



**HAL**  
open science

## Filosofia e historia no pensamento de Eric Weil

Judikael Castelo Branco

► **To cite this version:**

Judikael Castelo Branco. Filosofia e historia no pensamento de Eric Weil. Philosophy. Université Charles de Gaulle - Lille III; Universidade federal do Ceará. Faculdade de filosofia (Crato, Brésil), 2017. Portuguese. NNT : 2017LIL30051 . tel-01891441

**HAL Id: tel-01891441**

**<https://theses.hal.science/tel-01891441>**

Submitted on 9 Oct 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Lille  
École doctorale Sciences de l'homme et de la société

**JUDIKAEL CASTELO BRANCO**

**FILOSOFIA E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE ERIC WEIL**

Thèse pour obtenir le grade de docteur en philosophie de l'Université de Lille

Préparée sous la direction de M. le Professeur CANIVEZ Patrice et M le Professeur  
COSTESKI Evanildo

soutenue publiquement le 11 octobre 2017

Le Jury est composé de :

Monsieur Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université de Lille 3. Directeur de thèse

Monsieur Evanildo COSTESKI, Professeur à l'Université Fédérale de l'Etat de Ceará - Brésil

Monsieur Marcelo PERINE, Professeur à l'Université Catholique de São Paulo. Brésil

Monsieur Luis Manuel BERNARDO, Professeur à l'Université Nouvelle de Lisbonne. Portugal

**JUDIKAEL CASTELO BRANCO**

**FILOSOFIA E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE ERIC WEIL**

Tese apresentada como requisito obrigatório à obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Departamento de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará, sob orientação dos professores Evanildo Costeski – UFC e Patrice Canivez – Lille 3.

**FORTALEZA  
2017**

11 Octobre 2017

**JUDIKAEL CASTELO BRANCO**

**FILOSOFIA E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE ERIC WEIL**

Tese apresentada à Universidade Federal do Ceará como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

\_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. Patrice Canivez  
Université Charles de Gaulle

---

Prof. Dr. Luis Manuel Bernardo  
Universidade Nova de Lisboa

---

Prof. Dr. Marcelo Perine  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

## AGRADECIMENTOS

A Thais Aragão que encheu minha vida de amor e de alegria.

Aos amigos que neste tempo de pesquisa estiveram comigo e me estimularam, muito particularmente a Daniel Benevides Soares, um verdadeiro irmão que a vida acadêmica me deu. Gratíssima lembrança de Larissa Rangel e de Liana Garcia, sem a ajuda delas o período em Lille não teria sido tão significativo pra esta pesquisa. Aos amigos de sempre, a todos agradeço imensamente, todos recordados nos nomes de Debora Arruda, Janaína Holanda e Paulo Henrique Oliveira Rocha.

Aos muitos professores que me acompanharam na escrita de uma história e não apenas de uma tese. Citando quatro nomes estendo minha gratidão a todos: o querido amigo, pai e mestre Pe. Francisco Evaristo Marcos, cujo apoio e orientação nunca agradecerei suficientemente; a professora Marly Soares que me apresentou (com paixão e entusiasmo) o pensamento de Eric Weil, e os professores Evanildo Costeski e Patrice Canivez, que muito generosamente me dirigiram nesta pesquisa. Com eles aprendi muito mais do que sou capaz de dizer aqui.

Ao Centro Eric Weil pelo apoio financeiro durante minha permanência na França, de novo agradeço ao Prof. Patrice Canivez, seu diretor, assim como à caríssima secretária Fatiha Iznani, pelo auxílio indispensável e sempre cordial.

À Roselena e à Janaína, minha mãe e irmã, sem as quais não haveria tese, nem pesquisa, nem estudo, nem nada...

*Cada um de nós é como um homem que vê as coisas em um sonho e acredita conhecê-las perfeitamente, e então desperta para descobrir que não sabe nada.*

Platão, *Político*.

## RESUMO

A filosofia de Eric Weil apresenta uma estrutura sistemática cuja interpretação dos componentes não é facilmente concebível. O título “Filosofia e história no pensamento de Eric Weil” propõe uma leitura abrangente do sistema weiliano visando sua compreensão através de um elemento que atravessa toda a sua obra: a história. Nossa hipótese fundamental é a de que se encontra subjacente, em Weil, uma forma original de pensar a história, que, mesmo sem constituir uma “filosofia particular”, é um princípio hermenêutico para a interpretação do seu pensamento. A nosso ver, o tema ainda não encontrou o aprofundamento merecido entre os que se dispuseram a pensar a filosofia weiliana tanto pela forma como normalmente se põe a questão da relação entre a filosofia e a história ou como um tema tangente na obra ou como uma marca do seu “hegelianismo”. Mostramos que a questão da história é tomada numa perspectiva filosófica original por se distanciar tanto da “inspiração” hegeliana como do pensamento heideggeriano; e fundamental, porque o pensamento de Weil não pode ser compreendido sem referência à reflexão sobre a história e sobre o homem que por ela se interessa. Nossa tese se desenvolve a partir da tarefa que demanda tanto a apresentação dos problemas inerentes ao projeto de uma filosofia da história, como a determinação do fio condutor que aponta para a sua unidade interna e para a sua articulação com o restante do sistema. Portanto, a cada novo passo retoma-se a hipótese de que a reflexão sobre a história serve de chave hermenêutica legítima da obra weiliana. Uma primeira exigência tem caráter histórico-expositivo: elencar os textos que abordam as questões próprias do pensamento sobre a história. Deve-se também ler sistematicamente o conjunto dos textos e da sua relação com o sistema da filosofia articulado na *Lógica da filosofia*, assumindo a ideia de sistema como pedra de toque da validade de qualquer interpretação. Não se trata, portanto, de recortar o *corpus* weiliano em vista da indicação dos lugares em que a questão aparece, mas de reconstruir a unidade entre as diferentes partes da sua obra. Nossa investigação toma a obra de Weil concentrando-nos sobre a história na sua dimensão lógico-filosófica sem prescindir daquela histórico-política. Trata-se, então, de uma perspectiva lógico-argumentativa que tenta compreender uma filosofia que se pretende dialética e crítica. Para tanto, dividimos o trabalho em quatro capítulos. O primeiro aborda a metafilosofia no pensamento weiliano a partir da sua inspiração kantiana. Nossa hipótese fundamental é o retorno à afirmação do kantismo de Weil, kantismo retomado por um filósofo que leu e compreendeu Hegel. Partimos da definição da filosofia como ato humano próprio de quem escolheu, livremente, compreender o mundo numa busca de sentido entendida como atividade eminentemente científica e comunicável, e, acima de tudo, essencialmente histórica. O segundo, insere Eric Weil na esteira dos filósofos que pensam a história, sempre segundo a inspiração kantiana, o que implica associá-lo à tradição de uma “crítica da razão histórica” que parte de Dilthey e se prolonga até Weber e Aron. O terceiro leva as condições dos discursos sobre o sentido da história ao sistema das categorias discursivas. Dito de outro modo, seguimos a sucessão categorial da *Lógica da filosofia*. De um lado, discernimos os motivos que impedem um discurso histórico da *Verdade* ao *Eu*, e de outro, acompanhamos o desenvolvimento dos discursos fundantes de uma compreensão da história da categoria *Deus* até a *Sabedoria*. O último constitui uma segunda parte do trabalho e retoma a tarefa anunciada como a recuperação da função social do filósofo, a partir da leitura weiliana da Revolução francesa.

**Palavras-chave:** Metafilosofia. História. Filosofia da história. Lógica da filosofia.

## RÉSUMÉ

La philosophie d'Eric Weil présente une structure systématique dont l'interprétation des composants n'est pas facilement concevable. Le titre "Philosophie et histoire dans la pensée d'Eric Weil" propose une lecture complète du système weilien visant à sa compréhension à travers un élément qui traverse tout son travail : l'histoire. Notre hypothèse est que Weil présente une manière originale de penser à l'histoire qui, sans constituer une "philosophie particulière", peut être un principe herméneutique pour l'interprétation de sa pensée. Nous voulons montrer que la question de l'histoire représente une position *originale* en s'éloignant de l'inspiration hegelienne et de la pensée heideggerienne; et *fondamental*, parce que la pensée de Weil ne peut être comprise sans référence à la réflexion sur l'histoire et à l'homme qui pose des questions sur l'histoire. Notre thèse se développe à partir de la tâche qui exige à la fois la présentation des problèmes inhérents à la conception d'une philosophie de l'histoire et la détermination du fil qui pointe vers son unité interne et son articulation avec le reste du système. Par conséquent, à chaque nouvelle étape, l'hypothèse est prise : la réflexion sur l'histoire sert de clé herméneutique légitime à approcher le travail weilien. Une première exigence a un caractère historique-exposant : énumérer les textes qui abordent les questions de la réflexion sur l'histoire. Il faut également lire systématiquement l'ensemble des textes et leur relation avec le système de philosophie articulé dans la *Logique de la philosophie*, en supposant que l'idée du système est la pierre angulaire de la validité de toute interprétation. Il ne s'agit donc pas de découper le *corpus* weilien en vue de l'indication des lieux où apparaît la question, mais de reconstruire l'unité entre les différentes parties de son travail. Notre enquête prend le travail de Weil en se concentrant sur l'histoire dans sa dimension logique-philosophique sans dispenser de la perspective histoire-politique. C'est donc une approche logique-argumentative qui tente de comprendre une philosophie qui est à la fois dialectique et critique. Nous avons divisé le travail en quatre chapitres. Le premier abordait la métaphilosophie dans la pensée weilienne à partir de son inspiration kantienne. Notre hypothèse fondamentale est le retour à l'affirmation du kantisme de Weil. Nous commençons par la définition de la philosophie en tant qu'acte humain de celui qui a librement choisi de comprendre le monde, une activité *éminemment* scientifique et transmissible et *essentiellement* historique. Le deuxième insère Eric Weil parmi les philosophes qui pensent l'histoire, plus précisément, il relie Weil à la tradition d'une "critique de la raison historique" qui s'étend de Dilthey à Weber et à Aron. Le troisième prend les conditions des discours sur le sens de l'histoire dans le système des catégories discursives. Autrement dit, nous suivons la succession catégorielle de la *Logique de la philosophie*. Ce dernier constitue une deuxième partie du travail et reprend la tâche annoncée comme la récupération de la fonction sociale du philosophe, de la lecture weilienne de la Révolution française.

**Mots-clés:** Métaphysique. Histoire. Philosophie de l'histoire. La logique de la philosophie.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 ERIC WEIL: “UMA FILOSOFIA DA FILOSOFIA”</b> .....	<b>17</b>
1.1 A FILOSOFIA COMO FILOSOFAR .....	18
1.2 “ <i>SAPERE AUDE!</i> ” .....	24
1.3 A METAFILOSOFIA EM ERIC WEIL .....	27
1.4 A METAFILOSOFIA SEGUNDO ERIC WEIL .....	40
<b>1.4.1 “A filosofia é <i>eminente</i> científica”</b> .....	<b>42</b>
1.4.1.1 A ciência na filosofia da Renascença .....	43
1.4.1.2 Conhecimento científico e compreensão filosófica.....	49
1.4.1.3 A cientificidade da filosofia .....	58
<b>1.4.2 “A filosofia é <i>eminente</i> comunicável”</b> .....	<b>64</b>
<b>1.4.3 “A filosofia é <i>essencialmente</i> histórica”</b> .....	<b>70</b>
1.4.3.1 A historicidade da filosofia .....	71
1.4.3.2 “Unidade da filosofia e da história da filosofia” .....	79
1.5 TRÊS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS .....	88
<b>2 A PERGUNTA PELA DA HISTÓRIA: DA CRÍTICA À LÓGICA</b> .....	<b>92</b>
2.1 A EVOLUÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA.....	95
<b>2.1.1 Wilhelm Dilthey: a crítica da razão histórica</b> .....	<b>96</b>
<b>2.1.2 Heinrich Rickert: lógica da história e filosofia dos valores</b> .....	<b>100</b>
<b>2.1.3 Max Weber: os limites da objetividade histórica</b> .....	<b>104</b>
<b>2.1.4 Crítica da arbitrariedade e da ciência desenraizada</b> .....	<b>111</b>
2.2 HISTÓRIA E POLÍTICA: COM MARX, CONTRA MARX .....	115
<b>2.2.1 “A política, como parte da filosofia, é essencialmente histórica”</b> .....	<b>123</b>
<b>2.2.2 As teses <i>historicizantes</i> e a compreensão da época contemporânea</b> .....	<b>126</b>

2.3 DO INTERESSE PELA HISTÓRIA .....	132
2.3.1 O sentido da pergunta pela história .....	132
2.3.2 A história e a realização do homem .....	137
2.3.3 Os limites da objetividade histórica .....	143
<b>3 A HISTÓRIA NA LÓGICA DA FILOSOFIA .....</b>	<b>152</b>
3.1 INTERPRETAÇÕES DA LÓGICA DA FILOSOFIA .....	153
3.2 A IMPOSSIBILIDADE DA HISTÓRIA NAS “CATEGORIAS ANTIGAS” .....	163
3.3 DEUS: SUPERAÇÃO D’O EU E O SENTIMENTO DO CRENTE .....	168
3.4 “PONTO DE VIRADA”: O NASCIMENTO DA HISTÓRIA .....	176
3.5 A HISTÓRIA NA CATEGORIA DA CONDIÇÃO .....	180
3.6 A HISTÓRIA NA CATEGORIA DA CONSCIÊNCIA .....	192
3.7 A MODERNIDADE DA HISTÓRIA: A INTELIGÊNCIA E A PERSONALIDADE .....	196
3.8 DO ABSOLUTO À AÇÃO .....	201
3.9 A HISTÓRIA NAS CATEGORIAS FORMAIS .....	217
<b>4. O FILÓSOFO E O AVANÇO NA HISTÓRIA .....</b>	<b>220</b>
4.1 A REVOLUÇÃO FRANCESA: <i>BREAKTHROUGH</i> DA HISTÓRIA MODERNA .....	220
4.1.1 A reação britânica à Revolução: Edmund Burke e Thomas Paine .....	224
4.1.2 A reação alemã: Christoph Martin Wieland e Immanuel Kant .....	228
4.2 O FILÓSOFO E O INTERESSE PELA HISTÓRIA .....	236
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>246</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>254</b>

## INTRODUÇÃO

A filosofia de Eric Weil<sup>1</sup> apresenta uma estrutura sistemática cuja interpretação dos componentes não é facilmente concebível. O título “Filosofia e história no pensamento de Eric Weil” propõe uma leitura omniabrangente do sistema weiliano visando a sua compreensão através de um elemento que atravessa, de certa forma, o conjunto dos seus textos: a história. Nossa hipótese fundamental é a de que se encontra na obra de Weil uma “filosofia da história” subjacente que, mesmo não constituindo uma “filosofia particular”, pode ser tomada como princípio hermenêutico para a interpretação do seu pensamento.

De acordo com o enunciado acima a pesquisa poderia carecer da originalidade exigida de uma tese doutoral, simplesmente por que há outros intérpretes, e isso desde a década de 1950, que apontam para uma filosofia da história no pensamento weiliano.<sup>2</sup> Porém, a nosso ver, o tema ainda não encontrou o aprofundamento merecido entre os que se dispuseram a pensá-lo – de cujos trabalhos somos devedores. Com certeza os limites das abordagens anteriores não são devidos à falta de perspicácia dos intérpretes, antes à forma como normalmente foi posta a

<sup>1</sup> Eric Weil nasceu em Parchim, na Alemanha, em 1904. Depois de estudar medicina, iniciou seus estudos filosóficos no instituto de Hamburgo, conhecida escola neo-kantiana, e em 1928, com a orientação de Ernest Cassirer, publicou sua tese sobre P. Pomponazzi, seguida das pesquisas sobre a Renascença italiana, notadamente sobre Marsílio Ficino, na Biblioteca Aby Warburg. De origem judaica, Weil migrou da Alemanha para a França, em 1933, tão logo percebeu as primeiras atitudes antisemitas do governo de Hitler, tomando cidadania francesa cinco anos depois. Em Paris, apresentou sua dissertação sobre Pico della Mirandola, pesquisa dirigida por Alexandre Koyré, na *École Pratique des hautes Études*, mas foi somente a partir de 1950, depois da publicação da *Lógica da filosofia* e de *Hegel e o Estado* – respectivamente sua tese de Estado e a tese completantar – que seu nome passou a ser conhecido. Além das duas teses, publicou *Filosofia política*, em 1956; *Filosofia moral*, em 1961; a coletânea *Problemas kantianos*, em 1963 e em 1970 e 1971, cuidou da preparação dos dois volumes de *Essais et conférences*, reunindo artigos esparsos em revistas francesas, estadunidenses e alemãs. Wei Ensinou em Lille até 1969 e depois em Nice, onde morreu, em fevereiro de 1977. A partir de então sua obra continuou vindo a público, primeiramente pelos cuidados de Jean Quillien e Gilbert Kirsch, e depois pelo trabalho do *Centre Eric Weil: Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, 1982; *La philosophie de Pietro Pomponazzi – Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, 1985; *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, 1993; *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, 1999; *Philosophie et réalité II*, 2003. Para uma biobibliografia completa de Weil, cf. PERINE, 1987, p. 27-56.

<sup>2</sup> Sobre a relação entre filosofia e história em Weil, cf. VALENTINI, 1958, p. 301-343; TABONI, 1981, p. 329-446; 1997, 225-265; ALMALEH, 1970; BUÉE, 1984; ROTH, 1988, p. 179-183; CANIVEZ, 1996.

questão da relação entre a filosofia e a história ou como um tema tangente na obra de Weil ou como um resquício do seu “hegelianismo”.<sup>3</sup>

Esperamos mostrar justamente que, em Weil, a questão da história é tomada numa perspectiva filosófica, ao mesmo tempo, original e fundamental. *Original* porque seu ponto de vista se distancia igualmente tanto dos filósofos que pensam a filosofia da história seguindo o modelo hegeliano, como dos que enveredam no pensamento sobre a historicidade do ser, segundo uma inspiração heideggeriana, seguramente os dois padrões hegemônicos na filosofia da século passado e deste que começamos há pouco.<sup>4</sup> *Fundamental* porque o pensamento de Weil não pode ser compreendido sem referência à questão que nos interessa, ou seja, sem uma reflexão filosófica sobre a história e mais especificamente, sobre o homem que se interessa por ela.

Essas primeiras observações, absolutamente necessárias, ressentem a própria insuficiência. Nisso concordamos sem reservas com Alexis Philonenko (1966, p. 21-23): em primeiro lugar, “a interpretação de uma filosofia deve se basear numa determinação exata e precisa do problema fundamental que o filósofo se esforçou para resolver”; em seguida, “um problema só pode ser capital na elaboração de uma filosofia se estiver expressado de forma clara e distinta ao longo de sua elaboração”, e por último, “se um problema é nitidamente colocado ao início da construção de uma filosofia e compreendido de tal maneira que torna possível definir o momento final da elaboração do sistema, pode-se considerá-lo como o seu problema capital e até exclusivo, pois é em função dele que se põem todas as questões”. Fica assim posto o risco de desviar a atenção da filosofia weiliana do seu problema de fato: a violência. Nossa interpretação não visa se afastar da intenção do autor, é a questão da violência que permite compreender aquela da história assim como todas as demais questões colocadas na filosofia weiliana.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Como é o caso de Francesco Valentini (1958, p. 301-342) que intitula justamente “Storicismo: Eric Weil” o capítulo dedicado ao nosso autor, capítulo que se abre com a afirmação de haver, em Weil, um “retorno a Hegel”.

<sup>4</sup> Cf. GAROTTI, 1965, p. 263-333. As últimas páginas do livro de Loris Ricci Garotti compreendem os sugestivos artigos “Leggendo Heidegger che legge Hegel” e “Heidegger *contra* Hegel?”, que dá título à obra, nos quais a autora não declina da questão do “Anti-historicismo heideggeriano” (p. 330). No nosso caso, ao falarmos de “modelo heideggeriano” não afirmamos a existência de uma filosofia da história em Heidegger, o que certamente nos colocaria num problema seríssimo de interpretação, mas justamente pela identificação do homem com o tempo (p. 307), Heidegger se coloca numa posição antípoda a do mestre de Berlim. É isso que desejamos reforçar aqui para entender que Weil, por sua vez, não se adequa em nenhum desses dois extremos.

<sup>5</sup> Todos os intérpretes de Weil devem obrigatoriamente tocar o tema da violência em algum momento ou de algum modo específico na própria análise, no entanto. No entanto, podemos recordar, além das grandes e completas apresentações do pensamento weiliano de PERINE, 1987; KIRSCHER, 1990 e CANIVEZ, 1999, enviamos o leitor também a BERNARDO, 2011a; BURGIO, 1988; CAILLOIS, 1984; CALABRÒ, 1981; CALVET, 2004; FRANCESCONI, 1985; GILBERT, 2002; GUIBAL, 1984; SALDÍAS, 2013; SANOU, 2007 e SICHIROLLO, 1990.

“O problema de fundo de toda a filosofia de Weil é o problema da violência e de sua relação com o discurso” (PERINE, 1987, p. 150).<sup>6</sup> De um lado, isso o insere, no número dos filósofos que, no século passado, se dispuseram a pensar a questão em diferentes perspectivas, como, recordando exemplos conhecidos, Georges Sorel, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e Michel Foucault.<sup>7</sup> De outro lado, em Weil, a questão é tomada num ângulo original e complexo que o distingue dos seus pares e acentua os problemas da sua interpretação. Com efeito, se o “segredo da filosofia” é o fim da violência, o seu pensamento não é uma filosofia da “não-violência”, mas a reflexão que compreende filosofia e violência num quadro complexo que abre espaço, entre outras coisas, a equívocos interpretativos, *exempli gratia*, a leitura de Jean-Marie Muller.<sup>8</sup>

A complexidade da obra de Eric Weil se reflete ainda nos testemunhos de alguns dos seus primeiros interlocutores, seja nos juízos positivos de Raymond Aron<sup>9</sup> e de Paul Ricœur, seja naqueles negativos que aparecem em certas passagens do epistolário entre Alexandre Kojève e Leo Strauss.<sup>10</sup>

É a obra que causou essas diferentes reações que nos propomos investigar sistematicamente, isto é, a partir da dupla tarefa que exige a apresentação dos problemas inerentes ao projeto – neste caso – de uma filosofia da história, bem como a determinação do fio condutor que aponta para a sua unidade interna e para a sua articulação com o restante do sistema. Portanto, a cada novo passo retoma-se a hipótese de que a reflexão sobre a história é uma chave hermenêutica legítima da obra weiliana. Uma primeira justificativa dessa escolha

<sup>6</sup> Perine acertadamente sublinha o fato de que a relação entre filosofia e violência constitui o pano de fundo no qual se pode colher o “sentido e a intenção” do seu pensamento e faz ainda com que a sua filosofia possa ser descrita como “uma imensa, quase angustiada, meditação sobre essa dualidade constitutiva da existência humana” (1987, p. 135-136).

<sup>7</sup> Sobre a violência na filosofia recente, cf. STRUMMIELLO, 2001.

<sup>8</sup> Cf. MULLER, 2007, p. 171-196.

<sup>9</sup> “Eu tive a chance de ter por amigos, na minha juventude, três homens dos quais não podia dissimular para mim mesmo a superioridade: Jean-Paul Sartre, Eric Weil, Alexandre Kojève. (...) Eric Weil (...) possuía uma cultura excepcional, quase sem lacunas. Discuti muitas vezes com ele sobre acontecimentos mais do que sobre filosofia. Mas, quando nossas conversas chegavam à filosofia, eu sentia quase fisicamente uma força intelectual superior à minha, a capacidade de ir além, à profundidade, de erguer um sistema. Já naquele tempo ele conhecia os grandes filósofos mais do eu” (ARON, 1983, p. 731).

<sup>10</sup> Em junho de 1946, Kojève escreve a Strauss: “Gostaria de ter a oportunidade de discutir com você. Bem como com Klein. Aqui não tenho ninguém. Weil é muito inteligente, mas lhe falta algo. Não sei o que é”. E um ano depois volta a mencioná-lo; desta vez confessando a impressão causada pela leitura da *Lógica da filosofia*: “Weil terminou seu grande livro. Muito impressionante. Além de muito ‘Hegel-Marxista’ e certamente influenciado por meu curso. Mas ele termina *à la* Schelling: poesia – filosofia, e sabedoria como silêncio. Finalmente terminei de lê-lo. Arrependo-me de não tê-lo escrito eu mesmo”. A Strauss, no entanto, chama atenção o comentário sobre o que “falta em Weil”. De fato, em 1948, ele envia a Kojève estas palavras: “Tive que reler suas duas últimas cartas – contendo, entre outras coisas, seu julgamento sobre Weil. Posso apenas repeti-lo: raramente vejo um ser humano tão vazio. Você diz: falta-lhe algo – Eu digo: falta-lhe substância, não passa de um tagarela inútil” (STRAUSS, 2000, p. 234-239).

tem um caráter tão-somente histórico-expositivo, isto é, elenca, cronologicamente, os textos weilianos que abordam as questões próprias da filosofia da história. Este expediente nos obrigaria à reconstrução do itinerário que tem início em “De l’intérêt que l’on prend à l’histoire”, de 1935, esse encerra em “What is a breakthrough in history?” e “Valeur et dignité du récit historiographique”, respectivamente de 1975 e 1977. Dito de outra forma, se estende sobre todo o arco da produção de Weil desde o primeiro artigo publicado em francês até o ano do seu falecimento.

Em parte, os limites das precedentes interpretações da filosofia da história de Eric Weil se deveu também à falta de uma leitura sistemática tanto do conjunto dos textos, quanto da sua relação com o sistema da filosofia articulado na *Lógica*. Seguramente a filosofia weiliana exige uma interpretação sistemática que tome justamente a ideia de sistema como *pedra de toque* da validade de qualquer apresentação. A dificuldade da leitura que propomos reside, em parte, na superação da tendência de recortar o *corpus* weiliano em vista da indicação dos lugares em que a questão aparece, antes, busca-se reconstruir a unidade entre o núcleo da obra de Weil, constituído por *Lógica da filosofia*, *Filosofia política*, e *Filosofia moral*, e textos interessados em questões de diferentes naturezas. No que toca especificamente o objeto da nossa pesquisa, defendemos a existência de uma unidade intrínseca nas teses fundamentais da filosofia da história que possui um lugar assegurado no sistema, lugar legítimo *ab ovo* por princípio.

Para elaborar e organizar essa investigação tomamos a obra weiliana concentrando-nos sobre a história na sua dimensão lógico-filosófica sem prescindir daquela histórico-política. Trata-se, portanto, de uma perspectiva lógico-argumentativa que ambiciona uma interpretação abrangente capaz de compreender uma filosofia que pretende articular no seu bojo dialética e filosofia crítica.<sup>11</sup> Dito isso, a exposição se divide claramente em duas: a primeira, que compreende os primeiros três capítulos, é uma leitura abrangente da obra weiliana que tenta justamente levantar os elementos essenciais da compreensão da relação entre filosofia e história no seu pensamento; a segunda, constituída pelo quarto capítulo, conclusivo, propõe acompanhar Weil no exercício do filósofo que se “interessa pela história”.

O primeiro aborda a metafilosofia no pensamento weiliano a partir de sua *inspiração* kantiana. Aqui, nossa hipótese hermenêutica fundamental é o retorno à afirmação do kantismo de Weil, kantismo retomado por um filósofo que leu e compreendeu Hegel. Partimos da definição da filosofia como ato humano próprio de quem escolheu, livremente, compreender o mundo. Há portanto um duplo distintivo da filosofia. Antes de tudo, ela se funda sobre a

<sup>11</sup> Cf. MELONI, 2001.

liberdade e todo argumento em sua defesa é ele mesmo posterior à escolha livre pelo discurso sensato. Em segundo lugar, decorrente do que se acabou de dizer, à filosofia não se opõe simplesmente outro discurso, mas, e é justamente isso que escapa à filosofia hegeliana, trata-se da refutação do discurso, isto é, da negação da compreensão. A filosofia, no entanto, não se dá indeterminadamente, mas como busca de sentido, com o rigor de uma atividade eminentemente científica e comunicável, e, acima de tudo, essencialmente histórica.

O segundo capítulo aprofunda as conclusões do primeiro ao inserir o nome de Weil na esteira dos filósofos que pensam a história. Ao contrário de outros intérpretes, e correntemente com o que estabelecemos no primeiro capítulo, também abordamos a filosofia weiliana da história a partir de sua *inspiração* kantiana, o que implica associá-lo à tradição de uma “crítica da razão histórica” entendida como a crítica das condições de possibilidade da pergunta pela história que se enraíza em Dilthey e se prolonga até Weber e Aron. Porém, porquanto nos preocupa compreender a originalidade do ponto de vista de Weil, devemos estabelecer, imprescindivelmente, como já acenamos, a sua distância de uma filosofia da história de perfil hegeliano ou do modelo hedeiggeriano de pensar a historicidade do ser, assim como elucidar a sua relação com Weber e Marx. Se o afastamento de uma filosofia que responde de antemão a pergunta acerca do sentido da história ou escondido (Hegel) ou ausente (Heidegger), é condição necessária à compreensão de Weil, somente o seu diálogo com Weber sobre a condição da objetividade do conhecimento histórico e com Marx na opção (hegeliana) pelo Estado como cifra da história política, oferece, de fato, as condições suficientes. A pergunta que o pensamento sobre a história deve responder, finalmente, é aquela que, nesta sede, está somente pressuposta em Hegel e em Heidegger, mas posta explicitamente em Kant: o que é o homem? Mais precisamente, por que ele se interessa pelo seu passado e se esse interesse é constitutivo do ser humano enquanto tal. A resposta volta à questão da identidade da filosofia e da história, pois o homem preocupado com o passado não é outro senão aquele que deseja compreender o seu presente, embora, diferentemente do filósofo, nem sempre capaz de compreender o seu desejo de compreender.

O terceiro capítulo prolonga o segundo ao levar as condições dos discursos sobre a compreensão do sentido da história ao sistema das categorias discursivas. Dito de outro modo, seguimos a sucessão categorial da *Lógica da filosofia de Deus à Sabedoria*. A primeira tarefa é discernir os motivos que impedem um discurso histórico nas categorias antigas, isto é, por que da *Verdade* ao *Eu* não se fala do passado. Essas razões ficarão ainda mais explicitadas quando *Deus*, “a mais moderna das categorias antigas, a mais antiga das modernas” (WEIL, 1996a, p. 188), apresentar as condições necessárias e suficientes para os discursos nos quais o

homem procura compreender, *prender juntos* na linguagem weiliana, o mundo e seu sentido. Assim, em *Deus*, é a história do homem decaído no pecado que busca a reconciliação e que a vive na retomada da *Discussão* no diálogo com o mundo, teodiceia, e consigo, a oração.

A *Condição* é a superação do primeiro diálogo e, desprovido de um absoluto, o mundo se torna autorreferente e a história é a do progresso do seu conhecimento. A *Consciência* se põe como caminho alternativo, que deixa as condições relativas do mundo às ciências e pensa a história do progresso humano no conhecimento das condições absolutas da liberdade do eu. A *Inteligência* é a categoria que pensa a história a partir das exigências da própria historicidade como ciência e o homem já não se pergunta pelo passado em vista de uma reconciliação com Deus, com o mundo ou consigo, mas movido somente pela dinâmica própria à “ciência desinteressada”, versão weiliana da “neutralidade axiológica” de Weber.

A *Inteligência* é superada pela *Personalidade*, e se naquela a história é vista no desinteresse ou na neutralidade, nesta, ela é tomada como matéria-prima da criação, movida não por uma lógica externa, mas pela vontade. O “tipo-ideal”, expressão de Weber reconhecida por Weil, é certamente o homem nietzschiano que é superado pelo *Absoluto* hegeliano, quando a ordem lógica inverte a cronológica. Neste, o sentido da história está dado e todo acontecimento tem seu significado prolepticamente compreendido por seu fim conhecido de antemão. O discurso absolutamente coerente compreende todos os discursos parciais na própria coerência.

Segundo Weil, porém, a filosofia de Hegel não pode compreender o desafio que a história do século XX impôs ao pensamento: a possibilidade da violência pura. De um lado, só o discurso absoluto pode dar a justa medida desta mesma violência, pois só depois da articulação de um discursos absolutamente coerente a violência pôde também se mostrar como recusa igualmente absoluta. Não se trata, como já dissemos, da recusa de um discurso parcialmente coerente por outro, mas da refutação absoluta de toda coerência. Mas uma vez a história é matéria-prima para a criação, mas aqui não da vontade, antes do movimento de criação do mundo cuja linguagem volta a ser a do mito.

A categoria que supera o sentido da violência absoluta perpetrada pelos discursos totalitaristas é o *Finito*, na qual a violência mais uma vez se põe como alternativa da coerência na existência que a sofre. Aqui a história é desprovida de qualquer sentido e a existência de quem foi “lançado no mundo” se passa na “angústia”, na “náusea” e no “absurdo”.

Somente a *Ação* pode de novo reconciliar o homem com a história. As categorias concretas findam com o retorno a Marx, cuja filosofia se coloca como saída do círculo da violência através da construção de um mundo e de uma história sensatos, ou seja, nos quais a

vida humana possa ter sentido e o homem viver razoavelmente. A história é a reconstrução das raízes das condições concretas do presente em vista da construção de condições melhores no futuro. A tarefa do filósofo é desempenhar o papel do educador em vista do *Sentido* e da *Sabedoria*.

O quarto capítulo, retomamos a tarefa apenas anunciada como a recuperação, em Weil, da função social do filósofo, a partir da leitura weiliana de um dos eventos fundantes do mundo moderna. Mais precisamente, nós nos voltamos à análise da influência da Revolução francesa sobre o pensamento europeu, a partir de um texto que traz justamente esse título e escrito provavelmente no mesmo período de *Hegel et l'État*. Fiel à estrada aberta em 1935, a possibilidade de retornar à Revolução só é real se, de algum modo, ela continua presente na situação do homem que se dispõe a pensar seu passado.

## 1 ERIC WEIL: “UMA FILOSOFIA DA FILOSOFIA”

“Talvez Weil seja o único entre os grandes intelectuais hebreu-alemães do nosso tempo cujo nome não se pôs em nenhum momento na crista da onda por uma feliz coincidência entre o real valor intrínseco e a conjuntura” (BEVILACQUA, 1982, p. 16). As palavras de Giuseppe Bevilacqua sublinhavam, no início da década de 1980, o fato de que a obra de Weil ainda não despertara o interesse de um grande número de leitores. Se por um lado este fato é inegável, por outro, é importante compreendê-lo. Com efeito, é provável que qualquer justificativa para o pouco conhecimento da obra weiliana se aproxime, de alguma forma, da afirmação de que o autor não se fez, de fato, um “autêntico” filósofo francês. Pela peculiaridade que demonstra na escolha dos temas, do método e da linguagem, Weil se fez um autor difícil, filósofo que dialoga com o leitor exigindo liberdade e inteligência para a abordagem da obra como resposta a um desafio. Em suma, se não é conhecido do grande público, haveremos de reconhecer, não é pela carência de “um valor real intrínseco” em sua reflexão, antes isto se dá pela falta de uma “conjuntura” que favoreça o enfrentamento de uma reflexão exigente. Talvez isso não mude num futuro breve.<sup>12</sup>

Do nosso ponto de vista e para o escopo proposto, a consideração do filosofar weiliano impõe uma série de questões preliminares. Em primeiro lugar, assumimos como ponto de partida e como alicerce a afirmação de que em Weil as questões metafisológicas têm caráter

<sup>12</sup> Na apresentação da tese de Marcelo Perine, Lima Vaz resume num parágrafo alguns dos elementos essenciais do perfil filosófico de Weil e algumas das razões pelas quais o autor não ocupa os espaços mais prestigiosos no “*devant de la scène*”: “Eric Weil ocupa, no panorama da filosofia contemporânea, uma posição singular. Ninguém, como ele, se manteve tão indiferente a essas flutuações da moda filosófica que costumam seduzir os que filosofam às margens do Sena. Ninguém tão infenso à pretensa originalidade em filosofia, ao esoterismo da linguagem ou do pensamento. Solidamente enraizado nas camadas mais profundas do solo histórico da filosofia, armado com a impecável acribia do *scholar* alemão, Weil ostenta o privilégio de unir a sólida formação da tradição universitária alemã aos predicados da não menos tradicional clareza latina. Francês por adoção, não obstante seu perfeito domínio da cultura francesa, a correção e elegância da sua linguagem, a indiscutível força criadora do seu pensamento, Weil permaneceu em segundo plano, enquanto o *devant de la scène* era ocupado por nomes prestigiosos como os de Sartre ou Merleau-Ponty ou, mais tarde, de Michel Foucault ou Jacques Derrida” (VAZ, 1987, p. 15).

*essencial*; depois, subjaz a toda interpretação da sua filosofia, a medida da sua inspiração kantiana.

À luz destas duas considerações, “lógica da filosofia” além o título da *magnum opus* de Eric Weil, é também expressão programática de todo o seu filosofar.<sup>13</sup> Se, para Weil, em um texto filosófico “cada frase deve ter para a compreensão do todo tanta importância quanto cada fórmula num tratado de matemática” (WEIL, 2002, p. 9), não se pode pensar num único termo usado ao acaso, e menos ainda a escolha de um título como esse. “Lógica da filosofia” é a assunção do filosofar como busca da compreensão sistemática capaz de articular, logicamente, os discursos concretos, históricos e sensatos. Portanto, há de se concordar com Giusi Strummiello quando assevera que “a própria cifra do pensamento [de Weil] parece consistir no exercício metafilosófico” (STRUMMIELLO, 2006, p. 101), ou seja, que a sua obra pode ser abordada como uma interrogação sobre a natureza, o sentido e a tarefa da filosofia, “uma filosofia da filosofia” (BERNARDO, 2003, p. 173). Nas palavras de Weil, trata-se da colocação das perguntas “o que é a filosofia (...)? Com o que ela se ocupa? Qual é o seu estatuto?” (WEIL, 2003b, p. 13).<sup>14</sup> É este exercício metafilosófico que fica claro também quando, por exemplo, já nas primeiras páginas da *Filosofia moral* afirma que “o fato histórico da filosofia se compreende filosoficamente”, ao que acrescenta, “só a filosofia compreende (...) a filosofia” (WEIL, 1998a, p. 12).

## 1.1 A FILOSOFIA COMO FILOSOFAR

Nossa proposta é iniciar esta reflexão cotejando na obra weiliana os elementos que nos permitem abordar a sua compreensão da natureza e do objetivo da sua própria atividade. Por um lado, este procedimento intenta compreender o modo weiliano de pensar o mundo, o homem, a história e a própria filosofia. Por outro, esta reflexão situa Eric Weil no contexto que seguiu imediatamente a Segunda Guerra Mundial e no qual a filosofia se viu, mais uma vez, obrigada a justificar sua presença na história. Essencialmente, esta questão se põe no espaço de tensão entre a filosofia como *disciplina* e a filosofia como *filosofar*. Em outros termos, trata-se

<sup>13</sup> “Lógica da filosofia”, expressão que nas palavras de Weil (1991a, p. 296), pode ser traduzida como uma verdadeira “análise compreensiva da compreensão”.

<sup>14</sup> Lima Vaz identifica a pergunta sobre a filosofia no centro dos interesses de Eric Weil: “Obra particularmente atual pelos seus temas e suas interrogações, que se levantam no campo de alguns dos nossos mais significativos e decisivos problemas, entre essas interrogações, ocupa o primeiro lugar para Weil aquela que mais obstinadamente retorna na vida intelectual do Ocidente, sempre repetida porque nunca respondida de uma vez por todas: o que é e para que serve a filosofia?” (VAZ, 1987, p. 15).

da oposição entre uma postura “historicista”, cujo modelo é o filósofo erudito, seguro no campo do conhecimento da grande tradição do pensamento, sobretudo do pensamento ocidental, e outra, na qual a filosofia aparece como uma prática, um ato legitimamente humano, a busca de sentido dentro de uma situação determinada como a sua *Lebensform*.

Em primeiro lugar, a posição de Eric Weil é claramente o pensamento acerca das condições para a *prática filosófica*<sup>15</sup>, porquanto compreende a própria filosofia como “atividade humana” (WEIL, 1998a, p. 11). De fato, segundo o autor, a filosofia é uma atividade, ao mesmo tempo, a “ciência do sentido” (WEIL, 1996a, p. 420) e “realização do sentido” (WEIL, 2003a, p. 34). Mesmo quando se ocupa de Aristóteles, de Kant ou de Hegel, em nenhum momento Weil toma a filosofia como um *corpus* a ser simplesmente analisado ou interpretado<sup>16</sup>; é sempre o “convite a refletir sobre a função e sobre as condições de possibilidade da própria filosofia, a se perguntar continuamente se, de fato, é possível alcançar a sua destinação e a responder à sua tarefa” (STRUMMIELLO, 2006, p. 103).

Em segundo lugar, concernente à obra weiliana, outra questão se impõe, a saber, aquela acerca da perspectiva a ser assumida na articulação de seus dois distintos “momentos”. Weil, como bem recorda Andrea Vestrucci (2014), é um dos muitos autores do século passado obrigados a escrever noutra língua que não a materna.<sup>17</sup> No seu caso, a imposição se deve, evidentemente, às condições e às consequências ao redor da Segunda Guerra Mundial, que o

<sup>15</sup> “A filosofia não existe no mesmo sentido em que existe uma física ou uma matemática: só existe o *filosofar* e somente à vontade de filosofar os conteúdos, se este termo cabe aqui, dos pensamentos do passado revelam seu sentido e a intenção que os inspirou. Só o hálito do interesse livre restitui a vida às ossadas depositadas nos ossários das doxografias” (WEIL, 2003a, p. 35). É esta ideia de Weil que Livio Sichirollo (1985, p. 385) descreve quando afirma que “não se pode falar da ‘filosofia’ de Weil nem, a *fortiori*, explicá-la ou interpretá-la. É necessário considerar esta filosofia como um *filosofar*, como uma *proposição* (segundo o pensamento do próprio autor), como um instrumento que emite mais de um som”.

<sup>16</sup> Ao tratar de cada um destes autores ou se utilizando de suas ferramentas, “Eric Weil permanece senhor do seu próprio pensamento” (BOUILLARD, 1977, p. 562). Todos os autores presente na reflexão weiliana, não representam rupturas no arcabouço do seus argumentos ou reviravoltas na sua questão fundamental, antes, como diz Livio Sichirollo (1989, 161), “Não se trata de uma operação externa. Weil não acrescenta Weber a Marx, Marx a Hegel, Hegel a Kant, Kant a Aristóteles (ou, pior ainda, não pensar corrigir um com outro). Nenhum desses pensadores conserva a sua antiga imagem nisto que resulta, isto é, o ‘sistema’, novo por que interroga a cada momento os fundamentos, à procura “de uma perspectiva diferentes”. Trata-se ainda, como escreve Gilbert Kirscher (1992a, 281), de um “prolongamento” que Weil opera dos seus autores sobre os problemas do mundo moderno para poder compreendê-lo a partir do que o tornou possível.

<sup>17</sup> É o caso simplesmente de recordar o fato de que “o leitor da obra de Weil pode se surpreender ao se encontrar com um estilo filosófico peculiar. Essa peculiaridade não se refere apenas à organização ‘estética’ da argumentação, bem mais próxima do estilo alemão do que da beleza francesa do modelo cartesiano – criando, assim, uma relação entre duas formas de redação que, do contrário, permaneceriam indissolúvelmente estranhas entre si –, relação tão peculiar quanto fecunda. Então, a particularidade da redação de Weil se refere somente em primeira instância ao pluralismo linguístico do filósofo, que permite colocá-lo entre os grandes políglotas modernos – não por prazer, mas por necessidade – obrigados à passagem de um idioma a outro, como, por exemplo, Nabokov, Beckett e George Steiner” (VESTRUCCI, 2014, p. 50).

obrigaram a partir para a França e interromperam o itinerário de orientação neokantiana, em Hamburgo, com Ernest Cassirer.<sup>18</sup>

Não é absolutamente o caso de retornar aqui a questões biográficas, mas de sublinhar os dois “momentos” da obra weiliana, isto é, a produção do “jovem Weil” e aquela da sua maturidade. Se as peculiaridades temáticas e o hiato temporal patenteiam a existência de dois períodos distintos, resta o problema das condições da sua articulação num conjunto amplo ou de, simplesmente, separá-los em blocos independentes, irreduzíveis e incomunicáveis entre si.

O primeiro momento, aquele que se desenvolve em Hamburgo, na biblioteca de Aby Warburg, na década de 1920<sup>19</sup>, é atestada, sobretudo, no texto inconcluso *Ficin und Plotin*, bem como nos escritos monográficos *Des Pietro Pomponazzi von dem Menschen und der Welt*, orientados por Cassirer<sup>20</sup>, e que ainda repercutem na França com o opúsculo *Pic de la Mirandolle et la critique à l'astrologie*, dirigido por Alexandre Koyré.<sup>21</sup> O segundo, celebrizado como momento propriamente weiliano, consiste na produção do autor a partir do fim da Segunda Guerra, exceção feita ao artigo “De l'intérêt que l'on prend à l'histoire”, de 1935.<sup>22</sup> De acordo com Gilbert Kirsch (1999, p. 21), esta “fase” se dá como uma totalidade orgânica, ou seja, como um discurso, ao mesmo tempo, sistemático e sensato. *Sistemático* justamente por considerar e definir “o todo da realidade enquanto se mostra ao discurso e no discurso. Aponta para o caráter dizível da própria realidade, para o ponto em que o discurso e a realidade são uma única coisa”. De fato, numa estrutura sistemática, discurso e realidade são *uniformizáveis* num princípio englobante, tanto quanto continuam sempre *distinguíveis*, quer dizer, definíveis conforme a própria *singularidade*. Logo, é a partir da perspectiva que busca simultaneamente o sistemático e o sensato que o pensamento de Weil se estrutura a partir do seu centro, a tríade formada por *Lógica da filosofia*, *Filosofia política* e *Filosofia moral*.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Sobre o lugar da Escola de Hamburgo no cenário filosófico e especificamente para os estudos neokantianos no século passado, Cf. PHILONENKO, 1989.

