, quanto — por analogia — no homem, de uma duplicidade primordial de forças: “uma força produtiva cega e, em sua própria natureza, ilimitada” e uma outra “limitante e formadora” em relação à primeira. Nisto dizia ele consistir a diferença, no plano poético, entre o “entusiasmo apolíneo” e o “dionisíaco”¹⁵. A mediação entre as idéias de Schelling e as de Nietzsche deu-se muito provavelmente através de J. J. Bachofen, aluno de Schelling e posteriormente colega de Nietzsche na Basileia¹⁶.

Após este interlúdio crítico, retornemos ao texto “O Nascimento da Tragédia”. Para Nietzsche o grande momento da arte grega deu-se na tragédia ática, pois foi nela em que, segundo ele, os dois princípios antagônicos por ele estudados obtiveram uma plena harmonização, ou metaforicamente falando, onde “a mais bela união fraterna” entre Apolo e Dionísio existiu¹⁷. Uma leitura cuidadosa dos textos póstumos de 1870 a 1873 mostra-nos, contudo, que o verdadeiro salvador da Grécia foi para Nietzsche, Apolo, já que foi sob a tutela deste que o princípio dionisíaco dos bárbaros domesticou-se e fez-se arte ou, mais precisamente, fez-se tragédia¹⁸. Para Nietzsche, neste momento completamente enlevado pelos novos acordes provenientes de Bayreuth, a música constituía a própria essência da tragédia ática¹⁹. Ele nos esclarece que também a música poderia ser pensada como apolínea, só que então ela seria mero ritmo, isto é, mera “arquitetura em tons”. Já a música dionisíaca, que constitui para ele a própria essência da música, expressar-se-ia na “comovente força do tom” e no “incomparável mundo da harmonia”²⁰. O ápice da expressão musical da tragédia grega é, de acordo com Nietzsche, o coral lírico, em especial o ditirambo, a saber, o coral lírico associado ao culto de Dionísio e cantado por um coro circular composto de aproximadamente cinquenta cantores. A ênfase no coro como a manifestação artística máxima da tragédia tampouco foi uma apreciação completamente original de Nietzsche. Schelling já em seu texto de 1802/3, “Filosofia da Arte”, o denominava “a mais magnífica invenção” das artes. As razões de Nietzsche para esta valorização são, todavia, originais, na medida em que Schelling seguia de perto os passos de Aristóteles e de sua interpretação, torna-da clássica, sobre o efeito catártico da tragédia, interpretação esta que Nietzsche repudiava veementemente²¹. Na visão nietzscheana o mais importante no ditirambo era o fato que seus cantores, transformados

e transportados pela música dionisíaca, fundiam-se com ela e, deste modo, confundiam-se com o próprio Dionísio, ou seja, anulavam a sua identidade pessoal, dissipando os seus limites aparentes no caos indiferenciado, frenético e pululante de vida que constituía o âmago do próprio êxtase dionisíaco²².

É em função desse eixo musical, o coral lírico, espinha dorsal da tragédia na interpretação de Nietzsche, que este gênero artístico se desenvolverá. Todavia, este será também o seu calcanhar de Aquiles. O fim do coro lírico significará, para ele, nada menos do que o término desta suprema forma de arte. Isto ocorreu, segundo Nietzsche, em função das criações de Eurípedes. Este dramaturgo representava, para Nietzsche, o fim da era trágica e o início decadente da era filosófica ou, como ele também dizia, o princípio da "estética racionalista"²³. Nesta a palavra predominava sobre a música e a obra como um todo passava a ser julgada pelo tribunal severo e intolerante da razão. A criação do prólogo por Eurípedes, em que já era enunciado, de antemão, o enredo trágico que iria se desenrolar a seguir, constituía, para Nietzsche, a plena entronização da lógica e o conseqüente desprezo pelo instinto vital. Esta inovação significava, em outras palavras, o predomínio espúrio do socratismo. Vale citar, na íntegra, uma elucidativa passagem a esse respeito: "Tudo deve ser consciente a fim de ser belo" é a sentença de Eurípedes paralela à de Sócrates, "tudo deve ser consciente a fim de ser bom". Eurípedes é o poeta do racionalismo socrático²⁴. A esta altura encontramos o verdadeiro antagonismo postulado por Nietzsche. Não o de Apolo com Dionísio, como pode parecer em um primeiro momento, mas sim o de Dionísio com Sócrates. Nietzsche o diz claramente: "Esta a nova oposição: o dionisíaco e o socrático"²⁵. E, na sua interpretação, foi sob o peso deste antagonismo que a arte trágica soçobrou.

Esta nova tendência presente em Eurípedes expressou-se mais concretamente no triunfo do diálogo sobre a música e também, por conseguinte, no triunfo da dialética que emergiu soberana e despótica em face ao aniquilamento do coral lírico. Não identifiquemos, contudo, o socratismo a Sócrates. O socratismo é anterior a Sócrates, com bem nos esclarece Nietzsche, já que esta tendência ao diálogo no interior das tragédias antecedeu o personagem histórico denominado Sócrates²⁶. E foi deste diálogo incipiente, presente no cerne da tragédia, que nascerá, posteriormente, segundo Nietzsche, a intrincada e refinada forma de diálogo batizada de dialética. Esta tendência levou, observando-a por outro lado, a um progressivo mas decisivo afastamento da música e, portanto, da própria essência da tragédia. Dois fragmentos póstumos desta época, apesar de sua extrema concisão, acertam incisivamente no ponto nevralgico dessa questão: "A dialética como a arte da "aparência" aniquila a tragédia", diz o primeiro, e o segundo afirma contundentemente que "no *ánthropos theoretikós* soçobra o

mundo antigo"²⁷. Do ponto de vista antropológico, a morte da tragédia pode ser lida também, de acordo com este último fragmento, como a passagem do tipo trágico para o tipo teórico de homem.

Na implantação desse novo modelo de homem também Platão, além de Sócrates, desempenhou um papel importante, na medida em que ele erigiu os seus diálogos como sendo a expressão derradeira da verdadeira arte, que, segundo ele, ao contrário da arte embusteira dos poetas e trágicos de outrora, seria capaz de justificar *conscientemente* cada etapa de sua elaboração e, por isso mesmo, seria a única criação artística digna de ser apreciada no seu Estado ideal²⁸. Cabe ressaltar aqui, que também esta depreciação de Eurípedes não é, em si mesma, algo novo. Já os irmãos Schlegel e, a seguir, Schelling aquilatavam a grandeza de Eurípedes como sendo significativamente menor em comparação com a dos seus ilustres predecessores Ésquilo e Sófocles²⁹. Mais uma vez constatamos que a originalidade de Nietzsche reside no fato dele, intermesclando uma estética de cunho visivelmente schopenhaueriano com as suas investigações filológicas, criar as bases para uma concepção filosófica bastante singular. Acima de tudo, porém, foi a figura de Wagner que, nesta fase inicial do pensamento de Nietzsche, deu-lhe razões para que ele possa ter tão esperançosa e ardorosamente aguardado o renascimento da tragédia helênica oriunda "do solo dionisíaco do espírito alemão". Este, em sua expressão artística mais acabada, a música, conduziu soberanamente, segundo Nietzsche, de Bach até Beethoven e deste até Wagner. Assim também, pensava ele, sob a égide do mesmo espírito dionisíaco, desenrolou-se a filosofia alemã que, através de Kant e Schopenhauer, possibilitou aniquilar a sede de conhecimento, expressão maior do socratismo científico, por meio da constatação dos limites do próprio conhecimento, estabelecendo deste modo "uma observação mais profunda e séria das questões éticas e da arte", observações estas que, segundo Nietzsche, poderiam ser denominadas de "*sabedoria dionisíaca*"³⁰.