<sup>19</sup> Cf. MEHL, 2015, p. 60-69.

<sup>20</sup> Sobre a relação entre Weil e Cassirer, ver os trabalhos de Massimo Palma (2008, p. 16-28) e de André Stanguennec (2008, p. 147-156). William Kluback (1987a, p. 77) põe a mesma relação nestes termos: “Quão profundamente Weil foi influenciado por Cassirer é difícil mensurar, se influência pode ser mensurável (...). As grandes obras de Cassirer são dedicadas às formas simbólicas criadas pela razão para interpretar o mundo e dar-lhe significado. As formas do entendimento tem extensões infinitas na linguagem, no mito e no conhecimento. O mais significativo trabalho de Weil, foi a *Lógica da filosofia*, o discurso das categorias pelas quais o homem tenta compreender a si mesmo como um ser razoável e indigente”.

<sup>21</sup> Deve-se acrescentar ainda os artigos publicados em Berlin, em 1931, na revista *Die literarische Welt*, e em francês, em 1985, com os títulos, “Contre l'occultisme” e “Pic de la Mirandolle et la critique de l'astrologie”.

<sup>22</sup> Segundo Max Lejbowicz (1987, p. 97), “um texto (...) decisivo (...) na bibliografia intelectual do filósofo, (...) recapitulando a experiência anterior e preparando-lhe uma nova partida”, e nas palavras de Pier Franco Taboni (1997, p. 19), ensaio no qual Eric Weil “começou a ser *weiliano*”.

<sup>23</sup> A *Lógica da filosofia* representa, então, o centro do sistema weiliano. No seu conjunto, aparece como o “círculo interior no qual toda a filosofia se concentra e se pensa num discurso que se quer sistemático porque filosófico” (KIRSCHER, 1992, p. 59). Em uma palavra, abre as portas à visão compreensiva do pensamento weiliano. “A

Deve-se agora voltar à pergunta – reelaborada à luz da consideração acerca dos dois distintos momentos – se a interpretação da obra weiliana, numa “visão compreensiva”, pode prescindir do seu primeiro momento e dos objetos da reflexão em Hamburgo e dos seus resultados. Independentemente da resposta, exige-se, em seguida, a evidenciação dos seus critérios. Seria simplesmente o caso de procurar nas entrelinhas dos textos juvenis antecipações de aspectos presentes nas obras publicadas depois da Segunda Guerra Mundial, ou, ao contrário, ver nestes últimos o mero desenvolvimento das questões já levantadas nos primeiros, ou ainda, estabelecer entre eles uma ruptura radical e intransponível, como já acenamos. As diferentes posições encontram seus arautos entre os intérpretes da obra weiliana. Max Lejbowicz, por exemplo, defende a tese de um “duplo Weil”<sup>24</sup>, enquanto, mais recentemente, a interpretação de Alain Deligne aponta categorias que permitem uma “visão abrangente” capaz de articular os dois momentos realmente distintos, mas não necessariamente separados.<sup>25</sup> Nossa leitura acompanha a de Deligne. Não se trata de uma questão secundária, mas subjazem a ela elementos fundamentais porquanto servem de base, mostraremos, à interpretação coerente da obra weiliana. Logicamente, as razões postas são de ordens diversas e muitas só poderão ser mostradas em sua completude quando chegarmos ao fim da tese. Esperamos compensar, então, a paciência do leitor. Por ora, sublinhamos que o que está em questão é a escolha da perspectiva geral a partir da qual a obra de Weil será tomada.

Em terceiro lugar, a interpretação da obra weiliana se dá, comumente, no espaço entre os pontos de vista alternativos que tomam Eric Weil, de um lado, como hegeliano simplesmente, ou, de outro, como neokantiano aluno de Ernest Cassirer.<sup>26</sup> Concernente à questão, Weil se define como “kantiano pós-hegeliano”, segundo o testemunho de Paul

obra de Eric Weil, no seu conjunto, [é formada por] muitas ‘camadas ordenadas em círculos concêntricos’: o mais exterior, recensões e críticas, no segundo nível, a análise dos discursos filosóficos que se atualizaram ao longo da história; no mais interior, núcleo da obra total, as obras sistemáticas que são a *Lógica da filosofia*, a *Filosofia moral* e a *Filosofia política*. Em seguida, na medida em que o ‘núcleo diz o todo, sobre o modo do discurso que se reflete em si mesmo, que se compreende em si mesmo [... esta obra corresponde] à *Lógica da filosofia*, pois ela diz o todo do discurso e diz a si mesma” (LABARRIÈRE, 1990, p. 663).

<sup>24</sup> “Aquele dos anos trinta, cuja voz abafada ressoa ainda nas propostas do historiador, e aquele da maturidade, que se tornou estranho a semelhantes propostas” (LEJBOWICZ, 1987, p. 97).

<sup>25</sup> “A abordagem que nós fazemos supõe, diferentemente do que afirma M. Lejbowicz, que não há verdadeiramente um corte nítido entre o jovem Weil e o Weil da maturidade. Decerto, é verdade que se deve sustentar que para produzir a *Lógica da filosofia*, Weil considera uma outra relação com a filosofia e com a sua história, tentando instaurar, por assim dizer, uma relação de igual pra igual com os filósofos do passado como do presente. Mas nós não cremos portanto que Weil tenha se tornado totalmente estranho aos seus primeiros estudos sobre a Renascença” (DELIGNE, 2007, p. 81).

<sup>26</sup> “Os temas levantados e os laços entre as ideias dos autores impõem a conclusão: é muito pouco dizer que no início dos anos trinta Eric Weil participa dos trabalhos de um instituto de Warburg, que promove, entre outras novidades, a história da astrologia; antes, tudo se passa como se ele se preparasse para se tornar, no futuro, um membro eminente e singular, aquele que, depois de Cassirer, manteria a dimensão filosófica dos trabalhos” (LEJBOWICZ, 1987, p. 96).

Ricœur.<sup>27</sup> A expressão é complexa e revela a consciência que o próprio filósofo tem da dificuldade que a sua empreitada e a sua obra impõem a quem deseja compreendê-las. O problema é saber, portanto, em que consiste o seu kantismo<sup>28</sup>, e até que ponto a presença de Hegel impede de identificá-lo simplesmente como um neokantiano, ou no que a inspiração kantiana obstaculiza tomá-lo como hegeliano<sup>29</sup>, na medida em que a filosofia de Weil representa, como acertadamente assevera Marcelo Perine (1987, p. 18), “a tentativa de conciliar, corrigindo uma pela outra, a consciência kantiana e a pretensão hegeliana”. Mais uma vez são argumentos de diferentes ordens. De um lado, se as bases em Hamburgo não são suficientes para tomá-lo como filósofo neokantiano, doutro, a sua importância na recepção de Hegel na França também não legitima colocá-lo, sem mais, entre os filósofos hegelianos.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Cf. RICŒUR, 1988, p. 401. Paul Ricœur não apenas recorda a expressão, mas a toma por empréstimo, e acrescenta, de pronto, sua forma de apropriação: “cronologicamente, Hegel vem depois de Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião é essa troca e essa permutação que estruturam ainda o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro”.

<sup>28</sup> De um lado, o tema da relação de Weil com a filosofia kantiana e neokantiana se impõe por sua formação, de outro, a frequência com que esta mesma relação foi trabalhada, por exemplo, nas vezes em que se comparou a interpretação de Weil àquelas de Hermann Cohen, Ernest Cassirer ou de Gerard Krüger (Cf. KIRSCHER, 1992, p. 257-272), nos dispensam de dedicar um espaço maior à questão.

<sup>29</sup> É o que aparece, por exemplo, na descrição de François Châtelet (1977, p. 107): “[Kojève] (...) tinha decidido, depois do fim da Guerra, não ensinar o hegelianismo adaptando-o às circunstâncias e à terminologia contemporâneas, como fizera o autor da *Lógica da filosofia*, mas de ser, segundo o programa definido pelo mestre de Berlim, um funcionário da humanidade”. Outro exemplo é a leitura de Jean Wahl, que correta porquanto delimita com bastante precisão a relação da *Lógica weiliana* com a filosofia hegeliana, carece da consideração da inspiração kantiana no projeto de Weil no seu conjunto: “A grande tentativa que empreende Eric Weil se assenta, em grande parte, à influência de Hegel. É toda a história do pensamento que ele nos apresenta, alargando a visão hegeliana das coisas e considerando o fato de que esta história do pensamento não parou em Hegel. É preciso, portanto, criar categorias para mostrar como uma teoria da ação como aquela de Marx, uma teoria da finitude e da existência como aquela de Heidegger, prolongaram esta história permitindo tomar uma visão, na sua aparência, completamente diferente da de Hegel. A erudição e a profundidade que marcam esta tentativa fazem da obra de Eric Weil, *Lógica da filosofia*, uma das mais importantes do pensamento contemporâneo na França” (WAHL, 1962, p. 174-175).

<sup>30</sup> Como fazem, por exemplo, Agemir Bavaresco e Danilo Costa (2014, p. 8) ao apresentarem a edição brasileira do livro de Charles Taylor sobre Hegel, listando o nome Weil, sem mais, entre “hegelianos ortodoxos”. O certo é que a compreensão da relação de Weil com a filosofia hegeliana exige do leitor um esforço imenso porquanto a mesma pode ser tomada a partir de perspectivas variegadas. Já a descrição de Raffaello Franchini (1971, p. 339) – recordando a conferência de Weil na abertura do II Congresso da *Internationale Hegel-Vereinigung*, em setembro de 1965 – interessa-nos por trazer, além suas impressões sobre a relação de Weil com a filosofia hegeliana, as palavras do próprio Eric Weil sobre a sua forma peculiar de dialogar com os grandes pensadores: “Não se trata de uma opinião pessoal nossa, mas de uma necessidade espiritual largamente percebida [aquela de retornar a Hegel], demonstrada pelo fato de que no Congresso de Urbino, a bela conferência introdutória de um estudioso insigne como Eric Weil expunha, entre os mais sinceros consensos, ideias completamente diferentes das nossas acerca do significado e da função que assumem hoje, positivamente, a árdua retomada dos estudos hegelianos promovida pela Associação, de um lado; e, negativamente, quantos persistem em considerar supérfluo ou inatual o diálogo com a grandiosa sistematização hegeliana, de outro. Assim como em outras circunstâncias, Weil sustentou firmemente, exprimindo-se com grande clareza e lucidez, o conceito de que manter-se fiel à lição de Hegel não significa, certamente, transformar-se em mero repetidor do seu pensamento; mas, ao contrário, ‘retomar o seu esforço, fazendo nosso o que ele pôs à nossa disposição, quer conceitos, quer problemas, a fim de que nós mesmos filosofemos sem nos perder pela estrada que ele nos indicou (...)’; assim como admiravelmente esclareceu que uma coisa é estudar Hegel com espírito crítico, outra é se iludir com a possibilidade de,

Quanto ao kantismo de Weil, recorreremos à colocação do problema nos moldes de Patrice Canivez. Com efeito, ao tratar da questão, Canivez tem, entre outros, o mérito de pôr com precisão os seus termos: “quando se interroga sobre o kantismo de Eric Weil, é preciso colocar duas questões: uma acerca do criticismo kantiano na sua filosofia e outra sobre a sua inspiração kantiana” (CANIVEZ, 2014, p. 18). Portanto, Kant está presente de dois modos distintos, no primeiro, trata-se da articulação de uma categoria organizadora de um discurso sensato, a saber, a *Consciência*.<sup>31</sup> O segundo, a “inspiração”, coloca o próprio alicerce do filosofar weiliano, o momento do kantismo de Weil, tratando-se sempre, de um kantiano que leu e compreendeu Hegel, assim como leu e compreendeu Karl Marx e Max Weber.<sup>32</sup> O fundamento kantiano aparece dessa forma nas palavras de Marcelo Perine (1987, p. 31): “uma coisa (...) é certa: o pressuposto de toda reflexão é Kant”

A nosso ver, esta *inspiração* pode ser justificada a partir da constatação banal de que Kant é o filósofo mais trabalhado por Eric Weil, mas sobretudo pelo recurso às “bases” kantianas nas suas obras sistemáticas. Sobre este argumento, elencamos três passagens basilares porquanto se põem como verdadeiros alicerces da reflexão weiliana, marca inegável do seu kantismo. Na *Filosofia política*, retorna-se a Kant ao se afirmar que “a vontade moral no indivíduo é a ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado” (WEIL, 1996b, p. 27), quer dizer, ao se lançar os alicerces da fundamentação moral da filosofia política no homem razoável e finito da *Crítica da razão prática*. Já na *Filosofia moral*, estabelece-se que “a filosofia moral constitui, confundindo-se com ela, a moral filosófica como moral universalmente válida (pura) e, contudo, formal e negativa. Sua única lei é a do respeito da liberdade razoável (da universalidade) em cada ser humano” (WEIL, 1998a, p. 55).<sup>33</sup> A *Lógica*

deliberadamente, refutar o seu pensamento. Quem assim se ilude ou se posiciona, é, observa Weil, ao mesmo tempo um ‘antifilósofo’, já que ‘todos podem se negar a compreender o que é, e a compreender, assim, a própria visão do mundo – em virtude da qual cada um se orienta na vida e no seu discurso; quem quiser pode reconhecer numa visão particular, numa preferência, numa escolha apaixonada, o *essencial*, e rejeitar todo o resto como mentira, erro e pecado. Em suma, todos podem rejeitar não apenas a compreensão, mas também a vontade de compreender. Neste caso, não se trata propriamente de anti-hegelianos; é-se também antiplatônico, anti-aristotélico, antifilósofo”.

<sup>31</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 233-262.

<sup>32</sup> É o que aparece bem sintetizado em Sichirrollo (1985, p. 393): “Depois de Hegel, Marx e Weber, é de novo Kant que está em questão: o problema do fim da filosofia se põe junto com o problema de sua realização – mas no sentido (kantiano) da realização do homem e do começo de uma verdadeira história”.

<sup>33</sup> Noutro texto assevera: “deseja-se que a explicação da moral e a classificação das morais do ponto de vista sócio-histórico supunham e englobem os dois modos de ver mencionados acima (a produção do trabalho social e os índices de tensão social). Não se pode procurar as condições da existência de uma moral sem saber do que se fala; uma distinção e uma tipologia das morais existentes deve antes entender o que é preciso explicar; de outro lado, a análise imanente precede necessariamente a classificação, mas deve também ser completada por ela; as duas caminham juntas, pois a singularidade se revela apenas na sua oposição às outras singularidades, por uma comparação mais ou menos consciente. Uma relação análoga existe entre a perspectiva que tenta reduzir toda moral a um fator fundamental e aquela da sociologia. A moral é considerada como a resultante de duas tendências primitivas e irredutíveis: o receio da necessidade e o desejo de aproveitar ao máximo os produtos do trabalho social

da filosofia, enfim, coloca o leitor diante do homem como “animal razoável”, isto é, o suposto fundamental de que “a razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isto designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável. Mas não passa de uma possibilidade” (WEIL, 1996a, p. 57, grifo do autor).

## 1.2 “*SAPERE AUDE!*”

Evidentemente, à luz da consideração acerca da relação entre Weil e Kant, resta a pergunta se temos algo a acrescentar ao muito dito.<sup>34</sup> Para nossa pesquisa, no entanto, é essencial voltar a ela, enquanto se trata justamente da perspectiva a partir da qual a obra weiliana será tomada em todo o conjunto desta tese. Se não nos é possível prescindir da questão, é-nos igualmente inexecutável uma abordagem exaustiva da problemática, limitando-nos, por ora, à sua superfície.

O objetivo imediato ao retornar ao tema do “kantismo de Eric Weil” é justamente tomar a *inspiração* kantiana presente no seu filosofar, tanto nos seus fundamentos, quanto no seu fim último. Para tanto, lançamos mão de um texto de Kant que oferece, a nosso ver, algumas notas que estão presentes na prática filosófica de Weil. Trata-se de “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo”, escrito por Kant em dezembro de 1873.<sup>35</sup> Escrito de ocasião como resposta à pergunta de um jornal é, talvez por isso, comumente tomado apenas tangencialmente.<sup>36</sup> Para nós, no entanto, vale seu caráter programático, o que nos permite tomá-lo aqui como aparato instrumental para nossa análise.

“*O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*” (KANT, 2008a, p. 9, grifos do autor). De fato, encontramos nas palavras de Kant muito mais do que a resposta à pergunta posta. Segundo, por exemplo, a interpretação de Michel Foucault,

eliminando a violência entre os homens da mesma comunidade; a moral é a forma de vida de seres indigentes que necessitam uns dos outros para se satisfazerem, mas que também permanecem sempre parcialmente violentos” (WEIL, 1971, p. 312).

<sup>34</sup> Sobre a relação Weil-Kant, ver, por exemplo, ALENI, 1971; FRUCHON, 1971; SICHIROLLO, 1982; AMODIO, 1984; MARTY, 1984; BARALE, 1984; BILLOUET, 1984; KIRSCHER, 1992; SALVUCCI, 1994; GILBERT, 2002; PERINE, 2004, p. 265-289; COSTESKI, 2009b e CANIVEZ, 2014. A lista é extensa, mas não completa. Desejamos tão-somente ressaltar a afirmação de que os intérpretes de Weil têm visitado com frequência seu “diálogo” com Kant.

<sup>35</sup> Eric Weil (2003b, p. 65-79) toma o escrito kantiano como ponto de partida e como referência indispensável à compreensão do Iluminismo no seu texto *Les Lumières comme trait essentiel de la pensée européenne*.

<sup>36</sup> Com todas as ressalvas, pretensamente resolvidas por um sinal de exclamação, o tradutor português deste texto, Artur Mourão, não encontrou outra forma de apresentá-lo, juntamente com outros opúsculos, senão como “os escritos relativamente menores (!)” (MOURÃO, 2008, p. 7).

tem-se a visão kantiana sobre o próprio processo da modernidade.<sup>37</sup> Trata-se, portanto, da descrição de um processo, ou seja, da passagem de um momento, negativo e presente, para um novo, entrevisto na tensão da sua presença já real, mas não completa. Fundamental é ainda o fato de que este estado negativo é responsabilidade e culpa do próprio homem. Do mesmo modo, então, a saída é sua responsabilidade e só pode estar, evidentemente, na sua própria liberdade, pois sem ser livre não poderia ser responsável. Logo, é a este homem, livre diante da possibilidade de sair da “menoridade”, que Kant lança o convite (“palavra de ordem”) que marca a modernidade: “*Sapere aude!*” (KANT, 2008a, p. 9).

“O Iluminismo se realiza onde se encontra a resolução e a coragem, segundo a expressão kantiana, de usar de seu entendimento sem se submeter aos comandos alheios” (WEIL, 2003b, p. 65). “Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento” (KANT, 2008a, p. 9). A liberdade, necessária, é insuficiente à saída da “menoridade”, é preciso que o homem, ser finito e indigente, assuma a “coragem da razão”<sup>38</sup>, porquanto pensar por si mesmo é antes de tudo um ato de coragem, resposta concreta tanto às tentações da comodidade – pois “é cômodo ser menor” (KANT, 2008a, p. 10), do que resulta a “preguiça” e a “cobardia” –, quanto daquela que faz desta menoridade “quase uma natureza [do homem]”, “porque nunca se lhe permitiu fazer tal tentativa” (KANT, 2008a, p. 10). Porém, por mais “aborrecida”, “difícil” e “perigosa” que seja a tarefa, “haverá sempre alguns que pensam por si (...) espalharão sempre à sua volta o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem para por si mesmo pensar” (KANT, 2008a, p. 10-11).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Há alguns anos a importância do texto foi de novo ressaltada por Michel Foucault, para quem a pergunta que norteia a reflexão kantiana é, em última instância, aquela sobre a própria Modernidade: “Vê-se que, para o filósofo, colocar a questão de seu pertencimento a este presente, não será de forma alguma a questão de sua filiação a uma doutrina ou a uma tradição; não será mais simplesmente a questão de seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas o seu pertencimento a um certo ‘nós’, a um nós que se relacione com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade. Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, me parece, essa nova interrogação sobre a modernidade” (FOUCAULT, 1994, p. 681). Cf. WELLAUSEN, 2010, p. 15-30.

<sup>38</sup> Fazemos aqui referência ao título do livro de Francis Guibal sobre a filosofia prática de Eric Weil. Ao intitulá-lo justamente *Le courage de la raison*, Guibal faz entrever a relação Weil-Kant no que concerne às “inspirações” do pensamento prático weiliano.

<sup>39</sup> Como Weil (2003b, p. 66), num texto originalmente intitulado “Aufklärung als Wesenszug europäische Denkes”, de 1965, comenta: “a crítica permite ao homem se emancipar, a crítica lhe permite distinguir e separar o joio do trigo, a crítica lhe mostra o que ele pode – e em todo caso, o que ele deve – respeitar e reconhecer desde então que o que é comandado passou pelo fogo do exame da razão autônoma. O homem é maior quando admite somente o que o seu próprio pensamento, não lhe impõe, mas lhe revela como o conteúdo essencial deste pensamento, quer dizer, dele mesmo enquanto ser razoável. O Iluminismo está, então, essencialmente dirigido contra toda autoridade exterior, observemos bem: contra toda autoridade *exterior*, pois é patente que ele introduz uma nova autoridade e a bem dizer, uma autoridade tal que nenhuma objeção razoável pode é pensável, a autoridade, portanto, da própria razão”. O que pode ser aprofundado numa afirmação que consta em *Problèmes kantienes* e que estende a questão do domínio moral àquele político: “O que resta ao cidadão pensante? Uma única arma, mas decisiva: a crítica; um único meio, mas de uma eficácia segura: difundir as luzes, continuar a *Aufklärung*. Portanto, é na liberdade dada à reflexão dos cidadãos não violentos que Kant vê a verdadeira grandeza de sua

“Espalharão” o “espírito”, não uma doutrina. Filosofia é, mais uma vez, filosofar, ou seja, uma determinada posição do homem que quer compreender o mundo, a si mesmo e a sua história. É a inspiração kantiana subjazendo ao reconhecimento de que “se pode aprender a filosofar com os filósofos, não se pode aprender deles a filosofia” (WEIL, 2003a, p. 39).

Weil, porém, se afasta de uma pretensa “necessidade da razão” (KANT, 2008a, p. 47).<sup>40</sup> Como se observou, tem-se no escrito de 1873, um programa do que seria, para Kant, o caminho da modernidade – que radica a “hegemonia” de uma nova concepção da razão nas principais tendências filosóficas dos projetos modernos.<sup>41</sup> Certamente não é por acaso que o ponto máximo do desenvolvimento da filosofia moderna pôde ser chamado de “filosofia do pensamento puro” (SANS, 2012, p. 19)<sup>42</sup>, o que traduz o papel central da razão para o filósofo moderno. Não é o caso de uma extensa lista de citações que justifique a afirmação. É-nos suficiente acompanhar o argumento kantiano de que

época. Chegou o dia em que o homem pode sair ‘dessa imaturidade pela que ele mesmo é responsável’ e que fez que, por covardia e por preguiça, ele não saiba, mais exatamente, ele não ouse ‘se servir de seu entendimento sem a ajuda da direção de outros’. Nenhuma revolução violenta fará nascer uma verdadeira reforma das maneiras de pensar, mesmo que acabasse com o despotismo e com a opressão: só a *Aufklärung* pode impedir que os antigos preconceitos sejam substituídos por outros que não valeriam mais do que aqueles. Ora, nada de muito grande, nada de muito perigoso, o único que conta realmente para a moral do mundo e para uma política que se quer política da humanidade: é suficiente ‘a liberdade, e mesmo a mais inocente de tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, de fazer *uso público* de sua razão em todos os domínios’” (WEIL, 1998b, p. 124-125).

<sup>40</sup> A expressão é tirada aqui do escrito de 1786, “Que significa orientar-se no pensamento?”, sem ser, porém, o único caso em que Kant fala da “vocação para o *pensamento livre*” (KANT, 2008, p. 18, grifo do autor).

<sup>41</sup> Nós nos referimos evidentemente à passagem de uma concepção substantiva da razão a uma noção procedimental característica da modernidade, de Descartes a Kant e, mais recentemente, a Habermas. Trata-se da transição para o contexto em que se torna “hegemônica” (termo asado para sublinhar o caráter ambíguo da expressão) uma nova noção de razão na qual a racionalidade do agente ou de seu pensamento deve ser julgada pela maneira como ele pensa e não, em primeira instância, pelo fato de seu resultado ser ou não substantivamente correto. Dessa forma, o “bom pensamento” é definido em termos de procedimento e, no campo da razão prática, passa-se do entendimento antigo no qual o ser racional se distingue pela visão correta, ou no caso da *phronesis* aristotélica, por uma capacidade acurada de discriminação moral, para outra em que a excelência do raciocínio prático se define em termos de determinado estilo, método ou procedimento de pensamento. Descartes continua o exemplo paradigmático com seu modelo de pensamento claro e distinto. A “hegemonia” dessa concepção procedimental da razão se justifica fundamentalmente pela sua adequação à concepção moderna de liberdade, por um lado, e, com a suspeita epistemológica própria das ciências modernas, de outro. Esse dado é importante para nós porque, em Weil, reconhecemos uma posição que se quer ao mesmo tempo fiel às intuições filosóficas mais genuínas, e aos *atos* que, na história, sobretudo na história “pós-hegeliana”, põe em questão esse modelo procedimental da razão.

<sup>42</sup> “Por ‘pensamento puro’ entendo aqui um tipo de filosofia que por um lado refuta todo pressuposto empírico, mas, por outro lado, não renuncia à pretensão de conhecer a realidade. A principal preocupação dos idealistas alemães foi a tentativa de defender a cognoscibilidade do verdadeiro contra as objeções céticas. Para realizar tal programa, Kant propôs uma reflexão crítica sobre as faculdades cognitivas do homem; os seus sucessores, ao contrário, consideraram necessário trilhar vias mais árduas, especulativas, para aferrar o fundamento incondicionado de todo saber” (SANS, 2012, p. 19). Segundo Hannah Arendt, o primeiro sinal de uma revolta contra essa forma de filosofia é encontrada na obra madura de Schelling, que se opõe a ela justamente porque “a filosofia do pensamento puro, por não conseguir ‘explicar a arbitrariedade dos eventos e a realidade das coisas’, havia levado ‘o Eu ao absoluto desespero’. Esse desespero subjaz a todo o irracionalismo moderno, a toda a hostilidade moderna contra o espírito e a razão” (ARENDDT, 2008, p. 196).

Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (...), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo da Ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço (KANT, 2008a, p. 14).

Interessa-nos sobretudo a parte destacada porquanto traz, mesmo em Kant (!), uma leitura “objetivante” da “natureza humana”. É absolutamente desnecessário ao nosso escopo aprofundar uma “antropologia kantiana”, serve-nos, todavia, reforçar a afirmação, repetidamente encontrada, da “liberdade de pensar”, “a razão [que já] não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquelas que *ela a si mesmo dá*; e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei da razão*” (KANT, 2008a, p. 54, grifos do autor), do que conclui:

Amigos do género humano e do que para ele é mais sagrado! Aceitai o que, após um exame cuidadoso e honesto, vos parecer mais digno de fé quer sejam factos, quer princípios de razão; somente não impugneis à razão o que dela faz o supremo bem na terra, isto é, o privilégio de ser a derradeira pedra de toque da verdade (KANT, 2008a, p. 56).

A questão gira, então, ao redor do “supremo bem na terra” e o retorno à pergunta pela forma específica do “kantismo weiliano” se faz imprescindível. Em última instância, Weil é kantiano, não por repetir sua arquitetônica, mas por causa da potência e da dinâmica que o constante diálogo com Kant confere à sua filosofia. A ideia de *inspiração* quer manter a justa medida da relação de Weil com a filosofia kantiana, relação de *dependência* no que respeita aos principais fundamentos e de *autonomia*, porquanto articula as questões kantianas com aquelas hegelianas e marxianas sem prescindir das novas condições que os eventos históricos do século passado impuseram ao domínio do pensamento e da compreensão.

### 1.3 A METAFILOSOFIA EM ERIC WEIL

Só depois de garantidas as condições do pensamento autônomo é também possível “pensar o pensamento” no sentido moderno. Em outras palavras, a filosofia pode finalmente pensar as condições necessárias e suficientes ao filosofar. Há duas vias fundamentais para a compreensão do exercício metafilosófico num autor e ambas estão patentes na obra de Eric Weil. A primeira sublinha os elementos estruturais da reflexão sobre a filosofia no conjunto completo da obra; neste caso, se trata da metafilosofia *em* Eric Weil. A segunda se volta à

análise dos escritos nos quais o filósofo trata explicitamente da natureza e da tarefa da filosofia: a metafilosofia *segundo* Eric Weil.

O exercício metafilosófico *em* Eric Weil indica os dois elementos capitais para o seu filosofar, a saber, a filosofia tida como decisão fundada exclusivamente na liberdade e, segundo, a filosofia como prática de contenção da violência e como compreensão desta mesma prática.

A tese defendida por Weil sustenta que a filosofia tem a ver com a liberdade e com a vontade como uma opção existencial. Com efeito, em “Philosophie et réalité”, afirma, por exemplo, que a verdadeira raiz da filosofia não é a admiração mas a vontade.<sup>43</sup> Trata-se de uma liberdade agente antes mesmo de ser consciente, isto é, antes de se compreender como liberdade.<sup>44</sup> A liberdade é então condição necessária, mas insuficiente, da escolha pela filosofia, pois é sempre preciso que esta liberdade se compreenda na vontade de compreender o sentido da ação. Nesta perspectiva, se é possível pensar a questão do fundamento da filosofia, este mesmo fundamento deve ser pensado não apenas como pré-categorial, isto é, anterior a todo discurso, mas inclusive pré-reflexivo.<sup>45</sup>

O homem pensa porque está *interessado*; ele se torna filósofo quando procura compreender a natureza e o sentido do seu interesse, quando submete este interesse ao julgamento de sua vontade de razão, de coerência, de sentido universal porque universalmente aceitável, senão aceitado (WEIL, 2003a, p. 34, grifo do autor).<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cf. WEIL, 2003a, p. 33.

<sup>44</sup> Como comenta Giusi Strummiello (2006, p. 107), “o homem não é um ser teórico, é antes de tudo um ser ativo, que age no mundo de tal forma que o próprio mundo e o agir que neste se realiza se mostram apenas à vontade”.

<sup>45</sup> “[A filosofia] compreende sua própria natureza e sua própria origem numa decisão livre e á assim o fundamento de todo pensamento humano que aspira por fundamentos (...). Se nós mantivermos a significação científica da palavra fundamento, então a filosofia não tem nenhum” (WEIL, 2003b, p. 25). À base da noção de uma de uma “dialética reflexiva”, André Stanguennec põe, no que toca a ideia prática, o problema da escolha; para ele, “o conceito de decisão designa antes de tudo, na ordem do conhecimento finito espiritual, a ‘escolha’ espiritual *originária* do pensamento num registro *prático*: optando seja pela violência particularista, seja pela razão autorreflexiva, depois num registro teórico, por referência à Ideia racional do mundo numa totalidade universal, numa opção idealista e racionalista. Esta compreensão de si, no todo do que é, é a razão filosófica finita repousando sobre uma decisão absolutamente contingente do sujeito, diante de toda necessidade natural e cultural” (STANGUENNEC, 2006, p. 14-15). Trata-se, como em Weil, e por isso citá-lo aqui, de uma “de-cisão”, ao que o autor acrescenta em nota a proximidade do significado da palavra francesa *dé-cision* (que vale também para o português) com o alemão *Ent-scheidung*, em todo caso um ato de julgamento, *Ur-teilung*. A “de-cisão” designa, portanto, a “divisão originária”, ou “julgamento criador”, “que fornece a ex-sistência correlativa do infinito em si e do infinito finitizado fora de si”.

<sup>46</sup> “Os homens agem, e agem porque têm necessidades, desejos e interesses, e é porque têm interesses que seu maior interesse é conhecer a realidade na qual eles trabalham, com sucesso ou fracasso, a que é realidade para eles em função destes interesses e destes fracassos; interesses que são sempre particulares, realidade, portanto, sempre particular, que só se mostra àqueles que agem sobre ela” (QUILLIEN, 1970, p. 406-407).

Esta decisão não tem nada a ver com a retórica da autenticidade das posições do século XIX<sup>47</sup>, isto é:

A aparição da vontade pura que quer apenas a si mesma, o anúncio da vida superior a vir e do homem que tomará o lugar do ser mesquinho, anônimo, inautêntico ou alienado que nós conhecemos, o evangelho da pureza da violência ou, ao contrário, a renúncia a tudo o que o homem considera como desejável, e a existência na indigência, ou ainda de duas coisas juntas, violência e renúncia purificadoras (WEIL, 1987a, p. 16-17).

Para Weil, o homem se encontra num mundo que é estruturado e compreensível. Com efeito, se não houvesse um estrutura no mundo a filosofia não seria possível, pois é somente porque se dá um mundo que se pode também colocar o problema do seu sentido. “Nós não poríamos questões, não nos admiraríamos se o mundo não fosse um *mundo*, uma estrutura, algo que se dá como compreensível” (WEIL, 2003a, p. 30, grifo do autor). A “admiração” aparece quando o mundo não se dá como imediatamente compreensível, a irrupção do incompreensível na estrutura do mundo é a causa ocasional, e tão-somente ocasional, da filosofia. Esta depende fundamentalmente da livre vontade da busca de compreensão da parte de quem se deu conta de que ainda não compreendeu o mundo como um todo, mundo que se põe unicamente como um “quase-mundo de incoerência” (WEIL, 1987b, p. 18). O filósofo é, portanto, o que não se satisfaz com uma compreensão parcial, mas que abre mão das certezas dos discursos particulares para ir além deles. Ele quer unir os muitos discursos particulares num único discurso que harmonize as particularidades tomando-as como elementos de um todo, mas um todo que conhece a potencial e radical irredutibilidade das suas partes, a possibilidade de que a todo momento algo se subtraia ao discurso coerente.

Por isso, a escolha pela filosofia não é fácil, ao contrário, é sempre mais cômodo se voltar à tradição, por exemplo, e orientar-se no mundo a partir dela. Weil sublinha que esta escolha pela filosofia não é absoluta ou mesmo necessária, pode-se sempre rejeitá-la, isto é,

<sup>47</sup> Talvez poucos autores contemporâneos tenham dado tanta atenção à “ética da autenticidade” quanto Charles Taylor. Com efeito, no seu potente volume *Uma era secular*, Taylor afirma: “acredito, ao lado de muitos outros, que a nossa civilização norte-atlântica foi submetida a uma revolução cultural em décadas recentes. Os anos de 1960 talvez representem o momento crítico, ao menos simbolicamente. Trata-se, de um lado, de uma revolução industrializante, o que pode soar estranho, porque nossa Era Moderna já estava baseada em certo individualismo. Porém, houve uma mudança para um novo eixo, sem que os demais fossem abandonados. Assim como temos os individualismo moral/espiritual e instrumental, dispomos agora também de um individualismo ‘expressivo’ muito difundido. É claro que isso não é algo totalmente novo. O expressionismo foi a invenção do período romântico no final do século XVIII. As elites intelectuais e artísticas estiveram procurando pela maneira autêntica de viver ou expressar-se durante todo o século XIX. A novidade é que esse tipo de auto-orientação parece ter-se tornado um fenômeno de massa” (TAYLOR, 2010a, p. 555). Indo muito além da intenção de Weil quando toca a questão, a obra de Taylor quer justamente pensar, hegelianamente, as raízes históricas de alguns fenômenos sociais hodiernos. Sobre a autenticidade como supremo valor ético, cf. também TAYLOR, 2011.

renunciar à questão do sentido, permanecer ou regressar à insensatez e à violência.<sup>48</sup> Em poucas palavras, o filósofo escolhe livremente a razão contra a violência sem uma razão precedente. É justamente neste sentido que ele, o filósofo, “é corajoso” (WEIL, 1996a, p. 19), porque aceita as consequências da sua escolha.

Consequentemente, a filosofia é essencialmente desconfortável; ela o é para aqueles que se dedicam a ela, ela o é, e talvez ainda mais, para os que querem se deixar conduzir nesta dança das particularidades (...). Ora, ninguém se apraz com o desconforto da insegurança e da busca incessante da unidade e do sentido: é muito mais agradável estar seguro, conhecer o caminho certo, saber a verdadeira verdade, ao invés de ter de tatear numa realidade obscura, ambígua, vaga, instável (WEIL, 1987a, p. 19).

Logo, do que se disse, a opção pela filosofia se identifica fundamentalmente com a escolha contra a violência. O filósofo não se limita a pensar o mundo, mas espera compreendê-lo e compreendendo-o, transformá-lo, isto é, superar a violência. Esta reflexão se fundamenta justamente na consideração do argumento de que a filosofia constitui uma possibilidade para o homem, animal capaz da razão.<sup>49</sup>

A humanidade do homem não é um dado, mas a indicação de uma tarefa, uma meta a ser alcançada.

O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso quer dizer, portanto (...) que os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*. O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser

<sup>48</sup> Com efeito, antecipando aqui o que será desenvolvido em seguida, Weil insiste no fato de que é “impossível provar a necessidade da escolha pela possibilidade [da filosofia] em detrimento daquela da [violência]: isto seria uma contradição em termos, porque nenhuma prova é possível, onde ainda não se reconheceu o princípio da demonstração, quer dizer, a coerência. Ninguém pode, de antemão, provar ou refutar tanto a filosofia quanto a violência: o que se pode mostrar é o que decorre da rejeição da violência” (WEIL, 2003b, p. 21).

<sup>49</sup> Cf. KANT, 1994, p. 109-134. Podemos aqui introduzir uma distinção kantiana fundamental à compreensão da filosofia de Eric Weil: a distinção entre racional e razoável. Em um texto provavelmente escrito no fim da década de 1940 e início de 1950 (justamente no período em que elaborava *Hegel et l'État*), Weil apresenta os limites entre os dois conceitos de Kant, o que, depois, manterá na própria reflexão: “O homem, para Kant, não é naturalmente bom, e é isto que o separa de Rousseau – ele está completamente de acordo com a tradição da *Aufklärung* alemã (...) – o homem evolui pela cultura de sua inteligência, ele evolui na história como e quando a civilização se desenvolve. Admite-se tranquilamente esta diferença entre Rousseau e Kant; o que normalmente se deixa de fazer é estabelecer o laço existente entre a crença no progresso e a convicção kantiana segundo a qual ‘um mal radical’ existe no homem, que o homem não é razão, mas apenas razoável, que a razão nele é imperfeita, necessariamente atribulada pelos ‘impulsos sensíveis’, aperfeiçoável e, portanto, imperfeita. A virtude não é tanto ação positiva, estabelecimento verdadeiro de leis; mas a resistência à tentação dos móbeis da sensibilidade, e o imperativo categórico não fornece os meios legais de uma legislação, mas o padrão de uma crítica de uma legislação já existente. O homem não sabe o que deve fazer: pode somente concluir qual é a sua obrigação a partir das interdições da razão. Assim, o ponto de vista de Kant é, por uma exigência interior do sistema, aquele do indivíduo” (WEIL, 1999, p. 143-144). É justamente essa definição kantiana do homem como ser razoável que será integralmente tomada por Weil como base fundamental da sua reflexão.

razoável. O que a ciência descreve é apenas a matéria à qual é ainda preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo (WEIL, 1996a, p. 5, grifo do autor).

Considerada negativamente trata-se de uma estrutura incompleta; positivamente, de uma abertura constitutiva que põe o homem à busca de si mesmo. É justamente a consciência dessa incompletude radical e o desejo de superá-la que movem a existência humana enquanto tal. O ponto de partida da reflexão é justamente a pergunta kantiana pelo homem, pergunta da qual Weil se apropria na *Lógica da filosofia*, pondo-a de forma simples e direta: “o que é o homem?” (WEIL, 1996a, p. 10).<sup>50</sup> Por outro lado, é a compreensão do homem como negatividade que sublinha a herança hegeliana de Weil.<sup>51</sup> O homem, “ser que é aquilo que ele não é, e que não é aquilo que ele é” (WEIL, 1996a, p. 5)<sup>52</sup>, não é compreendido a partir da generalização da sua própria negatividade, mas da radicalização da complexidade específica da linguagem humana negadora e transformadora, porquanto “o homem se caracteriza precisamente por essa contradição bem determinada” (WEIL, 1996a, p. 6).

É pela linguagem que o homem “nega o que é de modo imediato” (WEIL, 1996a, p. 7). Tal negação, no entanto se realiza serialmente. Seu primeiro momento anuncia o que não satisfaz o homem e formula o que ele deseja: tem valia o juízo que expressa desejos, interesses e descontentamentos no homem. Só num segundo momento ela se mostra também descritiva. Segue-se então uma nova “definição” do homem:

<sup>50</sup> No caso de Weil, não se trata de uma pergunta de ordem transcendental, mas a “interrogação sobre o que é o homem, ou os homens, os indivíduos concretos que agem na realidade efetiva, sobre o que eles fazem – interrogação que deve ser levada, nós sabemos, a partir do que se tornou nosso patrimônio comum, a partir do que se diz o bom senso atual da nossa civilização, quer dizer, do que, para cada um e para todos os indivíduos do que constitui o sistema de orientação no seu mundo e na sua vida real. É o bom senso o considera essencialmente como um ser duplo” (QUILLIEN, 1970, p. 406).

<sup>51</sup> Ao compreender o homem como ser negador do dado, Weil retoma, em parte, a interpretação de Kojève, interpretação de caráter acentuadamente antropológico cuja base repousa sobre o comentário kojéviano à seção *A* do quarto capítulo da *Fenomenologia do espírito*: “Toda ação é negadora. Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em sei Ser, ao menos em sua forma dada. E toda negatividade-negadora em relação ao dado é necessariamente ativa. Mas a ação negadora não é puramente destrutiva. Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva. O ser que come, por exemplo, cria e mantém sua própria realidade pela supressão da realidade diferente da sua, pela transformação de uma realidade outra em realidade sua, pela assimilação, pela interiorização de uma realidade estranha, externa. De modo geral, o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, construído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado. Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O Eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um ‘Eu-coisa’, um Eu apenas vivo, um Eu-animal. E esse Eu animal, função do desejo natural, só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência-de-si” (KOJÈVE, 2002, p. 12).

<sup>52</sup> E continua: “ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser verdadeiro” (WEIL, 1996a, p. 5).

O ser que, por meio da linguagem, da negação do dado (negação que ele expressa e da qual, conseqüentemente, ele dispõe, que não é, ela própria, uma transformação dado de uma vez por todas), busca satisfação; mais exatamente – pois não temos a mínima ideia do que a satisfação poderia ser –, busca libertar-se do descontentamento (WEIL, 1996a, p. 8).

Seu descontentamento é, portanto, a expressão mais primitiva da sua humanidade. Eis o homem, o *homo faber*, que nega o dado, transformando-o em algo novo. A linguagem é razoável quando serve a este fim, ou seja, quando serve para mudar o dado e não apenas para dizer “não”. Estabelece-se, assim, uma primeira racionalidade da linguagem, um primeiro *logos* em sentido estrito, porém, apenas o primeiro, como “racionalidade instrumental” que fala uma “linguagem instrumental” (QUILLIEN, 1970, p. 404). Racionalidade, que promete vencer o descontentamento, promessa, porém, que não pode cumprir completamente, pois se o homem não se contenta com o dado do mundo, tampouco se contentará com o dado que é ele mesmo.

É da consciência deste descontentamento do homem consigo que pode aparecer um novo momento de negação, que associado a um indivíduo específico o caracteriza como *filósofo*. O homem que compreende que a vida humana é um ininterrupto descontentamento. Para ele, superar o descontentamento é se voltar contra a própria atividade, não se quer negar o que causa o descontentamento, mas produzir o contentamento pelo triunfo sobre o descontentamento e sobre a negatividade.<sup>53</sup> No filósofo, a linguagem negadora se radica na negação inclusive da condição negadora do homem, sua vida entre desejo e satisfação, em vista de uma existência razoável, quer dizer, compreensível porque sensata. É preciso outro tipo de razão, um tipo superior, capaz de determinar a razão instrumental: é preciso que o *homo faber* se converta em *homo theoreticus*<sup>54</sup>, que a razão tenda à presença.

<sup>53</sup> WEIL, 1996a, p. 9.

<sup>54</sup> Hannah Arendt acompanha a tese de Weil, sem citá-lo, a partir de *A condição humana*. Com efeito, no pensamento arendtiano, o *homo faber* se define por sua orientação exclusiva à preocupação com os produtos do homem. Por outro lado, em oposição ao *homo theoreticus*, está também o *animal laborans*, que considera a vida como o bem mais elevado. Ambos, *homo faber* e *animal laborans*, são essencialmente apolíticos: “tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade, intrometimento ocioso ou conversa ociosa e, de modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres – tornar o mundo mais útil e belo, no caso do *homo faber*, tornar a vida mais fácil e longa no caso do *animal laborans*” (ARENDDT, 1998, p. 208). Ambos se opõem, assim, à vida discursiva e, com a sua oposição, representam atitudes potencialmente violentas. Daí a necessidade de passar à teoria, o *homo faber* pode “ser redimido da vicissitude da ausência do significado, a ‘desvalorização de todos os valores’, e da impossibilidade de encontrar critérios válidos em um mundo determinado pela categoria de meios e fins, unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso” (ARENDDT, 1998, p. 236).

Trata-se de um movimento dialético que coincide com o ideal libertador da filosofia, uma missão que o filósofo se impõe e pela qual arrisca a própria vida, de acordo com o trecho em que Weil, quase numa parábola, descreve a situação do filósofo diante do “homem comum”:

Os outros o matarão? O filósofo não ignora que nada poderá contra eles, que, diante de seu tribunal tem tão poucas chances de ser absolvido quanto um médico, diante de uma corte de crianças, acusado pelo confeitiro de ser o homem malvado que proíbe aos pobres pequerruchos o que faz toda a sua alegria e os obriga a beber as poções mais amargas e repugnantes. Isso, no entanto, não o refuta; basta-lhe levar em conta o perigo: ele pode ser ridicularizado, perseguido, banido, morto, mas o que significa tudo isso diante da preocupação incessante, da pressão dos desejos e temores do homem que se entregou ao que ele chama a vida? Ou ele será morto, ou viverá como viveu até então, ser razoável em busca da presença (WEIL, 1996a, p. 17-18).

O filósofo weiliano aparece então como o *μάρτυρία* inegável de que a *Aufhebung* é um conflito, uma luta interminável, porque a tendência humana ao conhecimento e à compreensão – e à vida razoável – não é uma inclinação necessária, pois mesmo aceitando a velha máxima que afirma que “todos os homens têm, por sua própria natureza, o desejo de saber” (ARISTÓTELES, *Met.* 980a21), isto não significa a vontade de uma vida segundo o saber, quer dizer, em função da compreensão e da realização do sentido.

Volta-se ao problema, isto é, ao fato de que a filosofia “não é a única possibilidade do homem” (WEIL, 1996a, p. 15). A afirmação da possibilidade da escolha equivale ao reconhecimento de que a capacidade transformadora do homem é uma definição meramente formal, pois, livre, ele pode depreciar a filosofia e se dedicar exclusivamente aos problemas práticos, a finalidades imediatas, e se tornar, conscientemente, perpetrador ou vítima da violência.

Se se direcionar à compreensão não é uma necessidade humana, mas uma decisão livre e por isso injustificável de antemão, o filósofo deve considerar que a própria filosofia, sua atividade, não é necessária, antes, uma opção livre e sem razões suficientes. Por outro lado, a violência não é uma opção “irracional” – porquanto racional e irracional se dão apenas dentro da razão –, mas uma escolha igualmente a-razoável ou mesmo pré-razoável, o que implica que o discurso filosófico não se origina apenas da negatividade primitiva, é preciso a escolha por uma vida para além do descontentamento.<sup>55</sup>

Segundo Guibal (2002, p. 37), para Weil, “a filosofia remete sempre ao princípio absoluto que é a decisão livre”. Trata-se do “princípio absoluto” porque é “o início que

<sup>55</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 18-19.

compreende, porém, ao qual é em vão aplicar a ideia de compreensão” (WEIL, 1996a, p. 61). Existe filosofia porque se decidiu por ela, e esta é uma decisão livre e pré-discursiva, incompreensível em si mesma, absurda. “Na complexidade insuperável do mundo, filosofar remete sempre a uma liberdade consciente de que não pode querer ser razoável sem se reconhecer intrinsecamente finita e potencialmente violenta” (GUIBAL, 2002, p. 39). À base de tudo está a liberdade que não se presta a provas, pois é determinante e não determinável – como em Kant.

Trata-se, portanto, não tanto da autonomia da razão pura, mas da condenação de uma existência indeterminada. Esta liberdade se põe estruturalmente sobre uma violência radical, que, de um lado, ameaça a realização do homem em sua humanidade, porém, de outro, permite a escolha imotivada da razão. Sem esta violência originária, não haveria nenhuma noção de “possibilidade”, pois a existência tenderia a um projeto natural ao se apegar a um *telos* próprio contido em seu princípio limitativo interno.<sup>56</sup>

O que provoca o filósofo é a indeterminação da sua condição, a incompletude constitutiva da liberdade a partir da qual o discurso e a razão não são mais reais do que a violência. O filósofo, diz Weil, tem por isso medo da violência, aliás, ele teme sentir medo.<sup>57</sup> Com isto, não se nega o *Abgrund* pressuposto na base da liberdade que faz também do filósofo um ser negador e insatisfeito. “Ele somente acrescenta que nem todos os desejos são legítimos, nem todos são razoáveis” (WEIL, 1996a, p. 19). Se o ilegítimo para o homem da vida comum, o *homo faber*, “é ilegítimo um desejo que, por razões técnicas (...), não puder ser satisfeito ou só puder ser satisfeito à custa de outras satisfações mais desejáveis” (WEIL, 1996a, p. 19). Para o filósofo, no entanto, é algo mais delimitado, pois, para ele, é ilegítimo o que impede o contentamento, o que for violento. Compreendido assim, o critério para a legitimidade do desejo do homem comum é sempre perigoso, pois com facilidade pode aprovar a violência. A razão estratégica não se identifica, desta maneira, com a razão razoável, pois não tem como fim a

<sup>56</sup> “Uma violência indomável, que jamais se submeterá ao controle da razão, porém, contra a qual se pode lutar, à qual é possível se opor numa tarefa sempre a se cumprir, simplesmente pelo anseio por uma vida na presença. A razão, ou o discurso coerente, são a escolha interna da liberdade depois de uma crítica de sua própria condição: a filosofia tentará estabelecer limites e fixar escopos à liberdade e ao seu próprio excesso, de modo a resguardá-la, o quanto possível, de si mesma, de sua própria violência. A filosofia quer uma liberdade depurada do irracional e do incoerente, não para que a violência desapareça, mas para que esta tenha um significado, para que possa ser inteligível e se possa ter uma razão para rejeitá-la; mas se a violência ganha o combate, se essa sua radicalidade não pode se manter nos do limites da razão, não haverá saída, ela será escolhida, mas com conhecimento de causa” (CAMPOS, 2012, p. 69).

<sup>57</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 19-20.

compreensão no campo do conhecimento nem, no campo social, o consenso entre os concernidos na discussão.<sup>58</sup>

Em outras palavras, a *Aufhebung* está presente na filosofia weiliana, mas num modo muito diferente do seu sentido em Hegel, isto é, se apresenta noutra ordem, como “contentamento”, “um fim sempre fluído, dinâmico, deferido, porque uma vez reconhecida o caráter indizível da essência humana, alcançou-se também a consciência de que a destruição total da insatisfação, do descontentamento, jamais poderá ser realizada” (STRUMMIELLO, 2006, p. 111), ou seja, “o homem jamais será feliz” (WEIL, 1996a, p. 10). À consciência do caráter inalcançável da satisfação humana, acrescenta-se a consciência de que o homem pode negar sua própria condição, “não existe outro caminho capaz de conduzir ao que ele procura, ao que ele sempre procurou sem saber, à liberdade não daquilo que o incomoda – pois sempre haverá algo que o incomoda – mas do incômodo que existe dentro dele, que é sua natureza imediata” (WEIL, 1996a, p. 10).

Fato curioso – e cuja história não é fácil esclarecer –, os filósofos têm uma tendência para esquecer a origem da filosofia, de recalcar, como uma lembrança vergonhosa, a narrativa de seu nascimento. É compreensível; importa-lhes libertarem-se, e já que eles não enxergam sua libertação na transformação daquilo que é, mas na transformação de seu próprio ser dado, ficam mais inclinados, para não dizer exclusivamente inclinados, a negar do que a olhar bem para o que negam, do que a elucidar por que negam, como negam, em que medida negam. Dizem negar a negatividade que, graças à sua negação da negatividade primeira e primitiva, esta deixa de ser inconsciente. Certamente, o homem da vida cotidiana e comum dá a entender ao filósofo que este o entedia e que ele tem coisas mais urgentes por fazer, quer dizer, por *viver*, em vez de se preparar incessantemente para *ser* (WEIL, 1996a, p. 14, grifos do autor).

Longe de ser uma análise abstrata sobre a existência, a reflexão weiliana sobre a filosofia é interna à vida, e pode mesmo iluminar a existência de quem não escolhe filosofar. Aliás, na rejeição da filosofia se revela a eficácia do discurso filosófico, pois quem contesta o filósofo já se afastou do solo da vida ordinária, de outra forma permaneceria imerso na sua vida sem sequer pôr-se o problema da escolha de um discurso. O resultado é a mudança da compreensão do papel do filósofo e da própria filosofia, porque o exercício filosófico se radica no homem e não pode se arrigar de um ponto de vista privilegiado. “Não há nenhuma garantia, nenhuma redenção particular, nenhuma salvação em se tornar filósofos: é apenas um dos

<sup>58</sup> Cf. CAMPOS, 2012, p. 72. Eric Weil produz assim um discurso clássico, demasiado clássico: a Unidade, a Eternidade, a Presença que promete a Razão é o bem; a diversidade, o advir, a mudança que augura a liberdade é o mal. Sobre as preocupações convergentes no pensamento de Weil e aquele de Habermas, sobretudo no que tange a hermenêutica e a crítica da modernidade, cf. GANTY, 1997; BERNARDO, 2003; AMETEPE, 2015.

modos, das possibilidades, de desenvolver a razoabilidade” (STRUMMIELLO, 2006, p. 112). A cesura se abre no modo de entender o contentamento: o ideal filosófico do desapego é o que aterroriza o homem comum que não quer se afastar dos desejos desta vida. Nesse nível, não há nada que o filósofo possa apelar para legitimar a própria opção, ela é tão-somente uma das possibilidades.

A filosofia não é mais a única possibilidade para desde que se admita que ela surge de um solo que pode produzir outras plantas e outros frutos e que os produz. O homem *pode* fazer-se filósofo, nada é mais certo, pois tranquilamente se pode concluir da existência à possibilidade; mas o mesmo princípio prova igualmente que o homem *pode* não se fazer filósofo. E como o filósofo lhe ensinou a falar razoavelmente, o homem da vida cotidiana, aquele que não quer se fazer filósofo, é perfeitamente capaz de se ocupar razoavelmente de seus negócios que não são aqueles da filosofia (WEIL, 1996a, p. 15).

Há uma dinâmica de revelação parcial e histórica, pois são os filósofos que revelam a negação da negatividade do homem comum, assim como esta negação desvela ao filósofo o fato de que a filosofia não é senão uma possibilidade. Esta dinâmica se traduz na tensão entre o homem comum e o filósofo, tensão que constitui um problema para o segundo e apenas para este.<sup>59</sup> A conclusão é, como se disse, que a escolha pela razão não é necessária, mas livre, porquanto anterior a qualquer discurso categorial que a justifique. Assim, a filosofia se dá como atividade autorreferencial num duplo sentido, isto é, pode justificar-se apenas internamente, tanto quanto só pode se tornar convincente para quem já se decidiu por ela.

Trata-se, portanto, da não-inevitabilidade da escolha pelo racional, não há nada que abrigue o filósofo no confronto com a violência e a única vantagem é que nesse confronto se revela “o segredo da filosofia”: o desejo que a violência desapareça do mundo.

Graças ao discurso do adversário do discurso razoável, graças ao antifilósofo, o segredo da filosofia se revelou: o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, ele admite o desejo, aceita que o homem permanece animal mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta (WEIL, 1996a, p. 20).

Do que segue a pergunta acerca da possibilidade de criar hipóteses sobre este objetivo e sobre a sua concreta realização, ou seja, sobre a *parousia* do sentido ou a chegada definitiva

<sup>59</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 16-18.

da razão.<sup>60</sup> Também quanto a isso não há nenhuma garantia sobre a qual repouse a sua necessidade. Todo homem pode compreender sua individualidade e, compreendendo-a, superá-la, mas nada o obriga a fazê-lo. Pode-se permanecer aferrado ao próprio discurso e às próprias satisfações em detrimento da abertura consciente e livre ao diálogo. O “discurso absolutamente coerente” (WEIL, 1996a, p. 51) não assegura nenhuma reconciliação individual e só pode encontrar justificativas internamente, isto é, justificativas que pressupõem a escolha pelo discurso razoável, escolha feita livremente e que permanece livre. Em outros termos, mesmo depois da consciência da violência, é sempre possível refutar a filosofia. Essa rejeição *a posteriori* é ainda mais radical, pois se trata não somente da negação de um discurso particular ou de um determinado sistema, mas da negação da própria filosofia e de todo discurso enquanto tal. Se Weil acompanha Hegel na busca da compreensão capaz de “tomar juntas” as contradições como parte de um todo, afasta-se dele ao reconhecer, o que o mestre de Berlim não podia, a possibilidade da rejeição do “discurso absolutamente coerente”, rejeição consciente na forma de “violência pura” (WEIL, 2003a, p. 55), depois que o discurso já se realizou.

A violência permanece, desta forma, irreduzível ao discurso, “seu outro” (WEIL, 1996a, p. 323).<sup>61</sup> De outra forma, a filosofia perderia seu caráter de escolha e se tornaria, como em Hegel, absoluta, perfeita identidade de ser e pensamento, discurso e realidade, liberdade e razão.<sup>62</sup> Em outros termos, a violência em Weil não tem o mesmo significado da negação em Hegel. Se neste último, e mais precisamente na dinâmica própria do movimento dialético, trata-se sempre da “negação determinada”<sup>63</sup>, isto é, um caráter essencial, mas instrumental, em Eric

<sup>60</sup> A ideia de uma “parusia” vem das palavras de Heidegger (2002, p. 233) sobre a teologia do absoluto de Hegel: “(...) ciência da fenomenologia do espírito é a teologia do absoluto quanto à sua parusia na sexta-feira santa dialético-especulativa”.

<sup>61</sup> Sobre o “outro” na filosofia de Eric Weil, cf. GUIBAL, 1984, p. 105-117.

<sup>62</sup> “A razão exige unidade e totalidade, isto é, qualquer coisa condicionada deve ser rastreada até algo incondicionado, não apenas no conhecimento humano, mas também nos fins práticos do homem. A razão exige tanto um sistema do nosso conhecimento da natureza, como uma matriz sistemática em que tudo pode ser rastreado até aos mais altos princípios por meio de inferências, e um ‘sistema’ de ação que postula a harmonia de fins racionais em um ‘organismo’ (Reino dos fins) em que participam as ações de todas as criaturas racionais” (SIEP, 2014, p. 22).

<sup>63</sup> Sem pretender minimamente exaurir os problemas inerentes à questão, devemos, contudo, notar que dificilmente a “negação determinada” pode ser supervalorizada na apresentação do seu papel no pensamento hegeliano. No parágrafo 7 da “Introdução” à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, tratando das figuras da consciência, precisa seu lugar e sua função: “A série completa das formas da consciência real resultará mediante a necessidade do processo de sua concatenação mesma. Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*. A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que corre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do cepticismo, que vê sempre no resultado somente o *puro nada*, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada *daquilo de que resulta*. Porém, o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*. O cepticismo que termina

Weil a violência, negação drástica e radical do discurso coerente<sup>64</sup>, resta sempre possível como alternativa real ao discurso.

Weil mostra assim a dupla limitação do discurso. De um lado, limitado em sua origem, porque todo discurso filosófico mostra que quem o formulou foi impelido pelo problema da violência<sup>65</sup>; de outro, limitado pela permanência da violência pura, possibilidade que se mantém mesmo depois da edificação do discurso.

Sem um fundamento externo, a filosofia ganha um valor peculiar, não pode ser explicada na sua possibilidade, mas compreendida como objeto de uma escolha. Decisão do indivíduo concreto que, permanecendo particular, opta pela perspectiva universal. É a partir do universal que quem escolheu a filosofia quer compreender o mundo, a história, a si mesmo e a sua própria vontade de compreensão como realidade que é parte constitutiva do mundo, da história e do próprio homem. Deste ponto de vista, o discurso coerente, e por isso universal, precede, como horizonte de sentido, os discursos individuais como sua condição. Esse metadiscurso pode ser concebido como “primeira filosofia” (WEIL, 1996a, p. 69), segundo a ressignificação weiliana da inspiração aristotélica.<sup>66</sup>

com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como *negação determinada* –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (HEGEL, 2013, p. 73-74, grifos do autor). Ludwig Siep o coloca nestes termos: “O ponto essencial é que o ‘ser-para-consciência’ do objeto antigo (o em-si) é o que se torna o novo objeto da consciência. Isso certamente significa que a auto-correção do conhecimento exige alterações na ‘ontologia’ subjacente (o ‘objeto’) e que essas alterações levam a uma nova representação da realidade que contém momentos da concepção antiga e da concepção alterada. Nesta medida, o *objeto é uma síntese, um resultado, uma ‘negação determinada*’. Assim, por exemplo, uma concepção dinâmica da natureza ou um conceito holístico da verdade pode surgir através da unificação de características pertencentes à concepção antiga (independência mental, permanência, autoridade intersubjetiva, verificabilidade, etc.) com momentos de conhecimento (leis de movimento, condições de verificação). No entanto, não é claro para a consciência como examinador que o novo objeto é uma síntese ‘dialética’ de momentos da ontologia ‘antiga’ e do conhecimento real; tal consciência é antes a ‘contribuição’ do filósofo como observador” (SIEP, 2014, p. 67, grifos nossos).

<sup>64</sup> Depois de nos referirmos ao “discurso coerente” e ao “discurso absolutamente coerente”, podemos finalmente retomar as palavras de Weil que ilustram essas expressões e, sobretudo, sublinhar as suas distinções. O discurso coerente constitui uma fundamental “atividade do homem” (WEIL, 1996, p. 9) na qual a razão do ser razoável se mostra. O sujeito do discurso coerente é o filósofo, aquele que “formula o que todo mundo não digamos *sabe*, mas *pratica* o tempo todo. É ele quem o expressa, quem o coloca em discurso, quem fala a respeito de modo coerente, é ele quem descobre e proclama a unidade oculta daquilo que os homens pensam sem saber o que pensam” (WEIL, 1996a, p. 9), ou seja, que esclarece o sentido das atitudes dos homens. Quanto ao discurso absolutamente coerente, Weil afirma: é aquele que “deve dar conta do discurso que se pretende finito, da linguagem que não quer ser discurso, até mesmo do silêncio, se quiser ter certeza de ser aquilo que ele pretende ser. Ao compreender como é possível que ele próprio não seja discurso absolutamente coerente, o homem do discurso absolutamente coerente compreende o discurso, pois se compreende nele” (WEIL, 1996a, p. 52). O papel capital deste último é, entre outras coisas, o fato de que só depois de sua formulação a “violência do desespero” (WEIL, 1996a, p. 42) se mostra também como possibilidade absoluta.

<sup>65</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 58.

<sup>66</sup> Cf. ARISTÓTELES *Met.* A1, 981b28-29. Pode-se recordar também no primeiro livro *Met.* A1, 982a2: “ἡ σοφία περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη” e *Met.* A2, 982b9-10: “ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικὴν”.

A metafilosofia em Weil se dá não apenas como exercício descritivo, antes é também uma proposta prescritiva, porque concerne propriamente à tarefa própria ao filósofo. A filosofia é autorreferencial enquanto a sua origem não se justifica a-filosoficamente, mas sua existência está diretamente referida à realidade que cerca e penetra o filósofo, realidade da qual a filosofia quer fazer desaparecer a violência. Por isso, a filosofia é um esforço aberto e continuamente renovado. Quando Weil define a filosofia como “ciência do sentido” (WEIL, 1996a, p. 420) se refere à sua função sistemática de construção do sentido como coerência de todas as atitudes reais. É “ciência”, porque visa a edificação de um sistema no qual possam entrar todos os sentidos concretos; todavia este sistema não é nunca completamente realizado, em parte porque, enquanto lógica, é o sentido formal dos sentidos concretos, sobretudo porque isso permanece sempre uma possibilidade do homem.

Por certo, a filosofia é ciência e a ciência pode ser demonstrada como verdadeira a todo mundo – contanto que todo mundo reconheça o valor da demonstração e veja na ciência o conteúdo essencial da vida do homem. Mais do que isso, a filosofia é então mais científica do que qualquer ciência, visto que toda ciência aceita da tradição a delimitação de seu conteúdo (o que não impede que ela possa mudar essas fronteiras que havia começado por aceitar como as suas) e que a filosofia se constitui, vista sob esse ângulo, como a ciência primordial, a ciência daquilo que é, na medida em que é, seja em si mesma, seja para o homem que atua em sua existência concreta (WEIL, 1996a, p. 64-65).

A filosofia não impede a liberdade efetiva de elaborar discursos, também não impõe uma maneira determinada de viver, apenas define as condições da razoabilidade, isto é, “não freia a liberdade de criação concreta de sentido” (WEIL, 1996a, p. 421). Como *lógica*, ela é a articulação dos discursos particulares num único discurso, discurso que compreende a si mesmo nesta compreensão, escapando do risco de se impor sobre os outros, “a filosofia é o discurso total da reflexão sobre toda afirmação ou negação de sentido, (...) discurso filosófico total e coerente, compreensivo de seu próprio pressuposto e de seu outro, *aberto*” (KIRSCHER, 1989, p. 8-9).

No sistema weiliano, o indivíduo continua finito e singular, completamente livre, e o problema se coloca como a difícil síntese entre as exigências de um sistema<sup>67</sup> e as exigências

<sup>67</sup> Sobre as exigências de um sistema filosófico, cf. MÉLÈS, 2016, p. 17-22. O autor elenca três propriedades essenciais para a classificação dos sistemas. Em primeiro lugar, seu *caráter essencialmente conceitual*, isto é, a sua independência das contingências da experiência; em segundo lugar, a sua *completude*, que, diferentemente da exaustividade, não é a mera descrição das filosofias passadas, por exemplo, mas a totalidade das filosofias possíveis, e por fim, a sua *dedutibilidade*, no sentido kantiano de uma fundação necessária e não gratuita ou fortuita. Logicamente, o enquadramento da obra weiliana nestas propriedades é problemática, o que justifica, por exemplo, o fato de Gilbert Kirsch (1989) acrescentar como subtítulo à sua apresentação da filosofia de Weil

de um indivíduo, isto é, entre a coerência do discurso e as reivindicações do finito, uma síntese que só é possível na ordem prática.<sup>68</sup> O exercício metafilosófico de Weil é indissociável do valor prático da própria filosofia e refletir sobre ela é também considerar a sua eficácia prática.<sup>69</sup>

Alcançamos, então, a primeira questão absolutamente imprescindível às nossas pretensões, isto é, a interrogação acerca da possibilidade de a filosofia agir sobre a realidade. Há aqui a imbricação característica da filosofia contemporânea entre as condições próprias da modernidade<sup>70</sup> e aquelas ao redor da concepção do estatuto da filosofia.<sup>71</sup>

Aqui está, ao mesmo tempo, a potência da *Lógica da filosofia* e as implicações dos seus confins: o pensamento sobre as condições de possibilidade para lógica dos diversos discursos se dá onde a filosofia foi escolhida e pressupõe tão-somente esta escolha. A autorreferencialidade da filosofia é a acentuação da liberdade do homem como seu único fundamento. “A filosofia quer compreender o que é, porque o é; não se propõe a demonstrar a necessidade porque sabe que tal projeto é absurdo: trata-se do Todo e o Todo é sem hipótese, sem fundamento, sendo este mesmo o fundamento de toda possibilidade e de toda necessidade” (WEIL, 2003a, p. 39).

#### 1.4 A METAFILOSOFIA SEGUNDO ERIC WEIL

Logicamente, uma análise textual exige a delimitação do *corpus* a ser trabalhado. De um lado, o caráter problemático desta via reside no fato de que a compreensão da filosofia como

“sistematicidade e abertura”, gesto que repousa sobre a relação dos termos nas exigências da sistematicidade, de um lado, e a abertura à história, de outro.

<sup>68</sup> “Quer se trate da ação razoável no mundo histórico, quer se trate do desenvolvimento sistemático do discurso filosófico, a escolha livre da coerência nunca resulta em um encerramento, num fechar-se sobre si de um estado acabado ou sobre uma perfeição sem falhas, mas sempre na abertura do indivíduo finito ao infinito da razão que está em ação no discurso e na realidade. O movimento filosófico, na ação e no discurso permanece movimento e atividade em curso. Ele conduz incessantemente ao recomeço na escolha da razão pela liberdade que está no princípio do sistema. Em nenhum lugar como nas análises da vida moral e da figura do homem virtuoso e do sábio pode-se perceber esta abertura, inseparável segundo Weil, da vontade filosófica de coerência e, portanto, de sistema” (KIRSCHER, 1992, p. 70).

<sup>69</sup> “O discurso da categoria-atitude da *Ação* nos reconduz ao fim da história ideal da filosofia, tal como é pensada na Introdução da *Lógica da filosofia*. Como o último nó desta história, a categoria-atitude da ação compreende, de fato, o sentido da existência humana como a reconciliação consciente da individualidade e da universalidade, do indivíduo e da comunidade” (SAVADOGO, 2003, p. 189).

<sup>70</sup> Sobre a modernidade em Weil, cf. KIRSCHER, 1982, p. 103-144; CASTELO BRANCO, 2014, p. 190-210.

<sup>71</sup> “Certamente, o projeto de Weil é um projeto ‘moderno’ na medida em que fala da filosofia como sistema e lhe atribui a tarefa de dar um sentido ao insensato, mas, por outro lado, Weil não é ingênuo a ponto de não se dar conta da finitude, da contingência e da impossibilidade tanto de uma fundamentação ontologicamente objetiva como de uma realização efetiva do ideal do discurso absolutamente coerente” (STRUMMIELLO, 2006, p. 118).

filosofar não permite que nenhum texto seja preterido de antemão. De outro, exige-se a definição de um itinerário que possa ser garantido pela coerência e solidez de seus critérios.

O núcleo duro da obra weiliana foi desenvolvido na década de 1950, mas, no tocante à metafilosofia, escritos esparsos no decorrer dos dois decênios seguintes são igualmente importantes. De fato, neste período, Weil obsequiou o público com conferências e artigos que, sob mais de um aspecto, retomam o que o autor já havia colocado sobretudo na conhecida “Introdução” à *Lógica da filosofia*. Textos que aprofundam e precisam a sua concepção de filosofia.

Não é sem valor que nestas páginas Weil se coloque claramente como filósofo que fala a filósofos.<sup>72</sup> Sem nos distanciarmos do fato de que em todas as obras do autor a questão da filosofia apareça como *problema*, devemos, por ora, apontar os textos que, a nosso ver, sustentam a afirmação de que a metafilosofia se estendeu profusamente nos anos que se seguiram às publicações de suas principais obras. Referimo-nos à conferência “Philosophie et réalité”, publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, em 1963, à comunicação feita em 1967, “Violence et langage”, em ocasião da *Semaine des Intellectuals Catholiques*, e, em 1968, a publicação, na revista alemã *Die Zukunft der Philosophie*, de “Sorge um die Philosophie – Sorge der Philosophie”. Em 1970, o artigo “La philosophie est-elle scientifique?”, fruto de uma conferência proferida em Münster<sup>73</sup>, e por último, “L’avenir de la philosophie”, conferência de 1974 à *Association régionale des professeurs de philosophie*, em Nice. O elenco tem caráter tão-somente exemplar, porquanto o número de títulos poderia se alongar. Estes, no entanto, apresentam suficientemente o contorno de qual seria, na nossa interpretação da obra weiliana, a natureza e a tarefa da filosofia.

<sup>72</sup> O que em parte justifica o desconhecimento da obra de Weil entre o grande público. De fato, “um filósofo não desenvolve sua obra na Alemanha como na França. Se na França, o paradigma da obra é muito claramente aquele da obra literária, que faz do filósofo um escritor escrevendo segundo o ‘*air du temps*’ (cf. Sartre ou Foucault), na Alemanha, e notadamente na tradição acadêmica, uma obra responderá ao paradigma da produção, senão científica, pelo menos teórica, que faz do filósofo um interventor numa comunidade. Então, o filósofo francês produz sua obra, com referência certa à tradição que interiorizou, todavia sua, o filósofo alemão produz a sua em função da história da teoria, cujos problemas são situados e reconhecidos pela comunidade. Enfim, um filósofo francês faz seu nome também pelo estilo, enquanto um filósofo alemão faz o seu nome essencialmente com soluções para os problemas encontrados pela comunidade dos filósofos” (BOUCHINDHOMME, 1990, p. 303).

<sup>73</sup> A versão italiana, “Scientificità della filosofia”, está em WEIL, 1965, p. 213-231.

#### 1.4.1 “A filosofia é *eminente* científica”

Em 1970, o número 33 de *Archives de Philosophie* foi dedicado a Eric Weil e o homenageado apresentou aos leitores franceses o artigo “La philosophie est-elle scientifique?”, texto já conhecido na Alemanha e na Itália. Porém, nem na conferência de Münster nem na versão italiana o título vinha como interrogação. Aqui, Weil não apenas faz da filosofia uma pergunta – exercício explicitamente metafilosófico –, mas a contrapõe à ciência. Embora a temática não seja exclusiva de Weil, haja vista, só para citar os exemplos mais conhecidos, as reflexões de Martin Heidegger, de Hans Jonas e de Jürgen Habermas<sup>74</sup>; em Weil, no entanto, a crítica não se centraliza na técnica, mas no sentido da ciência na nossa civilização. Sentido este que não pode ser um tema “científico”, e por isso exige do filósofo, e não do cientista nem do homem comum, o esforço da sua compreensão. A técnica surge como fator irrecusável do conjunto do significado moderno da ciência e o papel central que esta tem na modernidade exige de quem quiser compreender a filosofia, que a contraponha à ciência natural enquanto modelo epistemológico hegemônico. Em Weil, há duas exigências imprescindíveis para abordar a compreensão da filosofia a partir da questão da sua cientificidade: lançar as bases da pertinência da questão, de um lado, e precisar os termos evocativos do caráter problemático da ciência moderna, de outro.

Quanto à primeira exigência, reconhece-se a originalidade weiliana no modo de compreender os termos e no aparato teórico que oferece para o escopo perseguido. É necessário, para isso, determinar o porquê da pergunta pela “cientificidade” e em que medida a ciência representa um problema para a filosofia. Uma resposta apressada talvez se contente com o fato de que a ciência se tornou na nossa civilização um dado irrecusável. Resta, porém, saber se além de inquestionável é essa uma resposta também suficiente.

Concernentemente à segunda exigência, Weil não faz da ciência o tema de uma “filosofia particular” (WEIL, 1998a, p. 12). Presente na *Lógica da filosofia* – cuja categoria da *Condição* constitui, acima de tudo, o eixo ao redor do qual se organiza o discurso das ciências modernas –, não se pode dizer, por mais relevante que seja o papel da ciência na sua reflexão, que proponha uma “filosofia da ciência”. Talvez se situe, em alguns momentos, nos antípodas de uma tal filosofia como é compreendida pelos filósofos da ciência e pelos filósofos analíticos.

<sup>74</sup> Unicamente com caráter exemplar, recordamos os textos de HEIDEGGER, 2007; JONAS, 1998; 2013a; 2013b e HABERMAS, 2008; 2009, p. 314-334. As obras dos três autores oferecem um número muito maior de referências sobre a crítica à modernidade a partir da relação da teoria com a técnica, no entanto, a partir dos textos indicados o leitor pode já conceber as ideias fundamentais dos respectivos pensadores.

Se não é o caso de uma “filosofia particular”, retorna-se à questão da necessária precisão do “problema” da ciência em Eric Weil. Para nós, o ponto capital e única possibilidade de uma resposta, ao mesmo tempo necessária e suficiente, é a consideração do confronto com a ciência, na filosofia de Weil, como uma face do seu kantismo. Antes de tudo, o nome próprio do problema não é “ciência”, mas “cientificismo” (WEIL, 1987a, p. 20) e ele entra na reflexão weiliana não apenas pelas transformações que as técnicas modernas provocam e pela decorrente formatação da nossa civilização.<sup>75</sup> O que subjaz à crítica weiliana, e nisso enxergamos uma face da *inspiração* kantiana, é a insuficiência do cientificismo para a questão fundamental da liberdade.<sup>76</sup>

#### 1.4.1.1 A ciência na filosofia da Renascença

Em 1976, Michel Foucault criticou a pergunta que, então, se fazia acerca da cientificidade do marxismo e da psicanálise. Ora, a via proposta por Foucault não busca uma resposta direta, mas expõe a questão à crítica radical acerca do seu significado real, ou seja, à interrogação sobre o próprio sentido da pergunta sobre a cientificidade dos discursos marxistas e psicanalíticos. Em outras palavras, procura as razões e as condições subjacentes ao confronto de todos os diferentes discursos com o modelo científico.<sup>77</sup>

A importância capital atribuída à cientificidade dos discursos tem ela mesma a sua história e se torna compreensível quando a ciência passa a ocupar o lugar central para o conhecimento do mundo e das suas condições. Há pelo menos duas considerações essenciais e de ordens diferentes para o desenvolvimento deste argumento.

<sup>75</sup> Transformações que Eric Weil salienta exaustivamente em “La Science et la civilisation moderne *ou* le sens de l’insensé”: “O que a opinião comum nos diz sobre a natureza e o impacto da ciência? A ciência, ela proclama, fez da nossa vida o que ela é, a modelou e remodela incessantemente nossa civilização, ela domina nosso mundo” (WEIL, 1991a, p. 295).

<sup>76</sup> Valério Rohden, ao tratar da conexão kantiana entre liberdade e razão, põe, a partir da questão da determinação da razão como máxima do comportamento, tanto o contexto no qual se insere a *Crítica da razão prática*, quanto o fato de que uma filosofia prática, quer moral, quer política, deve, hoje, se confrontar com o perigo da tecnocracia. “Kant volta a *Crítica da razão prática* contra as pretensões universalmente legisladoras da razão prática empírica, em que precisamente falta a conexão [entre razão e liberdade]. Hoje tal *Crítica* deveria voltar-se ainda contra a racionalidade tecnológica, sob o aspecto de que ela não contém apenas uma soma de conhecimentos técnicos com vistas ao seu máximo proveito econômico, mas também – eliminando as diferenças entre técnica e práxis – pretende inaugurar uma nova ‘práxis’ com vistas ao bem-estar subjetivo, sem mais poder tomar qualquer interesse prático pela liberdade. Quer dizer, este conceito fica eliminado do sistema como ilógico, inútil e inadequado” (ROHDEN, 1971, p. 23-24).

<sup>77</sup> Cf. FOUCAULT, 2016, p. 262-277.

*Historicamente*, pode-se considerar o surgimento desta questão no século XVII, juntamente com a ciência moderna, a partir de dois eventos igualmente importantes. De um lado, já no século XVI, as navegações recriaram o contato entre os povos, transformando profundamente o “imaginário cósmico” e o “imaginário social” europeu.<sup>78</sup> De outro lado, há as repercussões da queda de Constantinopla, em 1453, quando muitos de seus habitantes se refugiam no Ocidente, levando consigo, além de sua própria bagagem cultural, os textos clássicos originais e a possibilidade de traduzi-los diretamente para o latim. Este fato revolucionou o conhecimento que os europeus tinham dos trabalhos gregos, quase sempre traduzidos parcialmente pelos romanos ou a partir das reconstruções árabes. Estes dois fatores estão na base do Renascimento, entendido como ambiente do surgimento da ciência moderna, ciência sustentada sobre o tríptico fundamento de precisão, previsão e experimentação, a fim de uma sempre maior eficiência e em vista do ideal da dominação da natureza.

*Filosoficamente*, a ciência moderna implica um duplo desafio que demanda tanto a compreensão do caráter paradigmático do discurso científico como único modelo epistemológico, quanto a assunção das suas consequências para a compreensão da filosofia. Para o filósofo, concretamente, não se trata apenas da mudança de seu parceiro no interminável diálogo sobre o sentido. Com efeito, a progressiva passagem do universo religioso àquele científico como paradigma na modernidade significa, acima de tudo, a mudança para um novo “quadro referencial teórico” implicado na compreensão da natureza e da tarefa da filosofia.

O que está em questão, portanto, é a dupla aceção das condições de possibilidade da “compreensão da filosofia” na Modernidade, isto é, da forma de compreensão que concerne à filosofia e à compreensão da própria filosofia, nos novos termos nos quais a tarefa se impõe aos filósofos sobretudo a partir de Descartes. A escolha de Weil pelo estudo da Renascença italiana reflete muito mais que a presença de Cassirer, que aborda especificamente o tema quer em *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*, de 1906, quer em *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, de 1927.

<sup>78</sup> Tomamos de empréstimo a expressão “imaginário social” de Charles Taylor, porquanto nos referimos aqui a uma focagem que se caracterize justamente por ser mais ampla do que aquela comum às “teorias sociais”. “Por imaginário social entendo algo mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem acoitar, quando pensam, de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou a pensar sobretudo nos modos como imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas” (TAYLOR, 2010a, p. 31). Com outras palavras, tem a ver de fato com “imaginação”, cuja linguagem é muito mais marcada por narrativas e por lendas do que pela linguagem artificial das teorias. Em segundo lugar, enquanto a linguagem teórica é posse de uma minoria, imaginário é largamente compartilhado e, enfim, ele é essencialmente prático, porquanto é capaz de servir de orientação a práticas comuns e fomentar um sentido de legitimidade também amplamente partilhado.

Histórica e filosoficamente, o Renascimento não pode ser tomado como arco temporal cujas características gerais sejam vistas igualmente por toda a Europa. Na Itália, com efeito, as questões teóricas marcantes da saída da Idade Média anteciparam-se em quase um século em relação ao resto do continente, tornando a análise da Renascença italiana uma via privilegiada à compreensão das mudanças trazidas em seu bojo.<sup>79</sup> A retomada de temas e termos clássicos, sobretudo de Platão e de Cícero, começa, especificamente no caso dos chamados humanistas cívicos<sup>80</sup>, pela busca de um novo homem, de um novo povo e de um novo herói. O pensador que sintetiza pessoalmente os resultados destas transformações é Giovanni Pico della Mirandola em *Oratio de hominis Dignitate*, uma “exaltação do homem” (BIGNOTTO, 1991, p. 35) na qual projeta o homem como camaleão, ser capaz de adaptação e integração, livre para escolher o que se tornar.<sup>81</sup>

Cassirer salienta quatro fatores essenciais à compreensão do pensamento renascentista. Além da referida *renovada concepção do homem*, há ainda a progressiva *autonomia das diferentes ciências* num contexto em “cada uma delas [é pensada em] sua própria substantividade, adquirindo seu próprio fundamento e girando separadamente em torno do seu próprio centro” (CASSIRER, 1993, p. 109).<sup>82</sup> Em terceiro lugar, o contexto da *disputa entre platonismo e aristotelismo*<sup>83</sup>, ou, dito mais simplesmente, de “Platão contra Aristóteles” (WEIL, 2007, p. 148), ao qual se justapõe o quarto fator, a importância da *concepção cristã do mundo*. Com efeito, o sentido do mundo renascentista continua percebido segundo os dogmas do cristianismo numa linguagem aristotélica, mas cada vez mais marcada pelo pensamento

<sup>79</sup> Cf. BUCKHARDT, 1991.

<sup>80</sup> Cf. BIGNOTTO, 1991, p. 10-27.

<sup>81</sup> “Quem não admirará este nosso camaleão? (...) Quem pois não admirará o homem? Que não por acaso nos sagrados textos mosaicos e cristãos é chamado ora com o nome de cada ser de carne, ora com o de cada criatura, precisamente porque se forja, modela e transforma a si mesmo segundo o aspecto de cada ser e a sua índole segundo a natureza de cada criatura? O persa Evantes, por isso, onde expõe a teoria caldaica, escreve que o homem não possui uma sua específica e narrativa imagem, mas muitas estranhas e adventícias. Daí o dito caldaico de que o homem é animal de natureza vária, multiforme e mutável” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 53-55, *passim*).

<sup>82</sup> “Porém, com a circunstância característica de que todas estas correntes e manifestações do espírito, por mais independentes que sejam quanto à sua origem, se agrupam imediatamente em unidade, ao projetar-se todas elas para uma meta comum. Os resultados da trajetória do pensamento não se plasmam numa fórmula teórica geral, mas cobram coesão na unidade de uma ordenação concreta de vida” (CASSIRER, 1993, p. 109).

<sup>83</sup> “Descobrir a luta entre a filosofia platônica e a aristotélica em toda a sua extensão e em toda a profundidade de seus antagonismos conceituais, equivaleria a escrever a história do pensamento moderno. Este conflito se manifesta como o fator determinante até nas realizações mais originais da filosofia moderna. E este ponto de vista no preside somente a criação dos grandes sistemas filosóficos, também as ciências exatas, em suas investigações seguem, passo a passo, indiretamente, na sua construção, os problemas tratados aqui. Não é possível chegar a compreender em seus detalhes a construção da ciência por Galileu e Kepler, a menos que a enquadre neste movimento histórico de conjunto” (CASSIRER, 1993, p. 115).

platônico.<sup>84</sup> A Renascença desenvolve, então, uma nova compreensão do mundo sobre o pano de fundo da compreensão mais antiga sem, contudo, dirimir a religião. O resultado que mais interessa à nossa pesquisa é aquele imediato do debate acerca da topografia dos discursos sobre o sentido, isto é, sobre o seu lugar entre uma cosmologia de feição aristotélica e a ideia de Bem numa perspectiva metafísica.

As pesquisas de Weil sobre a filosofia da Renascença testemunham o conhecimento e o estilo do jovem aluno de Cassirer e revelam igualmente o interesse de um pensador crítico, preocupado em encontrar e compreender as raízes históricas, mas sobretudo as raízes espirituais da modernidade. Trata-se de um filósofo que pergunta pelas condições do desenvolvimento histórico e espiritual subjacentes à “conversão ao homem” (WEIL, 2007, p. 99) e ao “interesse pelo mundo” (WEIL, 2007, p. 127). Em outras palavras, é possível encontrar nas suas análises a gênese do conceito moderno de mundo que sucede justamente ao colapso da concepção antiga do *cosmos*, passagem que torna possível “a origem do homem novo” (WEIL, 2007, p. 128). O caráter original de Weil, isto é, o que o distingue mais claramente de Cassirer, é o espaço que dedica à relação entre a filosofia e a religião como pano de fundo à história do pensamento que se dirige, sempre mais fortemente, ao conhecimento científico e aos interesses políticos.<sup>85</sup>

Para nosso escopo, é suficiente acenar para alguns argumentos de Weil em *Ficin et Plotin*. A escolha de Marsílio de Ficino, “médico-astrólogo”, “um homem da Renascença” (WEIL, 2007, p. 95), não é fortuita, mas se trata propriamente de uma personalidade que incorpora alguns dos principais fatores da passagem da Idade Média ao Renascimento; as questões surgem na relação que Weil estabelece entre Ficino e Plotino e no modo como a desenvolve. Com efeito, Eric Weil não se limita a traçar as linhas fundamentais de uma influência de Plotino em Ficino, mas descreve, passando por Porfírio, Jâmblico, Proclo e Psellos, “o desenvolvimento do interesse pelo mundo no neoplatonismo” (WEIL, 2007, p. 111), ou seja, à passagem da preocupação com a “alma humana” (WEIL, 2007, p. 95) e com a sua “salvação” à “ordem da existência mundana, [à] conservação da vida e [à] ciência” (WEIL, 2007, p. 112).

Contudo, o texto permite ainda algumas observações. Em primeiro lugar, Weil não escreve simplesmente uma história das ideias, como um historiador da filosofia, o elenco dos nomes citados já revela um interesse propriamente filosófico sobre a história da filosofia. Weil

<sup>84</sup> “Na época moderna (...) são os fenômenos objetivos que acima de tudo atraem o olhar e fixam a atenção. Para que o pensamento do eu possa se impor em seu novo significado, o primeiro é chegar a compreender a natureza como existência independente e fixa, como uma ordenação própria e um conjunto de leis substantivas” (CASSIRER, 1993, p. 114).

<sup>85</sup> Cf. WEIL, 2007, p. 139-151.

guia o leitor no processo da construção da concepção moderna do mundo, processo no qual o ocultismo e a magia, por exemplo, constituem momentos. Os saltos históricos têm sentido, porque mais do que a história, interessa o discurso que revela a passagem do contexto em que os únicos temas são “a salvação da alma e o além como lugar de salvação” (WEIL, 2007, p. 112), no qual a existência no mundo, a vida e a ciência só têm sentido se referidas à alma, àquele, protomoderno, no qual o mundo é pensado “apenas em si” (WEIL, 2007, p. 128), no seu “caráter fechado” (WEIL, 2007, p. 122).

Em segundo lugar, põe-se em questão as raízes históricas e espirituais das mudanças na noção de realização humana. Trata-se, em outros termos, do surgimento, historicamente situado, da pergunta sobre a atitude adequada no mundo<sup>86</sup>, não apenas do ocaso da noção de uma orientação antropológica ao *Ἀγαθόν*, mas também da reinterpretação do conceito de *εὐδαιμονία*.<sup>87</sup> À medida em que o mundo, seguindo “uma sorte de *lógica* da mundialização” (WEIL, 2007, p. 88, grifo do autor), se torna cada vez mais opaco<sup>88</sup>, a realização do homem deixa de ser pensada como graça e passa a representar uma tarefa, pois “neste mundo onde quase tudo é fixo, em que tudo é compreensível (...) [o homem] deve definir o seu lugar, a sua origem e o seu fim” (WEIL, 2007, p. 124). Eric Weil – “último dos filósofos clássicos” (SICHIROLLO, 1990, p. 79) – remonta às bases da moderna concepção da felicidade que, com suas raízes já em Proclo, deixou de ser um problema do gênero humano, assim como o mundo deixou de ser um perigo para os homens, mas segue sendo problema fundamental para o homem, para o indivíduo isolado e livre. No novo mundo, “a vida se torna um combate” (WEIL, 2007, p. 99), e não mais a salvação anímica, mas “a existência do homem feliz se torna a existência ideal” (WEIL, 2007, p. 125).

<sup>86</sup> Cf. WEIL, 2007, p. 110-111.

<sup>87</sup> Optamos por manter a grafia grega, respeitando a escolha de Weil.