Em nenhuma outra época a vontade de vida expressou-se de forma mais autêntica e perfeita para Nietzsche do que na era trágica da Grécia, por isso, no seu juízo, "o helênico é a palavra solucionadora para todos que em sua consciente afirmação da vontade procuravam por modelos admiráveis"³¹.

III. Os vestígios soteriológicos do Cristo: a Grécia de S. Weil

Ao contrário de Nietzsche que escreveu explicitamente sobre diversos tópicos relacionados à Grécia quase que exclusivamente no início de

sua obra, S. Weil empreenderá a sua reconstrução filosófica da Hélade principalmente nos últimos anos de sua breve mas fecunda existência. Do mesmo modo, porém, que o cerne da filosofia nietzscheana está delineado nos seus primeiros textos, cujas linhas-mestras guiaram a sua reflexão posterior, muitas das discussões explicitadas nos últimos escritos de S. Weil, já haviam se esboçado desde os seus primeiros trabalhos. A edição de suas obras completas, iniciada em 1988, o comprova, na medida em que ela aponta muito mais para uma evolução gradual do que para uma ruptura radical entre o pensamento social-político de sua primeira fase e o filosófico-religioso de sua última fase³². Prova disso é a profunda admiração pela Grécia que a acompanhou desde a sua precoce juventude até os últimos fragmentos escritos por ela. Os textos que iremos analisar aqui mais detidamente foram reunidos e publicados pela primeira vez em forma de livro em 1953 sob o nome de "La Source grecque". Nele estão compilados textos escritos entre 1939 e 1943, ano da morte prematura de S. Weil com apenas 34 anos, com exceção dos artigos intitulados "Antígone" e "Electra", o primeiro datado de 1936 e o segundo (não-datado) provavelmente do mesmo ano. Entretanto é importante ressaltar que a maior parte destes trabalhos, em sua quase totalidade publicados apenas postumamente, foram escritos após as três experiências espirituais que aproximaram a filósofa judia do cristianismo, a saber, o seu contato com uma procissão de pescadores em uma pequena aldeia de Portugal em 1935, que lhe deu a clara consciência de que o cristianismo seria a religião dos escravos e, portanto, a sua religião; a sua experiência em Assis ocorrida no ano de 1937, em que algo mais forte do que ela, segundo o seu próprio depoimento, obrigou-a a genuflexar-se pela primeira vez em sua vida e, finalmente, a experiência fundamental em Solesmes na Páscoa de 1938, onde, durante os ofícios acompanhados pelos cantos gregorianos, a Paixão do Cristo penetrou nela, como ela mesma o diz, "de uma vez por todas". Além disso, ainda em Solesmes, ela encontrou um jovem inglês que lhe deu a conhecer os poetas metafísicos ingleses, em especial um poema intitulado "Love" de Georg Herbert, o qual ela posteriormente passou a recitar para si continuamente como se fosse uma oração. E foi justamente durante uma dessas recitações silenciosas que a experiência mística decisiva para a vida de S. Weil aconteceu, "o próprio Cristo", diz ela, "desceu e me tomou"³³.

Após este pequeno preâmbulo biográfico, necessário para uma melhor compreensão dos textos de S. Weil sobre a Grécia, passemos à exegese dos mesmos.

Para S. Weil cada povo da antiguidade, exceto os romanos, revelou um determinado aspecto da relação do homem com Deus. A herança grega legou-nos, segundo ela, a revelação da miséria humana, da distância e transcendência de Deus em relação aos homens e, acima de tudo, da busca de mediação entre o homem e Deus³⁴. Em linhas gerais

será no âmbito destas três áreas que poderemos inscrever todo o esforço exegético de S. Weil na sua reconstrução da Grécia. A miséria humana será investigada por ela a partir de duas fontes principais, a saber, a "Ilíada" de Homero e as tragédias áticas; a transcendência de Deus ela procurará rastrear especialmente nos textos de Platão, Heráclito e dos pitagóricos e, por fim, a busca de mediação leva-la-á à análise dos Mistérios de Elêusis e da ciência grega, além da arte, da poesia e da filosofia em geral, já que a procura de mediação constituía, para ela, o próprio cerne da espiritualidade grega e, conseqüentemente, de toda a sua produção cultural.

A exegese que S. Weil empreendeu da "Ilíada" de Homero e das tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes visava, em primeiro lugar, a explicitar o drama dos homens submetidos ao império da força. Esta exposição dos homens à força bruta leva-os a serem transformados em uma coisa, em última instância, em um cadáver. Este mecanismo cruel ela nos expõe com maestria em seu texto "A Ilíada ou o Poema da Força" publicado durante a invasão alemã a Paris em meados de 1940. Mas pior ainda que a morte pura e simples seria, segundo ela, a morte em vida, ou seja, a escravidão. Nesta o homem é tolhido de toda a sua vida interior³⁵. Através de vários trechos da "Ilíada", traduzidos e interpretados por ela, S. Weil procura mostrar-nos em minúcia a crueldade e a brutalidade da força que se abate impiedosamente sobre todos os homens. Todos, pois não apenas os que sofrem a ação da força estão a ela submetidos, mas também os que a exercem. Isto é exemplificado à perfeição na "Ilíada", como ela nos esclarece, já que neste poema os homens não estão divididos em vencidos e vencedores, na medida em que todos se encontram igualmente subjugados pela força³⁶. Todavia, os homens que se crêem apenas algozes, incapazes de justiça ou prudência, porque incapazes de pensar, constatarão mais cedo ou mais tarde que a força de que dispõem não é ilimitada e serão então punidos com um "rigor geométrico, que pune automaticamente o abuso de força". Este mecanismo, "a alma da epopéia", denomina-se *némesis* e constituirá, segundo Weil, não somente a essência das tragédias de Ésquilo, mas também o ponto a partir do qual os pitagóricos, Sócrates e Platão pensarão o homem e o universo³⁷. Será da constatação fria e objetiva de que a violência destrói tudo o que toca que nascerá, de acordo com S. Weil, a idéia de destino entre os gregos, uma idéia que aproximará vencedores e vencidos, tornando-os "irmãos em uma mesma miséria"³⁸. Só um uso moderado da força, ela adverte, poderia fazer com que um homem escapasse à sua impiedosa engrenagem, porém, um tal uso demandaria uma virtude mais que humana que apenas dois ou três personagens históricos foram capazes de demonstrar³⁹. Por expor poeticamente o domínio da força em toda a sua terrível vastidão, a "Ilíada" é, para S. Weil, "uma coisa milagrosa", em outras palavras, ela é "a única verdadeira epopéia que o Ocidente possui"⁴⁰. As autênticas herdeiras da epopéia homérica são

as tragédias de Ésquilo e Sófocles e, em última instância, os Evangelhos, que constituem, para ela, “a última e maravilhosa expressão do gênio grego”⁴¹.

Ainda visando explicitar o domínio da força no âmbito da finitude, S. Weil passa a explorar a obra dos autores trágicos. Perpassando por todas as principais tragédias gregas encontra-se, segundo ela, a fórmula *to pathēi mathos*, expressão típica dos meios iniciáticos gregos e encontrada expressamente em Ésquilo⁴². “Através do sofrimento, o conhecimento”, este será para S. Weil o lema não só de sua interpretação das tragédias gregas, mas também de sua própria vida. Todavia, ela alertou para o fato de que os gregos (e poderíamos incluir a sua própria pessoa nesta ressalva) não amaram o sofrimento em si mesmo como, segundo ela, “certos doentes” de sua época. Para ela aqueles que verdadeiramente possuem algum conhecimento são os que realmente sofreram e “não aqueles que se atormentam por prazer, por pura perversidade ou por romantismo”⁴³.

É no desvelamento da miséria humana que a aproximação das tragédias gregas com o cristianismo ganha o seu relevo real. Em uma passagem de seus “Cadernos” S. Weil explicita com toda sinceridade o seu postulado: “cada divindade do mundo antigo [...] corresponde ao Pai, ao Filho ou à Virgem”⁴⁴. Assim, o Prometeu acorrentado é uma prefiguração do Cristo na cruz; o reconhecimento de Electra, sofrida e abandonada, por parte de Orestes, expressaria, na verdade, o acolhimento da alma angustiada pelo próprio Cristo misericordioso, e a atitude de Antígone um exemplo a mais da constatação do apóstolo Paulo (1Cor 2,14) de que a sabedoria de Deus é considerada loucura entre os homens. Convém lembrar que os artigos sobre Antígone e Electra foram escritos para os operários de uma usina, desde que para S. Weil as tragédias gregas estavam muito mais próximas dos operários e lavradores do que qualquer outro texto literário da modernidade, na medida em que estes trabalhadores experimentavam na própria carne a ação da força e da necessidade natural, expostas com maestria nas tragédias áticas e na grandiosa epopéia de Homero.

A leitura que S. Weil faz das tragédias e mitos gregos remete-nos, sem dúvida, ao Romantismo, em especial à filosofia tardia de Schelling que ela, entretanto, parecia ignorar por completo. Schelling empreendeu um esforço titânico para apropriar-se sistematicamente de todos os panteões mitológicos desvelados pelos mitólogos românticos a partir de sua teoria das potências. O cristianismo não representava para ele um rompimento radical, mas sim uma explicitação gradual da Divindade que já estava prefigurada em todas as mitologias. A dissolução da consciência mitológica deu-se para ele nos Mistérios de Elêusis, presididos por Deméter e Dionísio, onde pelo menos os iniciados de grau mais elevado compreendiam, segundo ele, a inexistência de

múltiplos deuses (ensinamento exotérico) e apreendiam o verdadeiro ensinamento esotérico, ou seja, constatavam a existência do único Deus subjacente a todo processo mitológico⁴⁵. Mais que às especulações schellinguianas ou românticas, porém, as interpretações de S. Weil parecem filiar-se principalmente às exegeses empreendidas pelos primeiros Padres da Igreja sobre os mitos gregos, embora ela não os citasse com frequência⁴⁶.

Em seu longo ensaio intitulado "Deus em Platão", após fazer a ressalva de que os pitagóricos, "centro da civilização grega", devem ter sido ainda "mais maravilhosos" que Platão, S. Weil dedica-se ao mesmo, já que a obra deste é o único testemunho integral que restou da espiritualidade grega. A chave de sua interpretação ela mesma a enuncia no início do seu texto: "Platão é um místico autêntico e até mesmo o pai da mística ocidental"⁴⁷. Será sob esta premissa que ela desenvolverá a sua análise da filosofia platônica. Em algumas passagens dos "Diálogos" (Górgias, 523ss. e Fédon, 64a-67d) ela descobre as imagens da nudez e da morte — típicas dos Mistérios de Elêusis — associadas à justiça. Ora, pondera ela, se a nudez e a morte são necessárias para que os homens sejam justos durante esta vida, logo a justiça é sobrehumana, pois os homens jamais as buscarão em interesse próprio. Os dois maiores obstáculos à purificação iniciática necessária para o homem são, na verdade, o seu próprio corpo e a sociedade. Platão assinalou esses dois obstáculos com precisão, por isso a sua sabedoria não é, para S. Weil, outra coisa que "uma orientação da alma em direção à graça"⁴⁸. Essa orientação ocorre quando somos capazes de discernir o necessário do Bem. E, não fôra os dois obstáculos antes mencionados — o corpo e a sociedade —, os homens tenderiam naturalmente ao Bem, desde que este é o objeto de desejo natural da alma humana (Simpósio, 205e-206a; República, 505d-e). Sendo assim, o que os homens verdadeiramente buscam só pode se alcançado em Deus. S. Weil não cessa de traçar paralelos com a tradição mística cristã, em especial com S. João da Cruz. Quando ela, por exemplo, relata os sucessivos estágios da saída da caverna em Platão, ela os compara às duas "noites obscuras" em S. João da Cruz, a noite da sensibilidade e a noite do espírito⁴⁹.

Neste texto ela ainda define o estatuto da aritmética, da geometria e da astronomia com muita precisão: "Estas ciências são sem valor em si mesmas. [Elas] são os intermediários entre a alma e Deus"⁵⁰. Em um texto sobre o pitagórico Filolaos ela expressa esse mesmo pensamento de outra forma: "a verdadeira significação da matemática grega primitiva, fundamento da nossa ciência, era religiosa"⁵¹. E neste mesmo ensaio ela resume a essência da descoberta que, segundo ela, "embriagou" os gregos: "A realidade do universo sensível é constituída por uma necessidade, cujas leis são a expressão simbólica dos mistérios da fé"⁵². Para S. Weil um eco dessa ciência espiritual ainda pode ser

encontrado no apóstolo Paulo (Ef 3,17-19). Só a plena compressão dessa concepção de ciência restauraria, na sua opinião, a total inteligibilidade de muitas passagens do Novo Testamento, que, caso contrário, permanecem incompreensíveis⁵³.

De acordo com S. Weil a íntima conexão entre a geometria grega, cuja invenção ela chega até mesmo a definir como uma autêntica profecia, e o cristianismo dá-se pela função de mediação, comum e essencial a ambos. Não por acaso a discussão mais sistematizada dos sentidos filosóficos e teológicos dos dogmas fundamentais do cristianismo encontra-se, como bem assinalou um de seus maiores intérpretes, no seu ensaio intitulado "Sobre a Doutrina Pitagórica"⁵⁴. Levando em consideração essas reflexões sobre a função de mediação ela chega até mesmo a propor uma nova tradução para o prólogo do Evangelho de São João, substituindo a tradução convencional da palavra *logos* de "verbo" para "mediação", seu sentido primeiro e mais essencial segundo ela⁵⁵. Nesta perspectiva Cristo é visto como o Mediador por excelência. Aqui há um outro interessante paralelo com a filosofia tardia de Schelling, na qual Cristo também é reconhecido como sendo o Mediador⁵⁶.

Em seu último livro, "O Enraizamento", escrito em 1943, ano de sua morte, S. Weil radicalizou, se possível, ainda mais a sua profissão de fé na Grécia. Para ela "depois da desapareição da Grécia não houve mais um filósofo", nem mesmo os seus estimados Descartes ou Kant preencheriam plenamente este papel, já que, segundo S. Weil, um verdadeiro filósofo seria apenas aquele que realmente amasse a "Sabedoria Divina", e isto, na sua opinião, somente Pitágoras e Platão o fizeram integralmente⁵⁷.

IV. A Grécia de S. Weil e a Hélade de Nietzsche: contrastes e confrontos

Parece haver apenas uma passagem na obra publicada de S. Weil em que ela se refere expressamente a Nietzsche (talvez a publicação daqui a alguns anos de sua correspondência completa possa nos trazer outros elementos para este confronto). Esta passagem, dada a sua importância fundamental para a nossa análise, citaremos, a seguir, na íntegra. Ela se encontra em um rascunho de uma carta, datado entre janeiro e abril de 1940, que S. Weil escreveu para enviar a seu irmão, o matemático André Weil, e que foi publicado apenas resumidamente. Dado que se trata de uma resposta a uma carta de A. Weil, seria muito interessante ter acesso a esta; todavia, de acordo com o conteúdo da resposta de S. Weil, não nos parece demasiadamente fantasioso supor

com certa segurança uma avaliação bastante positiva de Nietzsche por parte de A. Weil. Desculpamo-nos de antemão em relação ao leitor pela extensa citação.