<sup>88</sup> Weil aponta a passagem do neoplatonismo ao mundo moderno pelo avanço da *secularização*: “se a transformação do mundo não tivesse começado (com a aparição da produção industrial e capitalista), o fenômeno da irreligiosidade da vida política que se observa precisamente nos Estados mais modernos seria incompreensível, por mais ideológica que ainda seja” (WEIL, 1991b, p. 25). Perda de religião, modernidade, novo papel do Estado; eis alguns dos parâmetros constitutivos da noção de secularização. Para Weil, porém, para se compreender a época dessa passagem e as suas instabilidades, é preciso pesar seus equilíbrios, seus desequilíbrios assim como as tentativas de reequilíbrios. “Sem o nacional-socialismo, talvez o cristianismo não fosse um fator atual da discussão política: sem a reação provocada pela bolchevismo, o movimento de *de-secularização* do pensamento político que constatamos seria menos vasto e menos influente” (WEIL, 1991b, p. 47, grifo do autor). Comentando estes trechos, Alain Deligne acrescenta (2007, p. 61-62): “A relação de forças pode mudar a todo instante, a história é vista aqui como um campo de energias no qual é preciso se reorientar incessantemente. Ela é dramatizada. Esta concepção dinâmica cria um problema para história, já que nada está rematado: nem a secularização, nem uma recristianização, nem um retorno definitivo ao cristianismo primitivo são alcançados de antemão. Num contexto desfavorável, o cristianismo considerado como solução de substituição pode entretanto ser reavaliado positivamente e se reimplantar mais ofensivamente. Isto se torna um fenômeno de tomada de consciência”

Em terceiro lugar, evidenciam-se as mudanças na concepção de filosofia. A perspectiva platônica consoante, por exemplo, ao que se diz no *Fédon* que “todos aqueles que praticam a filosofia retamente correm o risco de que passe despercebido aos outros que a sua autêntica ocupação é aquela de morrer e de ficar como mortos” (PLATÃO, *Fédon*, 64 A), indicando o ideal do distanciamento que o filósofo busca, se desfaz à medida em que uma nova visão, capaz de perceber o relativismo do homem no mundo e a condição da sua existência entre a *θεωρία* e a ação no mundo, se torna sensata.<sup>89</sup> É a partir, portanto, deste novo cenário que se transforma o papel social do filósofo e, conseqüentemente, a compreensão da filosofia. Em um universo que parece sempre mais denso e sólido, há de se reconhecer novas essências e se descobrir diferentes níveis de existência, o que, segundo Eric Weil, está presente sobretudo na obra do neoplatônico Jâmblico. Reconhece-se finalmente que

O homem não pode mais se libertar por um ato interior de afastamento; não é mais suficiente desmascarar a aparência como aparência: o que outrora era aparência se tornou realidade, pura e simplesmente realidade do homem, que tem aqui a sua existência, que está aqui aprisionado e que igualmente começa aqui a sua subida para o alto, uma subida que o levará mais alto, mas nunca ao absolutamente outro (WEIL, 2007, p. 121-122).

O processo pode ser descrito em passos distintos que partem da preocupação com a salvação anímica como único tema da filosofia, passam pela inserção desta mesma preocupação na realidade deste mundo, para chegarem, enfim, à preocupação com o mundo.<sup>90</sup> Eric Weil acrescenta ao nível descritivo aquele propriamente crítico ao qual se orientam os momentos históricos do seu método. A pergunta verdadeiramente filosófica se coloca de dois modos: primeiramente, ela se voltará à possibilidade da compreensão da conservação da vida mundana como preocupação fundamental; depois, interroga-se pelas condições da passagem do mundo entendido como prisão à visão do mundo como lugar do homem. A partir disso, o que se tem é a transformação da “atitude filosófica” (WEIL, 2007, p. 136), porquanto “a filosofia pode se encontrar entre os objetos [no mundo]” (WEIL, 2007, p. 138). Por fim, “ela não impede mais que se comporte no mundo de acordo com ele; pois filosofar não obriga mais nada: a filosofia não define mais o que é a vida nem o que ela deve ser” (WEIL, 2007, p. 138). A passagem definitiva se torna então aquela da salvação da alma à vida no mundo, cuja consequência mais compreensível é a mudança da atitude filosófica que se orienta agora para a ciência e para a

<sup>89</sup> Cf. WEIL, 2007, p. 107.

<sup>90</sup> Cf. WEIL, 2007, p. 127.

política, isto é, ao conhecimento e à administração do mundo em vista de uma nova visão da felicidade.<sup>91</sup>

#### 1.4.1.2 Conhecimento científico e compreensão filosófica

O caráter revolucionário das transformações no mundo neoplatônico não se reflete na prudência da linguagem. Weil recorda, por exemplo, que na obra de Psellos, “a religião cristã não é mencionada. Os termos, as imagens, os exemplos históricos, tudo isto é escolhido de modo a não remontar a nenhuma noção deste gênero, a nenhum dogma da igreja” (WEIL, 2007, p. 140). O que não oculta a oposição à atitude filosófica interessada com a observação da natureza e de um conhecimento simplesmente aproximativo, preocupada em “não interferir no curso do mundo, mas somente em contemplá-lo” (WEIL, 2007, p. 106). Nesta perspectiva, “há um sentido do mundo, mas este sentido só se dá àquele que se volta para o todo do *cosmos*” (WEIL, 2007, p. 107)<sup>92</sup>. Logo, é pela contemplação do todo que a inteligência humana compreende todas as partes em sua unidade e a história da ciência conhece a aurora da ciência moderna numa ideia duplamente coerente do mundo: *objetivamente*, porque o todo reúne em si todas as coisas, e *epistemologicamente*, pois a inteligência humana participa desta assunção de todas as coisas na totalidade que a Idade Média chamava “Deus”.

É também a presença de Aristóteles que garante a coerência do *cosmos* grego, e com Pietro Pomponazzi se introduz no contexto renascentista do discurso aristotélico e averroísta, constituído pelos elementos essenciais da noção de um Intelecto Agente, do *cosmos* e da

<sup>91</sup> “A questão se coloca sobre o terreno restrito da política. Não é mais o homem isolado, o filósofo que, como Plotino, como ainda em Proclo, busca sua salvação e a prega aos outros. O político a oferece: uma vez fundado o Estado, o indivíduo tem apenas que seguir suas leis. Certamente, estas leis são fundadas sobre a filosofia. Mas o indivíduo não tem que fazer reflexões fundamentais. A filosofia já foi feita completamente. Ele não tem com que se preocupar. O homem vive no mundo e deve encontrar seu lugar nele. Para ele, as questões filosóficas não existem como tais. Que ele cumpra suas funções sem refletir sobre elas. É a mesma lei para os sujeitos e para os dirigentes. Do mesmo modo, eles explicam o código constitucional, mas não o examinam. O mundo humano, cópia do grande universo, não é para ser tomado pelo indivíduo. A filosofia é a base, e o espectador não consegue ver o que o sustenta. O κόσμος, os deuses, a condição humana, tudo isto está, de uma vez por todas, esclarecido pela grande tradição da revelação platônica. Não há mais buscas, há apenas aplicação. Segundo Psellos, a filosofia é algo dentro do universo. Ela não recuperou o ponto absoluto de especulação. Mas ela se tornou de novo um fator decisivo. O homem forma sua vida pela tradição filosófica. Ele não busca, como Plotino, a salvação absoluta: ele quer viver no mundo. Antes, ele está sempre no mundo: ele quer compreendê-lo e administrá-lo pela filosofia. Ele é livre. Não deve mais se libertar dos laços do universo, ele quer dispor das possibilidades que lhe são reveladas pela filosofia: ele busca a felicidade no interior do mundo” (WEIL, 2007, p. 150-151).

<sup>92</sup> “O mundo forma um todo, o homem é o ser que percebe o sentido do mundo na contemplação. Mas este ser, que é distinto assim de toda a natureza corresponde, é ao mesmo tempo, enquanto tem o mundo diante de si e o comporta, um ser no mundo, dependente das suas influências, estando ligado a ele, constituindo uma parte dele” (WEIL, 2007, p. 107).

afirmação da liberdade moral.<sup>93</sup> Sem insistir sobre a cisão que progressivamente se evidenciará, constata-se que o conhecimento continua a se inscrever num universo ao mesmo tempo sensato e não autorreferencial. Em outros termos, pela herança grega a natureza se mostra ainda como um conjunto sensato e coerente, mas na ciência moderna ingressa neste conjunto a busca pessoal de sentido. Com efeito, nas palavras de Eric Weil, “a ciência moderna (...) herdou da ideia grega a verdade como sistema de discurso coerente, mas com uma importante modificação: ela não manteve a ideia de que o conhecimento do mundo conduz o homem ao conhecimento de si mesmo indicando a melhor maneira de viver” (WEIL, 1991a, p. 280).

É com Pico della Mirandola que mais claramente se evidencia a falha deste sistema, sobretudo a partir da sua busca de conciliar o aristotelismo com a doutrina platônica. Sua filosofia inicia um movimento da sua refutação da astrologia e Weil mostra a diferença determinante entre Pomponazzi e Pico sobre este ponto: “o primeiro define um sistema do mundo no qual a astrologia pode ser integrada como modelo de leitura, enquanto o segundo, situando-se no nível das regras concretas da astrologia, percebe-as apenas como violações à liberdade humana de pensar” (BREUVART, 1989, p. 596).<sup>94</sup> “O que conduz [Pico] ao seu ataque [à astrologia], não é a impossibilidade de se ligar aos enunciados astrológicos ou a falta de solidez das suas formações conceituais, mas a preocupação com a dignidade do homem” (WEIL, 1985a, p. 55).

Em outras palavras, a dignidade do homem sublinha a fissura no sistema que mantém separados o conhecimento do mundo e a compreensão do sentido. É justamente por esse limite que Pico, seguindo Ficino, propõe a saída do sistema: “este é o ponto de partida deste filósofo: a liberdade do homem; e a tarefa consiste antes em construir um universo para este homem livre do que em buscar para ele um lugar no seio de um cosmos consistente” (WEIL, 1985a, p. 56). O que abre para Pico essa possibilidade é um retorno a Platão, sobretudo ao *Banquete* e ao *Timeu*. É por esta lógica que, na *Oratio de hominis dignitate*, Moisés e o Timeu são evocados juntos<sup>95</sup>, em vista da verdadeira *Mageia*, a sabedoria perfeita ensinada por Zoroastro e por Platão.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> “É a probidade intelectual do racionalismo que o obriga a admitir a incompatibilidade da liberdade com sua própria concepção da natureza” (WEIL, 1985a, p. 60).

<sup>94</sup> “As raízes mais profundas da crítica que Pico della Mirandola dirige à astrologia não se encontram, contudo, em tais ponderações de natureza lógica e epistemológicas. Pela sua própria origem, o *pathos* que anima sua obra contra a astrologia é mais de natureza ética do que reflexiva: o que ele opõe sem cessar à astrologia são os fundamentos de seu espiritualismo ético. Aceitar a astrologia significa menos inverter a ordem do ser do que a ordem de valor das coisas; significa declarar a dominância da ‘matéria’ sobre o ‘espírito’” (CASSIRER, 2001, p. 196).

<sup>95</sup> Cf. Por exemplo: “Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou por último criar o homem” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 51).

<sup>96</sup> “Quem, de facto, se conhece a si mesmo tudo em si conhece, como escreveram primeiro Zoroastro e depois Platão no *Alcebiades*” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 69). “Foi a filosofia que me ensinou a depender

A afirmação de que o homem é o “grande milagre” repousa sobre o reconhecimento do ser humano como o “vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 49). Com efeito, este milagre está como o mediador entre o mundo suprasensível e aquele material, mediação que opera através dos sentidos, da razão e da luz do intelecto, na busca da “paz da contemplação” e da “meditação”.<sup>97</sup> O homem é o ser que, entre dois mundos, procura um único sentido, partindo sempre daquele que lhe é imediatamente presente, porquanto foi colocado no meio dele para que daí pudesse “olhar melhor tudo o que há no mundo” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 53).

Portanto, não há nada no mundo que não possa ser compreendido ou explicitado pelo homem e é neste espaço que nasce a ciência moderna com Galileu e Descartes, e com a afirmação acerca da validade da matemática para constituir a linguagem universal da natureza. Certamente, esta linguagem só permite perceber o que se mostra na realidade, e não a própria realidade, pois “o espaço e o número são incapazes de ser causa, porque são sem qualidades, quer dizer, inexistentes. Se eles se aplicam a tudo, é por que não atingem nada em sua substância” (WEIL, 1985a, p. 109).

Ora, a origem da ciência moderna tem seu início na Renascença, para dizer simplesmente, porque também ali engenheiros e cientistas encontravam entre si uma maior colaboração e cada um podia justificar a própria atividade pela vontade de príncipes mandatários. Em outros termos, as necessidades práticas começam a agir sobre a teoria e conectadas na trama de relações sociais cristalizadas ao redor de três atores: o cientista, o engenheiro e o político. É sobre a interação entre estes atores que se alicerça uma nova ideia de ciência, sem qualquer consideração de valor, sem referência a um sentido, reconstituindo em si mesma a unidade perdida, conforme a força do interesse político do príncipe.<sup>98</sup>

mais da minha consciência do que dos juízos dos outros; a estar sempre atento, não ao mal que de mim se diz, mas a não dizer ou a não fazer eu próprio o mal” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 75).

<sup>97</sup> Cf. PICO DELLA MIRANDOLA, 1989, p. 59-65.

<sup>98</sup> Permitimo-nos uma citação mais longa, que resume as observações de Weil sobre o desenvolvimento dos termos da questão: “Esta fusão, que se inicia no decorrer do século XVII no que concerne a certos setores, se torna um fenômeno universal no século XVIII. A indústria moderna e a ciência que ela, ao mesmo tempo, pressupõe e nutre realizaram o sonho de Descartes – um sonho antigo, mesmo para sua época. Uma nova questão surge aqui: Já que técnicos e cientistas estavam há muito tempo presentes nas cidades, por que esta fusão não se deu mais cedo? Uma resposta realista nos diz que, se as condições intelectuais da fusão existiam, a nova relação entre teoria matemática e prática empírica só se tornou um fator importante graças à excepcional situação política que inicialmente prevaleceu na Itália, e depois se estendeu por toda a Europa ocidental. A Europa compreendia então um certo número de Estados independentes de um grau parecido de riqueza e de poder e que, individualmente, tinham um interesse absolutamente prioritário na defesa de suas fronteiras e/ou na ampliação de seus territórios. Portanto, as questões técnicas passam a desempenhar um papel decisivo na luta incessante que se travavam entre iguais: as comunicações, a artilharia, o dinheiro fornecido pela indústria e pelo comércio, eis os fatores com os quais os governos devem contar, antes mesmo que contar com a população e com o território. Consequentemente, não é surpreendente que as primeiras escolas técnicas, todas dependentes dos governos, ou formassem engenheiros de minas, como na Alemanha, ou fossem concebidas para instruir futuros oficiais de artilharia e de corpos

Logo, a descida do sentido do “céu para a terra” torna plausível a aplicação da ciência para fins alheios à sua natureza. Os cientistas se veem finalmente diante do fim da religião como fonte de significado dos enunciados sobre o mundo, e os engenheiros submetidos à obrigação de provar seus talentos aos príncipes. Integra-se no desenvolvimento sociopolítico dos Estados “a ciência livre de toda consideração de valor”. Os príncipes italianos viam no rigor dos cientistas, e não mais no espírito religioso, a garantia da eficácia na fabricação de armas e de muros fortificados. Com efeito, o desenvolvimento das cidades europeias levou os governantes a apelarem aos engenheiros, e estes aos cientistas. Assim, a ciência se torna progressivamente uma atividade autorreferente, uma técnica instrumentalizável em vista de outros fins.

Jean-Marie Breuvert propõe uma chave correta à compreensão da questão, justamente aproximando a abordagem de Weil da distinção kantiana entre *noção*, *ideia* e *ideal*.<sup>99</sup> Para Breuvert, à base da análise de Eric Weil está a revelação da ambiguidade essencial da ciência moderna, isto é, o caráter estritamente *rigoroso* da ciência desinteressada<sup>100</sup> de um lado, e de

especializados, como na França. É interessante notar que a primeira definição do termo *engenheiro* dado pelo *Concise Oxford English Dictionary* fosse esse: ‘Aquele que projeta e constrói máquinas ou obras militares’. A tecnologia, diferentemente das técnicas empíricas, veio ao mundo porque os príncipes necessitavam de técnicos e de dinheiro – sob Luís XIV, o sistema mercantilistas de Colbert importou indústrias inteiras – de máquinas de muros, de rotas e de canais. Os príncipes estavam sedentos de poder, e compreendeu-se que o saber lhes daria poder. Contrariamente aos déspotas orientais que podiam explorar à vontade seus súditos porque os bárbaros do exterior e os povos conquistados não tinham nenhuma possibilidade de se entregar a um senhor melhor, os poderosos ocidentais não podiam prescindir da ajuda dos peritos e dos especialistas na competição que os opõem às outras potências do mesmo nível” (WEIL, 1991a, p. 274, grifos do autor).

<sup>99</sup> “O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptivo*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objectiva é *cognição* (*cognitio*). A cognição, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se imediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ao puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se *noção* (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da expressão é a *ideia* ou conceito da razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento)” [Tradução modificada] (KANT, 2013, p. 313, grifos do autor).

<sup>100</sup> “Ciência ‘desinteressada’ que não é tida como instrumento para fazer de nós mestres e proprietários da natureza, que refuta toda intervenção no curso da natureza; que não se propõe a dominar e sim a compreender. Rejeita a ideia de experimentação, no sentido que a entendemos, quer dizer, como investigação ativa dos fatores mensuráveis; portanto, suscetíveis de uma descrição matemática” (WEIL, 1991a, p. 270). Ainda que não haja, obviamente, espaço aqui para tratar de forma exaustiva da questão, vale, certamente, sublinhar a presença e a distinção do papel do desinteresse na ciência antiga e na categoria da *Inteligência*. Enquanto na primeira o desinteresse tem papel descritivo, na segunda, ele tem valor axiológico. Na atitude desinteressada da categoria da *Inteligência*, o homem se vê “livre de qualquer interesse” e, ao mesmo tempo, descobre-se como aquele que “é interesse” (WEIL, 1996a, p. 265, grifo do autor). É, portanto, a revelação da paradoxal relação entre o interesse que está no coração do ser-prático dos homens e a inteligência que se pretende e se proclama livre de todo interesse. Há, nesta lógica, a ideia de separação do mundo, um “afastamento radical” (BOBONGAUD, 2011, p. 85), que faz do homem um “*spectator mundi*” (WEIL, 1996a, p. 266). “A inteligência é consciência pura” (KIRSCHER, 1989a, p. 277) e na sua visão não existe o mundo, mas existem os mundos; tantos quantos forem os homens e seus interesses, assim como “não existe verdade, existem apenas *verdades*” (WEIL, 1996a, p. 271, grifo do autor). Nesse novo quadro, “tudo é equivalente”, pois “nada tem um valor particular” (WEIL, 1996a, p. 274) e o desinteresse se concretiza justamente num mundo em que “nada merece ser motivo de luta” (WEIL, 1996a, p. 273). Deste mundo o homem da inteligência se retira para observar todas as verdades que, afinal, são igualmente

outro, aquele *mítico*, dotado de um poder quase absoluto agindo sobre a vida humana.<sup>101</sup> É a consciência desta primeira ambiguidade que permite compreender uma segunda, esta, constitutiva do princípio regulador da ciência moderna, princípio que reúne, subjacentemente, o modelo arquetípico da física, estendido agora ao conjunto inteiro das experiências científicas, e o dado, incompreensível às ciências, de que este modelo resulta da própria história da ciência, quer dizer, tem a ver com sentidos e não apenas com fatos. Em outros termos, um princípio ao mesmo tempo *descritivo*, porquanto delinea os procedimentos metodológicos das várias ciências em referência ao modelo da física, e *axiológico*, à medida em que a ciência moderna assumiu o valor basilar de único modelo epistemológico realmente vigente e possível de ser socialmente compartilhado.

A estrutura da análise de Weil acompanha, sempre consoante a interpretação de Breuvert, o arcabouço kantiano apresentado tanto em passagens da “Analítica Transcendental” quanto no início da “Dialética Transcendental”. A distinção já acenada entre *noção*, *ideia* e *ideal*, abre espaço à consideração da ciência em três registros diferentes. Em um primeiro, a *noção* de ciência corresponde ao conjunto dos protocolos práticos determinados em referência ao modelo da física, isto é, às formas concretas de proceder tendo em vista uma sempre maior exatidão, objetividade e “desinteresse”. Desta forma, corresponde ainda ao momento descritivo do princípio regulador da ciência moderna.<sup>102</sup> Nos outros dois registros, figura precisamente a dimensão axiológica do mesmo princípio. No segundo, a *ideia* de ciência resulta de uma escolha pessoal ou coletiva por uma forma de vida definida a partir da consideração dos valores reconhecidos como científicos. No último, o *ideal científico* deve ser compreendido de duas diferentes formas:

De um lado, é a simples coerência numa prática que assumiu o modelo da física como princípio e busca encontrar nele sua própria justificação para um melhor conhecimento da realidade específica abordada; de outro, trata-se do modelo que regula toda conduta humana, num domínio de atividade que não tem, ou pode não ter nada a ver com a atividade científica, reconhecida *de facto* como valor em si mesmo (BREUVART, 1989, p. 592).

verdadeiras e igualmente falsas (cf. WEIL, 1996a, p. 272). É o que ele diz numa linguagem abrangente que quer dar conta do que vê através de “tipos ideais”, “análises idealizantes” e “sínteses racionalizantes”. O homem da inteligência vive, assim, do paradoxo próprio da categoria que “pensa e abarca tudo, exceto a si e à atitude que a produziu” (WEIL, 1996a, p. 280); “quer apenas preservar a possibilidade de nada querer” (DEPADT, 1982, p. 85) e seu desinteresse se traduz, finalmente, no fato de ele não ter nada a propor: “tudo o que pede é que o deixem em paz” (WEIL, 1996a, p. 272).

<sup>101</sup> Cf. BREUVART, 1989, p. 590.

<sup>102</sup> “Na noção de ciência, o entendimento não se refere a nenhum sentido fora daquele da própria atividade. Pois o objetivo de todo pesquisador é prosseguir o trabalho começado há alguns séculos: ele tem consciência de estar entre os herdeiros dos quais nos fala o autor do *Discurso do Método*, que começam ‘do que os predecessores realizaram’” (BREUVART, 1989, p. 593).

A distinção entre uma concepção mais restrita e outra mais ampla do ideal científico decorre da clivagem não científica, mas sociocultural, que os especialistas e os “homens comuns” fazem da ciência. A sociedade moderna fez do cientificismo uma característica sua justamente ao tornar possível e mesmo desejável a passagem de uma concepção restrita do ideal científico àquela no qual a ciência é o princípio regulador inclusive para questões que, por sua própria natureza, extrapolam os limites da linguagem científica.<sup>103</sup> Weil reconhece que “o perigo está sempre conosco, e está mais do nunca presente depois que a ciência renunciou a todo sentido e escolheu o ideal do conhecimento exato – escolha em si mesma irrepreensível, desde que seus axiomas não sejam aplicados a um domínio no qual eles se tornem inoperantes” (WEIL, 1991a, p. 295).

Nessa altura, Weil se refere explicitamente a Weber e à ideia de “ciência desinteressada” (WEIL, 1991a, p. 275), cuja figura começa propriamente com Leonardo da Vinci e Galileu.<sup>104</sup> A ambiguidade da ciência moderna está já na sua origem, porque, desconectada da religião, ela se torna o caminho para uma nova vida, uma nova religião, fundada sobre a sua perspectiva da verdade. Em outras palavras, não se trata mais de Deus ou do Intelecto Agente, mas do homem em busca de sentido movido agora pela fé na possível mediação entre o dado sensível e uma realidade diferente, que o seu espírito pode, pela matemática, acessar de algum modo. Assim, a *noção* de ciência fundamenta uma *ideia* de ciência, que origina dois ideais diferentes e complementares, o da coerência a serviço da contemplação divina e o da coerência buscada por si mesma. Nos dois casos a ideia de ciência permanece imanente à sua noção, porque o comportamento prático e sensato é o resultado direto da aplicação da noção de ciência.

<sup>103</sup> “A ideia não é revestida deste caráter de realidade que a intuição sensível confere ao conceito do entendimento. Ela é simplesmente o fruto de uma acumulação, ao mesmo tempo pessoal e histórica, de sentidos vividos numa determinada sociedade e relativamente a determinados indivíduos. Certamente, as dinâmicas sociais nas quais se produz pouco a pouco a ideia ‘ciência’ podem ser muito diversos: elas definem progressivamente um ideal, no sentido da orientação histórica para uma crença na validade de certos exemplos de ciência. Então, a resolução dos problemas postos pelo desenrolar de uma vida que quer permanecer sensata conduz ao fortalecimento de uma tal crença, pois o sentido se define num contexto de cotidianidade marcado pela ciência. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento desta crença no poder da ‘ciência’ se opera num domínio que não tem mais nada a ver com a prática científica presente na noção, ou mesmo na ideia de ciência” (BREUVART, 1989, p. 592).

<sup>104</sup> “Qual foi para esses homens, na aurora dos tempos modernos, a significação da ciência? Aos olhos dos experimentadores do tipo de Leonardo da Vinci e dos inovadores no campo da música, a experimentação era o caminho capaz de conduzir à arte *verdadeira*, o que equivaleria dizer o caminho capaz de conduzir à verdadeira *natureza*. (...) Deus está oculto, seus caminhos não são os nossos, nem seus pensamentos os nossos pensamentos. Esperava-se contudo, descobrir traços de suas intenções por meio do exame da natureza, por intermédio das ciências exatas, que permitiriam apreender fisicamente suas obras” (WEBER, 2011, p. 39-40, grifos do autor).

No entanto, a prática científica não é a mera extensão da noção de coerência. A busca do sentido é transportada do domínio da vida moral e religiosa àquele da observação científica. Certamente, nenhuma investigação sobre a natureza dá sentido à vida humana, esta investigação pode dar um conceito de entendimento, não um ideal de vida. O problema se aprofunda quando se considera o sentido não como uma construção enxertada nas legítimas preocupações humanas: “o sentido é e é imediatamente percebido como sentido existente, mesmo como sentido de um existente, mas como existente sensato” (WEIL, 1998b, p. 105). No comentário de Breuvert (1989, p. 600), “nada impede que este sentido existente seja percebido no ato mesmo da elaboração de um enunciado científico, preparando, de qualquer forma, no seu racional, o razoável de uma vida sensata”.

Não é a unidade do sentido da realidade transcendente que deve justificar a prática científica, mas o sentido de uma atividade que encontra em si mesma sua justificação. A ciência moderna deseja uma fundamentação última que confira à atividade científica seu sentido definitivo, isto é, para retomar a expressão de Weil, a prática da ciência constitui em si mesma um “fato de sentido”, para ser religado ao “fato do sentido do mundo” (WEIL, 1998b, p. 81). Progressivamente, este ideal sofre o efeito das contradições presentes na realidade, da distância entre o sentido vivido e o sentido da prática científica.

Segundo Eric Weil, um outro ideal aparece além da coerência e da ordem das coisas, aquele ao qual Descartes se refere quando evoca o domínio da natureza. A coerência podia prevalecer na antiguidade, porque remonta à concepção grega de um *cosmos* dotado de significado, o segundo, a dominação da natureza, representa a revolução moderna. A natureza não é o lugar do sentido, mas um mecanismo que o homem pode utilizar para seus próprios fins.<sup>105</sup>

Superficialmente, pode-se tentar descrever a relação entre esses dois ideais como radical oposição, porém, mais profundamente, é preciso compreendê-los como duas diferentes

<sup>105</sup> “[A ciência moderna] afirma uma ideia nova da natureza, ela inventa um novo objeto. Pois é uma nova ideia que a física matemática propõe da natureza, não a representação de uma realidade pré-existente que dificilmente compreenderia o que se levou séculos para descobrir. Cosmos antigo e natureza moderna não são duas representações sucessivas e sem solução de continuidade da mesma realidade dada, mas duas interpretações, duas ideias, dois objetos de ciência radicalmente diferentes. Se a ciência antiga se interpreta como pura contemplação do que é e do princípio do que é, a ciência moderna, ao contrário, afirma-se como ato ao mesmo tempo constitutivo e investigador de seu objeto. A ideia moderna de natureza, do objeto da física matemática, não é mais ontológica, mas metodológica, como Kant compreendeu e expôs sob a forma de um sistema de princípios da experiência possível, dos princípios da possibilidade transcendental do conhecimento dos fenômenos e dos próprios fenômenos. A natureza, para o físico moderno, não é um espetáculo. A atitude científica moderna constitui uma novidade radical, ela inventa uma relação à realidade que não é a simples representação. O conhecimento é uma atividade feita pela livre conjunção de elementos heterogêneos que não estão absolutamente predestinados a se unirem” (KIRSCHER, 1982, p. 111).

abordagens significativas do sentido, a “ciência pura, objetiva, livre de toda consideração de valor, e a ideia de dominação universal do homem sobre a natureza nos vieram juntas” (WEIL, 1991a, p. 278). Weil nomeia estas duas ideias: Platão e Saint-Simon, mas sobretudo questiona a possibilidade da sua conciliação, ou seja, como a busca desinteressada da coerência e da ordem naturais pode se ligar ao progresso social, pelo domínio da natureza e da história.

A fissura que existe entre saber e poder – se nos for permitido designar por estes termos os presentes ideais – equivale a uma cisão definitiva, ou o fato de terem surgido juntos constitui a unidade fundamental da nossa cultura? Platão tinha razão ao afirmar que só a busca do saber puro da verdade eterna merece ser empreendida? Ou a perspectiva aberta por Saint-Simon, quando procurava para a humanidade o domínio da história por meio do domínio da natureza e da organização científica, seria a única realmente justa? Ou é possível que esta fissura, se se trata mesmo de uma fissura, seja característica de uma etapa ultrapassada da nossa civilização e que esteja prestes a ser gradualmente preenchida? (WEIL, 1991a, p. 278).

É a questão posta pela relação de uma atividade autorreferente com outra cujo fim é a dominação da história através da produção coletiva e o do progresso social. Segundo Weil, trata-se, fundamentalmente, de uma questão de sentido: “Nós podemos ainda nos perguntar se nossa civilização deve se tornar mais sensata ou se, deixada ao seu próprio movimento, não se tornará ainda mais esquizofrênica” (WEIL, 1991a, p. 279).

A questão sobre a “esquizofrenia da nossa civilização” deve ser precisada, pois enquanto a noção de ciência reforça sua autorreferência, o ideal que repousa sobre a coerência estende o acordo entre a prática e os seus fins, isto é, ao ideal de uma vida sensata, à consciência de um ideal razoável e, por isso, universalizável. Com efeito, o ideal de um controle da história e da natureza se dá em inter-relações sociais concretas e não simplesmente pensadas. Neste caso, o ideal do progresso na e pela conquista da natureza e da história carrega a tendência à “esquizofrenia”, sobretudo para o sujeito suficientemente lúcido, capaz de perceber o risco de alienação.

É preciso compreender a ideia de um progresso indefinido e contínuo do conhecimento e aquele que decorre dos poderes sobre a natureza. Se se mede essa ideia à luz do critério da razão prática, ela se mostra no mito cujos encantos boa parte da humanidade conhece, tanto quanto o povo entregue aos sonhos e aos sortilégios dos astrólogos, à época de Giovanni Pico della Mirandola: “essa propaganda (i. é. para a colocação em obra de meios técnicos ao serviço dos países em vista de desenvolvimento) fracassaria se não correspondesse às atitudes, convicções, mesmo dos mitos profundamente enraizados” (WEIL, 1991a, p. 277). Evocando de novo Pico, sublinha-se, atualmente, uma fissura igual, pois é por sua “aura quase religiosa”

que o ideal científico realiza a clivagem entre o sensato e o insensato definidos pela razão prática, exercendo seu poder regulador sobre os conceitos do entendimento e através deles sobre o universo sensível na busca constante da coerência e da regularidade.

Paradoxalmente, o desenvolvimento das práticas científicas da coerência e do desinteresse conduz necessariamente ao seu contrário, pois ao rejeitar o antropomorfismo e o antropocentrismo, a ciência

herdou da ideia grega da verdade como sistema do discurso coerente, mas com uma importante modificação: ela não manteve a ideia de que conhecimento do mundo leva o homem ao conhecimento de si indicando-lhe a melhor maneira de viver, porque a ciência moderna não admite a existência de um mundo sensato que possa ser compreendido à maneira de Platão e de todos os filósofos gregos que pensaram compreender o *cosmos*. Para a física moderna e a 'cosmologia', a natureza é apenas o que é, ou melhor, é o que a ciência nos diz que ela é, exatamente como as ciências 'humanas' descrevem universos históricos cujas estruturas de fato podem ser descobertas sem que veiculem um sentido que, para o historiador, o economista ou a etnólogo, vale para a realização de suas próprias vidas (WEIL, 1991a, p. 280).

As rupturas, seja com a visão religiosa do cosmos, seja com a prática desinteressada da ciência para os entusiastas do progresso científico, são, para o filósofo, superáveis na busca da verdade sobre o mundo e sobre estas próprias rupturas. Certamente, essa busca não seria pensada sem uma primeira percepção da realidade, uma percepção que relativiza os sistemas, inclusive das ciências exatas.<sup>106</sup>

“Nós devemos aprender a escutar o problema da ciência no lugar de nos contentar em pensar na problemática da ciência, e devemos escutar o problema do poder no lugar de pensar apenas com as categorias do poder” (WEIL, 1991a, p. 292). Trata-se do homem da *Inteligência* que tomou distância e compreendeu tudo como quem está acima da realidade, que “se interessa pelo *interesse*, pelos interesses que constituem a vida, e não tem outro interesse na vida além daquele que tem pelos interesses dos outros. Emancipou-se da busca de uma direção pessoal para si próprio: ele é, enquanto pessoa, realmente desinteressada” (WEIL, 1996a, p. 264).<sup>107</sup> Weber representa apenas uma parte do trajeto para a compreensão da prática científica<sup>108</sup>, pois

<sup>106</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 342.

<sup>107</sup> “Esta atitude funda toda a *Ciência do Espírito (Geisteswissenschaften)*, tanto nos mais ingênuos historiadores da civilização (se eles não caem na categoria da condição) quanto na reflexão de um Dilthey. Ela é formulada puramente (o que não quer dizer: uma profundidade) na teoria da inteligência livre (*frei schwebende Intelligenz*) de K. Mannheim (*Ideologie und Utopie*). Max Weber se situa no mesmo plano na reflexão metodológica, mas o supera em seu pensamento histórico e, sobretudo, político” (WEIL, 1996a, p. 265).

<sup>108</sup> Parece claro que Weil se nega a uma tal filosofia, mesmo na *Lógica da filosofia*, que poderia aparecer como uma obra mais teórica, no sentido da ciência weberiana. O conjunto da obra retoma o ponto de vista do filósofo sobre as atitudes-tipo, definidas um pouco como segundo Weber, mas propõe igualmente um retorno da atitude

do ponto de vista da coerência pessoal, ao contrário da perspectiva weberiana, a atitude do sábio e a do insensato não se equivalem. Se a coragem, para Weber, está na refutação do compromisso em nome da cientificidade, para Weil, está na afirmação de um existir sensato ainda que circundado pela violência.

Exatamente por isso a atitude da *Inteligência* não compreende o ponto de vista filosófico ou metafilosófico. O “homem da ciência” não se volta às questões subjacentes à sua ação, tampouco prevê, nos limites próprios de sua atividade, as repercussões da sua atividade. Porquanto a ciência moderna se funda metodologicamente na observação e na previsão dos resultados da aplicação das suas hipóteses, tal previsão, porém, não lhe acompanha fora do domínio restrito dos seus problemas específicos e da sua linguagem artificial. Mais uma vez, a filosofia é tão somente eminentemente científica, nunca uma ciência de fato.

#### 1.4.1.3 A cientificidade da filosofia

A filosofia de Eric Weil, ao se interessar pelo discurso e pela ação dos homens, não pode prescindir do confronto com a ciência, ainda mais quando esta é tida como modelo epistemológico hegemônico. Concernentemente à análise weiliana em “La philosophie est-elle scientifique?”, à base de toda reflexão está a afirmação de que “a filosofia não tem nada a ver com a ciência, ela se põe infinitamente mais acima e desce infinitamente mais profundo, tão alta e tão profunda que não faz outra coisa senão pensar” (WEIL, 1970, p. 354). Está colocada, portanto, a diferença entre a filosofia e a ciência, enquanto só a primeira é capaz de *pensar*. Seria de novo o caso de, como em Kant, o pensamento se contrapor à cognição (*Erkenntnis*<sup>109</sup>)? Absolutamente. De um lado, o mero confronto entre pensamento e conhecimento não é

em categoria para o filósofo, ou da categoria em atitude, na ação, por exemplo. Sem querer impor o ponto de vista do moralista, Weil introduz no jogo das equivalências a escolha do não-arbitrário do ponto de vista do sujeito e de sua liberdade. Mas pode-se sempre refutar a coerência e admitir todos os tipos ideais como válidos mesmo se contraditórios entre si.

<sup>109</sup> Preferimos utilizar o termo *cognição* em vez de conhecimento, acompanhando a observação de José Oscar Marques na apresentação da sua tradução de *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*: “a palavra *Erkenntnis* é tradicionalmente traduzida em português por *conhecimento*, uma escolha que considero inadequada, já que traz conotações que não estão presentes no conceito tal como Kant o emprega. De fato, a noção de conhecimento envolve uma relação de *correspondência* entre uma representação e seu objeto, ou seja, conhecimento implica a *verdade* do juízo ou da representação. Ora, essa noção não vigora para a noção kantiana de *Erkenntnis*, que é simplesmente uma espécie de *representação* (*Vorstellung*), como Kant aplica em A320/B377. Nessa passagem, Kant associa *Erkenntnis* ao termo latino *cognitio*, e define essa noção como uma ‘percepção objetiva’ (*eine objektive Perception*). *Erkenntnis*, portanto, é da mesma natureza que outras representações, como a sensação (*sensatio*) e a percepção (*perceptivo*), e a sua tradução em português, analogamente, deve ser *cognição*, no sentido de um ato cognitivo dirigido a um objeto sobre o qual se faz um juízo que pode perfeitamente ser falso e, portanto, não constituir um conhecimento” (KANT, 2014, p. 14-15).

suficiente para compreender o “eclipse da razão”<sup>110</sup>, quer dizer, o que Weil chama de “razão mecânica” (WEIL, 1993, p. 99), “razão desrazoável” (WEIL, 1996a, p. 17) ou “razão divagante” (WEIL, 1996a, 187)<sup>111</sup>. São estas as novas cifras à compreensão da “razão” que apelam por outros fundamentos à compreensão da natureza e da tarefa tanto da filosofia quanto da ciência, assim como da relação entre elas.

O itinerário é marcado por três passos, a saber, no primeiro momento, a definição da ciência; no segundo, a questão e os desdobramentos de uma resposta afirmativa para a autocompreensão da filosofia e, por fim, o desvelamento do que é especificamente filosófico. Chega-se assim à conclusão de que “a filosofia não é uma ciência”, e ainda, “a filosofia não é ciência; mas se o que faz a ciência é a busca de coerência exaustiva, a filosofia é mais científica do que tudo o que leva este nome no uso corrente” (WEIL, 1987a, p. 17).

O primeiro passo é a indicação direta do ponto de partida: a definição da ciência. O método é aquele peculiar a Eric Weil que retoma a mesma questão em níveis diferentes de reflexão, ou seja, como é próprio à filosofia, num grau sempre “mais alto” e “mais profundo”. Definido o caráter problemático da ciência, quer dizer, o *cientificismo*, é preciso tomá-la enquanto discurso alternativo que, subjacentemente, se referente ao todo da realidade. Entendida desse modo, ela aparece como o *outro* discurso, mais eficiente e mais necessário do que os discursos filosóficos. Logo, é no confronto com este *outro* que o filósofo pode, hoje, compreender a natureza e a tarefa próprias da filosofia.

A ciência é tomada como ponto de partida da reflexão acerca dos termos concernidos, filosofia e ciência, como também para a compreensão da relação entre elas, porque, ao contrário da filosofia, pode ser descrita imediatamente.

Nós sabemos tudo o que é a ciência: um sistema de proposições desenvolvido segundo certas regras – aqui, sistema significando, de um lado, que cada proposição da ciência deve ser compatível com todas as outras (ausência de contradição, ainda que contradição não tenha mais necessariamente o sentido que lhe foi dado por Aristóteles), e, de outro, que cada dado encontrado pode ser descrito pela ciência incorporando-o ao seu conjunto, com o custo, eventual, de um alargamento de sua base (WEIL, 1970, p. 355).

<sup>110</sup> Referimo-nos evidentemente ao título do livro de Max Horkheimer, no qual sintetiza boa parte da sua crítica inicial à “razão instrumental”.

<sup>111</sup> A justaposição de “razão mecânica”, “razão desrazoável” e “razão divagante”, não quer sugerir que sejam idênticas e intercambiáveis na obra de Eric Weil; com efeito, cada uma delas se expressa completamente apenas no contexto em que o autor as utiliza, têm em comum, porém, o fato de se contraporem à “razão razoável” (WEIL, 1996a, p. 17).

No entanto, quem presumidamente sabe “tudo o que é ciência”, saberá também que ela “é um ideal”, já que conhecemos “ciências”, “não a ciência” (WEIL, 1970, p. 355); logo, conhecimentos organizados em diferentes domínios. Por mais que, por exemplo, a crítica literária possa proceder estatisticamente, ou que a psicologia se beneficie do conhecimento de processos fisiológicos, não se enfraquece em nada a afirmação de que o que diferencia uma ciência de outra é justamente a especificidade de seu domínio e de seu método, isto é, “as regras” do desenvolvimento do “sistema de proposições”.

Uma primeira conclusão aparece, assim, no retorno, em outro nível argumentativo, à pergunta do título, pois “se a filosofia deve ser ciência, é preciso que ela indique um domínio e um método que lhe sejam próprios” (WEIL, 1970, p. 355). Ora, evidentemente, esse jamais será o caso, ao menos enquanto a filosofia pretender possuir o direito de falar de tudo e de o fazer sem dispor de regras específicas, mas – eis o início da *pars construens* weiliana – somente de regras que revelem uma lógica “mais geral”, no sentido mais comum e menos “generalizante”, “a lógica do diálogo” (WEIL, 1970, p. 355). Patenteia-se, assim, que “a distinção entre a filosofia e as ciências não será uma distinção entre ciências diferentes, mas entre a ciência e alguma coisa especificamente diferente e que será, então, necessariamente, não-ciência” (WEIL, 1970, p. 355).

O segundo passo surge da insuficiência da primeira conclusão. De fato, definido o hiato entre a filosofia e a ciência, volta-se, sempre à busca de um nível “mais alto” e “mais profundo”, à pergunta se a filosofia é científica. A retomada da questão revela ainda uma similitude fundamental entre filosofia e ciência, isto é, o fato irrecusável de que ambas se mostram, na tessitura real do mundo da vida, de diferentes maneiras. Em outros termos, encontramos-nos com a questão essencial da pluralidade das ciências e da diversidade das filosofias. Se na ciência, porém, o caráter variegado das suas formas de efetivação é facilmente compreensível, para a filosofia, a diversidade de seus discursos causa problema.<sup>112</sup> Nas palavras de Weil, “compreende-se muito bem que haja, e o porquê de haver, uma pluralidade de ciências, mas é inquietante demais constatar que existem várias filosofias e que cada filósofo comece sempre de novo, apesar de tudo o que reconhecidamente tomou de seus predecessores” (WEIL, 1970, p. 356). A pergunta, portanto, ganha um aspecto concreto: “há uma filosofia ou apenas filósofos?” (WEIL, 1987a, p. 9).

A partir do “problema da multiplicidade das filosofias” (WEIL, 1987a, p. 11), a relação entre filosofia e ciência desemboca num exercício propriamente metafilosófico, exercício que

<sup>112</sup> “A verdadeira razão parece ser que a diversidade dos filósofos, justamente, torna extremamente duvidosa a solidez de todas as construções que chamamos assim” (WEIL, 2003b, p. 22).

pede a reflexão sobre a relação entre a filosofia e os diferentes discursos filosóficos, ou seja, da conexão da filosofia com as filosofias. Compreender essa relação é o verdadeiro interesse de Weil neste ponto, já que todo cientista não apenas pressupõe, mas dispõe de outras ciências, enquanto entre os filósofos, “uma determinada filosofia, o que dado filósofo apresenta como sua filosofia, é declarada não filosofia, falsa filosofia por um outro pensador, erro deletério e crime contra o espírito” (WEIL, 1987a, p. 11).<sup>113</sup> Para Weil, no entanto, não é o caso de escolher um entre os vários discursos disponíveis, a filosofia entendida como filosofar, põe como tarefa compreender, o que, segundo o autor da *Lógica da filosofia*, significa essencialmente “prender juntas as contradições na unidade de um sentido” (WEIL, 1996a, 425).<sup>114</sup>

A complexidade se acentua enquanto se mantém a analogia, pois se desde o início imprecisa e mesmo inadequada, é justamente a insistência em aprofundá-la que mostrará não só a cientificidade, mas uma nova compreensão da filosofia. Toma-se, como antes, a ciência como ponto de partida em função da explicitação da especificidade da prática filosófica. A questão é, então, entender por que a pluralidade, igualmente constitutiva da filosofia e da ciência, é um problema apenas para a primeira. Os termos ganham contornos mais exatos quando consideradas também as naturezas próprias de cada domínio, pois enquanto “para o cientista, cada problema só pode ser formulado e (...) só pode surgir no interior de seu sistema axiomático”; “o filósofo (...), termina sempre por afirmar que ela [a filosofia] se volta sobre [toda a] realidade” (WEIL, 1970, p. 358). Do que decorre uma nova conclusão:

A filosofia tem, assim, (...) a particularidade de se preocupar universalmente com o universal, mas não como a física (ou qualquer outra “ciência fundamental”) se preocupa com a totalidade do ser que se encontra no seu domínio e, conseqüentemente, com a totalidade dos seres e dos acontecimentos, porquanto se lhe recorda que tudo o que for real pode ser conduzido à realidade fixada por ela, neste caso, se preocuparia, de fato, com tudo num certo sentido – mas apenas *num certo sentido*, enquanto a filosofia se ocupa de tudo sem limitação, sob todos os aspectos, *em cada sentido*. Isto é confirmado pela história, história consciente do caminho que percorreu o pensamento para chegar à consciência de si: cada sistema levanta a pretensão de perceber tudo; se os sistemas não coincidem, é apenas porque a pretensão

<sup>113</sup> “Compreende-se facilmente porque nestas condições os filósofos se erguem uns depois dos outros para declarar que a filosofia até o presente não alcançou seu fim, mas que doravante seria diferente: a partir de hoje ela entraria em cena enquanto ciência, o *logos* tomaria o lugar do *mythos*, que se livraria do erro sem fim, a verdade falaria de si mesma e os filósofos seriam capazes de falar na verdade, a partir da verdade, do ser, da verdade do ser manifestada” (WEIL, 2003b, p. 55-56).