“— Nós estamos longe de nos entender sobre Nietzsche. Ele não me inspira nenhuma simpatia para que eu o trate levemente; apenas uma repulsa invencível e quase física. Mesmo quando ele exprime as coisas que eu penso, ele me é literalmente intolerável. Eu prefiro acreditar na opinião de que ele é um grande homem do que ir comprová-la; por que eu me aproximaria daquilo que me faz mal? Entretanto, eu não vejo como um amante da sabedoria que termina como ele terminou pode ser visto como tendo sido bem sucedido. Admitindo que fatores físicos tenham entrado em jogo no seu caso, conviria-lhe dispensar aos infelizes um pouco de humildade, não um orgulho desmesurado. Se a infelicidade suscita o orgulho como uma espécie de compensação, então há aí um fenômeno que merece piedade, não estima e, menos ainda, admiração”.

“Sobretudo como admitir que ele tenha podido compreender alguma coisa da Grécia? (Em primeiro lugar, depositar a sua esperança em Wagner para ressuscitá-la!...). Ele evidentemente descreveu-se a si mesmo como homem dionísíaco, mas se ele tivesse visto corretamente, a Grécia teria soçobrado como ele”.

“Ele enganou-se completamente sobre Dionísio — sem falar da oposição com Apolo que é pura fantasia, pois os gregos os misturam nos mitos e parecem às vezes identificá-los. Por que ele não levou em consideração o que disse Heródoto — e esse sabia o que dizia — que Dionísio é Osiris? Desde então este é o Deus que o homem deve imitar para salvar a sua alma, [o Deus] que reuniu-se ao homem no sofrimento e na morte e com o qual o homem pode e deve reunir-se na perfeição e na felicidade. Exatamente como o Cristo”.

“O desmesuramento, a embriaguez cósmica e Wagner não tem nada a ver com isto”.

“Eu não posso aceitar nenhuma interpretação catastrófica da Grécia e da sua história, nem que se diga que eles se agarraram “desesperadamente” à proporção e tiveram um sentimento intenso da desproporção entre o homem e Deus (eles não eram os hebreus!). Certo, eles tiveram uma concepção dolorosa da existência, como todos aqueles que têm os olhos abertos; mas a dor deles tinha um objetivo; ela tinha um sentido em relação à felicidade para a qual o homem é feito e da qual as duras coações do mundo o privam. Eles não tiveram nenhum gosto pela infelicidade, pela catástrofe ou pelo desequilíbrio. Ao passo que entre tantos modernos (Nietzsche notadamente, eu acredito) há uma tristeza ligada à privação do próprio sentido da felicidade; eles têm uma necessidade de se aniquilar. Na minha opinião, não há nenhuma angústia entre os gregos. Isto é o que os faz serem estimados por mim. Nunca, lutando contra a angústia, produz-se a serenidade; a luta contra a angústia não produz nada além de novas formas de angústia. Eles possuíram a graça desde o início”³⁸.

A comprovação de que o principal alvo da crítica de S. Weil era a primeira obra de Nietzsche nós a encontramos em uma variante deste rascunho de carta onde ela afirma: “Eu não tratarei superficialmente o *Nascimento da Tragédia*; este livro muitas vezes me parece odioso”⁵⁹. Passemos então, agora, à luz desse novo material e das nossas prévias investigações sobre as reconstituições filosóficas da Grécia empreendidas por Nietzsche e por S. Weil, a um confronto entre esses dois pensadores e entre as suas respectivas reconstituições filosóficas da Hélade⁶⁰.

As críticas de S. Weil em relação a Nietzsche na passagem supracitada abrangem duas áreas para ela intimamente relacionadas: a personalidade de Nietzsche e o que ela crê serem erros de interpretação na reconstituição nietzscheana da Grécia. As reprovações aparentemente psicológicas são para S. Weil, entretanto, muito mais sérias do que se possa imaginar, já que para ela a humildade e o seu contrário, o orgulho, expressam modos antropológicos de ser, com conseqüências epistemológicas diametralmente opostas: através da humildade o indivíduo desconsidera (ou como ela diria *de-cria*) o seu próprio eu a fim de assimilar-se a Deus; já a vida do orgulho, por outro lado, constituída por uma idolatria de si mesmo, leva o indivíduo a rebaixar-se no nada⁶¹. O uso que os homens podem fazer da dor deve estar submetido para S. Weil a um método, caso contrário, nenhum verdadeiro conhecimento advirá desta experiência dolorosa. Sendo assim, a função da humildade na sua concepção é bastante precisa. Ela é um método de “purificação através da eliminação dentro de si de um bem imaginário”⁶². Esse processo visa alcançar o bem real que, todavia, não pode ser alcançado pelo próprio esforço, desde que para atingi-lo faz-se necessária a presença sobrenatural da graça (a humildade é uma pré-condição para isto, já que ela é “a chave do sobrenatural”⁶³). Daí que quando ela reconhece em Nietzsche uma necessidade de se aniquilar, por meio de um sofrimento inútil, ela está negando a ele uma real compreensão da dimensão mística ou, o que dá no mesmo, atribuindo a ele um pseudo-misticismo que, ao invés de levá-lo a Deus, o conduzirá inexoravelmente ao nada. Em suas próprias palavras Nietzsche não seria um verdadeiro amante da “Sabedoria divina”. Esse ponto, como vemos, relaciona-se então constitutivamente com a crítica que ela lhe faz por ele não ter entendido a essência do deus Dionísio. Para ela esse deus seria uma prefiguração do próprio Cristo e não teria nenhuma relação com o desmesuramento, com a embriaguez cósmica e, muito menos, com a música de Wagner. Além disso ela aponta para o fato da oposição entre Apolo e Dionísio ser “pura fantasia” (no que ela sem dúvida antecipou a crítica de G. Colli e outros em algumas décadas). Após esta breve síntese da crítica de S. Weil a Nietzsche expressa no rascunho de carta por nós citado, passemos a uma análise mais abrangente das posições às vezes semelhantes, mas, na verdade, diametralmente opostas desses dois pensadores em suas respectivas reconstituições filosóficas da Grécia.

Começemos pelas diferentes concepções sobre Dionísio. No caso de Nietzsche ocorre um movimento complexo, pois, embora ele tenha se utilizado profundamente das investigações filológicas e mitológicas dos românticos sobre este deus, ele se distanciou radicalmente deles, na medida em que ele dissociou completamente a comparação tão frequente nos autores românticos entre Dionísio e Cristo; esta é também a razão pela qual ele, após os seus escritos iniciais, ter se distanciado de Wagner, já que este, permanecendo fiel à tradição do Romantismo, sobrepôs as figuras de Dionísio e do Cristo⁶⁴. Em uma nova edição de sua obra inaugural Nietzsche vai ainda mais longe nesta dissociação e chega até mesmo a afirmar que o deus Dionísio seria apenas um outro nome para o anti-Cristo; porém, em suas obras iniciais, o que mais interessava a Nietzsche ressaltar, era que o princípio dionisiaco, expresso por excelência na música, representava uma transcendência em relação ao indivíduo (aspecto apolíneo). Essa transcendência conquistada graças à música — essência da tragédia — contrapunha-se para ele ao *logos* que emergia soberanamente corporificado em Sócrates e na influência nociva deste sobre Eurípedes. Esta oposição entre música e dialética, significava para Nietzsche no âmbito antropológico, a contraposição entre o homem teórico (Sócrates), e o “não-místico” e o verdadeiro místico, ou seja, aquele que possui uma “sabedoria instintiva”. Em suma: Nietzsche contrapôs o *logos* ao instinto⁶⁵. Em um texto sobre Homero, publicado apenas postumamente, Nietzsche dá uma clara definição de sua concepção antropológica: “O homem, em suas forças mais elevadas e nobres é todo natureza”⁶⁶.

A posição de S. Weil não poderia ser mais antagônica em relação à de Nietzsche. Ela via em Dionísio, como a maioria dos românticos, uma prefiguração do Cristo. A sua concepção de mística está, ao contrário da de Nietzsche, solidamente ancorada na intermediação do *logos*. É este mesmo *logos*, concebido por ela primordialmente como mediação, que, de acordo com sua interpretação, constituiria o específico da espiritualidade grega, impregnando, por conseguinte, toda a produção cultural deste povo. Ela jamais aceitou, portanto, o tratamento dispensado por Nietzsche ao *logos* e à sua expressão mais essencial, a dialética, como sendo fenômenos eminentemente não-helênicos, desde que ela estava firmemente convencida do contrário, ou seja, de que eles constituíam, na verdade, o cerne mais autêntico da herança espiritual grega. Para ela a natureza, representada pelo corpo, e a sociedade, representada pela idolatria social (a parte da nossa alma que sempre clama por dizer “nós”), são quase decisivas na vida dos homens e das sociedades. Há, contudo, um elemento infinitamente pequeno presente na alma de cada homem que é, na verdade, o próprio Deus e, sendo assim, ele é infinitamente mais importante do que todas as outras coisas. Deste modo a tarefa de cada homem e de cada povo seria então, para S. Weil, colocar esse elemento infinitamente pequeno no centro de sua vida⁶⁷. E isso só pode ser realizado, segundo ela, por

meio de uma "operação negativa" ou como ela diz: "é preciso manter-se exposto à graça; isto quer dizer, manter a atenção orientada com amor em direção ao bem"⁶⁸. Neste bem espiritual que independe do homem ela reconhece o sinal e a garantia de um verdadeiro misticismo.

Subjacente a esta divergência entre Nietzsche e S. Weil a respeito da natureza do misticismo encontram-se as diferentes avaliações que eles fizeram da obra de Platão. De modo muito geral poderíamos dizer que S. Weil é eminentemente platônica e Nietzsche declaradamente anti-platônico. Uma análise mais cuidadosa da recepção de Platão por parte de Nietzsche revela-nos, todavia, um quadro bastante mais complexo⁶⁹. Às vezes ele se refere a Platão juntamente com Sócrates "como sintomas de decadência, como instrumentos da decomposição grega, como pseudo-gregos, como anti-gregos"⁷⁰, outras vezes ele reconhece em Platão um pensador essencialmente grego⁷¹. No "Nascimento da Tragédia", por exemplo, ele se utiliza até mesmo da doutrina das Idéias de Platão para pensar a diferença entre a essência dionisiaca e a multiplicidade aparente (signo de Apolo), vendo nesta diferença algo que "se fundamenta profundamente na essência helênica"⁷². Esse distanciamento em relação à aparência por parte de Platão é também ambigualmente avaliado (ora positiva, ora negativamente)⁷³. O que, entretanto, permite-nos considerar Nietzsche um opositor de Platão é que ele configura o seu próprio pensamento a partir de uma oposição diametral ao projeto platônico; ainda que ele, às vezes, julgue Platão um pensador essencialmente grego. O projeto nietzscheano encontra a sua plena expressão já em um conciso fragmento dos anos 1870/1: "Minha filosofia *Platonismo invertido*: quanto mais longe do verdadeiro ser, tanto mais puro, belo e melhor. A vida na aparência como meta"⁷⁴. No âmbito deste projeto a dialética, a matemática e a moral são consideradas anti-gregas, pois estariam assinalando para algo além da realidade sensível, transformando-a deste modo em mera aparência. A verdadeira luta de Nietzsche, como se pode ver, é contra a metafísica. Daí advém a sua tendência anti-platônica e anti-cristã, na medida em que para ele o cristianismo não passaria de um platonismo para o povo.

A recepção de Platão por parte de S. Weil é radicalmente oposta. Para ela Platão é um verdadeiro místico, ou seja, a sabedoria que ele expressa em seus "Diálogos" não seria meramente humana. S. Weil não considera Platão um simples filósofo na acepção moderna da palavra. "A sabedoria de Platão não é uma filosofia, uma procura de Deus pelos meios da razão humana", diz ela, mas sim "uma orientação da alma em direção à graça"⁷⁵. Um de seus maiores intérpretes expõe essa quase veneração de S. Weil por Platão com bastante clareza: "Nenhum pensador deste século foi mais influenciado por Platão do que S. Weil e quase todas as questões fundamentais do platonismo

cristão são debatidas em sua obra, que é o único exemplo da especulação mística platônica e cristã de nosso século⁷⁶.

Como vemos, o projeto de S. Weil está fortemente ancorado em um resgate platônico-cristão da tradição helênica, no âmbito do qual especialmente a matemática e a geometria adquirem ou, segundo ela, readquirem uma dimensão espiritual e são associadas constitutivamente à beleza e à arte, na medida em que todas essas áreas são, em seu juízo, distintas expressões da idéia de mediação lidas em diferentes níveis ontológicos da realidade. Se Nietzsche pensava que o ideal filosófico seria regozijar-se dionisiacamente na realidade sensível, sem considerá-la, contudo, a mera aparência de uma essência oculta e transcendente, S. Weil, por outro lado, almejava ardentemente — como todos os místicos autênticos — transcender a realidade sensível ao contemplar nela a própria realidade espiritual. Nisto é que Nietzsche e inúmeros modernos não compreenderam a verdadeira ascese mística: não há uma negação ou fuga da realidade sensível em busca de algo situado além dela, ocorre, isto sim, uma transmutação miraculosa e silente por obra da qual percebe-se a própria transcendência ínsita à dimensão imanente⁷⁷. Por isso S. Weil valoriza tremendamente a idéia de mediação, consumada no advento histórico do Cristo. A encarnação é a resposta viva de todos os místicos autênticos às acusações indevidas que se lhes fazem de escapismo. Eis por que, no âmbito da matemática, por exemplo, S. Weil admirava profundamente os gregos que se recusavam a usar fórmulas algébricas (conhecidas, segundo ela, desde os babilônicos) para resolver determinados problemas matemáticos. Esses problemas eles os resolviam apenas por meio dos símbolos geométricos, ou seja, sem recorrer às equações algébricas, que eles dispensavam por não estarem ancoradas na realidade sensível. Desta forma, isto é, utilizando-se da geometria, eles permaneciam, para S. Weil, plenamente em contato com a realidade sensível⁷⁸.

É justamente por professar uma metafísica, por assim dizer, encarnada na imanência que, algumas vezes, certas posições de S. Weil aproximam-se muito das do anti-metafísico Nietzsche. Este é o caso, por exemplo, da avaliação bastante positiva por parte dos dois pensadores sobre a fórmula estoica da aceitação do destino. Vejamos uma passagem de Nietzsche bastante iluminadora a este respeito: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: que não se queira nada distinto, nem no futuro, nem no passado e nem em toda a eternidade. Não suportar simplesmente o necessário, menos ainda dissimulá-lo — todo o Idealismo é uma mentira frente ao necessário —, mas amá-lo”⁷⁹. A mesma apreciação positiva deste conceito encontramos também em S. Weil, só que aqui, como veremos, com conseqüências diametralmente opostas: “O mundo só é belo para quem experimenta o *amor fati*, e, por conseguinte, o *amor fati* é para quem o experimenta uma prova experimental da realidade de Deus”⁸⁰.