<sup>114</sup> A mesma definição de *compreensão* aparece em WEIL, 1987b, p. 31. No entanto, o autor reconhece que a reflexão em vista da compreensão não é a única forma de perceber o problema. Há ainda aquela mais superficial e descomprometida, incapaz de dar conta de todas as implicações subjacentes ao fato da existência de várias e não de uma única filosofia. Neste segundo modo de tratar da questão, “as discussões que nascem sobre este terreno enchem as páginas das revistas de cultura geral e alimentam as conversações dos salões, dos cafés, das salas de redação, das reuniões de professores e de alunos de grandes ou de pequenas salas” (WEIL, 1987a, p. 11).

de um é criticada pelo outro como irrealizada, no que a pretensão é reconhecida manifestadamente como sendo uma pretensão necessária. Assim, o que distingue os sistemas é a maneira e o modo com que cada um aborda e percebe o todo: eles querem a mesma coisa, mas a partir de pontos de vista diversos e, como se diz, como visões do mundo diferentes (WEIL, 1970, p. 360).

O terceiro passo consiste na busca do que subjaz à filosofia, portanto, sua “pretensão”, isto é, sua vontade de compreensão que se põe como a justificativa de denominar “filosofias” discursos que na história se erguem intencionalmente *omnicomprensivos* e justamente por isso irreduzíveis uns aos outros.<sup>115</sup> Mas, por trás desta diferença outra semelhança vem à tona, o fato de que, assim como na filosofia, subjaz às ciências interesses e pretensões, “pois, se nós nos compreendemos, de fato, acerca das ciências particulares, é porque estamos de acordo sobre o nosso interesse. Queremos, por exemplo, dominar a natureza e ordenar a economia” (WEIL, 1970, p. 361). Acertadamente a relação entre a filosofia e a ciência se aprofunda no espaço entre oposição e analogia, cujo resultado esperado é uma compreensão mais abrangente da natureza e da tarefa da filosofia. A diferença mais fundamental neste terceiro nível de reflexão concerne à relação da filosofia e da ciência com o interesse que as põe em movimento. É justamente o caráter “meta” possível à filosofia quando esta faz de si mesma objeto de inquirição: “o que distingue a filosofia é que ela busca a compreensão global e chega assim a *descobrir* a relação fundamental que subjaz também a todos os outros empreendimentos humanos, mas que neles permanece subjacente” (WEIL, 2003a, p. 36).

Fica patente agora o que há de “mais alto” e de “mais profundo” no filosofar, pois se a filosofia quer compreender o interesse que a move, a ciência sequer põe a questão. Eis o limite desta e a real extensão daquela. De fato,

A filosofia não é uma ciência; ora, chegamos ao ponto em que só a filosofia compreende o que é e deve ser a ciência, em que só a filosofia pode querer ser ciência, porque só ela põe em questão, interrogando-se sobre o sentido, todo interesse evidente – o que na vida quotidiana se chama evidente – e a incoerência destes múltiplos interesses (WEIL, 1970, p. 362).<sup>116</sup>

<sup>115</sup> “A pluralidade dos discursos prova que não existe apenas uma única interpretação, que o mundo se presta a interpretações, que ele admite um número indefinido delas, e que não rejeita nenhuma delas aos olhos daquele que com elas se contenta e se põe a ver como inessencial o que, numa outra visão, seria a prova evidente do fracasso de seu próprio esforço” (WEIL, 2003a, p. 31)

<sup>116</sup> Noutro já havia afirmado: “O homem pensa porque está *interessado*; ele se torna filósofo quando tenta compreender a natureza e o sentido de seu interesse, quando submete este interesse ao julgamento de sua vontade de razão, de coerência, de sentido universal porque o universalmente aceitável, senão aceitado. O necessário só existe porque o homem livremente se interessou por ele: a definição da realidade como o que oferece uma resistência ao homem não afirma outra coisa, ainda que aqueles que a propuseram tenham regularmente esquecido que a resistência só existe para a liberdade” (WEIL, 2003a, p. 34).

Começa a se delinear com mais precisão os contornos da atividade filosófica. Há nesta altura do texto de Weil uma inversão procedimental e a ciência, mantida logicamente como discurso alternativo, deixa de ser a referência a partir da qual a filosofia deve ser compreendida. Esta, de fato, se põe como é, “pensamento que se pensa e se compreende” (WEIL, 1970, p. 368), pois, se – como já se recordou – “só a filosofia compreende (...) a filosofia” (WEIL, 1998a, p. 12), seu discurso se torna também autorreferente. “A filosofia não é uma ciência” (WEIL, 1987a, p. 17), mas *eminente* científica.

A filosofia é científica no sentido mais restrito: este é o resultado que alcançamos. Ela é científica *eminenter*, em outros termos e mais profundamente nenhuma das ciências particulares e precisamente por causa disso é uma ciência. Mas, pode-se admitir tal afirmação? Ela é apenas inteligível? Pode haver uma atividade científica em que se recomeça sem cessar, na qual nenhum resultado é universalmente reconhecido, em que a obra realizada se torne sempre uma tarefa a completar? Não temos que reconhecer todos estes desafios? O que nos permite então afirmar que a filosofia apenas é propriamente falando científica? (WEIL, 1970, p. 365).

Conclusão que Weil traz com recorrência em sua pena:

A filosofia é científica, *eminenter* científica, porque ela se recusa a se tornar uma ciência que se possa aprender, porque ela quer ser uma interrogação sobre o sentido, sempre renovada, sempre a se renovar, porque ele não se contenta com as respostas dadas, mas só reconhece como resposta o que pode ser *hic et nunc*, para o homem enquanto homem, verdadeiro e sensato, porque ela quer o absolutamente universal, a razão, o universal que compreende ainda, positivamente, que seu outro, o finito, o dado, o absurdo, o violento é para ele uma condição, lhe é pressuposto temporalmente e sempre de novo (WEIL, 1970, p. 367-368).<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Por exemplo, noutro artigo, Weil não apenas retoma a ideia, mas utiliza novamente as mesmas expressões: “A filosofia não é nenhuma ciência, nem a rainha das ciências, senão no sentido em que compreende as compreensões parciais e particulares das ciências particulares. Ela é científica *eminenter* por sua rejeição da incoerência” (WEIL, 2003a, p. 24). “Logo, a filosofia não é uma ciência. Com efeito, a coexistência de domínios limitados põe um problema se não se quiser tornar o pensamento esquizofrênico: se a filosofia fosse uma ciência e tivesse seu domínio, ele se colocaria igualmente em seu caso. Seria preciso, então, uma outra filosofia, para pôr, e se possível para resolver, o mesmo problema, e assim *in infinitum*. Disto decorre, ao mesmo tempo, com uma contradição puramente aparente, que a filosofia é científica *eminenter*; a tarefa que ela considera como sua, é o estabelecimento de um discurso sem arbítrio, quer dizer, totalmente coerente e consciente de sua necessidade como necessidade posta por ela mesma. Decorre, enfim, que a filosofia não é necessária, de que os discursos particulares apresentam como necessário na ordem das coisas e dos acontecimentos. Ela é vontade de compreender e de se compreender e não pressupõe nada além desta vontade radical de compreensão. Ela não pode ser reduzida a outra coisa diferente de si mesma, e a prova ontológica vale em seu caso: o pensamento se pressupõe e se põe a si mesmo. Ele quer compreender, ele não quer, não deve querer deduzir. O que ele quer compreender não é o que é necessário, quer compreender o que é, por isto só a partir do que é que o possível e o necessário são conhecidos e pensados: eles existem somente no discurso humano” (WEIL, 2003a, p. 29). Finalmente, “a filosofia tem a ver com as ciências (...) porque as ciências fazem parte da realidade que a filosofia quer compreender – da realidade, que não contém somente as ciências e que não se reduz ao que as ciências sabem, toda ciência reduz tudo, e legitimamente do seu

#### 1.4.2 “A filosofia é *eminente* comunicável”

O caráter eminentemente comunicável da filosofia enriquece a análise conduzida até aqui na relação com a ciência em mais de um aspecto. Com efeito, a questão da sua comunicabilidade oferece um novo viés à reflexão metafilosófica ao propor mais uma vez a questão da sua legitimidade. Mas ao invés de confrontá-la com um modelo alternativo de discurso coerente, expõe a filosofia à crítica daqueles que não se interessam por ela. Assim,

O que nos preocupa é justamente a filosofia posta em questão. (...) Olhemos do lado daqueles que duvidam e nada esperam da filosofia, do sentido desta ocupação filosófica; que pensam ter de empregar o próprio tempo e as próprias forças de um modo mais útil, mais agradável e mais promissor” (WEIL, 1987a, p. 10).

Esta nova colocação do problema exige duas considerações. Em primeiro lugar, a tomada da filosofia como “fato cultural” (WEIL, 1987a, p. 10), e, em segundo lugar, a reflexão acerca da hostilidade que ela comumente encontra tanto entre os “homens da ciência” (WEIL, 1996a, p. 3), quanto entre os “homens da vida cotidiana e ordinária” (WEIL, 1996a, p. 14), isto é, aqueles “da rua e da praça pública” (WEIL, 1996a, p. 16), especialmente na sociedade moderna.

Não se trata apenas da relação entre o discurso filosófico e outro tipo de discurso, mas mais precisamente da questão do papel social do filósofo em confronto com aquele do homem da ciência e seu significado para o “homem comum” (WEIL, 1996a, p. 12). Desta forma, dois passos invocam a atenção de quem, com Weil, quer compreender a natureza da filosofia. O primeiro se volta à percepção que o filósofo tem de si e de sua tarefa na sociedade moderna, a partir da atual “crise de confiança” (WEIL, 1987a, p. 9) que a filosofia experimenta num contexto marcado pelas ciências da natureza. Portanto, retoma-se o tema anterior, situado, porém, no conjunto da civilização formada pela ciência moderna.<sup>118</sup> O segundo passo reflete precisamente o problema da filosofia em Weil, a saber, a “nova rejeição da filosofia” (WEIL, 1987a, p. 15) no anúncio “do evangelho da pureza da violência” (WEIL, 1987a, p. 16).<sup>119</sup>

ponto de vista, ele mesmo legítimo, ao seu ponto de vista e à sua necessidade, ao que ela já pôs como necessários sem saber que foi ela mesma a pô-los. A filosofia é mesmo tão pouco separada das ciências que toda revolução filosófica, constituindo uma reflexão sobre o interesse do homem, ou produziu novas ciências ou causou uma transformação nas ciências existentes” (WEIL, 2003a, p. 38).

<sup>118</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 268-296.

<sup>119</sup> Weil põe a violência como o problema da filosofia justamente num exercício metafilosófico, de modo que a violência não se compreende senão em relação à filosofia, assim como esta última só pode ser compreendida em relação àquela, de tal forma que “o problema de fundo de toda a filosofia de Weil é o problema da violência e de sua relação com o discurso” (PERINE, 1987, p. 150). Neste ponto é importante sublinhar que, se de um lado, na

Evidentemente, a distinção entre o filósofo e os outros homens é artificial, às vezes forçosa e sempre abstrata, enquanto o cientista é também um homem da sociedade e aquele que Weil denomina simplesmente “homem ordinário”, se vê profundamente marcado pelas certezas formadas pelas ciências e pelas conquistas do progresso tecnológico. Se na perspectiva trabalhada anteriormente o ponto de partida era a definição da ciência, o acesso à relação do filósofo com o homem da ciência e com o homem comum é a noção que o próprio filósofo tem da sua tarefa. Na clareza desta noção está não somente o início da reflexão, mas também a condição de possibilidade do seu êxito. É o que se vê na asserção weiliana: “tudo depende dos filósofos. Mas os próprios filósofos, como caracterizá-los senão pelo que eles *fazem*, como se diz, pela filosofia, pois definem a si mesmos por um tipo de ocupação que eles chamam filosofar?” (WEIL, 1987a, p. 10).

À base da autocompreensão do filósofo está, portanto, a compreensão que ele tem da natureza e do objetivo último da sua tarefa. Mais do que a definição de um conceito, trata-se da definição de uma atividade. Quanto a isto Weil dirá noutra lugar, “filosofar é precisamente procurar um discurso coerente e exaustivo, portanto, eminentemente ensinável, quando não transmissível”, do que decorre que “a filosofia fale do que é para a liberdade, ela fala da *realidade*, fala apenas da realidade em vista de falar de modo coerente” (WEIL, 2003a, p. 37).<sup>120</sup> A autocompreensão do filósofo começa então a se delinear, pois “ele fala da realidade”. Daqui

busca por compreender a violência, a relação desta com a filosofia é fundamental, o que se afirma igualmente acerca da compreensão da filosofia sobre si mesma; de outro, como diz Costeski, (2009, p. 124) “temos que admitir que não sabemos até que ponto o discurso filosófico é capaz de compreender a violência”. Desta feita, é mister recordar que “Weil nunca explicou, claramente, o que entende por violência” (LABARRIÈRE, 1983, p. 90). Finalmente, se conceituar a violência, tanto quanto conceituar a linguagem, é impossível ao filósofo, o que significaria, para Weil, “saltar a própria sombra” (WEIL, 1996a, p. 420); tampouco é impossível deixar de querer compreendê-la, pois, “como a sua sombra, a violência segue a filosofia” (CAILLOIS, 1984, p. 214). Resumidamente, “a forma mais espetacular da violência, o enfrentamento que leva os homens a combates sangrentos, não é talvez a forma mais compreensiva e mais profunda. De modo mais geral, Eric Weil inscreve na atitude da violência todo homem que não procura justificar sua vida e seu falar diante do tribunal da razão, e que se contenta com a expressão imediata de seu sentimento ou com a afirmação racional de seu dogmatismo (ROBINET, 2004, p. 279). Buscando uma maior sistematização da apresentação do problema, Luís Manuel Bernardo (2011a, p. 47) articula desta forma: “Em vista as exigências, Weil considerou três grandes níveis de violência: 1. Violência da vida, isto é, das atitudes; 2. Violência do discurso, ou seja, das categorias, como elas estabelecem o sentido de uma determinada atitude e justificam uma concepção da vida como a melhor, e 3. Violência do mal proposital. Deve-se notar que este terceiro nível não pode ser compreendido sem referência aos outros dois, pois ele os utiliza e se volta para eles, o que, novamente, pede uma abordagem dialética e hermenêutica para a ação particular. A fim de melhor afirmar isto, vamos também colocar as quatro figuras antropológicas da violência estabelecidas pelo autor concernindo à violência da vida: 1. Violência de alguém que não aceita o outro discurso, 2. Violência de alguém que fechado em sua própria identidade não quer ouvir nem se expressar; 3. Violência que resulta da convicção de que o que importa na vida humana não vem de decisões e ações humanas, mas de algum efeito natural ou da deliberação de alguma autoridade suprema; 4. Violência daqueles que não acham possível se entregar em determinadas circunstâncias (WEIL, 1950, p. 57). Em todas estas quatro situações sempre está em jogo uma certa maneira de lidar com o discurso ou com a atitude, ou com ambos”.

<sup>120</sup> “A filosofia é assim conhecida como discurso formalmente coerente cuja tarefa principal é separar o essencial do que não o é, para relegar o inessencial ao reino das sombras, das ilusões e dos epifenômenos” (WEIL, 2003a, p. 26).

decorrem logicamente duas perguntas imprescindíveis ao nosso escopo: o que constitui a realidade para a qual o filósofo direciona seu discurso e, a segunda, para quem o filósofo fala; mantendo-nos em sua perspectiva, como se dá a sua relação com seu possível auditório.

Concernentemente às razões do discurso que se volta à realidade, Weil encontra resposta na própria tradição que concebe o surgimento da filosofia no ato original de *thaumazein*<sup>121</sup>, na admiração ou no espanto do filósofo. “A filosofia nasce do espanto da não-compreensão” (WEIL, 2003a, p. 29-30), reação duplamente fundamental, pois, de um lado, assegura a identidade do filósofo com o “homem comum”, de outro, o distingue justamente enquanto a sua atitude o tira da dimensão “não-surpreendente” da vida. Ao se admirar, o filósofo aceita um convite a uma condição excepcional.

O homem, e em relação a isso o filósofo é um homem como os outros, se espanta ao encontrar algo de espantoso no contexto absolutamente não-espantoso da vida: o espanto é a exceção, e se é o início da filosofia (...), o é porque a atitude do filósofo não é comum e não é considerada como tal por aqueles que o cercam (WEIL, 2003a, p. 30).

O discurso coerente que ele busca só pode sê-lo de fato se se fizer discurso compreensivo, isto é, capaz de compreender o que há de admirável e de banal no mundo. A palavra de ordem do discurso filosófico passa a ser “compreensão”, presente implícita ou explicitamente em toda frase sua, desde que, livremente, o homem se disponha a falar tanto do que há de sensato quanto do insensato no mundo, da presença concomitante de *cosmos* e de *caos*, da razão e da violência. De um lado, tem-se a condição essencial do filósofo no mundo, mundo que ele “não constrói (...), ele o encontra estruturado e se encontra, reencontra a si mesmo, num lugar neste mundo” (WEIL, 2003a, p. 30). De outro lado, não há limite à sua preocupação, porque “o filósofo quer compreender, dispor de um discurso coerente, descobrir, não uma estrutura, mas a estrutura do mundo” (WEIL, 2003a, p. 31).

A expressão final da citação acima deixa manifesta a diferença entre o discurso buscado pelo filósofo de qualquer outro discurso. De fato, o “homem ordinário”, o “homem da ciência” e mesmo o “poeta” podem falar do mundo, mas, diferentemente destes, o filósofo “compreende que toda compreensão particular elaborada é parcial e particular e que a compreensão do mundo lhe escapa” (WEIL, 2003a, p. 31). Ele não se contenta em ver o mundo a partir de um determinado sentido, mas deseja justamente, ver o sentido do mundo. O primeiro

<sup>121</sup> Sobre as primeiras referências a um assombro filosófico, cf. PLATÃO *Teet.* 155c-d; ARISTÓTELES *Met.*, 982b15-20 e 983a10-20.

passo na autocompreensão do filósofo é, portanto, o enxergar-se *ser finito* que se engaja, livremente, na empreitada de um discurso abrangente. Desta forma, tem-se a busca da coerência total, por parte de um homem que, querendo ser razoável, se encontra sempre num mundo particular e capaz apenas de um discurso particular, particularidade nem sempre confessada.

Se a filosofia se mostra na história através dos discursos que se sucedem, sua natureza e sua tarefa não coincidem com a elaboração de discursos particulares. Não se trata, portanto, da elaboração de um discurso a mais, mas do reconhecimento do que reside em todo discurso, do que subjaz a toda tentativa de falar da estrutura do mundo. Deste modo, tem-se uma verdadeira inversão procedimental, pois se a filosofia “desceu do céu para a terra”<sup>122</sup> e passou a fazer parte do mundo, compreender este último implica igualmente compreender a liberdade do homem que optou pelo discurso coerente. Logo,

O que ele deve compreender no mundo, é o modo de compreender o mundo, os modos com que o mundo e o sentido da vida humana foram interpretados, para se libertar do dado e do fortuito e, ao mesmo tempo, para tornar concreto para si, a seus próprios olhos, um sentido e uma orientação que possam ser vividos, realizados pelo homem, por todo homem (WEIL, 2003a, p. 32).

Se os discursos são diferentes, idêntica é a vontade de compreensão subjacente em todos eles.<sup>123</sup> A exigência de compreensão, quando reflexiva, impõe ao filósofo o exercício de tomar num mesmo discurso a liberdade que fundamenta sua escolha e a condição que é a sua. “O filósofo chega assim à constatação de que ele – e com ele todo homem, mas talvez de modo inconsciente – é, ao mesmo tempo, livre e condicionado, que é livre na condição” (WEIL, 2003a, p. 32). Neste ponto, distingue-o do “homem ordinário” seu grau de consciência, “essencialmente, ele é liberdade que busca o sentido na e contra os sentidos dados, e ele está, assim, além de *toda* condição” (WEIL, 2003a, p. 33). Logo, a condição é entendida como espaço da liberdade e não de seu impedimento. “Só vê a condição o ser que quer algo, que, assim, se defronta com a condição e, ao mesmo tempo, se apoia sobre ela para superá-la” (WEIL, 2003a, p. 33).

A superação da condição não se restringe à teoria, antes se põe no campo da ação humana, porquanto “no mais profundo, o homem não é teórico ou *teorético*, ele é ser agente” (WEIL, 2003a, p. 33, grifo do autor). Logo, ela só é conhecida por quem decidiu agir sobre si

<sup>122</sup> Cf. CÍCERO, *Disputationes Tusculanas*, V, 4, 10.

<sup>123</sup> “Eis então o que busca a filosofia, eis o que constitui a filosofia, a busca daquele que quer compreender, pois compreendeu que ainda não compreendeu e que se debate num mundo inacabado, um quase-mundo de incoerência, contendo coerência suficiente para que o desejo de uma coerência verdadeira e total possa nascer nele e nasça de fato, historicamente” (WEIL, 1987a, p. 18).

e sobre as condições exteriores de sua existência<sup>124</sup>, isto é, quando pensa as condições para ação moral e política. É necessário considerar tanto o retorno weiliano à “filosofia das coisas humanas” de Aristóteles<sup>125</sup>, quanto, mais uma vez, sublinhar o seu kantismo, ao alicerçar a filosofia na liberdade do homem e fazer do fim último da sua reflexão o problema da liberdade. É esta última, de fato, a força que impulsiona o sistema weiliano e a chave legítima para a compreensão do seu pensamento. Em outras palavras, a filosofia, atividade essencialmente teórica, nasce do homem envolto nos problemas da condição da sua ação, isto é, da sua liberdade, e visa, em última instância, à realização do sentido no mundo vivido para o filósofo e para todos os homens.

A existência concreta e consciente da filosofia data do dia em que, para uma vontade que se sente livre mesmo que ainda não o seja de fato, o mundo tal como foi visto “desde sempre” se tornou duvidoso, no qual o homem não se vê mais como engrenagem numa enorme máquina que ele ajuda a manter em seu ser, mas se vê – mais exatamente começa a se comportar – como aquele que, no mundo, pode agir sobre o mundo, mas apenas se se aparta do mundo até então “natural” (WEIL, 2003a, p. 33-34).

Ao pensar as condições concretas que cercam sua ação, o filósofo suspende o valor das mesmas, pondo em questão as certezas fundadas sobre elas. Ele submete ao critério da possibilidade da universalização todas as atitudes e discursos que encontra; com a exigência de que possa determinar as condições da sua própria compreensão. Estas de fato existem e caracterizam seu interesse pré-reflexivo, inconsciente, ou apenas parcialmente consciente, presente na forma de descontentamento, de percepção do caráter arbitrário ou absurdo da vida, tal como ele, como todos os homens, experimenta.

Os traços não se pretendem definitivos, mas a figura do filósofo começa a ser delineada. Ele aparece como o homem que põe entre parênteses o universo das certezas imediatas, mesmo aquelas arraigadas como fundamentais ao ideal compartilhado de bem que está na base de toda comunidade humana.<sup>126</sup> Concretamente, para o homem ordinário, o filósofo apenas fragiliza os fundamentos das convicções, das crenças religiosas ou tradicionais que alicerçam a vida da comunidade; contradizendo a noção bem compartilhada de que “nada é mais natural do que viver na certeza” (WEIL, 1987a, p. 12).<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Cf. WEIL, 2003a, p. 33.

<sup>125</sup> Referência à expressão aristotélica *perí tã anthrópina philosophia* (EN, X 10, 1181 b 12ss).

<sup>126</sup> Conclusão do artigo “Du Droit naturel”, publicado originalmente em 1968; cf. WEIL, 1991a, p. 175-196.

<sup>127</sup> “Para o filósofo tudo se torna problemático, tudo é digno de ser colocado em questão, ou seja, tudo pode ser questionado, sempre com a condição de tratar de se entender com os outros – que o outro quer dar razão quanto ao seu sentido: condição decisiva, que significa praticamente que se o filósofo é inimigo da violência e por conseguinte do não-sentido (mesmo que o não-sentido da violência possa esconder um sentido e assim permitir

Desvela, assim, *per via negationis*, o fato de que a filosofia não “compõe” a natureza do homem; pois o “mais natural” é o viver na certeza, equivale a reconhecer que “ninguém gosta do desconforto, da insegurança e da busca incessante da unidade e do sentido” (WEIL, 1987a, p. 19). Em definitivo, “a filosofia é (...) essencialmente desconfortável” (WEIL, 1987a, p. 19). E se é sempre possível rejeitá-la porquanto ela se mostra “impossível”, “inútil” ou “perigosa” (WEIL, 1987a, p. 12), a hostilidade que a acompanha testifica o fato da sua presença.

A originalidade do pensamento weiliano está na radicalidade com que vê a oposição à filosofia. Não se trata mais do confronto entre dois ou mais discursos pretensamente coerentes e entre si irreduzíveis; antes é o caso do “protesto contra o filosofar” que vem “da certeza dos possuidores de evidências e, particularmente, das evidências científicas” (WEIL, 1987a, p. 12). Retoma-se, deste modo, o confronto do discurso filosófico com aquele da ciência, tornado, em grande medida, o “imaginário cósmico” do “homem ordinário”. Depois de poder falar de si, o filósofo, se quiser compreender o mundo, deve tentar compreender também a rejeição que sofre a sua vontade de compreensão.<sup>128</sup>

Com efeito, a pergunta – outro modo de confirmar o caráter natural de “viver na certeza” – pode ser posta finalmente: “por que (...) colocar em dúvida o que nos permite viver, orientarmo-nos no mundo, possuir uma ciência, ciências, e nos decidir, escolher?” (WEIL, 1987a, p. 12-13), isto é, colocar em questão o que nos tornou “mestres e donos da natureza” e nutre nossa esperança, “esperança razoável, de nos tornarmos senhores da história” (WEIL, 1987a, p. 13).

Uma vez percebido o olhar para a filosofia a partir daqueles que a rejeitam, é mister trazer à baila os limites que a filosofia pode sublinhar à visão cientificista quase hegemônica da sociedade moderna. Não se trata de uma declaração de guerra à modernidade ou ao tipo de ciência que a caracteriza, nisso há que se acrescentar que a postura de Weil se distingue pelo equilíbrio, sem nenhuma dificuldade em reconhecer que, de fato, quando nós nos voltamos a questões acerca do sentido, “a ciência não nos ajudará a ver claramente”, mas do mesmo modo

seu desenvolvimento), isto não exclui, mas inclui que o adversário da violência seja inteiramente capaz de fazer frente à violência, se a encontrar, com as próprias armas dela, precisamente porque compreendeu a essência da violência e sabe que ela, essencialmente, se opõe à compreensão. O filósofo não quer ser impedido de compreender, de pensar na unidade a realidade, o todo concreto, mesmo se esta unidade se apresentar como contraditória e talvez precisamente porque ela se apresenta como contraditória e incoerente” (WEIL, 1970, p. 362).

<sup>128</sup> “[A rejeição da filosofia] é para o filósofo a questão propriamente filosófica, pois, não contente com os interesses de todos os outros homens e seus resultados, ele quer compreender também o seu próprio esforço, e compreender-se a si mesmo. Em outros termos, se ele quiser realizar seu projeto, deve também compreender porque os homens refutam compreender, refutam querer compreender; pois compreender é sempre compreender começando por considerar o *outro* do que está para compreender” (WEIL, 1970, p. 363).

se diz que sem ela nos encontraríamos “numa obscuridade infinitamente mais profunda” (WEIL, 1987a, p. 14).

### 1.4.3 “A filosofia é *essencialmente* histórica”

Enquanto a cientificidade e a comunicabilidade são características *eminentes* do discurso coerente em vista de um sentido procurado, a historicidade tem a ver com a *essência* da filosofia. Em outros termos, cientificidade e comunicabilidade são sempre eminentemente possíveis porquanto se deparam incondicionalmente com a violência, isto é, sua realização não pode ser garantida de antemão e sua efetivação, justamente pelo risco da violência, será sempre precária. O mesmo não se dá com o caráter histórico do discurso.

Antes de tudo, é fundamental sublinhar as duas dimensões da relação entre filosofia e história na obra weiliana e indicar qual delas tratamos neste momento. Nós as distinguimos, momentaneamente, em uma dimensão *intrínseca*, na qual a história é constitutiva da filosofia, e outra *extrínseca*, onde ela aparece como problema filosófico. As duas dimensões podem ser abordadas a partir de uma filosofia da história ou de uma reflexão sobre a natureza e sobre a tarefa da filosofia, o que chamamos de metafilosofia, portanto, a primeira tarefa é distinguir essencialmente a perspectiva própria assumida na pesquisa; neste momento, é a relação *intrínseca* que nos interessa, embora devamos continuar cientes de que, lidando com elementos constitutivos da filosofia, tais distinções são tão abstratas quanto artificiais.<sup>129</sup>

No que respeita ao nosso problema atual, as implicações da afirmação da dimensão histórica da filosofia estão profusamente espalhadas nos textos weilianos, a tarefa que se nos impõe é, portanto, a de elencar a série das questões essenciais subjacentes à sua arquitetônica. Para o desenvolvimento do nosso argumento, pelo menos dois problemas são absolutamente indispensáveis, a saber, a identidade entre filosofia e história e a relação entre a filosofia e a sua própria história. Estas questões servem como eixo que sustenta a reflexão da filosofia da história em Weil e aparecem desempenhando este papel na última parte do texto da “Introdução” à *Lógica da filosofia*, a partir do tópico “A identidade da filosofia e da história” (WEIL, 1996a, p. 68).<sup>130</sup>

<sup>129</sup> “Não há filosofia *sistemática* separada da consciência que a filosofia toma de sua própria história: e mais, a filosofia só se compreende em sua história e não é mais do que essa tomada de consciência, mesmo quando o discurso sistemático o esquece e o nega. Isso porque a filosofia não é outra coisa que o discurso do homem concreto, do indivíduo (...)” (WEIL, 1996a, p. 68).

<sup>130</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 68-72.

A importância da questão da identidade entre filosofia e história se evidencia imediatamente no texto da “Introdução” da *Lógica da filosofia* justamente porque somente na ilustração de tal relação é possível apresentar os fundamentos dos “princípios da hermenêutica weiliana” (BOBONGAUD, 2011, p. 55). Em outros termos, a *Lógica da filosofia* se realiza a partir do movimento da dinâmica de um “tríptico conceitual” cujos componentes internos são a *atitude*, a *categoria* e a *retomada*, tríptico que especifica o sentido e a dinâmica da *Lógica* e permite operar a leitura global do seu sistema.<sup>131</sup>

Para tratar suficientemente da questão é preciso que acompanhem a argumentação weiliana a partir de uma dupla relação da filosofia com a história, primeiro com a sua própria historicidade, de um lado, e com a sua história, de outro.

#### 1.4.3.1 A historicidade da filosofia

Ao afirmar a “identidade da filosofia e da história” Weil põe o problema da definição dos termos elencados assim como o da elucidação do sentido e do alcance da sua relação de identidade. Porquanto uma descrição da filosofia acompanha todo o desenvolvimento da introdução da *Lógica*, resta, de um lado, compreender os fundamentos que podem sustentar a afirmação weiliana da identidade da filosofia e da história, assim como, de outro lado, o caráter constitutivo da relação entre filosofia e história à compreensão de ambas.

Em primeiro lugar, subjaz à identidade entre filosofia e história uma *nova definição do homem*:

Em vez de dizer que o homem é um ser dotado de discurso razoável, nós diremos que ele é um ser que pode, se assim escolher, ser razoável, que é, numa palavra, liberdade em vista da razão (ou para a violência), mas que uma vez que se decida por falar de modo coerente, o universal é para ele início e fim de seu discurso, e que ele só se emancipa radicalmente do discurso *com conhecimento de causa*, depois de ter percorrido o discurso em sua totalidade (WEIL, 1996a, p. 68).

<sup>131</sup> Cf. A reflexão de Stève Bobongaud (2011, p. 55-58), que procura tratar dos termos a partir da noção de “tríptico conceitual” que assumimos; o artigo clássico de Caillois (1953, p. 273-291) sobre atitudes e categorias, o primeiro estudo sistemático sobre a *Lógica* weiliana; e por fim, a apresentação de Patrice Canivez em *Weil* (1999, p. 31-35). O número de referências de textos sobre o “tríptico conceitual” que sustenta e movimenta a *Lógica* de Weil é imenso, porquanto todos os estudiosos que se dedicam à sua obra terem de, em algum momento, lidar com o mesmo. Desta forma, os três autores foram lembrados, respectivamente, pela originalidade terminológica, pela importância histórica e pela sistematicidade. Estes trazem outras referências em suas próprias notas, o que nos dispensa de reproduzi-las aqui. No que concerne especificamente ao conceito de *Retomada*, vale recordar o Colóquio ocorrido em Lisboa, em maio de 2012, cujos resultados foram publicados na *Revista Cultura*, v. 31, 2013.

O texto da “Introdução” oferece ao leitor “retomadas” da questão fundamental da definição do homem. Três delas nos parecem particularmente importantes.

A primeira é a afirmação de que o homem é o “ser dotado de razão e de linguagem, mais precisamente de linguagem razoável” (WEIL, 1996a, p. 3), que, de certa forma, serve não apenas como ponto de partida da reflexão, mas acima de tudo como referência permanente à questão essencial “o que é o homem”?<sup>132</sup>

Na segunda (WEIL, 1996a, p. 5), o autor desenvolve o argumento acrescentando justamente o caráter não imediato da razoabilidade: “O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isto quer dizer e está destinado a dizer exatamente o que há pouco parecia surpreendente, a saber, que, ordinariamente, os homens não dispõem da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*”.

A última diz simplesmente que “o homem, havíamos suposto – e essa suposição parece agora arriscada – é um ser pensante, um ser falante, a tal ponto que até mesmo quando não fala, ele age *razoavelmente*, quer dizer, segundo o discurso ou pelo menos segundo um discurso” (WEIL, 1996a, p. 56).

O elenco das citações mostra mais uma vez o caráter propriamente kantiano das fundamentações do edifício argumentativo de Weil. A pergunta pelo homem como questão definitiva da filosofia é delimitada justamente pelos limiares precisos (e críticos) dos termos envolvidos nas tentativas de resposta. Em outras palavras, o homem não é pensado como “animal racional”, de inspiração aristotélica, mas como animal razoável, isto é, ser dotado de linguagem razoável e que pode agir razoavelmente. Nas palavras de Weil, a razoabilidade humana não é posta simplesmente como aspecto constitutivo do homem, mas aparece situada no espaço entre a *possibilidade* e o *dever*; e o que está em jogo não é outra coisa senão a própria realização do homem enquanto tal.

É nesta altura que nos cabe pensar o sentido do razoável em Weil e o quanto seu significado é devedor do pensamento de Kant. Proceder agora uma reflexão acerca do caráter razoável do homem é essencial à luz do que se disse acima que, fundamentalmente, se trata da base pela qual se pode afirmar a identidade da filosofia e da história, ou seja, o fato de que ambas se assentam no homem.

O ponto de partida para a compreensão da noção de razoabilidade é certamente a sua

<sup>132</sup> Deste modo, vale para Weil o que ele afirma sobre os objetivos dos sistemas filosóficos, ou seja, que “a ambição de todo sistema filosófico é revelar o fundamento último de tudo o que é humano no homem” (WEIL, 1991b, p. 11).

distinção da noção de racionalidade, distinção que aparece desenvolvida amplamente na *Filosofia política*. Ali, no entanto, a racionalidade está alinhada essencialmente com a definição dada por Max Weber, por isso nos manteremos no terreno proposto pelos trechos retirados da “Introdução” da *Lógica*. Na última das definições supracitadas, Weil estabelece a relação entre a razoabilidade do homem e sua disposição a falar e a agir segundo um discurso razoável, ou seja, liga à noção de razoabilidade um discurso que oriente tanto a fala quanto a ação humana. Em outras palavras, o homem é razoável, basicamente, quando se dispõe a submeter os critérios da sua fala e da sua ação a normas que, pelo menos em princípio, possam ser universalmente justificáveis.

A distinção entre o razoável e o racional remonta a Kant e à distinção entre o imperativo categórico e o imperativo hipotético na *Fundamentação da metafísica dos costumes*<sup>133</sup>; enquanto o primeiro representa a “razão pura prática” e o segundo a “razão prática empírica”. Para os propósitos que nos ocupam, consideramos a razoabilidade a partir da *disposição* de se sujeitar a princípios e critérios de ação universalmente aceitáveis, ou pelo menos universalmente compreensíveis.<sup>134</sup> Por sua vez, o reconhecimento do caráter racional do homem não demanda o conhecimento dos fins desejados, mas tão-somente dos meios através dos quais procura realizá-los, isto é, se os busca de modo “inteligente”; enquanto o caráter razoável, ao contrário, toma o homem no contexto propriamente humano, ou seja, do indivíduo inserido numa “comunidade com os outros homens” (KANT, 2008e, p. 33).<sup>135</sup> Trata-se, portanto, da “razão razoável” (WEIL, 1996a, p. 17) concernente à condição do indivíduo que se percebe confrontado a uma comunidade, da razão que, de um lado, sustenta a sua disposição a orientar a própria conduta por um princípio a partir do qual ele e os demais possam raciocinar conjuntamente e, de outro lado, considera as consequências de suas ações. Por fim, a disposição à razoabilidade não deriva do racional, nem se opõe a ele, mas se difere por sua essencial incompatibilidade com qualquer forma de solipsismo, porquanto está fundamentalmente relacionada com a disposição de agir moralmente.<sup>136</sup>

Basicamente, o homem é razoável quando se dispõe a propor princípios e critérios aos quais se submete voluntariamente, entendendo que essas normas são razoáveis para todos, isto

<sup>133</sup> Cf. KANT, 2008c, p. 52-53.

<sup>134</sup> A escolha do termo *disposição*, repetido várias vezes nos parágrafos seguintes, se assenta também no vocabulário kantiano, sobretudo desenvolvido na *Religião nos limites da simples razão*, quando o autor distingue disposição de predisposição, propensão e inclinação. Distingue-se destas últimas justamente por não poder ser pensada como inata ou natural. O que está em jogo no que respeita à disposição é a vontade moral. Cf. KANT, 2008e, p. 34-39.

<sup>135</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 19-20.

<sup>136</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 92; SIBLEY, 1953, p. 560.

é, justificáveis para todos. Em contraste, não é razoável, também no aspecto básico, quando se envolve em empreendimentos coletivos sem a disposição para obedecer ou para propor quaisquer princípios ou critérios que especifiquem e justifiquem os termos de sua fala e de sua ação, antes, está disposto a violar esses termos de acordo com os seus interesses.

Logo, se por um lado, o homem, razoável e racional, é o sujeito responsável na vida social e política, e pode ser acusado de violação dos princípios e dos critérios razoáveis, por outro, as ideias do racional e do razoável são distintas. A primeira se aplica às capacidades de julgamento e de deliberação na busca de fins, da forma pela qual esses fins são adotados e promovidos, bem como à forma pela qual são priorizados; aplica-se, fundamentalmente, à escolha dos meios mais eficientes para os fins em questão.

Porém, o indivíduo racional não está necessariamente circunscrito aos limites do cálculo dos meios e dos fins, porque pode julgar os fins últimos pelo significado que têm para seu projeto de vida como um todo, e pelo modo segundo o qual esses mesmos fins se coadunam e se complementam mutuamente. Ao caráter racional falta a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de engajamento na “comunidade com os outros homens”, e de fazê-lo de forma tal que seria razoável esperar aceitação. Em outras palavras, falta-lhes “a disposição para a *personalidade* (...) a suscetibilidade da reverência pela moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*” (KANT, 2008e, p. 33, grifos do autor), ou seja, a forma particular de sensibilidade moral subjacente à capacidade de ser razoável. O homem meramente racional, sempre inspirados em Kant, só teria as disposições à *animalidade* e à *humanidade*<sup>137</sup>, compreenderia o significado da lei moral e de seu conteúdo conceitual, mas não seria motivado por ela.

Consoante a sua inspiração kantiana, em Weil, o razoável e o racional são considerados ideias básicas distintas e independentes, porquanto não há nem pode haver nenhuma intenção de derivar uma da outra; sobretudo de derivar o razoável do racional.<sup>138</sup> Procurar derivar o razoável do racional pode indicar que o primeiro careceria de uma base da qual o segundo está dotado de antemão. Por outro lado, o razoável e o racional são noções complementares enquanto se conectam com faculdades morais distintas, isto é, com um senso de justiça no caso da

<sup>137</sup> Cf. KANT, 2008e, p. 32-33.

<sup>138</sup> A importância dessa distinção fundamental entre o razoável e o racional é apontada também por John Rawls (2000, p. 95) com uma clareza que justifica recorrermos a uma reflexão cujos conceitos dominantes não se aproximam normalmente daqueles de Eric Weil: “Na história do pensamento moral, alguns tentaram fazer isso (...). Pensam que, se o razoável puder ser derivado do racional, isto é, se alguns princípios bem definidos de justiça puderem ser derivados das preferências, das decisões ou dos acordos de agentes meramente racionais em circunstâncias adequadamente especificadas, então o razoável finalmente terá sido posto sobre uma base firme”.

razoabilidade, e com uma determinada concepção de bem no que concerne à racionalidade.<sup>139</sup> Em outras palavras, homens puramente razoáveis desconheceriam fins próprios a serem realizados e homens puramente racionais careceriam de um senso de justiça e não reconheceriam a validade independente das reivindicações alheias de satisfação.

Outra diferença basilar está no caráter constitutivamente público do razoável, o que não vale para o racional. É pelo razoável que se entra na “comunidade com os outros homens”, pois dispostos a propor, ou a aceitar, conforme o caso, móveis e critérios que justifiquem a própria fala e a própria ação de forma universalmente aceitáveis, pelo menos a princípio, por serem universalmente razoáveis. Esses princípios especificam as razões que se devem compartilhar e reconhecer pública e reciprocamente como base das relações sociais. Sendo razoáveis, os homens se dispõem a elaborar a estrutura do mundo social público, uma estrutura sobre a qual se funda a esperança de que todos endossem as próprias ações, desde que se possa esperar que os outros também o façam. Se não se puder confiar nos outros, seria irracional ou autodestrutivo agir de acordo com esses princípios. Sem um mundo público estabelecido, o razoável pode ser suspenso.

Numa comunidade, todos os têm seus próprios interesses racionais, e se se dispõem a justificar, esperam poder fazê-lo razoavelmente, isto é, apresentá-los de forma a torná-los aceitáveis. Essa comunidade não é feita de santos nem de monstros<sup>140</sup>, mas parte da “comunidade com os outros homens”, na qual está em jogo a disposição de cada um para uma vida socialmente virtuosa. Seguramente a conclusão necessária é a de que a razoabilidade é a razão do homem na “comunidade com os outros homens”, mas também insuficiente porque não diz nada sobre a natureza da comunidade. A chave que permite compreender de fato a ligação entre a definição do homem razoável e a questão da identidade entre filosofia e história, a pergunta pelo estatuto da comunidade mostra como Weil explicita questões que se mantêm no domínio da *inspiração* kantiana. A comunidade no pensamento de Eric Weil não é um “ente jurídico” e menos ainda um “ente mental”, mas – a fundamentação moral da *Filosofia política* põe precisamente – se trata de um “ente histórico”.

É no artigo “Tradition and traditionalism”, publicado originalmente em 1953, que encontramos, segundo a nossa interpretação, os argumentos que confirmam nossas afirmações. Com efeito, a compreensão da comunidade como “ente histórico” significa que dizer que o homem razoável está *necessariamente* situado na “comunidade com os outros homens”, é reafirmar que ele está sempre inserido numa determinada situação histórica. Não é o caso de

<sup>139</sup> RAWLS, 2000, p. 95-96.

<sup>140</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 13-33.

forçar o que se diz sobre a tradição como se esta servisse de sinônimo à história, antes, trata-se de reconhecer o caráter histórico da tradição e, conseqüentemente, ratificar a dimensão histórica da comunidade. Somente no cenário formado pela comunidade tem sentido buscar o sensato e o razoável.

“A tradição é a medula de nossos ossos” (WEIL, 1991b, p. 9), medula “não natural”, percebida apenas sob circunstâncias históricas particulares, nas quais ela “se torna visível enquanto força na história” (WEIL, 1991b, p. 10). Estas circunstâncias são as do encontro de uma determinada tradição “escondida” com outras igualmente legítimas. O que nos interessa, no entanto, é que a reflexão sobre a tradição é ao mesmo tempo o encontro da comunidade com a sua história.

Ao asseverar simplesmente que “faremos como nossos pais fizeram, acreditaremos no que eles nos ensinaram a crer”, e mais, que “nossos pais viveram como viviam, eles nos ensinaram o que aprendemos, como o que, para eles, não era preciso ser dito” (WEIL, 1991b, p. 12), Weil toma como ponto de partida a definição comum de tradição, definição a ser superada e “traída” pelo ato mesmo de considerá-la como tema de reflexão.<sup>141</sup> Para o nosso escopo, no entanto, o mais importante é a afirmação seguinte, de que esses “pais” são realmente “sujeitos históricos” (WEIL, 1991b, p. 13). A relação que há entre a “força na história” que é tradição e a “comunidade com os outros homens” na qual o indivíduo pode ser razoável e não apenas racional, é verdadeiramente, portanto, uma relação constitutiva tanto da identidade da tradição quanto da comunidade.

O passo seguinte, ainda mais fundamental para a nossa tese, é a compreensão do significado do caráter razoável agora apreendido numa determinada situação histórica. Mais uma vez, trata-se da condição do homem moderno, condição do indivíduo numa tradição cuja principal característica é a tendência à mudança. De fato, se a nossa tradição “repousa sobre a mudança permanente” (WEIL, 1991b, p. 18), duas questões se põem como absolutamente fundamentais. Em primeiro lugar, numa tradição de “mudança contínua e continuada”, “tudo é permitido, e tudo, a partir do momento em que a técnica o permitir, pode ser chamado à existência” (WEIL, 1991b, p. 18)? Em segundo lugar, seria o caso do “imoralismo”, tanto do cético e do positivista como do dogmático, ou da afirmação de que a mudança não é a única característica de nossa tradição e que por outros fatores igualmente válidos nem tudo deve ser tolerado? A resposta de Weil evidentemente vai por este segundo caminho, pois “se não

<sup>141</sup> “Do fato mesmo que nós decidimos aderir às tradições de nossos pais, nós lhe somos infiéis, pois fazemos por convicção, fazemos conscientemente o que eles mesmos fizeram sem pensar que eles poderiam ter agido de outra forma, sem pensar, como nós fazemos, que a tradição é algo precioso” (WEIL, 1991b, p. 13).

quisermos nos contradizer, somos obrigados a procurar critérios que (...) sejam justificáveis aos outros” (WEIL, 1991b, p. 19), isto é, devemos ser razoáveis.

A tradição entendida por Weil como “força na história” nos dá a ocasião de retomar a questão da razoabilidade a partir da situação histórica particular, isto é, na única forma na qual ela de fato alcança toda a sua extensão. O que está em jogo fundamentalmente é uma outra forma de pensar a razão, questão para a qual Weil não indica uma solução, mas uma direção:

A razão que formula a questão, a razão entendida como o que criou as próprias ideias de questão e de resposta, de dúvida e de prova, de objeção e de confirmação, de problema e de solução. Quem quer que coloque uma questão pretende colocá-la razoavelmente e demanda de fato uma resposta razoável; ele quer questões *sensatas* e respostas *verdadeiras*. E, sejam quais forem as consequências, uma coisa é evidente: a razão é o que é razão para todo ser razoável, porque o que é desrazoável se revela como tal entrando em questão com consenso universal de todos os seres razoáveis (WEIL, 1991b, p. 19-20).

A “razão razoável” é, portanto, uma exigência que o homem impõe a si mesmo na forma de tensão entre a tradição e os fins que ele, como indivíduo, se propõe. Esta tensão é coextensiva à vida do homem e o coloca fundamentalmente entre as possibilidades da violência, de um lado, e da busca de sentido, do outro. Logo, não existe algo como uma “razão-substância, mas uma razão se realizando e se percebendo na ação” (WEIL, 1996b, p. 125, grifo nosso), ou seja, não é “uma garantia sobre a qual poderemos repousar para dormir com toda tranquilidade; ela é o que nos mantém em alerta – deveria nos manter em alerta” (WEIL, 1991b, p. 20). Estas afirmações de Eric Weil retiradas da *Filosofia política* e de “Tradition and traditionalism” respectivamente refletem a preocupação do autor com o fato de que o homem não pode estar seguro da própria razoabilidade, ou seja, ele pode tão-somente querer ser razoável na sua situação histórica, agir em vista da realização da sua “liberdade razoável” (WEIL, 1996b, p. 57). O homem razoável é, finalmente, aquele que busca livre e conscientemente orientar sua fala e sua ação segundo a razão, que é “razão para todo ser razoável”, como se viu, voltado ao consenso universal de todos os seres razoáveis.

Eric Weil é taxativo, “a busca é difícil, porque não é suficiente ir a uma biblioteca para encontrar uma resposta adequada” (WEIL, 1991b, p. 21). A escolha de “Tradition and traditionalism” se justifica também porque ao sublinhar, na sua conclusão, uma nova forma de pensar a razão, realiza a passagem da reflexão sobre a identidade de filosofia e história ligada a uma nova definição do homem àquela da qual decorre uma nova definição da filosofia, porque o esforço da razoabilidade é a sua penosa busca:

É a busca difícil da filosofia, a busca de um critério universal dos nossos valores, de uma resposta válida às quais a nossa situação atual nos confronta, questões eternas, seguramente, mas questões que é preciso resolver no nosso tempo, na nossa tradição e por nós mesmos assim como somos (WEIL, 1991b, p. 21).

A filosofia é, então, compreendida como discurso do homem concreto, do indivíduo que escolheu o universal, mas que fez tal escolha mantendo-se como indivíduo. Não há nenhum tipo de elevação imediata ao universal, mas o trabalho exigente da conscientização do discurso no qual o universal, ou melhor, o Uno, se mostra ao homem.

Toda tentativa de apreender o Uno em si está condenada ao fracasso, pois o Uno que transcende o discurso não é fora do discurso coerente, a menos que o homem escolha o silêncio – escolha que nós, que falamos, podemos conceber, mas que só é visível para nós a partir do discurso, pura possibilidade, no limite inferior ou superior do discurso, antes de seu início ou após sua conclusão, abstenção ou revolta absolutas (WEIL, 1996a, 69).

Encontramos, portanto, a distância – fundamental para a especulação filosófica, problemática para a experiência mística – entre os discursos e o Uno. Esta distância demarca precisamente o domínio da filosofia e é tomada por Weil a partir da perspectiva kantiana ao se ocupar mais pela esfera do discurso e menos pela esfera do Uno. Sobre esta relação, tão fundamental quanto problemática, podemos nos beneficiar da apresentação de Hannah Arendt em *A vida do espírito*. Partindo da “visão” como “sentido guia” da experiência grega, Arendt sublinha o abismo entre o que pode ser visto e o que efetivamente pode ser dito. Tal abismo se mantém como tensão entre o discurso e a contemplação, tensão que tradicionalmente concebe o primeiro de acordo com um primado problemático, e a segunda em função do primado ontológico.<sup>142</sup>

Desta tensão resulta, como diz Weil, a diversidade dos discursos:

A filosofia no singular não existe, a menos que se queira falar, não dos seres humanos quando escolheram a não-violência e o discurso razoável, mas do que eles buscam e daquilo a que aspiram. A escolha da não-violência não implica que aquele que escolheu a não-violência deixe por isso de ser violento. Ele *quer* ser razoável; e o fato de querer prova que ele ainda não é razoável. O filósofo não é um sábio, e menos ainda o sábio: ele *busca* a sabedoria (WEIL, 2003b, p. 22).

<sup>142</sup> Esta distância tão caracteristicamente platônica constitui grande parte do drama filosófico ocidental, distância atacada por neoplatônicos como Plotino e tomada como um dos temas capitais da filosofia cristã. Recentemente, destacam-se tentativas de romper com a necessidade da relação de dependência do primado problemático do falar do primado ontológico. É o caso, por exemplo, de Michel Foucault em *Les mots et les choses*. Cf. FOUCAULT, 1966, p. 19-31.

#### 1.4.3.2 “Unidade da filosofia e da história da filosofia”<sup>143</sup>

Um segundo nível de relação entre a filosofia e a história surge justamente na concepção de uma “história da filosofia”. Considerando que é parte constitutiva da tarefa do filósofo compreender a realidade e concebê-la segundo categorias racionais, é fundamental a afirmação de que esta mesma realidade se apresenta numa determinada história, assim como a de que pertence à “história universal” uma história particular da filosofia. Dito isso, apresentamos o modo com o qual a “filosofia sistemática” de Eric Weil realiza o projeto moderno de uma “filosofia da história da filosofia” a partir do princípio hermenêutico da retomada e da categoria do Sentido na *Lógica da filosofia*. Para tanto, dividimos nosso argumento entre a colocação da história da filosofia como um tema filosófico, de um lado, e o modo como este tema é compreendido no pensamento weiliano, de outro.

Se há essencialmente uma relação entre a filosofia e história da filosofia, a problematização desta mesma relação surge explicitamente apenas a partir da modernidade. De fato, no seu conjunto, a crescente consciência histórica e a diferenciação das questões teóricas passam a exigir um quadro referencial geral, o que, nas palavras de Kant, deveria ser uma história filosófica da filosofia: “*eine philosophische Geschichte der Philosophie*”<sup>144</sup> que, superando a tendência a dados biográficos e opiniões, dar-se-ia propriamente conforme uma ordem lógica.

Para uma leitura lúcida da relação entre filosofia e história da filosofia devem ser entrevistados os diferentes níveis em que esta mesma relação se põe.<sup>145</sup> No caso específico do desenvolvimento weiliano da questão é indispensável sublinhar o papel do princípio hermenêutico da *retomada* e da categoria formal do *Sentido*. Trata-se sempre, enquanto nos interessamos por Eric Weil, de uma leitura sistemática que aponta para o nível no qual “a relação entre filosofia e sua história é entendida e articulada, por assim dizer, de modo autorreferencial, isto é, *como autorrelação*. Procedendo sistematicamente, a filosofia tematiza a sua própria história *como a sua própria história*. Esse nível comporta a concepção *filosófica propriamente*

<sup>143</sup> Parte deste tópico já foi apresentado no Colóquio *Le reprise, les reprises*. Cf. CASTELO BRANCO, 2013.

<sup>144</sup> A expressão se encontra em algumas anotações de Kant na preparação de um escrito sobre a pergunta *Quais os reais progressos alcançados na Alemanha dos tempos de Leibniz e Wolff?* (in *Kants gesammelte Schriften*, de Gryter, Berlin 1990 segg., vol. XX, p. 341. Apud SANS, 2012).

<sup>145</sup> Os níveis de uma compreensão abrangente da relação entre a filosofia e a sua história são, segundo Lorenz Puntel (2010, p. 19-23), seis, sendo cinco deles em “*status* explícito” e um implícito. Dos níveis que tratam da relação de modo explícito o “mais externo” é objeto da historiografia, o segundo trata da história textual e editorial, o terceiro é o assistemático-interpretativo, o quarto, sistemático-interpretativo, e o último é aquele sistemático, tema de interesse da nossa pesquisa. O sexto nível mantém, por sua vez, essa relação como algo apenas implicitamente dado, enquanto se entende como filosofia “puramente” sistemática.

*dita* da história da filosofia” (PUNTEL, 2010, p. 21). É o caso em que a filosofia desenvolve uma teoria sobre a sua história e expressa que esta faz parte do todo articulado de seus enunciados sistemáticos,<sup>146</sup> o que é, de certo modo, o que faz Weil na *Lógica da filosofia*.

A base para a consideração da relação entre a filosofia e sua história parte do fato de que, para Weil, a violência é o problema fundamental de todo discurso filosófico, o que, como já visto, permite uma primeira definição da filosofia como a prática do discurso em vista do contentamento por meio da transformação das relações do homem com o mundo e com os outros, prática que se realiza no confronto com a violência em todas as suas formas. Como escreveu Gianfranco Meloni: “a *Lógica*, percorrendo as etapas da filosofia, através das categorias, percorre-se também as etapas da violência e, ao ilustrar este percurso, mostra como a história, ao produzir formas de racionalidade imperfeitas, produz também violência” (2001, p. 76).<sup>147</sup>

Decorre desta maneira original de compreender a filosofia, um modo particular de pensar a sua história, modo no qual cada discurso é visto como uma forma concreta de tematizar o problema da violência.<sup>148</sup> A partir daí, Eric Weil estrutura seu sistema seguindo uma leitura filosófica da história da filosofia, procedendo uma exposição ordenada das categorias constitutivas do discurso humano; exposição na qual toda grande filosofia desenvolve uma categoria filosófica, isto é, uma possibilidade fundamental do discurso.

<sup>146</sup> Para uma melhor compreensão do que se quer dizer, basta pensar nos exemplos de Hegel, Heidegger e Gadamer. “Hegel compreendeu as concepções filosóficas como os estágios do processo do ‘vir-a-si-mesmo do espírito’ (o que quer que isso signifique). Ele inclusive teve a pretensão de compreender esse processo com rigor lógico (‘lógico’ no entendimento hegeliano), mais precisamente, no sentido de que toda e qualquer concepção filosófica articulada em alguma época da história deve estar associada a uma determinada lógica do pensamento bem especificada” (PUNTEL, 2010, p. 22). Para Heidegger, cada uma das várias concepções filosóficas surgidas e articuladas no decorrer da história representa uma determinada figura da história do ser. A interpretação de concepções filosóficas encontráveis na história da filosofia deve ser entendida como a articulação sistemática de determinada forma do ser (cf. HEIDEGGER, 2012). Para Gadamer, a história da filosofia é assumida como o material por excelência para a hermenêutica filosófica. O intérprete é caracterizado pela finitude, o que significa que se encontra alojado na história das concepções que se alternam; seu ato de interpretar consiste na articulação de seu *status* finito em vista do todo da história da filosofia, um todo absolutamente aberto e inconcluso (cf. GADAMER, 2004).

<sup>147</sup> Cf. KIRSCHER, 1992, p. 113-168. Fica evidente como as categorias de Weil são precisamente *figuras da violência e da filosofia*, pois sempre que a razão dá um novo passo no seu progresso diante de uma estação histórica, o que antes parecia universal e verdadeiro, no processo dialético da negação, aparece à sombra da violência.

<sup>148</sup> “A violência para Sócrates é a contradição que introduz a discórdia na comunidade e no próprio homem. O discurso que lhe identifica é o diálogo que visa restabelecer a coerência na definição dos termos, quer dizer, na definição destas virtudes (...) que fundam a existência da comunidade. Para Platão, a violência é o não-ser que, ao se misturar ao ser, separa toda realidade sensível disto que ela é, ou seja, a outra diferente de si mesma. A contradição essencial não é mais a contradição nos termos ou nas definições, é a contradição entre o discurso e seu objeto, que é a essência. A partir de Platão e de Aristóteles, a ontologia clássica elaborará um modo de coerência visando reduzir os diversos à identidade da ideia ou da forma (...). Com Kant, a lógica transcendental não elimina a contradição, mas a tematiza como confronto entre natureza e liberdade (...). Com a dialética hegeliana, a contradição não é mais exterior ao discurso, ela é precisamente seu motor. A violência não é eliminada, ela é elaborada pelo discurso e como discurso” (CANIVEZ, 1989, p. 7).

O seu ponto de partida é o homem na sua determinada forma de ser e de agir no mundo, na sua expressão essencial ou *atitude*; que, quando organizada teoricamente, quer dizer, quando expressada num discurso explicativo e justificativo, passa a ser *categoria*, que pode ser propriamente filosófica quando busca, por meio de um discurso, compreender a realidade num todo sensato.

O homem está no mundo (compreendido como aquilo no que ele vive) de certa maneira, ele vive numa determinada *atitude*. Essa atitude não é necessariamente consciente: normalmente ela não o será, mas *realizar-se-á*, negando na ação, no sentimento, na linguagem não coerente, sem refletir sobre si mesma; mas é sempre possível, ao discurso, apreender essa atitude – ao discurso, isto é, ao homem que reflete sobre o que faz, sente, exprime, que quer transformar isso em discurso coerente e que, para isso, presta contas a si mesmo da medida em que sua vida é universal e válida para todos os homens (para todos os que são homens para ele). Uma vez que essa tomada de consciência tenha sido efetuada, este discurso age: o homem que compreendeu o que faz já não é mais o homem que fez, e sua tomada de consciência é ao mesmo tempo a apreensão de sua atitude e sua libertação dela (WEIL, 1996a, p. 70).

Na relação entre *atitude* e *categoria* a *retomada* aparece como “a condição de todo pensamento concreto na história” (KIRSCHER, 1992, p. 47), que se dá quando o homem “*retoma* (...) um discurso que, na sua ação, já ultrapassou” (WEIL, 1996a, p. 82). Assim, a tarefa da filosofia é tentar articular uma categoria adequada à cada nova atitude, e compreender uma filosofia particular passa a ser mostrar tanto “a irredutibilidade e irrefutabilidade das categorias” (KIRSCHER, 1992, p. 224), quanto as *retomadas* que nelas se encontram e que lhe servem de fundamento. Essa tarefa visa sempre uma “história filosófica da filosofia” e por isso, ainda que reconheça uma sucessão histórica dos discursos, não se interessa imediatamente por ela, mas problematiza, a partir da sua “contemporaneidade essencial”, a sua sucessão lógico-filosófica.<sup>149</sup>

Segundo Canivez (1998, p. 51-52), há dois modos fundamentais de ver a retomada. Um se dá quando uma atitude elabora seu discurso na linguagem de uma categoria que não é a sua. Trata-se quase sempre da retomada da linguagem de uma categoria passada: a nova atitude se exprime e toma consciência de si opondo-se ao seu “mundo”, isto é, começa a se formular

<sup>149</sup> “A categoria da personalidade, por exemplo, precede aquela do absoluto na *Logique de la philosophie*. Ora, o pensamento de Nietzsche é compreendido na categoria da *personalidade*, a filosofia de Hegel naquela do *absoluto*. A ordem categorial inverte a ordem histórica. É que uma categoria pode se explicar em oposição a uma atitude que já existe, sem esperar que esta atitude desenvolva sua categoria própria. A atitude da *personalidade* é uma das atitudes humanas possíveis, e a filosofia do *absoluto* a reconhece no seu próprio mundo. Esta filosofia se elabora em oposição a esta atitude, mesmo se ela só chega a sua própria expressão categorial com Nietzsche” (CANIVEZ, 1998, p. 39).

na linguagem da categoria a ser superada e só progressivamente elabora seu discurso numa linguagem própria, mostrando em que sua categoria se distancia da anterior. Nesses casos, a retomada se distingue entre *apreciação e justificação*, uma se refere à perspectiva da atitude e da categoria antigas e ao julgamento que estas fazem da nova atitude<sup>150</sup>, a outra quando a nova atitude se exprime na linguagem de outras atitudes e categorias para se explicar, se justificar ou mesmo para agir. No segundo modo, uma categoria retoma uma anterior subordinando-a. Não está mais em questão a adequação do discurso e da linguagem, o fato de uma categoria se enunciar numa linguagem que não é a sua, antes se trata do modo com que uma categoria subordina todas as outras.

É a estrutura conceitual formada por *atitude, categoria e retomada* que move o sistema categorial no seu ritmo próprio, determina o sentido profundo do seu empreendimento lógico-filosófico e confere validade específica ao conjunto do pensamento de Weil. Por um lado, tal estrutura diferencia o projeto weiliano de uma mera metafísica regional do ser e de uma circunscrição topográfica do conhecimento, dos “discursos humanos na sua unidade” e sua totalidade através da história, e, por outro, institui uma verdadeira “filosofia primeira” (WEIL, 1996a, p. 69), “fundamento de toda ulterior filosofia” (WEIL, 1996a, p. 73), projeto absolutamente singular.<sup>151</sup>

Na sua sucessão lógica “da verdade à ação, cada categoria propõe um novo discurso” (KIRSCHER, 1992, p. 350) e cada um destes é plenamente capaz de dar conta da realidade, porém, incapaz de compreender a si mesmo e a própria compreensão. Ora, a compreensão de tudo e de si mesma como atividade livre na condição não é senão busca de sentido, o que faz com que a filosofia seja, sempre e ao mesmo tempo, sistema da liberdade e ciência do sentido.

Em outros termos, se a retomada cria a unidade sistemática do empreendimento teórico weiliano, é a categoria do *sentido* que permite à *Lógica* se desenvolver como relação lógica das categorias do discurso, sem ser uma sequência lógico-histórica necessária ou uma justaposição artificial. Enfim, o *sentido*, “consciência filosófica da filosofia” (WEIL, 1996a, p. 419), sem acrescentar nada ao conteúdo significativo, revela à filosofia sua reflexão formal sobre si

<sup>150</sup> Como explica Francis Guibal, “a retomada supõe um mundo em mudança, trabalhado pela emergência de significações novas, mas igualmente resistente à ininterrupta criação, uma atitude nova só pode aparecer à antiga ‘na forma arbitrária, portanto, de violência’” (GUIBAL, 2011, p. 384).

<sup>151</sup> A singularidade do projeto weiliano fica evidente diante daquele hegeliano. Se para Hegel, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, cada forma de consciência seria tão-somente um momento do Espírito Absoluto, o caráter específico das categorias na *Logique* é sua *irreducibilidade*: “nenhuma categoria pode ser deduzida de uma anterior, porque nenhuma delas desemboca necessariamente na categoria posterior. A passagem de uma categoria à seguinte não é necessária, mas ‘livre’, ‘violenta’: não é compreensível no sentido, particular, que possui o conceito de compreensão no discurso hegeliano. Para Eric Weil, conseqüentemente, não é legítimo assimilar, como faz Hegel, a sucessão das ‘formas’ históricas a um processo lógico, a um devir necessário” (ALMALEH, 1970, p. 453-454).

mesma, ao tematizar os conceitos fundamentais sem os quais uma lógica filosófica seria impensável. É, portanto, o que torna possível aplicar o princípio hermenêutico da retomada na solução da relação problemática entre lógica e história, enquanto as categorias “não podem retomar sem a compreender” (KIRSCHER, 1992, p. 51), mas também entre discurso, linguagem e realidade, e mesmo entre filosofia e violência.

A chave para compreender isto é o momento da passagem da *ação* ao *sentido*, dado que o próprio discurso parece excluir tal passagem quando afirma que “não existe atitude além da ação” (WEIL, 1996a, p. 418) e antes: “é essencial que esse fim da filosofia na ação seja levado a sério e seja mantido nesse sério” (WEIL, 1996a, p. 414).<sup>152</sup> A solução desta aparente aporia respeita a coerência da lógica no seu conjunto se tal passagem for vista como exigência lógica do discurso. É essa a entrada no *sentido*: a *ação* é categoria que se quer atitude<sup>153</sup>, discurso do homem que pensa a sua ação porque age razoavelmente; em outras palavras, age em vista do contentamento, conferindo, pois, um futuro à sua ação. Logo, o sentido é uma exigência da ação<sup>154</sup>, enquanto esta última se abre à questão do seu próprio sentido<sup>155</sup>, pois não pode ser abstração sem fim: “a ação só tem sentido por sua visão de um fim que conduz além dela mesma” (GUIBAL, 2011, p. 185). E esse fim só pode constituir uma categoria formal, porque

Nada nem ninguém, e sobretudo os seres não livres que somos, não pode, não deve querer determinar antecipadamente o conteúdo desta via futura, porque não será livre, se ela puder ser determinada antecipadamente; não se pode, eu não posso me impor o conteúdo de minha felicidade futura, se eu devo respeitar minha liberdade futura, se não quero cair em contradições que tornem incoerente todo o meu pensamento, todo meu plano (WEIL, 2003a, p. 172).

“Se ele quisesse predizer o que será o homem na liberdade, se contradiria; pois se uma previsão concreta fosse possível, o homem não seria livre, mas determinado de antemão” (WEIL, 1996a, p. 413-414), ou, como dirá, “o sentido não ensina um modo de viver, mas define

<sup>152</sup> A passagem da *ação* ao *sentido* representa é difícil de compreender, basta recordar o que afirmam alguns de seus mais distintos conhecedores sobre esta questão especificamente: tal passagem é “uma das passagens mais difíceis” (Perine), “uma das aporias do discurso weiliano” (Ricœur), uma “ruptura irreparável” (Labarrière), que oferece “grande resistência à compreensão” (Bouillard), e “o que há de mais árduo na *Lógica da filosofia*” (Quillien).

<sup>153</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 396.

<sup>154</sup> “A ação é ação para o seu fim” (WEIL, 1996a, p. 417). “Nós agimos, mas não agimos por agir, agimos para não mais agir, pelo menos, para não ter que agir no plano da história, esta história que nós reconhecemos como aquela da violência e da paixão, do medo destas misérias que pesam sobre nós. Nós agimos, para retomar esta expressão cotidiana, para enfim viver verdadeiramente, no presente, para gozar disto que é belo, bom, sensato” (WEIL, 2003a, p. 174-175).

<sup>155</sup> Cf. WEIL, 2003a, p. 225-239.

uma vida razoável” (WEIL, 1996a, p. 430).<sup>156</sup> É então como categoria formal que o *sentido* se dá como unidade também formal, capaz de articular as categorias irreduzíveis umas às outras. Enquanto “cada categoria dá sentido e centro à situação, opondo-se, por meio do discurso, à atitude na qual ela vê as outras atitudes” (WEIL, 1996a, p. 429); o papel que desenvolve a categoria formal do *sentido* é aquele de permitir compreender a relação que liga as diferentes *atitudes/categorias* concretas num discurso lógico coerente.

Compreende toda atitude/categoria como uma realização do sentido e a filosofia no interior de cada atitude como o esforço de explicação deste sentido. Ela mesma supera todo sentido concreto ao compreender a partir da forma viva do sentido e se desvinculando de toda espécie de ingenuidade filosófica, de toda crença que toma uma representação determinada do sentido formal pelo sentido absoluto, pensando que a ideia de sentido absoluto é uma representação determinada e particular do sentido formal. A questão do sentido encontra sua resposta, não na intuição de um ser transcendente, absoluto, mas na reflexão da questão sobre si mesma, no fundamento da questão como fato categorial (KIRSCHER, 1992, p. 358).

O lógico da filosofia pode, então, compreender toda atitude/categoria e descrever o conteúdo da *sua* verdade mostrando a unidade da categoria na realização concreta do sentido formal, pressuposta em toda atitude. Isso significa que é a categoria do *sentido* que vê todas as outras na sua função categorial e as compreende como a totalidade dos pontos de vista que a filosofia pode adotar e combinar num número indefinido de retomadas, nas quais se volta ao real para interrogar-lhe o sentido, ou seja, “é na categoria do *sentido* que a *Logique de la philosophie* se elabora enquanto lógica” (CANIVEZ, 1998, p. 39).

Disto resulta que, de um lado, no *sentido* todas as atitudes podem ser vistas como possibilidades humanas irreduzíveis e as categorias – em si mesmas irrefutáveis – como unidades determinadas e particulares de sentido. De outro lado, se compreende a violenta relação entre elas, enquanto cada uma afirma uma verdade e um sentido, incomensurável a todas as outras.<sup>157</sup> Isto é possível porque “o sentido formal, categoria que supera toda atitude-categoria, é pensado pelo filósofo como o que, em toda atitude, age e funda a refutação da verdade precedente, como o que funda a busca e a formulação de uma verdade nova”

<sup>156</sup> “Nós não sabemos o que queremos, mas sabemos o que não queremos” (WEIL, 2003, p. 171). “Para o homem moderno, não vivendo mais na e com uma natureza imediatamente sensata, a liberdade se mostra sobre o fundo do descontentamento, descontentamento que está essencialmente em relação com a estrutura do mundo social, compreendido como racionalizável e conhecível pela razão, mas não dominado por ela (em estrita analogia com a natureza). Este descontentamento aponta *formalmente* para um contentamento absoluto do homem enquanto um ser razoável” (WEIL, 2003, p. 372).

<sup>157</sup> De fato, querer refutar ou demonstrar uma categoria a partir de fora seria já um gesto arbitrário, peculiar à categoria do *absoluto*.

(KIRSCHER, 1992, p. 222). Ou seja, se reconhece finalmente que cada categoria não é formulada senão em vista do sentido de uma determinada atitude.

Por fim, ao se compreender na categoria do *sentido*, a filosofia se define como ciência do sentido enquanto constitui o sentido como “coerência de todas as atitudes reais, e porque assim ela se constitui a si mesma no sentido” (WEIL, 1996a, p. 421). Como ciência, porque é o sistema no qual todo sentido concreto está presente, ou seja, todo sentido concreto entra no sistema aberto da filosofia. Ela é ciência do sentido não por que o filósofo possua o sentido, mas por que deve elaborá-lo captando a espontaneidade que se manifesta nas criações nas quais ela se fixa. É “visando o sentido (concreto) e constituída pelo sentido (formal)” (WEIL, 1996a, p. 421) que a filosofia é ciência do sentido que permite “*prender juntas* as contradições na unidade de um sentido” (WEIL, 1996a, p. 425).

Então, o “que significa filosofar para o homem concreto que se encontra numa situação concreta? (...) Filosofar é buscar o sentido, e o sentido da filosofia é o sentido mesmo” (RICŒUR, 1984, p. 118). A reflexão formal sobre o sentido conduz a filosofia à multiplicidade dos sentidos concretos articulados no discurso sistemático.<sup>158</sup> A categoria do *sentido* não opera um retorno a alguma categoria anterior como a um conteúdo privilegiado e seu domínio se situa entre os extremos da linguagem: de um lado, a *poesia fundamental* e, de outro, a presença na *sabedoria*. O *sentido* é tanto a forma viva da presença quanto da sua busca, isto é, da busca do homem que, pela linguagem, se desvincula da realidade e, ao mesmo tempo, a acolhe nas suas diversas figuras.

Tudo isso pressupõe, porém, a compreensão da filosofia como expressão da liberdade, pois “a liberdade só pode ser problema para a liberdade” (KLUBACK, 1987a, p. 162), enquanto subjaz ao exercício de formular um sentido a livre decisão do homem por compreender a sua situação e a si mesmo dentro dela, articulando um discurso sensato e que dê sentido ao que se revela na situação. A filosofia se impõe, então, como tarefa apenas àquele que aceitou, diante

<sup>158</sup> “O sentido concreto é o sentido que tem o mundo para o indivíduo que vive numa dada atitude. O sentido concreto pode ser vivido no silêncio ou na expressão poética, mas só pode ser enunciado pelo discurso filosófico. O filósofo é aquele que fala em verdade por meio do discurso argumentativo. Não aquela verdade da evidência da vida ou do instante criador da poesia. O sentido é percebido, ou mais exatamente percebido de novo na forma de um discurso coerente, o que Weil chama o sentido formal. O sentido formal, o discurso organizado acerca de um conceito central, é a retomada de um sentido concreto organizado na forma de uma coerência determinada. O emprego da palavra sentido se explica e se justifica pelos conceitos de unidade e de totalidade. O sentido concreto, é o sentido como unidade vivida do indivíduo e de seu mundo. É a unidade imediatamente vivida, como *sentimento*, do homem e do seu mundo e do homem consigo mesmo. Esta unidade vivente é o fato mesmo da existência individual como sentimento e do sentimento como criação (como *poiesis*). Esta unidade é sentido enquanto dá uma significação aos elementos e aos acontecimentos do mundo, ao mesmo tempo que assinala o fim de uma função à atividade do homem neste mundo. Neste plano, a linguagem só serve para agir ou exprimir o que é vivido. Mais exatamente, é a manifestação do sentido concreto que é criado e vivido no sentimento, na poética da existência” (CANIVEZ, 1998, p. 52).

da questão do sentido, que “o sentido da existência é ter um sentido” (WEIL, 1996a, p. 424). É para quem escolheu filosofar que se coloca a questão de um sentido, de uma certa organização do mundo, que não pode ser justificado antecipadamente, assim como não será jamais completamente justificado.

Como ato de quem “quer compreender a estrutura do mundo” (WEIL, 2003a, p. 31), a filosofia sempre nasce num certo momento e em circunstâncias determinadas, mas, sobretudo, nasce como filosofia completa. Disto resulta que

A filosofia é sempre a mesma, não porque ela persiste, mas porque ela sempre começa. Como a poesia é a eterna juventude da criação, ela é a eterna renovação do homem que se tornou outro para si mesmo. Ela não se aprende, ela se faz; ela não é ciência, mas razão criando toda ciência; ela não é histórica, mas o próprio homem que cria sua história, toda a sua história, futuro, presente e passado, que se separam e se unem nas concretizações de sua categoria *nas* categorias que, juntas, constituem todo sentido concreto e que, cada qual isoladamente, *retomam* o sentido em uma das épocas à qual apõem sua marca (WEIL, 1996a, p. 431).

A filosofia “é sempre a mesma pela identidade de sua intenção, e as suas produções, quaisquer que sejam seus lugares cronológicos, são sempre compreensíveis, desde que um descendente recolha a pergunta dos ancestrais” (WEIL, 1996a, p. 430). Logo, pode-se dizer que, de um certo modo, não há história da filosofia e, com o mesmo direito, que filosofia é história, que “a ideia de filosofia não é nada fora das filosofias que a levam historicamente ao interior do processo de universalização do concreto” (GUIBAL, 2011, p. 195).

A partir dessa última afirmação, uma primeira conclusão geral é a real inseparabilidade entre a filosofia e a sua história, a ponto de se afirmar que “negar este nexos constitutivo significa dissolver nada menos que a própria filosofia” (BECKMANN, 1995, p. 404). Uma história filosófica da filosofia, porém, implica sempre uma interpretação particular de toda filosofia, o que Weil faz a partir da consideração do problema da violência como questão central não apenas do seu pensamento, mas do pensamento mesmo. É, portanto, da inseparabilidade entre filosofia e sua história e do problema da violência que se capta o cunho sistemático-compreensivo da lógica filosófica e do emprego que esta faz do princípio hermenêutico da retomada e a importância da categoria do *sentido*.

Uma segunda observação conclusiva diz respeito à “ousadia” de um projeto filosófico que pretende compreender a sua própria história, pois pode implicar seja algo como “uma compreensão ‘absoluta’ ou uma posição ‘absoluta’”, seja uma tendência acentuadamente “finitista” (PUNTEL, 2010, p. 29), a partir da determinação da própria “posição” na história da

filosofia. Neste caso, o mérito de Eric Weil é realizar seu projeto a partir de uma “lógica dos discursos” que não constitui um discurso filosófico a mais, mas a relação *dialógica* de todos os discursos assumidos na própria ordenação ao sentido, compreendidos como realizações sempre particulares da coerência sensata, o que exige diferenciar com precisão os contornos das diversas perspectivas e conjugá-las todas numa visão abrangente. A lógica weiliana não define, portanto, uma nova categoria, como o *Absoluto* hegeliano, nem sequer é uma nova atitude: “ela é a tomada de consciência da totalidade coerente dos discursos coerentes, totalidade na qual ela mesma toma consciência de si” (CAILLOIS, 1953, p. 279).

Por fim, exige repensar a configuração concreta do ato de filosofar, entendido a partir do *sentido* como pensamento interrogativo e interpretativo, questionamento acerca do sentido que se produz e se renova num mundo em constante transformação, enquanto lugar de contínua criação.<sup>159</sup>

Numa época de crise de sentido, uma leitura da história da filosofia que não pretende ser fechada não significa relativismo? Absolutamente. No sistema de Weil, a categoria do *Sentido* é sempre e em primeiro lugar sentido (futuro e finalidade) da *Ação*, o que exige a compreensibilidade de toda ação. É o próprio caráter categorial insuperável da *Ação* que exige a questão do seu sentido, isto é, obriga a pensar a *ação razoável* e a *razão agente*, porque compreender não é apenas descrever, mas também justificar. E aqui se abre a possibilidade do discurso moral e político.<sup>160</sup>

Logo, o que subjaz a estas considerações é uma nova forma de pensar a razão, não como dado imediato no mundo ou elemento exclusivo na definição do homem, mas como tarefa a se realizar a partir de uma escolha livre pela vida razoável, isto é, por uma história pessoal e coletiva dotada de sentido, que se reflete na história da busca de sentido, quer dizer, na história da filosofia, porque a “razão está continuamente sendo revelada no discurso da razão” (KLUBACK, 1987a, p. 167).

<sup>159</sup> “O sentido não é senão a forma aberta ao infinito de uma inteligibilidade sem exclusividade, sistematicamente crítica e hermenêutica, que não cessa de se pensar ela mesma pensando a unidade plural de todo pensamento” (GUIBAL, 2011, p. 197).

<sup>160</sup> Se Weil faz do problema do sentido o problema, é no campo ético-político que ele aparece imediatamente ao homem. Sobre a relação entre a categoria do *sentido* e a filosofia moral e política de Weil, cf. TOSEL, 1980, 17-35.

## 1.5 TRÊS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

Três observações servirão ao mesmo tempo de conclusão do que se disse e como introdução ao próximo momento da nossa reflexão. As duas primeiras são retomadas do excelente texto de Giusi Strummiello, “Filosofia e metafilosofia in Eric Weil”, a terceira é justamente a que fará a ponte ao que se dirá depois. Com outras palavras, desenvolve aquilo que Weil estabelece na *Filosofia moral* – a que já nos referimos acima: “a filosofia da história não é só possível, mas constitui uma exigência da filosofia”.

Em primeiro lugar, à apresentação da filosofia de Weil como metafilosofia talvez se oponha a acusação de uma excessiva abstração, incompatível com o projeto weiliano como um todo. Essa objeção, segundo o que foi estabelecido por Giusi Strummiello (2016, p. 115) não compromete esse expediente, pois não se trata de um procedimento “meramente descritivo”, mas “fundamentalmente prescritivo”, concernindo à natureza da tarefa do filósofo. O caráter autorreferencial da filosofia afirma sobretudo que ela só pode se justificar internamente, isto é, depois de uma escolha livre e imotivada. Porém, esse mesmo caráter é circunscrito pela referência externa à ambição filosófica do desaparecimento da violência. Por isso, a comparação do projeto da *Lógica* com a *Fenomenologia do espírito* de Hegel não se sustenta porquanto a primeira desconhece uma forma de *parousia* do espírito. A filosofia de Weil é sempre um esforço aberto e finito, nunca arrematado e sempre a se renovar. Aqui se encontra outra dimensão do seu “kantismo pós-hegeliano”. A tendência ao sistema é uma exigência sempre aberta e por isso mesmo sua coerência reconhece a irreducibilidade dos diversos discursos humanos particulares. Ao definir a filosofia como ciência do sentido, Weil se refere à sua função sistemática de construção do sentido como coerência de todas as atitudes reais:

A filosofia se define como a ciência do sentido. É ciência não porque explore um campo limitado e “objetivamente” uno – tal limitação e tal objetividade devem antes de tudo legitimar o seu *sentido* diante do seu tribunal – mas porque constitui o sentido enquanto coerência de todas as atitudes reais, e assim se constitui no sentido. É ciência porque é por sua essência o sistema no qual entra *todo* sentido concreto (os loucos não existem para a filosofia) e não é nunca fechado porque o sistema filosófico, na sua forma lógica, é o sentido formal do sentido concreto (WEIL, 1996a, p. 420).

A filosofia é ciência porque visa à edificação de um sistema que abrigue todos os sentidos concretos, mas, sobretudo, porque continua como uma possibilidade do homem.<sup>161</sup> Ela

<sup>161</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 64-65.

não impede a liberdade efetiva de elaborar discursos sensatos, nem impõe uma determinada forma de vida, apenas define as condições da vida razoável.<sup>162</sup> “A filosofia sistemática como lógica é a articulação num único discurso dos discursos particulares, que se autocompreende nesta compreensão, fugindo, assim, do risco de não se reconhecer como discurso entre outros discursos, e evitando prevalecer sobre eles e se impor” (STRUMMIELLO, 2006, p. 116-117).

No discurso weiliano, o indivíduo é sempre uma realidade finita, singular e livre. A síntese entre exigência de sistema e exigências do finito, entre coerência do discurso e as reivindicações do indivíduo, é uma síntese de ordem prática. Trata-se de desenvolver um discurso coerente que não se feche sobre si mesmo e que permita tornar coerente a realidade.

Em segundo lugar, ainda se pode acusar a existência de um excesso de confiança na ação da filosofia sobre a realidade. Ou seja, poder-se-ia sustentar a circunscrição do projeto weiliano ao horizonte da modernidade, por um exagerado otimismo acerca as possibilidades de transformação da realidade por parte da filosofia. No caso de Weil, essa oposição ganha ainda outro aspecto, já que o “otimismo moderno” seria visto em retrospecto. Para nós, no entanto, não se trata da questão de estabelecer se é ou não possível considerar Weil um pensador atual, mas do modo de conceber o estatuto e o papel da filosofia. Com efeito, opondo ao sentido e ao discurso o insensato, Weil se mantém, de certa forma, no horizonte próprio do Esclarecimento, hegemônico no cenário filosófico até o início do século XX.<sup>163</sup>

Mas a atitude de Weil excede os limites dos projetos modernos porquanto não aconselha nem desaconselha concretamente. A *Lógica* não responde sobre o papel do homem concreto, que se encontra numa situação determinada e com um discurso. A prescritividade é, portanto, fraca, geral, insuficiente para vincular algum conteúdo determinado, porque o campo da lógica é o domínio metafilosófico, que concerne formalmente à reflexão da filosofia sobre si mesma. As suas respostas pressupõem sempre a sua aceitação por parte dos indivíduos concretos. Com outras palavras, a filosofia não explica nada nem guia ninguém que não tenha se decidido pela razoabilidade da própria vida nem queira compreender o sentido das próprias atitudes.

A filosofia pressupõe a si mesma. Ela é o fundamento não-fundado e o absoluto que se escolhe no tempo, incapaz de levar a realidade a um fundamento, a um absoluto. “A filosofia

<sup>162</sup> “A filosofia que se constitui como liberdade na *forma* do sentido, não interrompe a liberdade de criação concreta de sentido (a filosofia não ensina um maneira de viver, define a vida razoável, mas nem pode nem deseja impô-la)” (WEIL, 1996a, p. 420-421).

<sup>163</sup> “O projeto de Weil é certamente ‘moderno’ na medida em que fala da filosofia como sistema e lhe atribui a tarefa de dar um sentido ao insensato, mas, por outro lado, Weil não é ingênuo a ponto de não se dar conta da finitude, da contingência, da impossibilidade tanto de uma fundamentação ontologicamente objetiva, quanto de uma realização efetiva do ideal do discurso absolutamente coerente” (STRUMMIELLO, 2006, p. 118).

quer compreender o que é, pelo que é; não se propõe mostrar a necessidade porque sabe que tal projeto é absurdo: trata-se do Todo e o Todo é sem hipótese, sem fundamento, sendo esse mesmo fundamento de toda possibilidade e de toda necessidade” (WEIL, 2003a, p. 39).

Weil é consciente do fato de que à insensatez que nos circunda não se pode afrontar apelando a uma hipotética capacidade de base da filosofia. A filosofia é uma escolha livre, precária, infundada, “irracional”, ou ao menos a-razional. Por outro lado, o reconhecimento dessa origem subjetiva do exercício filosófico não comporta um aviltamento das suas prerrogativas e das suas funções. A-razional na sua raiz, ela conserva como meta a coerência absoluta, e com essa a possibilidade de reencontrar uma estrutura coerente no que nos circunda. Nascida da liberdade e da contingência, a filosofia mira a necessidade, sem negar as suas origens e o seu caráter; logo, não se trata do sacrifício do intelecto ou de uma indulgência nos confrontos com a realidade, pois, embora seja objetivamente infundada, a filosofia não acompanha a realidade na sua falta de fundamento e de sentido. Ao contrário, a metafilosofia chama a filosofia à construção paciente, com o hegeliano “esforço tenso do conceito” (HEGEL, 2013, p. 58), de uma barreira contra a violência e contra a insensatez. “Exatamente por isso, Weil nunca será um pensador da moda, mas permanece uma das figuras mais sérias e mais sóbrias do panorama filosófico do século que acabou de ser transcorrido” (STRUMMIELLO, 2006, p. 119).

Em terceiro lugar, a metafilosofia de Weil acentua o caráter *essencialmente* histórico da filosofia. Concernentemente ao que nos interessa, o nosso texto contrapunha a história como dimensão constitutiva da filosofia ao seu caráter *eminente* científico e comunicável. A filosofia pode ser rejeitada na sua cientificidade e e na sua comunicabilidade, mas, mais profundamente ainda, essa rejeição tem uma natureza ambivalente, pois, se de um lado ela é externa à filosofia pela possibilidade sempre presente da sua recusa pela violência, de outro lado, ela é interna, porquanto a filosofia não é uma ciência nem uma doutrina a ser comunicada. No que concerne à história, porém, a lógica é absolutamente singular. Ela se distingue porquanto a dimensão histórica da filosofia é sempre atual, parte do exercício filosófico. Dessa relação entre filosofia e história é que surge o problema da filosofia da história, isto é, se do homem que quer compreender o mundo se exige que compreenda as raízes históricas do mundo a ser compreendido, a pergunta pela história é natural e inerente ao exercício especificamente filosófico; ponto de vista irrecusável desde Hegel. Para Weil, o terreno próprio dessa temática é a filosofia prática, e exatamente por isso vemos tanto na *Filosofia política* quanto na *Filosofia moral* as referências explícitas à questão.

Mais uma vez: se a filosofia da história é uma exigência para a filosofia, esta deve lidar com o fato de que “cada um pode, como se diz, dar sentido à história”, e ainda que “nada pode obrigar a mudar o ‘sentido da história’ um homem pronto a assumir os riscos tão reais que comporta esse sentido ‘pessoal’” (WEIL, 1998a, p. 62), resta saber os critérios que o filósofo dispõe para pensar sobre esse “sentido”.

A filosofia de Weil é antípoda do niilismo. Portanto, a questão se põe concretamente como “crítica da razão histórica”, isto é, pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento histórico, sem, contudo, se reduzir a uma reflexão metodológica sobre o estatuto epistemológico da história. Antes, Weil busca uma perspectiva autenticamente filosófica que se mantenha aferrada às duas noções basilares do exercício da filosofia, a saber, a exigência da “constância no pensamento” e da “universalidade” como fundamentação (WEIL, 1998a, p. 62).

## 2 A PERGUNTA PELA DA HISTÓRIA: DA CRÍTICA À LÓGICA

A exaustiva repetição de que o século XIX foi o “século da história” pode dar à afirmação um caráter banal, sem deixar, porém, de exigir um aprofundamento para que se encontre o seu significado e a sua relevância. Com efeito, o *status quaestionis* do pensamento filosófico, sobretudo nos três quartos finais do século XIX, só pode ser compreendido à luz da renovação provocada na vida intelectual europeia pela questão da história. Mas, se de uma forma geral, a expressão vale para todo o pensamento europeu, é ainda mais sentida entre os pensadores alemães. De fato, na Alemanha, as reações à “abstração” da *Aufklärung* se realizam no pensamento sobre as manifestações do espírito, isto é, sobre a direito, a política, as línguas, os mitos, as lendas e a arte, com a preocupação fundamental de “mostrar o que era *próprio* de cada época da cultura, e como este próprio, ou essa diferença específica, se refletia em todas as dimensões de sua existência” (COLLIOT-THÉLÈNE”, 1995, p. 17).<sup>164</sup>

A nosso ver, a compreensão da tese de que a filosofia weiliana pode ser lida no seu conjunto como uma filosofia da história, sem, contudo, articular uma “filosofia particular”, se beneficia enormemente pelo conhecimento da evolução da reflexão sobre a história. De um lado, este procedimento permite inserir Eric Weil” no universo mais amplo da reflexão sobre a história e, de outro, ao confrontá-lo com este mesmo universo torna possível sublinhar, noutra perspectiva, sua inspiração kantiana tanto quanto a originalidade do seu pensamento.<sup>165</sup>

Necessita-se, mais uma vez, de uma série de observações preliminares de diferentes ordens, em todas elas, no entanto, nos deparamos com um nível de leitura filosófica da história. Em primeiro lugar, parte do interesse de Weil pela questão da história pode ser justificado pelo perfil da sua formação. De fato, no início do século XX, o pensamento alemão estava ainda

<sup>164</sup> O manifesto de Marx e Engels na última tese sobre Feuerbach é igualmente conhecida e clara: “Os filósofos só interpretam o mundo de diferentes maneiras, do que se trata é de transformá-lo” (MARX – ENGELS, 2001, p. 103).