Traduzindo essa divergência em termos de alegoria da caverna de Platão, acreditamos poder dizer que Nietzsche reivindicava que se amassem as sombras em si, mais ainda, que se percebesse que não existiam *sombras*, já que aceitar esta premissa seria, ao mesmo tempo, conceber algo mais real situado além da caverna. Já S. Weil, que associava a caverna ao próprio tempo⁸¹, almejava sair dela, mas não com o objetivo de permanecer fora dela, mas sim com o propósito de retornar a ela. E é precisamente neste retorno onde as coisas se confundem, pois, embora aquele que viu a luz não seja o mesmo que os que sempre estiveram na caverna, ambos encontram-se igualmente nela e submetidos ao mesmo império da força. Em outras palavras: se a própria imanência para Nietzsche era auto-suficiente, na medida em que ele não a concebia metafisicamente como imanência, pois, se assim o fizesse, ele teria de pensar também no seu correlato, a transcendência, para S. Weil, por outro lado, era essa própria imanência, enquanto tal, que dava testemunho de Deus. Segundo ela, o próprio mundo era testemunha por via negativa, através da obediência às inexoráveis leis da necessidade, das quais Deus subtraiu-se livremente, da Sua presença.

Do ponto de vista temporal, o instante fugidio, cuja apreensão era considerada por Nietzsche como fator de júbilo dionisíaco e que poderia ser traduzido como aceitação plena da contingência e da finitude (consideradas absolutamente, isto é, sem os seus correlatos metafísicos) e o agora enquanto reflexo do eterno e que pressupõe também, segundo S. Weil, a plena aceitação da contingência e da finitude (aqui porém relacionadas com o seu absolutamente Outro), parecem não se diferenciar, contudo, eles expressam modos de ser diametralmente opostos de instalação no mundo, a saber: a "sabedoria dionisíaca" e a "Sabedoria divina". No primeiro caso ocorre uma eternização do tempo (não há um outro do tempo — a eternidade), no segundo, a eternidade é contemplada *no* tempo (a alteridade radical entre o tempo e o seu outro é superada, sem contudo ser dissolvida — para S. Weil o paradigma supremo dessa contemplação do eterno *no* tempo é a contemplação do Cristo abandonado na cruz⁸²).

Resumamos, por fim, o exercício de crítica cultural subjacentes a Nietzsche e a S. Weil ao empreenderem as suas respectivas reconstituições filosóficas da Grécia. Aqui há realmente um ponto em comum entre eles: ambos criticaram o cristianismo por este não ter compreendido a essência da Grécia. Obviamente as propostas corretivas por eles apresentadas e, até mesmo, as razões por eles expostas sobre os motivos causadores desta incompreensão são bastante distintos.

O projeto nietzscheano de crítica radical ao cristianismo, deve ser entendido como uma tentativa de inversão de um movimento, o cristianismo, que, segundo ele, traiu o espírito grego. Em outras palavras,

a crítica de Nietzsche ocorreu porque, segundo ele, o cristianismo não havia compreendido a Grécia. No âmbito do “Nascimento da Tragédia” ele acreditava que a avaliação dos quatro primeiros séculos do cristianismo sobre a Grécia havia sido particularmente negativa — esses primeiros cristãos, segundo ele, não só a desprezavam, como também a julgavam essencialmente anti-cristã —, porque eles haviam ignorado as tragédias, os Mistérios, Pitágoras e Heráclito. Se eles tivessem levado em consideração essas instituições e esses filósofos o seu julgamento, acreditava Nietzsche, teria sido diferente⁸³. Como o cristianismo não compreendeu, mais ainda, traiu a Grécia, Nietzsche fará sua a tarefa de reverter este movimento. Isto ele tentará efetivar afastando-se do Deus cristão e da consciência moral. Com este intuito ele professará o ateísmo, que ele acreditava poder levar a humanidade a “uma espécie de segunda inocência”, libertando-a da culpa e, por conseguinte, da sua consciência moral⁸⁴. Essa “segunda inocência” nada mais seria do que uma revivescência do modelo de homem ideal para Nietzsche — o homem trágico ou dionisiaco. Esse seria o homem ideal, pois ele aceitaria plenamente a vida, ou seja, ele se rejubilaria, se regozijaria e festejaria o devir em todas as suas matizes — a criação e a destruição, o nascimento e a morte, a alegria e a dor. Esta afirmação incondicional da vida em sua contingência e finitude constitui a essência da “sabedoria trágica”.

Em uma passagem de seus “Cadernos” S. Weil explicita resumidamente o seu projeto de crítica cultural. Dada a concisão e a precisão desta passagem, vale a pena citá-la na íntegra:

“Todos os nossos males espirituais vêm do Renascimento, que traiu o cristianismo pela Grécia. Entretanto, tendo procurado na Grécia alguma coisa distinta do cristianismo, ela não o compreendeu. A culpa é do cristianismo que acreditou-se diferente da Grécia. Este mal será remediado reconhecendo-se no pensamento grego a fé cristã”⁸⁵.

Eis aqui sintetizado o projeto de S. Weil. Foi a partir desta premissa que ela se debruçou sobre as tragédias, os Mistérios, as ciências (em especial a geometria), Pitágoras, Platão e Heráclito, procurando reconhecer nestas práticas, bem como nestes filósofos, analogias com a fé cristã⁸⁶. A essência de seu interesse em reconstituir filosoficamente a Grécia pode ser expressa como a busca por uma fonte de inspiração para o nosso mundo atual⁸⁷. Por meio desta inspiração ela tencionava encontrar um “método” de reespiritualização de um povo (não nos esqueçamos que S. Weil escreveu seus últimos textos em Londres diante de uma França ainda subjugada à Alemanha nazista). Para ela era somente através da dimensão espiritual que a contingência e a finitude poderiam ser totalmente resgatadas ou, melhor dizendo, era na própria contradição dilacerante entre a transcendência e a contingência que o divino se revelaria — a experiência da cruz. Todo o seu esforço

exegético visava identificar na herança grega símbolos poéticos, filosóficos ou geométricos que possibilitassem ao homem de hoje *ler* o seu mundo, tornando-o assim um meio de salvação espiritual⁸⁸. Daí, por exemplo, o seu interesse no problema da alienação do trabalho industrial, que ela acreditava poder ser sanado apenas com uma profunda compreensão por parte dos trabalhadores das leis mecânicas e geométricas de seu trabalho e jamais através de uma mera estatização da empresa. Ciente do sofrimento real dos trabalhadores, que ela mesma compartilhou por algum tempo, ela pensava tornar as tragédias gregas acessíveis a estes, de modo que eles pudessem comprovar no âmago de suas próprias vidas a veracidade existencial da fórmula que ela acreditava órfica *to mathei pathos*. S. Weil pretendia instituir uma verdadeira mística do trabalho condizente com a nossa época. O advento do cristianismo, por fim, era considerado por ela como sendo a própria consumação das profecias gregas: a mediação, o cerne da profecia grega, fez-se carne e habitou entre nós. Esta era em suma a sua busca: a busca de mediação em todos os níveis da realidade. Seu objetivo era bastante claro: transformar a opacidade alienante do mundo moderno transparente e legível, graças à função mediadora dos símbolos ou, para usarmos uma linguagem simbólica mais a seu gosto, transformar a pedra de Sísifo (sofrimento inútil) na cruz do Cristo (sofrimento redentor).