<sup>165</sup> Concordamos, não sem reservas, com o que afirma o intérprete italiano Pier franco Taboni (1997, p. 225): “trata-se do grande interesse de Eric Weil e do grande mérito do seu trabalho que, rico como poucos nestes últimos decênios por argumentos discutidos e sugestões profundas, pode ser fundamentalmente definido como uma ininterrupta pergunta sobre o que é a história”.

aferrado às duas questões que se impuseram no fim do século XVIII, mas sobretudo no século XIX, ou seja, a pergunta pelo estatuto epistemológico das ciências humanas em geral e da história em particular.<sup>166</sup> Em segundo lugar, se a filosofia da história orbita, fundamentalmente, ao redor da filosofia hegeliana<sup>167</sup>, em Weil, porém, ela se coloca também no espaço da inspiração kantiana – hipótese que a nossa tese quer confirmar – isto é, da arquetônica de uma “crítica da razão histórica”. Trata-se, concretamente, do emprego do conceito de *Kritik* segundo a acepção kantiana da delimitação dos domínios nos quais a pesquisa histórica pode se caracterizar como ciência autônoma e os seus enunciados legitimamente pretender o reconhecimento de uma forma real de conhecimento. Finalmente, é possível concluir destas premissas que Eric Weil, através da pergunta sobre o “interesse que se tem pela história”, se insere, de certa forma, na esteira começada por Dilthey, o que se pode deduzir, ainda, da dedicatória que lhe dirige Raymond Aron na obra *Introduction à la philosophie de l’histoire*, na edição de 1948.<sup>168</sup> Levando em conta que àquela altura Weil só havia publicado na França o artigo “De l’intérêt que l’on prend à l’histoire”, o gesto de Aron testemunha o reconhecimento e o encontro de um possível interlocutor.

A reconstrução do caminho do desenvolvimento da filosofia crítica da história pede a apresentação – aproximativa – do pensamento de alguns dos nomes mais influentes no processo de estruturação das ciências do espírito. Não é o caso de um excursão, mas da busca de compreensão do verdadeiro *sitz im leben* da questão.

O fim aspirado é ambicioso, pois, a nosso ver, é a compreensão da filosofia da história subjacente à obra weiliana que permite entender uma das suas principais aporias. Resumidamente, na crítica da questão histórica, Weil se mantém fiel à inspiração kantiana, mas, mais uma vez, se mostra como um kantiano que leu e compreendeu Hegel assim como leu e compreendeu Marx, e neste caso também Nietzsche e Weber. A aporia se mostra, por exemplo, na relação complexa entre a categoria da *Ação* e a *Filosofia política*, pois se a *Ação* desenvolve o discurso de Marx, a *Filosofia política* se aproxima de Weber, o que, para nós, oferece também a oportunidade de compreender a originalidade de Eric Weil no diálogo com ambos.

O percurso inicia com Dilthey, mas tende à compreensão da filosofia da história em Max Weber e à sua crítica a Marx; enquanto a presença de Rickert se justifica pela influência sobre Weber. Impossibilitados de uma leitura exaustiva, acompanhamos preponderantemente a interpretação de Raymond Aron.

<sup>166</sup> Cf. GADAMER, 2000, p. 365-550.

<sup>167</sup> O testemunho de Marx e Engels em *A ideologia alemã* continua como referência obrigatória.

<sup>168</sup> Cujo subtítulo é justamente “Essai sur les limites de l’objectivité historique”.

Subjaz, no entanto, a cada linha deste segundo capítulo a distinção fundamental entre as diferentes formas possíveis de abordagem da história em função de uma mais precisa, não exata, compreensão do que significa, para a nossa interpretação da filosofia de Eric Weil, a “filosofia da história”. Tratando-se de uma tese em filosofia, o ponto de partida não pode ser outro senão a própria definição do termo. Com efeito, somente se se compreende a filosofia como busca da sabedoria, é possível distingui-la de outras formas de abordagem da história. Em primeiro lugar, a filosofia da história não se identifica com o mero “pensamento sobre a história”, porquanto esse, comumente, não assegura a devida atenção à diferença fundamental, para a filosofia, entre opinião e conhecimento. Em segundo lugar, a filosofia da história não se reduz ainda a uma “teoria da história” enquanto esta última se dá como reflexão global sobre as situações que levam ao conhecimento de uma “história positiva”. Em terceiro lugar, a filosofia da história que queremos tocar aqui não é também uma “ciência da história”. As querelas do “século da história” se situam, em grande parte, na tensão criada pela ambiguidade própria do termo, pois uma “ciência da história” que se espelha nas ciências naturais não pode não se dar como pretense caminho para o “conhecimento genuíno” dos eventos históricos, donde resulta praticamente uma coleção de análises cuidadosas e judiciosas de dados históricos relevantes.<sup>169</sup> Resta-nos, por último, nos aproximarmos do que se entende aqui por filosofia da história. Trata-se, em pouquíssimas palavras, da busca da verdade orientada à história, isto é, da tentativa de compreender a natureza da história. Porquanto, em Weil, a filosofia se define como “ciência do sentido” (WEIL, 1996a, p. 420), ou o “incessante trabalho do ser razoável que quer alcançar a

<sup>169</sup> É apenas nesse ponto que se pode observar a natureza do historicismo que, em seu estágio mais avançado, se distingue do positivismo, primeiramente pela exigência do abandono da distinção entre fatos e valores na medida em que todo entendimento, por mais teórico que seja, implica avaliações específicas; em segundo lugar, pela negação da autoridade da ciência moderna, que aparece tão-somente como uma entre as muitas formas da orientação do homem no mundo pelo pensamento; em terceiro lugar, pela recusa a ver o processo histórico como fundamentalmente progressivo, ou, falando de maneira mais geral, como racional; e por último, pela negação da relevância da tese evolucionista, através da afirmação de que a evolução do homem a partir do não homem não tem como tornar a humanidade do homem inteligível. O historicismo rejeita ainda a questão da boa sociedade por causa do caráter essencialmente histórico da sociedade e do pensamento humano. Por isso, não se reconhece a necessidade de levantar a questão da boa sociedade; pois essa questão não é, em princípio, conatural ao homem e a sua própria possibilidade é o resultado de um decreto misterioso do destino. A questão crucial concerne ao *status* das características permanentes da humanidade, como a distinção entre o nobre e o abjeto, admitidas pelos historicistas mais conscienciosos. “Essas permanências podem ser usadas como critérios para distinguir entre bons e maus decretos do destino? O historicista responde à questão pela negativa. Ele menospreza as permanências em tela por causa do seu caráter objetivo, comum, superficial e rudimentar: para tornarem-se relevantes eles teriam de ser completadas, e a sua complementação não é mais comum, mas histórica. Foi o desprezo por essas permanências que permitiu, em 1933, ao historicista mais radical do seu tempo [Heidegger] submeter-se, ou melhor, dar as boas-vindas, como um decreto do destino, ao veredicto da parte menos sábia e menos moderada da sua nação na sua disposição menos sábia e menos moderada, ao mesmo tempo que falava de sabedoria e moderação. O maior evento de 1933 pareceria, ao contrário, ter provado, se essa prova fosse necessária, que o homem não pode abandonar a questão da boa sociedade, e que não pode libertar-se da responsabilidade de respondê-la submetendo-se à História ou a qualquer outra potência diferente da sua própria razão” (STRAUSS, 2016, p. 44).

verdade” (WEIL, 1996a, p. 31), no caso da filosofia da história, se trata de uma autêntica *historiké epistèmè* que quer encontrar na história o conhecimento, o entendimento e a sabedoria para o presente.

Em Eric Weil, por último, a “ciência do sentido” da história se estrutura a partir da relação entre a filosofia e a história, segundo o que ficou estabelecido no primeiro capítulo. Tal relação fica clara também pela forma idêntica com que Weil descreve o confronto delas com o conhecimento científico, pois assim como a filosofia, “a história não é ciência; ela é apenas científica” (WEIL, 1996a, p. 215). A *inspiração* kantiana assume um registro próprio, pois antes de pensar o sentido da história, pergunta-se pelas condições de possibilidade do conhecimento histórico, vale dizer, pelas estruturas que no homem enquanto homem permitem que este se pergunte pelo seu passado. Trata-se, concretamente, da retomada da reflexão das questões epistemológicas subjacentes a todo pretense conhecimento histórico.

## 2.1 A EVOLUÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA

Foi sobretudo nos anos de 1930, dedicados à reflexão sobre o pensamento marxista, que Raymond Aron – também de formação neokantiana<sup>170</sup> – conheceu a tradição do historicismo alemão. De certa forma, pode-se falar de uma “germanização” do pensador francês na forma de lidar com a problemática histórica. Em primeiro lugar, Aron assume os problemas fundamentais sobre as condições do conhecimento histórico como ciência autônoma. Em outros termos, busca a especificidade do conhecimento histórico pelo reconhecimento da sua perspectiva própria, do modo peculiar de suas proposições e do significado dos fenômenos nos quais a questão da sua cientificidade pode ser colocada. Em segundo lugar, põe precisamente a questão da objetividade do conhecimento histórico, ou seja, a pergunta pela possibilidade de se afirmar que o conhecimento histórico pode alcançar uma validade de natureza similar à das formas científicas de juízos de verdade, isto é, uma validade universal.<sup>171</sup>

Aron reconstrói a filosofia da história a partir da revelação do seu cume já no início de *La philosophie critique de l'histoire*: “a filosofia tradicional da história encontra sua plena realização no sistema de Hegel. A filosofia moderna da história começa justamente pela rejeição do hegelianismo” (ARON, 1969, p. 15). O contexto das filosofias pós-hegelianas é formado,

<sup>170</sup> É o que ele reconhece, por exemplo, quando escreve “eu nunca saí completamente do universo kantiano” (ARON, 1989, p.29)

<sup>171</sup> Cf. ARON, 1989, p. 42-45.

então, pela questão imposta pelo distanciamento entre a crítica histórica e a metafísica. No caso da filosofia crítica da história, há o confronto com o problema gerado pela noção de que o “fim da história” não está assegurado de antemão e pela pergunta acerca da orientação da ciência histórica. Por outro lado, considerando particularmente a perspectiva positivista e a exigência de que a ciência histórica disponha da mesma rigidez da ciência da natureza, lida-se também com a pergunta sobre a natureza da filosofia, pois, ao se tratar da verdade de uma ciência do espírito, tratar-se-á, conseqüentemente, da pergunta da filosofia sobre si mesma.

A análise do conhecimento histórico é feita a partir da relação com filosofia da história segundo o modelo da crítica kantiana à metafísica dogmática. “Parte-se da ideia de que Kant só conhecia as ciências da natureza e imagina-se uma crítica que seria para as ciências históricas o que a *Crítica da razão pura* é para a física” (ARON, 1969, p. 17). Esta “crítica da razão histórica” intenta, portanto, “analisar as características próprias das ciências históricas, remontar às formas e às categorias do espírito, livrar as conseqüências que comportam os novos conhecimentos para a própria maneira de pensar, quer dizer, para a filosofia” (ARON, 1969, p.15). Ela tem início com Wilhelm Dilthey, para quem a crítica kantiana tem a dupla função de “confirmar a verdade da ciência e limitar o seu alcance” (ARON, 1983, p.110).

Comumente, quando se reconstrói o caminho do desenvolvimento da crítica do conhecimento histórico, evidencia-se a convergência das principais teses de Dilthey e de Rickert na epistemologia weberiana, entendendo justamente a teoria do conhecimento histórico deste como síntese definitiva das questões daqueles. Nossa intensão, no entanto, não se limita à descrição, pois desejamos também compreender a relação de Weber com o pensamento de Marx concernente à história. Como foi dito, este esforço quer servir de alicerce às razões por trás da mudança na perspectiva weiliana entre a categoria da *Ação* e a *Filosofia política*.

### **2.1.1 Wilhelm Dilthey: a crítica da razão histórica**

No fim do século XIX, o historicismo alemão se confronta com a crise desencadeada pelo positivismo e, mais especificamente, com a exigência de que a história alcance a sua legitimidade através da própria transformação em uma ciência rigorosa cujo objetivo fosse a descrição do mundo e o esclarecimento das leis históricas. A complexidade da questão se acentua pela diversidade das perspectivas dentro do historicismo e da conseqüente impossibilidade da ideia de um consenso acerca da especificidade da ciência histórica. A principal via de ingresso à questão é a distinção entre as ciências naturais e as ciências do

espírito.<sup>172</sup> Estas últimas caracterizadas por uma peculiar forma de ver o mundo e por uma metodologia particular.

Entre os pensadores preocupados com um método específico das ciências do espírito<sup>173</sup> está Wilhelm Dilthey e sua recusa de que a realidade da vida do homem possa ser vista em sua totalidade segundo o método das ciências naturais.<sup>174</sup> As ciências do espírito, incluindo direito, religião, arte e história, devem se concentrar na realidade histórico-social, ou seja, é seu escopo “compreender a realidade histórica e social no que é singular e individual” (DILTHEY, 1942, p. 31). O estudo da referida realidade social envolve tanto experiência pessoal, quanto a compreensão reflexiva do espírito nos gestos, nas palavras e na arte, em outras palavras, “na natureza humana como um todo” (DILTHEY, 1942. p. 31).<sup>175</sup>

Logicamente, as diferenças entre as ciências da natureza e as ciências do espírito leva à questão gnosiológica acerca da distinção entre explicação e compreensão, distinção que alimenta os métodos conflitantes (*Methodenstreit*) subjacentes à grande parte dos discursos sobre as ciências do espírito na Alemanha no início do século XX. Para Dilthey, as ciências do espírito estão num nível mais alto que as naturais, pois, enquanto os objetos destas últimas estão diante do homem, os das primeiras são fenômenos humanos.<sup>176</sup> O resultado da distinção está sintetizado na asserção clássica de Dilthey segundo a qual, “explicamos a natureza e compreendemos o homem”.<sup>177</sup>

<sup>172</sup> “O cerne da perspectiva historicista reside no pressuposto de que existe uma diferença fundamental entre os fenômenos da natureza e os da história, o que exige uma abordagem nas ciências sociais e culturais fundamentalmente diferente da das ciências naturais. A natureza é considerada o cenário do eternamente recorrente, de fenômenos em si mesmos desprovidos de propósito consciente; a história compreende fatos humanos únicos e inexplicáveis, cheios de volição e intenção (...) Os métodos abstratos e classificatórios das ciências naturais são, portanto, modelos inadequados para o estudo do mundo humano. A história exige métodos que levem em conta que o historiador é confrontado por pessoas e grupos concretos que antes estavam vivos e possuíam personalidades únicas que exigem entendimento intuitivo. Esses métodos devem levar em conta que não só o assunto do historiador, mas que ele mesmo está inserido no fluxo do tempo, e que os métodos e a lógica pela qual ele busca o conhecimento objetivo são, eles próprios, limitados no tempo” (IGGERS, 1969, p. 4-5).

<sup>173</sup> Trata-se da palavra alemã *Geisteswissenschaften* que Dilthey hesita em utilizar no início de sua obra, encontrando-se, em sua pena, sobretudo expressões como “ciências filológicas e sociais” ou “ciências políticas, históricas e sociais”. Nenhum destes termos, porém, parecem caracterizar exatamente o grupo mal definido que compreende ao mesmo tempo *ciências políticas*, como a economia, o direito e a política, as *ciências filológicas*, o caso da poética, da retórica, da gramática, da filosofia e da estética, a *história* e a *moral*. E mesmo quando se rende ao uso da expressão *Geisteswissenschaften*, a razão da escolha não se dá como evidente de antemão, pois nem o termo nem a ideia de *espírito objetivo* estão presentes num primeiro momento. Cf. ARON, 1969, p. 38.

<sup>174</sup> Para uma introdução ao pensamento de Dilthey, cf. PANNENBERG, 1975, p. 71-78; 1999, p. 272-280.

<sup>175</sup> “Na sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, que depois se tornou fundamental para a definição das disciplinas das ‘ciências do espírito’, Wilhelm Dilthey reuniu sob esta denominação ‘o conjunto das ciências que têm por objeto a realidade histórico-social’. Pertencem ao campo das ciências do espírito não só aquelas disciplinas que se ocupam da ‘interpretação do mundo na linguagem, no mito, na arte, na religião, na filosofia e na ciência’, mas também aquelas que têm por objeto ‘os ordenamentos da vida no Estado, na sociedade, no direito, na moral, na educação, na economia, na técnica’” (PANNENBERG, 1975, p. 72-73).

<sup>176</sup> Cf. ARON, 1969, p. 75.

<sup>177</sup> ARON, 1948, p. 49.

Com efeito, Dilthey se preocupa com a introdução do homem concreto na história como sujeito e como objeto, o que ilumina o caráter original da história humana e remonta a uma filosofia da história que valoriza a experiência interior, única fonte de certeza imediata, e põe a “reflexão do espírito sobre si” e “a descoberta do psíquico” como os dois elementos do conjunto sobre o qual a filosofia se sustenta. “É na experiência interior, nos fatos da consciência que se encontra a terra firme onde ancorar o pensamento”, e ainda, “a análise dos fatos será o coração das humanidades” (DILTHEY, 1942, p. 4).

Esta filosofia, “ancorada nos fatos da consciência”, se preocupa tanto com a consideração objetiva da totalidade quanto com a legitimidade das ciências do espírito. Por um lado, contemplando os fatos segundo um método empírico, tenta-se substituir a unidade metafísica da filosofia da história por uma unidade concreta e inteligível do homem e da história que repousa sobre a compreensão humana, especialmente sobre a compreensão da consciência que o homem tem de si mesmo. Por outro lado, criticando o positivismo por ter mutilado a realidade histórica para ajustá-la aos conceitos e aos métodos das ciências naturais, procura estabelecer uma psicologia empírica, com a qual a filosofia deve permanecer imbricada. Trata-se dos “estudos positivos de intenção filosófica” (ARON, 1969, p. 29), em que “a filosofia se definiria como o trabalho científico que, inspirado ou esclarecido pela psicologia e pela teoria do conhecimento, conservaria também uma orientação para o conjunto” (ARON, 1969, p. 29).

Desta forma, Dilthey se coloca ao mesmo tempo fiel e crítico diante do idealismo clássico, pois mesmo resistente à noção de “espírito absoluto”, desenvolve, devido ao êxito do positivismo nas ciências sociais, o projeto de uma enciclopédia das ciências morais comparável à de Comte.<sup>178</sup> Mas uma teoria repleta de resíduos conceituais da filosofia hegeliana se mostra ambígua, e o paradoxo se evidencia quando se propõe a “aplicar um método científico a dificuldades metafísicas” (ARON, 1969, p. 12).<sup>179</sup>

A dificuldade se põe desde o ponto de partida quando se propõe a alcançar uma maior objetividade sem considerar suficientemente o papel dos indivíduos. Deste modo, se antevê que, para a certeza do conhecimento, a razão não pode ser o único recurso, em outras palavras, não se conhece o mundo exterior exclusivamente através do raciocínio voltado aos seus fenômenos e às suas causas, mas também a partir de experiências internas, “abstrações que vêm da vida de nosso querer”, porquanto, “tudo o que o homem faz nesta realidade histórica e social acontece apenas por que a vontade entrou em jogo” (DILTHEY, 1942, p. 73).

<sup>178</sup> Sobre a oposição de Dilthey à sociologia de Comte, cf. ARON, 1969, p. 47.

<sup>179</sup> Cf. ARON, 1969, p. 35-37.

Dilthey se volta para uma psicologia descritiva e analítica, que não se interessa por um sujeito abstrato, mas pela totalidade psíquica do ser vivo, sujeito da história. O pensamento é parte da vida, quer no encontro da razão com a intuição, quer nos momentos em que ele emerge claramente, como fica claro na interpretação de Raymond Aron (1969, p. 62) “as marchas do ‘pensamento silencioso’, comparar, distinguir, conciliar, etc., estão na raiz da razão e das categorias formais”. Perceber objetivamente a vida na sucessão de suas formas é, portanto, o problema da ciência do espírito, ciência que não busca as causas, mas a descrição dos eventos históricos.

Fica assim sublinhada a antinomia entre o fato do indivíduo existente e pensante e a pretensão da ciência à universalidade, pois, uma vez substituídas as relações abstratas entre o sujeito e o objeto pelas relações vividas pelo homem no mundo, não se pode garantir a universalidade de juízos logicamente verdadeiros. A pretensa objetividade da história é ainda mais duvidosa do que a razão histórica, sendo, ao mesmo tempo, aquela que conhece o passado e a que evolui no decorrer da história. Para Aron, porém, para que a “filosofia da vida” seja válida, deve-se responder às perguntas: “como o indivíduo que sai de si mesmo? Como consegue captar o outro? Como é capaz de se abrir ao universal?” (ARON, 1969, p. 63). Desta forma, a história se torna imanente e o próprio sujeito se constrói nela, quadro no qual se perde toda forma de certeza capaz de garantir o acesso à verdade universal.

No entanto, apesar de todas as suas antinomias, a tentativa de Dilthey de introduzir o homem concreto no estudo das ciências do espírito, tem um significado fundamental. Se fracassa ao tentar encontrar a verdade universal a partir de uma psicologia descritiva – o que evidencia a natureza paradoxal do seu sistema, “a dualidade do positivismo e da filosofia define a personalidade de Dilthey” (ARON, 1969, p. 30) –, sua filosofia tem o mérito de se manter nos “prolongamentos das construções conceituais”, porque, embora centrada no interesse do sujeito, na compreensão e na simpatia do homem concreto, visa basicamente à apreensão objetiva da totalidade. Esta mesma totalidade, no entanto, pode restar além do alcance do conhecimento, pois, se a totalidade está no futuro da humanidade, “como a significação de toda existência, a significação da humanidade só será interrompida se a aventura for concluída” (ARON, 1969, p. 88), entretanto não se pode afirmar ou demonstrar nenhuma verdade universal.

A conclusão à qual chegamos através da antinomia apontada – comum a todos os filósofos que se interessam pelas condições de possibilidade das ciências do espírito – pode estar nas interrogações de Aron (1969, p. 106): “se tivéssemos a verdade, a história não teria acabado? Mas se não houvesse nem verdade nem progressos, haveria ainda uma história?”.

### 2.1.2 Heinrich Rickert: lógica da história e filosofia dos valores

Para Rickert, a pergunta sobre as condições transcendentais de possibilidade das ciências históricas deve ser superada pela questão sobre as condições de uma ciência histórica universalmente válida. Começa-se, assim, a tentativa de “circunscrever o domínio dos julgamentos sobre o passado válidos para todos, independentemente de qualquer apreensão da totalidade” (ARON, 1969, p. 106). Partindo igualmente do “retorno a Kant” (ARON, 1969, p. 12), depois da ruptura com uma postura especulativa, deseja-se justificar a ciência histórica através do pensamento transcendental.<sup>180</sup> Com efeito, sua filosofia gira ao redor desta questão: “é possível transpor o método kantiano de modo a tornar inútil a filosofia da história e fundar uma lógica original das ciências históricas?” (ARON, 1969, p. 13), que se constitui numa filosofia da história como uma “lógica do conhecimento ou teoria da *Begriffsbildung*” (ARON, 1969, p. 114).<sup>181</sup>

Como Dilthey, Rickert também retoma a diferença entre as ciências, mas considera a distinção entre natureza e espírito, entendida como oposição entre o corpóreo e o psíquico, insuficiente para caracterizar a especificidade das ciências do espírito.

Pois com a ajuda do conceito de “psíquico”, não se poderá jamais demonstrar precisamente a distinção entre dois tipos de interesse científico quanto aos seus princípios, à qual corresponde a distinção material dos seus objetos (...) e não se poderá deduzir por este meio qualquer oposição útil e lógica, quer dizer, *formal*, entre dois métodos diferentes de investigação (RICKERT, 1997, p. 35).

Sugere-se, então, a clivagem das ciências, tanto a partir dos *objetos* tratados, quanto do *método* empregado, ou seja, do ponto de vista *material* e daquele *formal* e passa para o centro das ciências do espírito o conceito de “cultura” na medida em que oferece um significado para a totalidade da realidade dada.<sup>182</sup> Logo, a oposição entre natureza e cultura suplanta a oposição tradicional entre natureza e espírito; entendendo a natureza a partir do seu caráter

<sup>180</sup> “A palavra de ordem *retorno a Kant* que é comum a Dilthey e a todas as escolas neo-kantianas de seu tempo contém já em germe uma filosofia nova. Pois a crítica não conduz apenas às atividades abstratas que Kant discerniu estudando as condições necessárias aos matemáticos e à física” (ARON, 1969, p. 24, grifo do autor). Nosso desejo é justamente sublinhar a expressão “palavra de ordem” que faz do “retorno a Kant” mais do que uma simples tendência metodológica, mas o real pano de fundo da crítica da filosofia da história.

<sup>181</sup> E continua: “A análise da *Begriffsbildung* é o princípio de toda epistemologia; só ela permite responder à questão crítica: sob que condições é possível uma reconstrução do passado que possa pretender ser universalmente verdadeira? Nós lidamos com um tipo de metodologia sistemática, entre uma teoria do conhecimento e uma epistemologia concreta” (ARON, 1969, p. 113).

<sup>182</sup> Cf. LI, 2012, p. 44.

autorreferencial e a cultura pela sua relação essencial com a dimensão valorativa. Desta forma, a natureza se opõe à cultura porquanto esta última “é conservada intencionalmente em virtude dos valores a ela ligados” (RICKERT, 1997, p.42-43). Por conseguinte, trata-se da oposição entre as ciências naturais e as ciências históricas da cultura a partir da diferença essencial entre “um método generalizante” (ARON, 1969, p. 127) e “um método de individualização” (ARON, 1969, p. 126).<sup>183</sup>

De modo geral, o neokantismo de Rickert se define como uma doutrina do valor que parte da reflexão transcendental e chega a uma filosofia dos valores através da lógica da história.<sup>184</sup> Não é mais o indivíduo concreto, mas o sujeito transcendental que garante a universalidade. Especificamente, a história se refere a indivíduos que ligam os fenômenos aos seus valores, logo, “[as ciências da cultura histórica] devem implementar uma reflexão individualizante para poder fazer justiça à individualidade e à particularidade concretas de seus objetos” (RICKERT, 1997, p. 17).<sup>185</sup> O valor se configura “como único *exemplar* de um conceito mais ou menos geral” (RICKERT, 1997, p. 116), ou seja, “substituímos o mundo infinito de coisas sensíveis pelo universo finito das individualidades significativas (pessoas, atos ou objetos)” (ARON, 1969, p. 120). É assim que a história adquire seu sentido. Ao se pesquisar um período histórico específico, por exemplo, parte-se sempre do seu “valor”, dito de outro modo, é o valor que orienta a pesquisa histórica, mas, mesmo vinculados essencialmente aos fatos, os valores não são realidades factuais, pois, “a essência [dos valores] reside na sua *validade*, não na sua *facticidade real*” (RICKERT, 1997, p. 124), e da sua validade dependem as possibilidades de avaliar um objeto e uma ação.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> “Essencialmente existem dois tipos de ciências porque ele existem dois métodos para superar o infinito sensível. Em um caso, explica-se a realidade com o auxílio das leis, em outro, ela é organizada numa sequência singular e seleciona-se o material em relação aos seus valores. Tal disjunção não é somente evidente, formulada, mas ela é também exaustiva. Interessa-se pela lei ou pelo fato, pela generalidade ou pela singularidade. O objeto da ciência é finito, graças às relações subjacentes ao universo ou graças aos valores que o habitam e o diferenciam” (ARON, 1969, p. 116).

<sup>184</sup> Cf. LI, 2012, p. 44. “A lógica histórica apareceria mais forte e mais profunda, ela seria melhor compreendida se nos fosse possível expor a maneira de filosofar que lhe é solidária. Contentemo-nos com algumas indicações. O kantismo se define como uma doutrina dos valores. Entre o ceticismo ao qual leva a psicologia e a transcendência metafísica, Kant introduz um plano novo: o das coisas que são unicamente o que valem (quer dizer, que se impõem a todos os homens, independentemente dos interesses e dos desejos). O subjetivismo transcendental, longe de levar ao relativismo, é ao mesmo tempo princípio e norma de toda verdade. Ora, a verdade é um valor. A lógica é então uma parte da teoria dos valores, e não deve ser anterior ao conhecimento” (ARON, 1969, p. 114).

<sup>185</sup> “Permanece um limite intransponível para a ciência da natureza: o individual, o fenômeno que se realizou num dado ponto do espaço, num determinado instante, o acontecimento puro, com suas qualidades próprias, que escapa sempre aos conceitos das ciências da natureza. Pode-se dizer que o universo da ciência se torna progressivamente ‘irreal’, se se entende por real o mundo da nossa percepção: ou ainda que o limite das ciências da natureza, é a realidade mesma, na singularidade” (ARON, 1969, p. 118).

<sup>186</sup> Cf. RICKERT, 1997, p. 124-125.

O problema da objetividade histórica é substituído pelo da objetividade dos valores. Se, para Dilthey, a objetividade se encontra numa psicologia descritiva, para Rickert, apenas o significado encontrado no espaço entre o fato e o valor pode ser compartilhado universalmente. De fato, se a ciência aspira à objetividade, isso só será possível se houver ao menos um valor universal. Mas a mudança da tônica da questão gera outras questões, pois, uma vez que se determina o valor de um período histórico por seleção, resta saber se ainda é possível aspirar a afirmação da objetividade histórica. De um lado, o argumento de Rickert repousa sobre a confiança no juízo objetivo do público, e, de outro, sobre a existência de uma história universal dependente do desenvolvimento de um conceito de cultura consistentemente articulado, mais precisamente, de uma consciência do sistema de valores válidos.

Pressupõe-se, assim, que o historiador possa apelar ao conhecimento geral do valor e alcançar uma maior objetividade, considerando-se o fato de que os valores gerais da religião, do Estado, da lei, da moral, da arte, da ciência, sejam conhecidos por todos. Estes valores representam o que é historicamente essencial, e se nem todos os avaliam, pode-se, legitimamente, exigir tal avaliação dos membros de uma comunidade cultural.<sup>187</sup> Mesmo se essa generalidade dos valores culturais descarta a arbitrariedade individual na formação de conceitos históricos, é inevitável que o sujeito do conhecimento mantenha sempre um caráter parcialmente abstrato. No que respeita à história universal, ou seja, a “a evolução do conjunto da humanidade” (RICKERT, 1997, p. 183), Rickert pretende fundamentá-la sobre a unidade e sobre a objetividade dos valores. Não há história universal “empiricamente objetiva”, porque a história deve “compreender o que é essencial para todos os homens, o que ela não pode fazer” (RICKERT, 1997, p. 183).<sup>188</sup>

As dificuldades aparecem quando se trata de aplicar à prática o que se desenvolveu na teoria. Se, de um lado, Rickert acredita que o risco da relatividade inicial pode ser superado pelo estudo de cada período segundo a sua relação com seus valores, de outro, parece não considerar suficientemente a impossibilidade de se reviver os estados de consciência de outras épocas, porque entre os diferentes períodos, há sempre diferentes valores e diferentes perspectivas que marcam os agentes históricos e os historiadores. Para Aron, de fato, para que a reconstrução do estado de ânimo corresponda ao seu sentido, são pedidas condições que não podem ser asseguradas.<sup>189</sup>

<sup>187</sup> Cf. RICKERT, 1997, p. 135.

<sup>188</sup> Segundo Aron, “Rickert acredita que mesmo a relatividade devida à seleção pode ser superada, quer estudando cada período em relação aos valores que lhe são próprios, quer através da elaboração de um sistema universal de valores” (ARON, 1978, p. 9).

<sup>189</sup> Cf. ARON, 1978, p. 144-155.

Na medida em que o plano transcendental se traduz no plano dos valores, a suposição da existência de valores universais – como *juízos sintéticos a priori* – torna-se condição de possibilidade da objetividade científica. Para Rickert, de acordo com Aron (1978, p. 133), “existe apenas um valor que nenhum cientista poderia se recusar a aceitar como universal: o valor de verdade”, o que, obviamente, se mantém restringida ao campo do raciocínio formal. Nesta estrutura, para que um valor seja reconhecido universalmente, seria preciso que uma filosofia histórica submetesse a verdade da ciência à verdade do sistema de valores, desta forma, a história universal já não seria um conhecimento da realidade, mas uma interpretação do passado. Consequentemente, sem uma base sólida a objetividade histórica é apenas hipotética e a seleção histórica tem sempre a ver com sistemas de preferência, e, nesse sentido, de validade apenas relativa – o que mantém a sombra do relativismo.

O aprofundamento da lógica da objetividade histórica, ilumina as dificuldades inerentes à própria teoria de Rickert. Com efeito, se a história humana deriva da consciência da cultura, isto é, dos significados atribuídos pelos historiadores, ela se reduz a uma criação do espírito. O problema é então a defesa de uma possível objetividade histórica apesar da arbitrariedade subjacente à pesquisa dos historiadores. A questão é apenas pensada porquanto a seleção não é feita por um indivíduo concreto, mas pelo sujeito transcendental.

A objetividade histórica só é possível se valores passados forem universalmente aceitos, mas, como afirma Aron (1969, p. 125), “para reclamar o assentimento de todos, os valores devem ser supra-individuais, e não exprimir instintos naturais ou pessoais”. Rickert, para evitar o psicologismo de Dilthey, retoma a subjetividade do *eu transcendental*, do qual deduz a objetividade formal e abstrata. Sua resposta às perguntas sobre o modo e sobre as condições para uma ciência histórica objetiva é abstrata e formal. Ainda segundo Aron, é preciso que o historiador busque a realidade histórica sobre a qual se fundamenta a história objetiva, porque “a crítica da razão histórica deve ser, se se pode dizer, tanto criativa quanto reflexiva, tanto concreta como formal” (ARON, 1969, p. 154).

As duas maneiras de acessar à crítica da razão histórica começam a se configurar, de um lado, partindo da análise dos métodos para identificar as características e as limitações da verdade histórica, que é o caso de Dilthey e de Rickert, e, de outro, do homem, mais precisamente do homem vivente, como se verá em Max Weber.

### 2.1.3 Max Weber: os limites da objetividade histórica

De fato, diferentemente de Dilthey e de Rickert, Weber não coloca no centro o problema das condições de possibilidade da objetividade da verdade histórica. Há uma real mudança de perspectiva sobre a problemática fundamental, pois se passa da pergunta sobre a fundamentação da objetividade histórica àquela sobre os seus limites.<sup>190</sup> Max Weber, ao se afastar do terreno do discurso transcendental e se concentrar preponderantemente no aspecto metodológico, busca “explorar cientificamente a importância cultural geral da estrutura econômico-social da vida humana e de suas formas históricas de organização” (WEBER, 1965, p. 145), aspirando por uma determinação do sentido para a verdade objetivamente válida no campo da vida cultural em geral.<sup>191</sup>

Interpretando o pensamento weberiano, Aron aponta como ideias essenciais: a “negação da metafísica e [a] afirmação da causalidade, subjetividade e objetividade da seleção das relações” (ARON, 1969, p. 219).<sup>192</sup> Com efeito, Weber introduz, com a sociologia compreensiva, uma abordagem que se concentra na vida cultural compreendida nas instituições. Essas “ciências da cultura” ambicionam abordar “o significado cultural dos fenômenos da vida” (WEBER, 1965, p. 159), ligando-os ao conceito de valor, ou, mais precisamente, compreendendo “o conceito de cultura” como “um conceito de valor” (WEBER, 1965, p. 159). A influência de Rickert é evidente<sup>193</sup>, porquanto Weber retoma a distinção entre natureza e cultura e mantém os conceitos de “relações de valor”, da “infinita diversidade da realidade” e da “causalidade singular”.<sup>194</sup> Para Weber, os fenômenos da vida designam eventos históricos

<sup>190</sup> Astor Diehl (1996, p. 24) põe a questão nestes termos: “É possível discutir Weber como historiador e quais os fundamentos que ele próprio discutiu e propôs? Ou, ainda, podemos dizer, como Heuss afirmou, ser Weber um *pesquisador da História*? Independentemente da nossa resposta à pergunta, vale a pena, em seguida, insistir sobre os limites da própria ciência histórica: O que diferencia o historiador, propriamente dito, de um economista, de um cientista político? Quais seriam os limites entre a ciência histórica, no sentido estrito, e a sistematização da História Universal?”

<sup>191</sup> “Aos olhos de Weber, o saber positivo deve ser válido para todos (quer dizer, para todos os que querem a verdade). Problema que se coloca é este: o julgamento histórico é susceptível de uma validade universal? Em que medida?” (ARON, 1969, p. 218).

<sup>192</sup> “A aceitação do historicismo, de que o processo histórico acomoda um sentido objetivo em si, que se pode clarear, gradativamente, pelos processos exegéticos dos historiadores, foi denominada por Weber de ‘falsificação romântica’. Para ele, a questão do sentido da História tornara-se um conteúdo sem objetivo; somente por meio de últimas e supremas ideias de valor, nas quais nós ancoramos o sentido do nosso *estar aí*, brotam, dos ‘ilimitados acontecimentos universais sem sentido’, perspectivas para objetos históricos de trabalho ‘cheios de significação’” (DIEHL, 1996, p. 37, grifo do autor).

<sup>193</sup> “No seu conjunto, a oposição que Weber utiliza corresponde à oposição formal de Rickert: assim, na natureza e no universo dos homens, se se quiser escrever um história, tem-se que recorrer à ‘relação de valores’, pelo menos para constituir o objeto do qual se traçará o futuro. Ao mesmo tempo, Weber retoma a oposição material natureza-cultura, e pode-se facilmente citar os textos em que a relação aos valores parece servir para isolar o mundo dos significados no infinito das coisas anônimas” (ARON, 1969, p. 221).

<sup>194</sup> Cf. WEBER, 1965, p. 483.

únicos e o significado atribuído a estes acontecimentos representa a relação dos fenômenos culturais com as ideias de valor.

A história é parte das “ciências da cultura” e não pode pretender um conhecimento objetivo, uma vez que essas ciências tendem às questões de valor. No caso de Weber, a problemática ganha um caráter específico pela introdução da distinção entre “juízos de valor” e “relações de valor”. Se o objeto histórico, para Rickert, depende da universalidade dos valores, em Weber, ele é determinado a partir das relações entre os fatos, aceitando a subjetividade da escolha de valor. Em outras palavras, só no domínio da explicação causal se pode garantir a objetividade<sup>195</sup>, e, desta forma, o conhecimento do significado cultural e das relações de causalidade da realidade concreta podem ser tomados como o fim último da ciência da cultura.

Admitindo-se a natureza arbitrária da seleção, reconhece-se que fenômenos sociais e econômicos dependem de estados espirituais e que o seu conhecimento só pode ser determinado pelo imbrincamento das condições do sujeito agente com o interesse subjacente à decisão do historiador. Mas, porquanto a relação entre os fatos e a regularidade das conexões causais é objetiva, ela pode ser posta como princípio fundamental da seleção, segundo o qual, a individualidade é integrada no sistema da lei como extensão do seu desenvolvimento e o caráter accidental fica desprovido de qualquer importância para a pesquisa histórico-científica.<sup>196</sup> Não se pode negar que todas as seleções dependem do arbítrio e começam pela curiosidade, ou seja, a toda escolha subjaz unicamente o interesse sobre os eventos do passado e sobre os seus efeitos.<sup>197</sup>

Aron (1969, p. 224) tenta elencar os critérios weberianos para a escolha: “a eficácia (causalidade), o valor e o meio de conhecimento”. Em primeiro lugar, a escolha de um determinado objeto requer que o mesmo sirva como ponto de partida e como base para o conjunto completo da pesquisa. Em segundo lugar, dada a infinita curiosidade do espírito, o conhecimento da história será sempre parcial, pois tratará da relação entre uma mente finita e uma realidade infinita nas suas possibilidades, do que segue que qualquer conhecimento

<sup>195</sup> “À semelhança de Rickert, observa as ligações dos fenômenos históricos sobre os valores culturais, considerando esta tarefa específica do pensamento histórico. A singularidade dos *individuos históricos* – aqui Weber segue a terminologia de Rickert – assenta-se sobre o fato de que o desenvolvimento histórico geral, sob a perspectiva da crença adquire e busca certos valores da cultura” (DIEHL, 1996, p. 36).

<sup>196</sup> Cf. WEBER, 1965, p. 151-156.

<sup>197</sup> O que aparece mui claramente na interpretação de Taboni (1997, p. 242-243): “[Em Weber], a elaboração científica da história, ou seja, a aplicação do procedimento objetivista de impostação causal aos fatos do conteúdo delimitado pela escolha subjetiva é, de fato e paradoxalmente, uma construção científica erguida sobre um fundamento extra científico” e acrescenta mais abaixo: “Com poucas palavras, em Weber, é o pesquisador que dá um sentido ao que escolheu segundo a fé que ele nutre em determinados conteúdos culturais – os quais, portanto, se tornam para ele *Wertideen*, ideias de valor – precisamente porque, enquanto conteúdo da sua fé, ele não pode explicar cientificamente”.

reflexivo pode dar conta apenas de uma pequena parte da realidade.<sup>198</sup> Quando um determinado objeto “aparece” para o historiador, ele é reconstruído, ou seja, busca-se retomar as formas de análise do valor e das relações entre os fatos que originaram o seu “tipo ideal”. Por último, nas ciências do espírito, a relação entre os fatos e a explicação causal é essencialmente diferente daquela entre as leis da física e as explicações nas ciências naturais, porque as ciências da cultura se concentram nos fatos singulares que tentam compreender. Isso evoca um aspecto capital da metodologia weberiana que afirma que as verdades históricas devem parecer “inteligíveis”, porquanto, para as ciências da cultura, trata-se da *compreensão*, abordagem do significado dos fatos e das ações humanas, enquanto a *explicação causal*, procura determinar a relação de causalidade entre os fatos.

Os estudos culturais procuram o sentido e os motivos do comportamento humano e, para tanto, retorna-se à “compreensão” na acepção do Dilthey: “o método científico de lidar com os juízos de valor não pode se limitar à compreensão, para reavivar os objetivos desejados e os ideais que servem como sua fundamentação, ele se oferece para nos ensinar também o resgate de um julgamento ‘crítico’ sobre eles” (WEBER, 1965, p. 125). Concernentemente à explicação da causalidade, afirma-se que para estabelecer o seu nexos é preciso averiguar a validade da conexão entre os eventos. Ou seja, é preciso compreender antes de explicar.

Quando Weber pergunta como um juízo baseado no entendimento pode ser válido universalmente, “estima que a verdade geral de uma relação compreensível transcenda uma concepção restritiva, embora a compreensão seja sempre parcial, e sua única compreensão jamais possa valer universalmente, é sempre preciso recorrer à verificação causal” (LI, 2012, p. 53). Verifica-se mais uma vez a importância das compreensões parciais da causalidade para a crítica da razão histórica. Com efeito, se Dilthey estabelece o método específico das ciências do espírito concentrando-se na diferença entre explicação e compreensão, Weber muda a ênfase e insiste sobre a sua complementaridade.

A “análise de valor” corresponde à compreensão, e o “tipo ideal”, ao instrumento para estabelecer as relações causais, ou seja, trata-se do aparato que dá a medida adequada à noção de lei no campo das ciências da cultura, pois mesmo que existam leis sociais gerais, estas serão as menos procuradas, porque o problema da causalidade dos fenômenos históricos não trata de leis, mas de conexões causais concretas. No entanto, as causas que determinam um acontecimento jamais são explicadas exaustivamente, podem apenas ser descritas de diferentes maneiras sempre fragmentadas. Por isso, é preciso compreender *o essencial* para sistematizar e

<sup>198</sup> Cf. WEBER, 1965, p. 153.

caracterizar suas relações singulares, é justamente neste domínio que se dá a importância da noção de “tipo ideal”. De fato, Max Weber, em vez de procurar reduzir tudo a leis universais, articula a noção de tipo por que “os ‘eventos individuais’ só podem se alinhar como ‘tipos’, isto é, como ilustrações das leis” (WEBER, 1965, p. 175), acentuando determinados elementos da realidade, propondo a construção do tipo ideal, que não é uma descrição exaustiva da realidade, mas uma orientação na compreensão do desenvolvimento das hipóteses que tentam explicá-la. A própria realidade é feita de relações complexas cuja compreensão requer a tomada de um ângulo preciso. Dito isto, o conceito de tipo ideal tem a função de dar oferecer ferramentas para a visão do mundo, *Weltanschauung*, mantendo sempre um caráter “utópico”.<sup>199</sup>

O conceito de tipo ideal é, portanto, um instrumento auxiliar da inteligibilidade que enfatiza um ou mais aspectos dos fenômenos, dependendo justamente da maior ou menor capacidade de *compreendê-los* num determinado discurso. É o que Weber faz, por exemplo, com a análise do capitalismo como um tipo social que inclui uma série de relações interpretadas a partir de um conceito – sem o qual o capitalismo seria incompreensível. O autor sublinha na natureza do capitalismo sua peculiar relação com o protestantismo, apresentando uma panorama parcial que permanece no nível fenomênico e não toca aquele transcendental. Metodologicamente, o tipo ideal, acentuando elementos conceptuais essenciais, se põe como meio através do qual se julga o acidental. Na verdade existem muitos tipos ideais possíveis, quase todos os conceitos das ciências culturais são mais ou menos tipos ideais, cada um representando uma totalidade parcial, como, por exemplo, o conceito de “intercâmbio econômico”.<sup>200</sup>

Para alcançar a universalidade, Rickert se vale de um universo de valores universais, Weber, por sua vez, se preocupa com a condição da seleção real, portanto, com uma verdade parcial baseada numa regressão causal, parcial e analítica; o primeiro afirmando a consciência transcendental, o segundo, a subjetividade concreta. Weber não procura unificar os objetos a partir de seus significados, para ele, os valores não têm o mesmo peso que tinham para Rickert, nem para a análise de valores, nem para a constituição do objeto, porque o significado se

<sup>199</sup> Cf. WEBER, 1965, p. 180.