V. Conclusão

Acreditamos ter podido mostrar ao longo dessas páginas a importância da reconstituição da Grécia empreendida tanto por Nietzsche quanto por S. Weil na determinação de alguns tópicos fundamentais de suas respectivas filosofias, a saber: o modelo ideal de homem e de sociedade que concebiam. Vimos que essas exegeses por eles realizadas, embora por vezes guardem alguns pontos de contato, são, na verdade, diametralmente opostas. Deixamos de lado muitos outros pontos interessantíssimos de serem investigados como, por exemplo, a concepção de força em S. Weil e o complexo conceito de vontade de poder em Nietzsche. Somente para ilustrar essa divergência, mencionemos a relação tão adversa que ambos mantiveram com a Roma clássica. Execrada por S. Weil, que a julgava uma civilização (assim como a dos hebreus) desprovida de um legado espiritual que havia recusado "por orgulho e vontade de poder nacional"⁸⁹ e admirada por Nietzsche como "a mais grandiosa forma de organização" alcançada antes ou depois de sua época histórica e cujo enfraquecimento deveu-se, segundo ele, ao cristianismo, considerado por Nietzsche como tendo sido o próprio "vampiro do *Imperium Romanum*"⁹⁰. Um outro ponto que discutimos apenas fugazmente, apesar de sua importância capital, foi o das diferentes concepções temporais defendidas por Nietzsche e por S. Weil. O problema consiste no fato de que uma investigação mais

minuciosa destes tópicos nos afastaria demasiadamente de nossa intenção inicial, limitada a explorar apenas a obra desses dois pensadores no que concerne às suas respectivas reconstituições filosóficas da Grécia. Em outra oportunidade talvez possamos empreender uma análise mais detalhada e profunda desses outros temas.

Notas

1. Sobre esta revalorização do trágico como fenômeno romântico e posteriormente moderno ver G. Steiner, *Die Antigonien. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, DTV, München, 1990, pp.14ss. Esta análise extremamente erudita sobre a recepção da Antígone na tradição filosófico-estética desde o Romantismo e o Idealismo Alemão, peca, no entanto, pela ausência da belíssima análise de S. Weil sobre esta tragédia.

2. F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften 1801-1803*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1985, vol.2, p. 539. Ver também a respeito de Sófocles o importantíssimo texto de F. SCHLEGEL para o Romantismo: "Sobre o estudo da poesia grega", *Schriften zur Literatur*, DTV, München, 1985, p.151: "O ideal de beleza que predomina em todas as obras de Sófocles e em suas partes isoladas é totalmente perfeito".

3. Cf. o texto seminal para o Idealismo Alemão escrito provavelmente por Hegel (embora muitos intérpretes prestigiosos como X. TILLIET o subscrevam a Schelling) em 1797 "O mais velho programa sistemático do Idealismo Alemão", *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, ed. C. Jamme/H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1984, p. 13. Sobre a atribuição desta obra a Schelling ver: X. Tilliet, *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 26ss.

4. Os erros de interpretação e as funestas conseqüências políticas desta reabilitação empreendida por Heidegger foram bastante bem elaboradas por R. MARTEN, "Heidegger und die Griechen", *Concordia* 23 (1993): 34-50.

5. F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe I* (doravante citado como KSA I), ed. G. Colli/M. Montinari, DTV/de Gruyter, München, 1988, p. 20 e KSA VI, pp. 309,313.

6. F. NIETZSCHE, KSA VI, p.310.

7. Ibidem, p. 160.

8. Ibidem, I, p. 39. Cf. também p. 28.

9. Ibidem, p. 564. Cf. também p. 40.

10. Ibidem, p. 570.

11. Ibidem, pp. 51,104. Ver também sobre esta concepção do apolíneo e do dionisíaco o elucidativo livro de MANFRED FRANK, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a/M, 1988, especialmente p. 42.

12. G. Colli, *O Nascimento da Filosofia*, Editora da UNICAMP, Campinas, 1992, pp. 14,31-32.

13. F. NIETZSCHE, KSA VI, p. 158.
14. Ver MAX L. BAEUMER, "Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine 'Entdeckung' durch Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, vol.6, 1977, pp. 140-142.
15. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, vol.2, p. 25.
16. Ver para a melhor compreensão da semelhança entre as idéias de Schelling e Nietzsche e da mediação exercida por J. BACHOFEN MAX L. BAEUMER, op.cit., pp. 142-143, 151-153, bem como M. Frank, op.cit., pp. 35-36.
17. F. NIETZSCHE, KSA I, pp. 140,556.
18. Sobre Apolo como salvador da Grécia ver KSA I, pp. 563,568; já sobre a diferença entre o Dionísio dos bárbaros e o dos helenos ver KSA I, p. 31.
19. Sobre a importância fundamental da música ver KSA I, p. 95; cf. também p. 528.
20. F. NIETZSCHE, KSA I, p. 557.
21. F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften 1801-1803*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, vol.2, pp. 533-534. Sobre o repúdio de Nietzsche à interpretação de Aristóteles ver KSA VI, p. 160.
22. A respeito do ditirambo consultar KSA I, p. 61; já sobre o aniquilamento do indivíduo pela música ver KSA I, p. 108.
23. F. NIETZSCHE, KSA I, p. 537.
24. Ibidem, p. 540.
25. Ibidem, p. 83.
26. Ibidem, p. 545.
27. O primeiro fragmento foi escrito entre o inverno de 1869/70 e o começo do ano de 1870, enquanto que o segundo foi escrito entre o fim de 1870 e abril de 1871. As respectivas referências são: Nietzsche Werke, Nachgelassene Fragmente III,3, ed. G. Colli/M. Montinari, Outono de 1869 ao outono de 1872, Walter de Gruyter, Berlin/New York, fragmento nº 3 [36], p. 70 e fragmento nº 7 [7], p. 146.
28. F. NIETZSCHE, KSA I, pp. 87,543. Sobre a complexa recepção de Platão por Nietzsche ver o excelente artigo de Dieter Bremer, "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses", *Nietzsche-Studien*, vol.8, 1979, pp. 39,103.
29. Sobre a posição de Schelling comparar o seu texto citado na nota 21, pp. 537-538. A respeito da posição dos irmãos Schlegel que também viam em Eurípedes um poeta filosófico, só que sob a influência de Anaxágoras e não de Sócrates, consultar o artigo de ERNST BEHLER, "Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und F. Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, vol.12, 1983, especialmente pp. 346-7.
30. F. NIETZSCHE, KSA I, pp. 127-128.
31. Ibidem, p. 561.
32. Ver a este respeito a bela introdução ao primeiro volume das obras completas de S. Weil de A. DEVALX, "S. Weil ou la Passion de la Verité", S. Weil,

- Oeuvres Completes I, Premiers écrits philosophiques*, ed. A. Devaux/F. de Lussy, Gallimard, Paris, 1988, especialmente p. 10.
33. S. WEIL, "Autobiographie spirituelle", *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, em especial pp. 41-45.
34. S. WEIL, *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 77-78. Cf. também S. WEIL, *Cahiers II*, Plon, Paris, 1953, p. 184.
35. S. WEIL, *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953, p. 18.
36. Ibidem, pp. 19,32.
37. Ibidem, pp. 21-22.
38. Ibidem, p. 26.
39. Ibidem, pp. 26,31.
40. Ibidem, pp. 38-39.
41. Ibidem, p. 39. Cf. também S. WEIL, *La Connaissance Surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 95 (sobre a presença do verdadeiro Deus na "Ilíada") e p. 97: "Ilíada. Só o amor de Deus pode permitir a uma alma discernir tão lúcida e friamente o horror da miséria humana sem perder nem a ternura nem a serenidade".
42. Ver Ésquilo, *Agamenão*, 177. Sobre esta mesma fórmula e o seu parentesco etimológico com Prometeu ver S. WEIL, *Cahiers III*, Plon, Paris, 1956, pp. 20-21. Em outra passagem desta mesma obra há um belo paralelo entre essa fórmula e a "noite escura" de São João da Cruz (pp. 41-42).
43. S. WEIL, *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 44-45. Aqui os prováveis alvos de S. Weil eram os filósofos existencialistas e, como poderemos comprovar posteriormente, Nietzsche.
44. S. WEIL, *Cahiers III*, Plon, Paris, 1956, p. 256.
45. Ver F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, vol.1, pp. 409,442,453-454. Cf. a exposição lúcida e sintética do complicado emaranhado especulativo de Schelling sobre a mitologia em X. Tilliet, *La Mythologie Comprise. L'interpretation schellingienne du paganisme*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1984.
46. A este respeito consultar os livros fundamentais de H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder Basel, Freiburg i.B., 1985 e *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller, Wels, 1964.
47. S. WEIL, *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953, p. 80.
48. Ibidem, p. 89.
49. Ibidem, pp. 103-104.
50. Ibidem, p. 107.
51. Ibidem, p. 166.
52. Ibidem, p. 169.
53. Para uma discussão mais abrangente sobre a diferença radical entre a ciência materialista contemporânea e a ciência espiritual dos gregos ver S. WEIL, *Sur la Science*, Gallimard, Paris, 1966, especialmente o ensaio "La Science et nous", pp. 121-176.

54. Este texto foi publicado em S. WEIL, *Intuitions Pré-Christiennes*, La Colombe, Paris, 1951, pp. 108-171. Há uma tradução mais acessível deste texto em inglês publicado em S. Weil, *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*, ARK, London, 1987, com o título de "The Pythagorean Doctrine", pp. 151-201. O intérprete a que nos referimos é Miklos Vetö. Foi ele quem assinalou em sua obra clássica *La Métaphysique Religieuse de S. Weil*, Vrin, Paris, 1971, p. 147, nota 8-, a importância central deste ensaio na compreensão das definições filosófico-teológicas de S. Weil sobre o cristianismo.
55. Sobre a tradução do prólogo do Evangelho de S. João proposta por S. Weil ver *La Source Grecque*, p.167.
56. F. W. J. SCHELLING, op.cit. na nota 15, p. 225.
57. S. WEIL, *L'Enracinement*, Gallimard, Paris, 1949, p. 324.
58. S. WEIL, *Sur la Science*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 231-233. Há duas outras variantes deste rascunho de carta com pequenas variações que podem ser lidas mais adiante (pp. 240-241,247-248).
59. Ibidem, p. 247.
60. Sobre a importância de um tal confronto e sobre a quase inexistência de literatura a esse respeito ver o excelente artigo de ROLF KÜHN (um de seus mais importantes e fecundos intérpretes, que além de suas penetrantes análises sobre diversos temas encontrados em S. Weil, resgatou, como ninguém o havia feito anteriormente, a dimensão propriamente filosófica de sua obra em seus opus magnum sobre S. Weil: *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes S. Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Herder, Freiburg i.B., 1989), "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", S. Weil-philosophie, historienne et mystique, ed. Gilbert Kahn, Paris, 1978, p. 358, nota 69: "É preciso estudar o que aproxima e o que distingue profundamente S. Weil de Nietzsche [...] é evidentemente a questão da cultura grega e especialmente do platonismo que lhes separa". R. Kühn menciona apenas um trabalho (não publicado) do seu conhecimento sobre este confronto: Joseph Bucher, "L'humilité de S. Weil et l'orgueil nietzschéen" (Mémoire de licence Université de Genève section de philosophie: Jeanne Hersch), 1971.
61. S. WEIL, *Cahiers I*, Plon, Paris, 1951, p. 205.
62. Sobre a importância do método na utilização da dor ver S. Weil, *La Source Grecque*, p. 123; já a respeito do trabalho depurativo da humildade ver S. Weil, *Cahiers II*, p. 298.
63. S. WEIL, *La Source Grecque*, p. 91.
64. Ver a penetrante análise sobre Nietzsche empreendida por J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1988, pp. 114-115. Uma investigação bastante abrangente e erudita sobre essa associação entre Dionísio e o Cristo nos autores românticos (com fartas citações e indicações bibliográficas) pode ser encontrada em M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1982, pp. 285-307.
65. F. NIETZSCHE, KSA I, pp. 90,95.
66. Ibidem, p. 783.
67. S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 103.

68. S. WEIL, *La Source Grecque*, p. 124.
69. A este respeito ver o excelente artigo de D. Bremer, citado na nota 28.
70. F. NIETZSCHE, KSA VI, p. 68.
71. Ibidem, V, p. 384.
72. Ibidem, I, pp. 71-72.
73. Para a avaliação positiva ver F. Nietzsche, KSA III, p. 271; para a negativa ver KSA VI, p. 156.
74. Fragmento citado por D. Bremer, op.cit., p. 65.
75. S. WEIL, *La Source Grecque*, p. 89.
76. Ver M. VETÔ, op.cit., p. 148.
77. Sobre o problema da relação entre a transcendência e a imanência ver o esclarecedor artigo de H. C. DE LIMA VAZ, "Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica", *Síntese Nova Fase* 19 (1992): 446-447; já sobre a mística consultar o seu excelente artigo: "Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental", *Síntese Nova Fase*, 19 (1992): 493-541. Lamentamo-nos, porém, que o Pe. Vaz, apesar de sua imensa erudição e conhecimento, não comente o caso de S. Weil, quase paradigmático no âmbito deste artigo.
78. Em inúmeras passagens de sua obra S. Weil alude a este problema, ver, por exemplo, S. WEIL, *Sur la Science*, pp. 134ss., 213-221, 264.
79. F. NIETZSCHE, KSA VI, p. 297.
80. S. WEIL, *Cahiers* II, p. 155. Cf. também *Attente de Dieu*, p. 40, onde S. Weil remete o leitor explicitamente a Marco Aurélio, um dos poucos pensadores romanos que ela apreciava.
81. S. WEIL, *Cahiers* III, p. 209.
82. Das inúmeras alusões mostrando a intensidade com a qual S. Weil valorizava a contemplação do Cristo abandonado na cruz, ver especialmente S. Weil, *La Connaissance Surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 109: "Pelo privilégio de me encontrar antes de morrer em um estado perfeitamente semelhante àquele do Cristo que, estando na cruz, dizia, 'Meu Deus, por que me abandonaste?' - por este privilégio eu renunciaria voluntariamente a tudo isto que a gente denomina o Paraíso. Porque todo o seu desejo [de Cristo] estava inteiramente dirigido para Deus, e então ele possuía Deus perfeitamente". A este respeito ver também o artigo de Maria Clara Lucchetti Bingemer, "O Deus inocente e a mortalidade humana. Cruz e salvação em S. Weil", *Síntese Nova Fase* 21 (1994): 113-124.
83. F. NIETZSCHE, KSA I, p. 78.
84. Ibidem, V, p. 330.
85. S. WEIL, *Cahiers* III, p. 82.
86. Sobre a relação entre a filosofia grega e o cristianismo consultar o artigo de H. C. DE LIMA VAZ, "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese Nova Fase* 18 (1991): 147-165 especialmente p.153: "Justamente porque a filosofia antiga era teológica, a teologia cristã pôde tornar-se filosófica".

87. Ver o excelente artigo de R. KÜHN, "L'inspiration religieuse et philosophique en Grèce vue a partir des Mystères d'Eleusis", *Cahiers S. Weil*, vol.5, 1982 -S. Weil et la pensée grecque-, p. 162. Cf. também S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 237-238.

88. Sobre a concepção de leitura em S. Weil já aludida anteriormente ver o brilhante artigo de R. KÜHN, "Les présupposés métaphysiques de la "lisibilité" de l'être", *Archives de Philosophie*, vol.54, 1991.

89. S. WEIL, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris, 1951, p. 49.

90. F. NIETZSCHE, *KSA VI*, p. 245.

Endereço do autor:
Rua Frei Caneca, 546/1402
01307-000 — São Paulo — SP