<sup>200</sup> A teoria de Marx é considerado por Weber como uma construção de um tipo-ideal, mas que anseia possuir “uma validade empírica ou como ‘forças agentes’ reais (que quer dizer: metafísica) ou ainda como tendências, etc.” (WEBER, 1965, p. 200). Para Weber, o tipo ideal se baseia numa “descrição fenomenológica da condição humana” não quer descobrir o princípio geral de explicação da história, como Marx, serve somente para medir e comparar a realidade sem cair no racionalismo dogmático. Sua validade repousa sobre a constituição do objeto de pesquisa, ele não substitui a análise causal da realidade. Na verdade, ele existe para ser superado. Se a busca da realidade resultam numa conclusão coerente com o tipo ideal, este realizou sua missão. Para Weber, a maturidade da ciência significa “exceder o tipo ideal, atribuindo-lhe uma validade empírica ou o valor de um conceito genético” (WEBER, 1965, p. 202).

encontra na infinidade do objeto, e uma vez que ele muda conforme o devir humano, “a impossibilidade de demonstrar juízos de valor está no centro do pensamento de Weber” (ARON, 1969, p. 258).

Para Weber, com efeito, a objetividade está no nexo de causalidade. Isto compreende, em primeiro lugar, uma regra de sucessão e, em segundo lugar, uma conexão entre os diferentes eventos. O foco pode variar entre um e outro dependendo das circunstâncias. Sobre a causalidade, Weber aponta para dois pontos essenciais, antes de tudo, não há *uma causa* na história, e a regressão causal isolando este ou aquele antecedente particular, toca somente um significado parcial da causalidade. Para ele, é sempre uma totalidade que conduz ao efeito real, totalidade da qual o tipo ideal é uma racionalização. Adverte-se, assim, o perigo de confusão, “a necessidade de manter com precaução o seu caráter típico ideal no momento de *utilizá-los* e não confundir tipo ideal e história” (WEBER, 1965, p. 205). É preciso tomar consciência dos limites da sua validade; não há começo absoluto, isto é, o “primeiro motor” não existe, porque o retorno às causas não pode ser exaurido.

A subjetividade da seleção, a ideia de valor, o pressuposto do tipo ideal, a objetividade das relações de acordo com a ideia de valor, são os principais elementos de uma lógica original:

A validade objetiva de todo conhecimento empírico tem como fundamento (...) o seguinte princípio: a realidade dada é ordenada de acordo com categorias que são *subjetivas* neste sentido específico, elas constituem o *pressuposto* do nosso saber e estão ligadas com a pressuposição do *valor* da verdade que só o conhecimento empírico pode fornecer-nos (WEBER, 1965, p. 334).

De acordo com o pensamento weberiano, o tipo ideal deve ser usado em vista de uma conclusão objetiva sobre o comportamento humano, o que pressupõe a racionalidade deste mesmo comportamento. Mas quando se trata de comportamentos irracionais ou inconscientes, os problemas são postos de outra forma, compreende-se o agente pela ação, como se este sempre realizasse a sua vontade agindo conforme uma consciência completa da própria ação. Para Weber, o recurso à psicologia é errado, porque é preciso primeiro circunscrever o domínio do compreensível, onde se pode conceber a racionalidade de uma ação, seja por “racionalidade subjetiva pela finalidade”, seja por “racionalidade estreitamente objetiva” (WEBER, 1965, p. 334), e os processos “irracionais” que tendem a uma finalidade ainda não percebida, devem ser considerados contrários ao tipo ideal, e, por conseguinte, acidentais. A predominância de ações racionais sobre outros tipos de ação é óbvia.

A noção de tipo ideal está ligada à racionalização do mundo moderno. De um lado, essa racionalização ou “desencantamento do mundo”, significa, entre outras coisas, que a ação tem quase sempre uma finalidade não-natural. De outro lado, nesse contexto o tipo racional deve ser tomado como hipótese cuja validade tem de ser verificada. Sobre esse recurso Aron tem uma visão positiva, embora com ressalvas importantes. Em primeiro lugar, de acordo com a aplicação a fenômenos diferentes, é bem provável que o tipo racional venha a assumir significados diferentes. Por exemplo, “os alemães são disciplinados, os alemães são hoje animados por um obscuro patriotismo, os alemães querem a paz” (ARON, 1969, p. 232), todos esses juízos têm um valor diferente e mesmo contraditórios, dependendo das circunstâncias, mas Weber não aprofunda distinções lógicas. Em segundo lugar, a lógica do tipo ideal também implica que todo historiador tente responder à pergunta que ele mesmo escolheu, e uma vez posta a questão, resta apenas encontrar resposta nos fatos. As relações causais estabelecidas, mesmo se decorrem dos mesmos sujeitos atuando no conjunto dos fatos, são ou verdadeiras ou falsas. Isso quer dizer que se conseguirmos fornecer fatos para apoiar um modelo, este modelo poderia ser científico e assim afirmar sua validade universal. E, de fato, essa objetividade hipotética, aos olhos de Aron, se baseia sobre um princípio de seleção simples. Uma vez que a reconstrução histórica é orientada pela pergunta posta ou pelo valor preferido, ela certamente será marcada pelos princípios de seleção do historiador, e consistirá em um único ponto de vista, que pode ser legítimo e fértil, mas não necessariamente verdadeiro universalmente. Desta forma, na doutrina de Weber, a suspeita de relativismo é onipresente. Esse ponto será também aquele pelo qual Weil rejeitará a filosofia da história weberiana.

“Na evolução da história do pensamento ocidental, depois da negação de um destino humano garantido de antemão, representado pelo racionalismo absoluto de Hegel, é o relativismo que domina” (LI, 2012, p. 58), ficando excluído do domínio da ciência qualquer possibilidade de juízo de valor. Weber segue essa esteira, contribuindo muito particularmente pela forma de específica de pensar o conceito de “avaliação”, cujo significado na obra weberiana assume o sentido de uma aprovação ou desaprovação a partir da mera apreciação fenomênica. Trata-se do ideal da “neutralidade axiológica”, ou seja, que uma vez no campo da ciência, deve-se, entre outras coisas, abrir mão de qualquer concepção preconcebida do mundo. Para Weber, existe, portanto, uma nítida separação entre a elaboração lógica e o desenvolvimento empírico dos fatos, assim como entre as formas de avaliá-los. A ciência é tão somente dedução lógica e inferência, já o juízo de valor, escolhas e decisões livres. “Sempre que um cientista envolve o seu próprio juízo de valor, ele não tem mais a compreensão completa nos fatos” (WEBER, 1987, p. 91), tanto mais quanto a objetividade deve ser assegurada não

por um pressuposto transcendental, mas pela fixação rigorosa dos objetivos, do método e, finalmente, dos resultados da ciência. Assim, por um lado, a ciência deve guardar sua neutralidade axiológica, posta à parte sua função de apresentar empiricamente a realidade ou mesmo a tendência de evoluir, ele não pode nos dizer como viver, nem como se deve organizar a sociedade, nem a finalidade da existência humana, todos estes pontos revelam uma preferência de valores. Por outro lado, esses diferentes valores entram em conflito uns com os outros, como a guerra dos deuses, é o nosso destino para viver em conflito perpétuo.<sup>201</sup> O propósito de Weber está, em parte, em salvaguardar no rigor da ciência pela pureza de pensamento racional, bem como reconhecer o terreno da liberdade da escolha dos valores, o que deveria impedir a interferência do determinismo na ação livre e assegurar a dignidade da ciência e não emaranhá-la no caso de conflito de valores.

Esse procedimento encontra muitas dificuldades, algumas incontornáveis, ele pode levar à irracionalidade da escolha de valores, assim como a uma “ciência desenraizada”. Embora a separação da ciência da esfera dos valores possa salvaguardar a diversidade dos valores e garantir a liberdade de escolha, pode também retirar da escolha uma base racional, como se tudo que concerne à liberdade começasse pela arbitrariedade e desembocasse no niilismo e no voluntarismo segundo o modelo de Nietzsche. Consoante o pensamento weberiano, a suposição de que a ciência não se relaciona com as questões de valor é precedida pela premissa da independência da investigação científica, que visa somente o mundo do fenômenos, estritamente obrigada a obedecer às suas leis internas; e o mundo, antes de ser integrada no domínio humano, é em si mesmo desprovido de qualquer ordem evidente. Mas se a ciência é um sistema fechado e racional, ela continua irracional em suas bases, porque seus fundamentos estão no mesmo nível dos fatos, é possivelmente por que alguém a preferiu em detrimento de outras possibilidades.

É a subjacência da liberdade, essa instância extra científica, que serve de base à crítica ao determinismo, assim como funda inclusive uma imposição política:

<sup>201</sup> Na mui célebre conferência *A ciência como vocação*, Max Weber não declina da dificuldade dos valores, antes os expõe o mais claramente possível: “Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao ‘ser verdadeiro’, à ‘verdadeira arte’, à ‘verdadeira natureza’, ao ‘verdadeiro Deus’, à ‘verdadeira felicidade’? Tostói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – ‘que devemos fazer? Como devemos viver?’ de fato, é incontestável que resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência. Permanece apenas o problema de saber em que sentido a ciência não nos proporciona resposta alguma e de saber se a ciência poderia ser de alguma forma utilidade para quem suscite corretamente a indagação” (WEBER, 2011, p. 42).

A perspectiva histórica de Max Weber não é nem a visão progressiva de Durkheim, nem a visão cíclica da Pareto. Ela se assemelha mais à de Tocqueville: há nas sociedades modernas certas características intrínsecas que são fatais e inevitáveis e devem ser aceitas, mas a burocracia e racionalização não determinam totalidade da ordem social e deixam aberta a dupla possibilidade do respeito da pessoa e das liberdades, ou despotismo (ARON, 1967, p. 315).

A liberdade é o substrato da história enquanto essa não poder ser estabelecida de antemão nem considerada como parte de uma natureza ou de um destino. A história é imprevisível como futuro humano. É, de outra forma, o mesmo problema da relação entre o conhecimento da ciência e a esfera dos valores que lhe subjazem. Está em jogo a possibilidade de coordená-los para evitar um relativismo radical, o que demanda tanto a crítica à irracionalidade na esfera dos valores quanto à noção de uma ciência desenraizada.

#### **2.1.4 Crítica da arbitrariedade e da ciência desenraizada**

Em primeiro lugar, para Aron, a conclusão de Weber é a “impossibilidade de demonstrar cientificamente um juízo de valor ou um imperativo moral” (ARON, 1985, p. 361). Tem-se, portanto, num mesmo nível valorativo quer o imperativo de reciprocidade quer a ausência de todo imperativo, ou seja, é a queda no niilismo, puro e simples.<sup>202</sup> Escolher um significado por puro impulso, se assemelha, na interpretação de Aron, à “vontade de potência” Nietzsche. A tarefa é encontrar um sentido básico, porque no homem não existe apenas o animal, mas também o espiritual, sua capacidade de tomar nas mãos o seu próprio destino, de não se restringir ao sensível.

Em *Max Weber and Modern Social Science*, Aron se põe de acordo com a interpretação de Leo Strauss. Com efeito, para Strauss e para Aron, Weber não foi às últimas consequências nos princípios que defende e não se nega a falar sobre ganância, escrúpulos, devoção, etc., assim como mostra consentimento ou desaprovação quando discute questões sociais, ou seja, assume juízos de valor. O que interessa a Aron é compreender por que Weber não dá conta da distância entre a sua teoria e a sua prática. Para o intérprete francês, é essencial que a ciência fique ligada com o valor,

Um historiador ou sociólogo incapaz de distinguir entre um verdadeiro profeta e um charlatão seria, por isso mesmo, incapaz de uma compreensão genuína.

<sup>202</sup> ARON, 1985, p. 361.

Um historiador de arte incapaz de distinguir entre a pintura de Leonardo da Vinci e os de seus imitadores não conseguiu compreender o significado específico do objeto histórico – ou seja, a qualidade da obra. Um sociólogo que colocou Hitler e Washington, ou Boulanger e Charles de Gaulle, um político cujo único interesse fosse o poder e um estadista apaixonado pelo sentimento de grandeza de sua nação, tudo no mesmo cesto terminaria numa completa confusão com o pretexto de não tomar partido (ARON, 1985, p. 355).

Aron admite que a ciência e o valor pertençam a diferentes ordens, mas isto não implica necessariamente que sejam ordens incomunicáveis. Para Raymond Aron, o exemplo pode se encontrar na sua própria posição pessoal em favor do liberalismo e do valor do Esclarecimento, que, segundo ele mesmo, não é apenas uma questão de preferência ou de decisão arbitrária, mas uma decisão prudente, tomada depois de estudar a sociedade ocidental. Sua análise do totalitarismo, onde a irracionalidade se torna autoridade, reflete sua crença no fato de que quem evita julgar os acontecimentos segundo nossa própria razão e os próprios valores com o pretexto de não se arriscar, cai no risco de perder tudo na mais completa desordem.<sup>203</sup>

É preciso que a escolha tenha uma base racional, mesmo que ninguém saiba o resultado antes de agir, mesmo que uma escolha racional possa levar a resultados não desejados. É essa imprevisibilidade que demanda cautela. Além disso, existem regras formais da moralidade que Weber se recusa a colocar acima da relatividade histórica tais como “não faça aos outros o que você não quer que seja feito a ti”, ou “não matarás”, “mandamentos” que não são da ordem das preferências, mas propostas verdadeiramente racionais e mesmo que não equivalham ao rigor explicativo da lei da gravidade, não pode ser negligenciado. “Se tudo o que não é verdade científica é arbitrário, a própria verdade científica seria uma preferência, com fundamentos tão pobres quanto a preferência contrária pelos mitos” (ARON, 1987, p. 43). Para Aron, Weber poderia ter saído do círculo, mas terminou nele fechado dando-se como ideal o dever de cada um obedecer ao seu Deus ou ao seu demônio, uma forma de “afirmação da vontade de potência”. No entanto, essencial em Aron, as regras formais da moralidade nas ciências do espírito têm tanta importância quanto a verdade nas ciências da natureza, porque ambas derivam igualmente de uma escolha racional, assim como ambas são universalmente válidas.

Uma vez que o valor pode se fundar na razão, a ideia de um conflito necessário e irreconciliável entre os valores já não faz sentido. Isto se dá em Weber em parte por seu caráter acolher a luta entre fé e descrença. Para Aron, no entanto, o erudito, o herói ou o santo

<sup>203</sup> “O caminho da catástrofe”, conforme as suas *Mémoires* (Cf. ARON, 1983, p. 180-218).

representam estilos de vida entre si incompatíveis, mas que não precisam necessariamente desprezar uns aos outros, a diversidade não precisa levar ao conflito.

O racionalista reconhece o combate da fé e da incredulidade, ele admite que nenhum dos outros são cientificamente demonstrável. Endossando a verdade de incredulidade, ele diz não a deuses da guerra, mas como a extensão gradual do Iluminismo ou a persistência de ilusões. Nos olhos do crente, no entanto, é a fé que define a direção de ceticismo.

E continua:

A fórmula de “War of the Gods” é a transposição de um fato indiscutível - os homens têm sido representações inconsistentes do mundo - uma filosofia que ninguém viu ou pensar porque é contraditória (todas as performances são equivalente, nenhum dos quais é verdadeiro ou falso) (ARON, 1987, p. 55).

Como acenamos, a afirmação da diferença radical entre a ciência e o valor supõe uma ciência desenraizada. Nesta, a investigação científica não deve ter nada em comum com a realidade, mas se funda sobre um modelo epistemológico relativista que pressupõe a separação da ciência e da realidade. Este relativismo metodológico está ligado a uma ideia da realidade que se inspira, de certa forma, na filosofia neokantiana, isto é, entende a realidade como os fatos dispersos que a sociologia tenta ordenar conceitualmente. Se a realidade social é tão-somente um conjunto de fatos qualquer interpretação pode se sobrepôr a eles sustentando-se apenas na opinião do cientista social; porém, se é puramente formal, há de se encontrar uma única teoria sociológica.

Para Aron (1962, p. 27), “a [realidade social] inclui a multiplicidade de ordens parciais e não comporta de maneira evidente uma ordem global”. Não havendo uma só forma de interpretar, o sociólogo deve escolher entre as regularidades do objeto e tentar alcançar um conjunto parcial. Assemelha-se à metodologia da análise do sistema político de Tocqueville, na medida em que estima que uma parte da realidade social pode ser independente da criação conceitual do sociólogo. Para Aron, a objetividade social não está garantida pela neutralidade axiológica, de tipo weberiano, mas a partir da própria realidade. Mais precisamente, a compreensão da sociedade parte do acúmulo de fatos para, em seguida, pela renovação constante e gradual dos problemas, progredir teoricamente. Na pesquisa, a realidade tem o primado sobre a teoria, é preciso analisar a sua estrutura e não apenas reconstituí-la abstratamente. Aron (1985, p. 219) precisa que “[o sociólogo] evita o viés e atinge a justiça apenas negando a si mesmo a liberdade que Max Weber permitiu na construção de tipos ideais

e elaborando uma teoria analítica que indicaria pelo menos os principais determinantes e permitiria a reconstrução do todo”.

“Weber foi por excelência um filósofo (embora tenha se defendido do título), porque refletiu sobre as condições da política, sobre as necessidades da escolha, isto é, sobre o destino de todos e de cada um” (ARON, 1969, p. 290-291), e se a sua influência sobre Aron é acima de tudo metodológica<sup>204</sup>, é também no que respeita ao método que este diverge daquele, pois, segundo o pensador francês (ARON, 1969, p. 265), “Weber não resolveu explicitamente as questões sugeridas pelo esquema lógico, nem esclareceu o alcance e as limitações de causalidade”. Em outras palavras, se o tipo ideal não tem outra função além de ser uma ferramenta de pesquisa e se a ciência procura a melhor realidade possível, deve-se indicar a relação entre a causalidade empírica que se estabeleceu por este modelo. Embora a ciência da cultura se volte aos fatos singulares, e, portanto, não disponha de uma lei geral, ela também persegue a universalidade, pois há relações entre os fatos independentemente de toda concepção.

Resta a pergunta sobre as condições da superação do relativismo; em outras palavras, sobre as condições para a superação da contradição entre objetividade e subjetividade metodológica no caso da seleção. A questão capital é ainda acerca da objetividade nas ciências do espírito. “A partir de diferentes abordagens, os três filósofos tentam alcançar uma validade universal, de tal forma que terminam tocando a ciência da natureza. Dilthey exige a criação de uma nova psicologia, Rickert retorna em busca de um valor universal em si mesmo, e Weber privilegia a relação causal” (LI, 2012, p. 66).

De acordo com Aron, a seleção de valores de Rickert é abstrata na medida em que o sistema de valores que necessita para escrever a história está no porvir. Se uma tal universalidade do valor existe, “seria preciso que a história já estivesse realizada” (ARON, 1969, p. 281), por outro lado, mesmo se houver um acordo formalmente definido sobre os valores, o seu conteúdo e a sua ordem hierárquica variam historicamente. Dilthey e Weber, veem a oposição fundamental entre subjetivismo e objetivismo, o espírito individual e espírito objetivo do historiador. Em outras palavras, se perguntam se a objetividade pertence à história parcial ou à história total. Weber parte de conceitos positivos como totalidade e os tipos ideais, para compreender o todo a partir de um certo ponto de vista; em Dilthey, ao contrário, a seleção, os conceitos, os conjuntos, emanam da própria realidade. Pode-se dizer que Aron acompanha a

<sup>204</sup> Cf. ARON, 1969, p. 290-291.

lógica de Weber, porque o conjunto histórico não é descoberto, mas constituído a cada nova abordagem.

De novo logicamente, a decisão é certa: enquanto houver escolha, (e quem poderia se vangloriar de conservar todos os fatos?), enquanto a inteligibilidade da história for ambígua, a validade dos conjuntos históricos não poderá se fundamentar sobre a adequação completa da ciência ao real (ARON, 1969, p. 282).

A análise mostrou que Max Weber busca a objetividade das relações causais que se baseiam na compreensão, mas, no caso em que a compreensão está ligada à situação atual do historiador, resta perguntar como determinar os limiares da demonstração dessas relações causais. Weber abraça a incerteza em nome da liberdade fundamental para o seu relativismo. Justamente para evitar o mero relativismo, é necessário, segundo Aron, retornar à resposta de Dilthey, apelando para a verdade da totalidade no sentido hegeliano.

## 2.2 HISTÓRIA E POLÍTICA: COM MARX, CONTRA MARX

O percurso feito até o momento levaria à análise da questão da objetividade da história em Raymond Aron. No entanto, o nome de Aron, base instrumental à compreensão do desenvolvimento da crítica da história entre Dilthey e Weber, não acrescenta elementos novos ao percurso que desejamos traçar. O novo momento da pesquisa apela fundamentalmente ao confronto de Weber com a filosofia da história do materialismo de Marx. Mais uma vez, trata-se de uma questão de ordem metodológica, porque, a nosso ver, nos permite definir os traços gerais das opções de Weil no que se refere a uma perspectiva que dialoga criticamente tanto com Max Weber quanto com Karl Marx.

Como ponto de partida à posição de Weber diante da filosofia de Marx, podemos nos valer do que ele escreveu a Oswald Spengler, pouco antes de sua morte, registrando a sua impressão acerca do lugar de Marx (e de Nietzsche) no seu mundo intelectual:

A sinceridade de um intelectual hoje, particularmente de um filósofo, pode ser medida pela maneira como ele se situa em relação a Nietzsche e a Marx. Aquele que não reconhece que, sem o trabalho desses dois autores, não poderia realizar grande parte de seu próprio trabalho engana a si mesmo e aos outros. O mundo intelectual no qual vivemos foi em grande parte formado por Marx e Nietzsche” (BAUMGARTEN, 1964, p. 354, apud COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 39).

Prescindindo das contribuições de Nietzsche<sup>205</sup>, interessa-nos tão-somente a sua relação com Marx, quer a compreensão da sua crítica, quer o reconhecimento da afinidade de algumas questões e perspectivas.<sup>206</sup>

Para nós, duas observações prévias são indispensáveis. Em primeiro lugar, visto que representa uma verdadeira “revolução historiográfica” (GORENDER, 2001, p. XXVII), deve-se tomar para a compreensão da filosofia da história marxiana, o texto *A ideologia alemã*. Em segundo lugar, este expediente obriga a uma série de abstrações, pois, tendo como finalidade a posição de Weber, deve-se recordar o fato de que uma primeira publicação da obra só veio à luz em 1933, mais de uma década depois da morte de Weber. A razão desta escolha, no entanto, se justifica pelo caráter original d’*A ideologia alemã* ao delinear os traços fundamentais do materialismo histórico, o que, a nosso ver, oferece uma base necessária e suficiente à compreensão da questão das reações weberianas frente à filosofia da história de Marx.

Escrito e abandonado entre 1845 e 1846, *A ideologia alemã* é, com efeito, uma primeira tentativa de sistematização do pensamento crítico de Marx e Engels acerca das tendências ideológicas burguesas. Para uma tese que se volta a uma filosofia da história, é ainda a primeira exposição de uma teoria da história que se apresenta propriamente como ciência, teoria proposta depois como fundamento para a luta emancipatória.<sup>207</sup>

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels expõem uma síntese do desenvolvimento histórico, utilizando os conhecimentos positivos da Historiografia, em conformidade com as mudanças das formas sociais de produção. Longe de elaborar uma síntese dos elementos anteriores, quer da dialética de Hegel, quer do materialismo de Feuerbach<sup>208</sup>, mas sem prescindir

<sup>205</sup> Sobre a relação com Nietzsche, é importante, por exemplo, trazer as palavras de Astor Diehl (1996, p. 36): “Weber, (...) como discípulo coerente de Nietzsche, não partilha da ideia neokantiana da existência de valores objetivos da cultura. Segundo ele, criam-se valores somente em e sobre a definição da personalidade. Em última análise, ele se posiciona contra uma ciência da cultura cujo objetivo seja o conhecimento de leis gerais; contrária, também, uma ciência social dirigida apenas para o conhecimento dessas leis gerais”.

<sup>206</sup> Sobre a relação entre Weber e Nietzsche cf. ARON, 1993, p. 225-243; BLONDEL, 1990, 45-70; FLEISCHMANN, 1964, p. 190-238.

<sup>207</sup> Teses sobre Feuerbach “contem a síntese soberana dos fundamentos epistemológicos do materialismo histórico” (GORENDER, 2001, p. XX).

<sup>208</sup> “Marx e Engels saltaram sobre as fronteiras da religião, dentro das quais se comprimia Feuerbach, para o terreno da história universal. Do ponto de vista materialista, o sistema hegeliano devia ser revirado. As ideias de toda ordem (...) não se desenvolviam por si mesmas como entidades substantivas, condensadas no ápice pela Ideia Absoluta, identidade final entre Ser e Saber. O desenvolvimento das ideias era subordinado, dependente, predicativo. As ideias se sistematizavam na ideologia – compêndio das ilusões através das quais os homens pensavam sua própria realidade de maneira enviesada, deformada, fantasmagórica. A primeira e máxima ilusão, própria de toda ideologia, consistia justamente em lhe atribuir a criação da história dos homens. Sob o prisma da ideologia é que história se desenvolve como realização da Ideia Absoluta, da Consciência Crítica, dos conceitos da Liberdade e Justiça e assim por diante. Ora, tais ideias não possuem existência própria, mas derivada do substrato material da história” (GORENDER, 2001, p. XXI-XXII).

deles, Marx e Engels sistematizam uma nova visão do desenvolvimento da sociedade e um novo projeto de lutas sociais que visam transformar a sociedade.

Os autores d'*A ideologia* acompanham a oposição de Feuerbach à “abstração” da *Aufklärung*, quando este afirma, por exemplo, que “o objeto mais importante e mais essencial dos sentidos humanos é o *próprio homem*; (...) unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento” (FEUERBACH, 2008, p. 60)<sup>209</sup>. Afastam-se dele, no entanto, ao assumirem pressupostos diferentes, pois, como asseveram, “os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX-ENGELS, 2007, p. 86-87). A humanização do homem, enquanto ser biológico, físico, só se dá dentro da sociedade e pela sociedade, que coincide com a sua produção, isto é, com o que se produz e com o modo como se produz.

À base da “concepção materialista da história” – expressão inexistente em *A ideologia* – está à procura da satisfação das necessidades elementares, o que cria novas demandas e “a criação de necessidades novas constitui o primeiro ato da história” (GORENDER, 2001, p. XXV). A história se apresenta, assim, como a série das formas sucessivas dos modos de produção e de troca. Fica evidenciada a correspondência necessária entre as forças produtivas e as relações de produção, central na concepção do materialismo histórico.

Certamente, não é o caso de uma análise completa da concepção da história em Marx<sup>210</sup>, nem do aprofundamento dos seus conceitos fundamentais, antes, é-nos suficiente acentuar o caráter unilateralmente materialista da sua interpretação causal da histórica.

<sup>209</sup> “A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia – faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal” (FEUERBACH, 2008, p. 72). Em *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach sintetiza num novo imperativo parte do núcleo essencial do seu pensamento: “Sê apenas um homem que pensa; não penses como pensador, isto é, numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada; pensa como ser vivo e real, exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo; pensa na existência, no mundo como membro do mundo, e não no vazio da abstração como uma mônada isolada, como monarca absoluto, como um deus indiferente e exterior ao mundo – podes, depois, estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e de pensar” (FEUERBACH, 2008, p. 69). Este parágrafo coloca os motivos teóricos principais de Feuerbach, isto é, a dissolução da teologia em antropologia e o esboço de um ateísmo teórico e conseqüente, a ligação do homem com a natureza, o consórcio entre razão e sensibilidade, o significado do corpo, a implicação do eu e dos outros no conhecimento, a convicção de que a realidade exige uma nova filosofia que não pense o concreto de forma abstrata, mas o abstrato de modo concreto.

<sup>210</sup> É desnecessário sublinhar a relevância dos conceitos fundamentais da teoria da história de Marx. Sobre a sua fecundidade crítica, indicamos a obra de Ellen Wood (2003), que redefine esses mesmos conceitos de modo original, usando-os para identificar a especificidade do capitalismo como um sistema de relações sociais de poder político, portanto, histórico. Quanto às suas repercussões no século XX, podemos nos servir da análise de Perry Anderson (2004) na qual trata das diferentes correntes reunidas sob a concepção de materialismo histórico. Anderson reconstrói as trajetórias de Gramsci, Lukács, Sartre, Marcuse, Colletti, Benjamin e Habermas, a partir das suas relações com o stalinismo e explora ainda o impacto das duas Guerras Mundiais no pensamento marxista.

Portanto, é tomada aqui apenas na sua rejeição do idealismo abstrato hegeliano e sua insistência no valor das circunstâncias materiais.

A retomada do quadro teórico do materialismo histórico serve como aparato instrumental na compreensão da orientação weberiana. Esta salienta o papel da ciência racional e da sua relação com valores da ação social na tentativa de uma perspectiva ampla que pense a história alinhando eventos históricos com aspectos jurídicos e religiosos além da vida econômica e social dos povos. Desta forma, a afinidade entre os pontos de vista de Marx e Weber fica salientada, tanto quanto se antecipa a crítica deste àquele, conquanto, na visão weberiana, “a história econômica representa, antes de tudo, uma subestrutura, em cujo conhecimento não se pode imaginar, certamente, uma investigação fecunda de qualquer dos grandes setores da cultura” (WEBER, 1968, p. 25). A afirmação que aparece na *História geral da economia*, já estava presente implicitamente na conclusão d’*A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*:

Porquanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o *efetivo* alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosa tiveram para a conduta da vida, a cultura e o caráter do povo, não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente “materialista” da cultura histórica por outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a etapa preliminar, mas a conclusão da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica (WEBER, 2004, p. 167).

O papel da ética religiosa na moldagem das condutas sociais, e indiretamente na construção do sistema capitalista de produção e de troca, inverte, de certa forma, a lógica marxiana. Logo, o abandono do idealismo é tão-somente um lado do pensamento weberiano sobre a história a ser completado, justamente, pela crítica à concepção materialista da história, na qual Weber via a conjunção entre a tendência monista e a postura provinciana do desenvolvimento econômico do século XIX.<sup>211</sup>

Com Marx, compreende-se o papel dos interesses materiais no domínio do agir dos homens. Contra Marx, reconhece-se que, frequentemente, são as imagens do mundo criadas pelas “ideias” que determinam os caminhos pelos quais os interesses engendram a ação. Neste sentido, rejeita-se a tese de que uma especificidade religiosa, por exemplo, seja uma simples função da situação social, não se trata apenas de uma questão de “ideologia”.<sup>212</sup>

<sup>211</sup> Cf. COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 40-41.

<sup>212</sup> O termo “Ideologia” remonta à corrente sensualista do pensamento francês, sobretudo de Destutt de Tracy em *Éléments d'idéologie*, 1804. Nesta obra, “ideologia” significa o estudo da origem e da formação das ideias,

Em última instância, Weber destaca nas noções de Marx uma essencial ambivalência porquanto critica o monismo economicista do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, assume a sua importância heurísticamente fundamental à gnosiologia das ciências históricas e sociais. De um lado, ilustra a perversão teórica de uma interpretação substancialista, “determinando de maneira obrigatória o que a lógica imanente do real deve ser, quaisquer que sejam os domínios empíricos” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 44)<sup>213</sup>, de outro, a coerência da sua esquematização conceitual faz com que o valor da construção típico ideal da teoria marxista seja imprescindível à compreensão do próprio conceito de “tipo ideal”.

São inegáveis tanto a denúncia do caráter unilateral do marxismo no fim da *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, quanto o fato de Weber herdar uma determinada preconcepção da matéria da historicidade humana na qual situa as perguntas sobre a trama da história. Em outros termos, a interrogação sobre o que constitui a sucessão e a transformação dos modos de agir, dos costumes, dos códigos jurídicos e dos sistemas de crença e de pensamento.

Em 1909, Weber afirmou: “Duas vias estão abertas: Hegel ou a nossa maneira de tratar as coisas” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 68). A questão é, então, saber em que consiste o modo weberiano de “tratar as coisas” e como isso auxilia na nossa compreensão da filosofia weiliana. Mas uma vez nos encontramos com a questão do duplo registro de um autor no pensamento weiliano. Com efeito, se Weber está para o lógico da filosofia como o “tipo ideal” do discurso da categoria da *Inteligência*, é também verdade que o momento weberiano na *Filosofia política* revela outra forma da sua assunção na filosofia de Weil; o que pede o esforço crítico em vista da delimitação do domínio, das intenções e do sentido da retomada das questões weberianas. A referência à obra de Weber caracteriza quase a totalidade dos teóricos da ação do século passado; logo, não é um elemento distintivo do pensamento weiliano. Interessa-nos tão-somente acentuar princípios weberianos essenciais à compreensão da filosofia da história de Weil.

constituindo-se como ciência propedêutica das demais. O termo conhece sua primeira viragem em Hegel, cujo conceito aponta diretamente ao o sujeito; e posteriormente, a segunda viragem com Feuerbach, que encontra no homem natural, o núcleo do seu conteúdo. Sobretudo no fim do século XIX, ideologia começa a significar superestruturas, consciências falsas, equivocadas, da realidade. Mais precisamente, um forma de “consciência falsa” que não resulta somente de manipulação calculista ou do propagandismo, mas da necessidade de pensar a realidade sob o enfoque de determinada classe social, no quadro das condições de sua posição e funções, das suas relações com as demais classes etc. desta feita, a manipulação e o propagandismo têm sua matriz na ideologia, como traduções em outros níveis culturais e para enfrentamento de injunções imediatistas.

<sup>213</sup> “No caso do marxismo, a tentação dogmática é ainda maior ao propor um ‘tipo ideal de desenvolvimento’, isto é, um esquema supostamente capaz de dar conta da passagem de um estado histórico de organização social a outro, ou, como observa Max Weber, quando a organização lógica dos conceitos representa a dinâmica de um processo, as seduções do pensamento substancialista encontram seu apogeu” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 44).

O nome de Eric Weil se insere, desta forma, na esteira dos pensadores que partem do pano de fundo da heterogeneidade entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, isto é, que pensam a cesura entre as questões sobre os fatos do mundo e aquelas próprias ao terreno do sentido, o que, mais uma vez, sublinha seu kantismo. Em segundo lugar, o interesse fundamental é a compreensão dos diversos elementos constitutivos da vida do homem moderno – a *Filosofia política* é, com efeito, um evidente testemunho deste esforço.<sup>214</sup> Em terceiro lugar, diferentemente, por exemplo, de alguns pensadores marxistas do século XX, Weil busca uma perspectiva ampla que contemple a historicidade humana na matéria que lhe é própria, ou seja, na ordem dos significados. Nesta perspectiva, é a organização do sentido do mundo na formulação dos discursos coerentes que pode tornar inteligível, ou sensata, a vida humana, inclusive a vida política.

É, a nosso ver, o diálogo com Marx e com Weber que permite à filosofia prática de Weil escapar do perigo das duas formas contemporâneas recorrentes de reducionismo das questões históricas, a saber, os limites do economicismo, de um lado, e os limites das filosofias hermenêuticas, de outro.<sup>215</sup> A reiterada ampliação da perspectiva toma o pensamento sobre a história a partir da finalidade essencial de compreender e explicitar as relações de determinação causal entre a lógica das práticas sociais e as coerções das estruturas de poder. O fim último é a compreensão destas relações no presente, o que, usando termos weberianos, se distingue pelo nível de racionalização da sociedade moderna.

Em última instância, como dissemos, o que está em jogo é a compreensão da ação, em Eric Weil, do registro marxiano da *Lógica* àquele weberiano da *Filosofia política*. Se a primeira tarefa é compreender tal passagem, a segunda é discernir o elemento propriamente weiliano que o afasta tanto de Marx quanto de Weber na sua consideração da ação e da história. Ambas foram já realizadas por intérpretes da obra de Weil, no primeiro caso, por André Tosel, no artigo “Action raisonnable et Science sociale dans la philosophie d’Eric Weil”, publicado em *Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa*, em 1981, no segundo, a contribuição de Jean Quillien no *II Colóquio Internacional Eric Weil*, em Fortaleza, em 2014, posteriormente publicado com o título “Sociedade mundial e Estado mundial segundo Eric Weil”.

<sup>214</sup> São muitos os intérpretes que se interessam pela *Filosofia política* e indicar os textos essenciais é certamente uma tarefa quase impossível, contudo nos arriscamos a apontar, sem exaurir, os títulos que acentuam a compreensão das condições do homem moderno; cf. DOUMIT, 1970; CAILLOIS, 1977; CANIVEZ, 1993; SAVADOGO, 2003.

<sup>215</sup> Sobre os limites da hermenêutica em confronto com a filosofia weiliana, cf. BREUVART, 1987, p. 143-164; BUEE, 1987, p. 165-195.

A interpretação de Quillien tem o duplo mérito de permanecer nos limites postos pelo texto weiliano, de um lado, e, de outro, de colocar o autor em diálogo com algumas das questões mais candentes da política contemporânea. Para o que nos interessa, Quillien apresenta precisamente a posição de Weil entre Marx e Weber e para além deles. A questão se põe na opção, na *Filosofia política*, de analisar a sociedade moderna não na esteira marxiana do modo de produção específico do capitalismo, mas a partir da perspectiva weberiana da organização racional do trabalho. Mais fundamentalmente, porém, o problema que permite compreender o ponto de vista de Weil, concerne à relação entre sociedade moderna e Estado moderno.

Porquanto a *Filosofia política* se limita a “falar de política sem perder de vista que fala de filosofia”<sup>216</sup>, nossa tarefa nos obriga igualmente a ler, no sentido proposto por Louis Althusser e retomado por Jean Quillien (2016, p. 36): “ler, saber ler é, no dito, apreender o não dito com a plena consciência de que não há leitura inocente, que qualquer leitura é, no fundo, sintomática”. Em Eric Weil, evidentemente, é o caso de um retorno a Hegel para além de Marx e de Weber. Com outras palavras, trata-se da retomada feita por Weil, kantiano *pós-hegeliano*, da concepção hegeliana do Estado como a única possibilidade para a organização racional da sociedade, em oposição à aproximação de Marx, “discípulo de Hegel” (WEIL, 2002, p. 103), do ponto de vista kantiano da vitória da sociedade sobre o Estado. A oposição fica visível quando, sempre segundo a interpretação de Quillien, Weil, aludindo à tese de Marx, sustenta que “não é querendo abolir o Estado – desejo insensato –, mas levando-o à sua perfeição que o homem se realizará como ser razoável na comunidade de uma moral que, pensando-se, se quer razoável desde agora” (WEIL, 1996b, p. 255). De um lado, a oposição repousa sobre a distinção essencial entre as duas formas de conceber o Estado, em Hegel e Weil, uma concepção que visa fundamentalmente a ação governamental, enquanto naquela de Marx, a ação das massas.<sup>217</sup>

O ponto do dissenso está, portanto, no que se entende como o “problema para a política”, o que nas palavras de Eric Weil é descrito desta forma: a “reconciliação das morais históricas com uma organização mundial da luta contra a natureza exterior é o problema do mundo moderno; a contradição entre elas só se resolverá na libertação das morais, não apesar, mas pela organização da sociedade mundial. É do interesse de todo Estado trabalhar para a solução racional desse problema” (WEIL, 1996b, p. 240). Trata-se, portanto, do problema da relação entre a sociedade e o Estado, problema cujas soluções Weil ver reduzidas essencialmente a “duas posições extremas”. Com efeito, na conclusão do verbete “Politique; La philosophie politique”, para a *Encyclopaedia Universalis*, o autor assevera:

<sup>216</sup> Cf. WEIL, 1996b, p. 9.

<sup>217</sup> Cf. WEIL, 2002, p. 15-107.

A primeira poderia ser caracterizada de inspiração aristotélica, a segunda de tradição platônica, todas as teorias intermediárias se encontram nelas: a soberania do Estado pode ser limitada a uma soberania puramente interior (federação de Estados, Estados federativos), o Estado pode ser considerado como aquele de uma comunidade religiosa (religião de Estado) ou racial, essencialmente em concorrência com os outros Estados que desfrutam de uma organização socioeconômica diferente (luta entre sistemas, coexistência pacífica), como a célula mãe de um mundo sem fronteiras (comunismo de diversas tendências, liberalismo econômico de escala mundial); a competição mundial para as riquezas naturais pode mobilizar o sentimento nacional e o patriotismo do Estado. As variantes são numerosas; nenhuma teoria que se queira adequada à compreensão (não apenas à crítica) da realidade política evita reconhecer os dois aspectos fundamentais indicados, cada uma variará de acordo com as circunstâncias e acentuará um ou outro dos dois, às vezes fazendo de uma teoria elaborada ou modificada *ad hoc* uma arma na luta para seus fins (propaganda, ou, em caso de adesão subjetivamente sincera a uma teoria insuficiente mais útil, ideologia) (WEIL, 1972a, p. 230).

“Ou se coloca o Estado em cima e a sociedade a ele subordinada. Ou esta, entendida como comunidade, é o mundo por vir desejado e o Estado, portanto, deve, finalmente, desaparecer” (QUILLIEN, 2016, p. 46). Utilizando referências modernas, trata-se de escolher ou Hegel ou Marx. Se Weil se coloca na linha hegeliana – segundo a qual o Estado é racional em si e para si, e o mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado, porque, para além da racionalidade da sociedade, é ele a razão encarnada –, o faz, no entanto, reconhecendo a crítica de Marx. Com efeito, este último se distancia da análise hegeliana ao compreender o Estado como uma estrutura efetivamente a serviço da classe dominante, um instrumento poderoso de exploração da classe trabalhadora, daqueles forçados a venderem a própria força de trabalho e, desta forma, obrigados a se transformarem em mercadoria. Marx defende o advento, depois de uma revolução, de uma sociedade mundial de produtores, praticamente sua versão do kantiano “reino dos fins”. É preciso reconhecer que a história deu razão a Hegel, e que os sistemas políticos de espírito marxista não representaram um enfraquecimento do Estado, antes o inverso.<sup>218</sup> O exemplo soviético antes, o chinês agora.

<sup>218</sup> “A concepção marxista da política, da história, da ação, tem exercido incontestavelmente uma influência decisiva sobre o pensamento político contemporâneo, e não apenas porque o marxismo se tornou teoria de Estado para uma grande parte da humanidade. Mas esta influência se exerceu sobretudo no plano da determinação dos problemas, que, em seguida, foram tratados num espírito oposto ao seu. Deve-se observar que a história não seguiu a rota que Marx traçou para ela, e que a prática contradisse a teoria que deveria ser, então, abandonada ou revisada: a revolução ocorreu em países de pouco proletariado, não nas sociedades do capitalismo desenvolvido, o Estado não parece definhando nos países socialistas, etc.” (WEIL, 1972a, p. 230).

### 2.2.1 “A política, como parte da filosofia, é essencialmente histórica”

Já na introdução, mais precisamente no § 5 da *Filosofia política* – que é o título deste tópico –, Weil estabelece, como ponto de partida, a identidade entre política e história:

A história (que se incube de descrever e de analisar a ciência histórica – a historiografia) é política, ação dos homens sobre os homens, realizada num presente passado em vista de um futuro, em parte passado, em parte presente a nós e para nós. Também a ação política presente é histórica, por apoiar-se sobre o passado que constitui o seu ponto de partida e, conseqüentemente, as condições nas quais e sobre as quais ela se exerce (WEIL, 1996b, p. 14).

A relação de identidade entre política e história se torna problemática, e por isso filosoficamente interessante, a partir da constatação de três mal-entendidos.

No primeiro caso, trata-se da possibilidade de incompreensão gerada pelo caráter ambíguo dos termos *política* e *história*. Com efeito, a afirmação de que “a política é história, e a história, política” (WEIL, 1996b, p. 14), deve ser tomada a partir de duas diferentes perspectivas. De um lado, tal relação é vista quando se trata da *ação*, donde resulta, simplesmente, a exigência do reconhecimento de que “toda ação histórica foi política” assim como a de que “toda ação política faz parte da história em devir e a prolonga” (WEIL, 1996b, p. 14). De outro, entendendo a história como “relato do passado”, e a política enquanto “teoria empírica da ação razoável e universal” (WEIL, 1996b, p. 14), a identidade se mostra na análise dos *pressupostos* inconscientes de todo relato histórico e de toda teoria política. Nas palavras de Weil, “pressupostos inconscientes”, porque normalmente subjacentes à “escolha e distinção entre o essencial e o não essencial”; “questões que devem estar ter resolvidos para o historiador – mais exatamente, porque normalmente ele não as põe: sobre os quais ele deve ter tomado posição – antes mesmo de se colocar ao trabalho” (WEIL, 1996b, p. 14). É a partir destes pressupostos, ao mesmo tempo de ordem histórica e política, que a ação política pode se conceber assentada sobre a história, e a compreensão da política, sempre, como compreensão histórica.

No segundo, Weil lida com o “falso problema” do historicismo. Fundamentalmente, trata-se de salientar tanto o caráter histórico de todos os acontecimentos, como também o fato de que a validade dos resultados destes mesmos acontecimentos não é necessariamente da ordem do tempo. O exemplo weiliano é o da descoberta de uma relação matemática, cujo valor não está de nenhum modo atrelado à época de seu descobrimento, antes, o conhecimento dos

eventos ao redor da própria descoberta enriquece a compreensão da época em que ela se deu.<sup>219</sup> Evidentemente, e Weil o recorda, nem todos os eventos do passado chegam ao presente, e mesmo uma relação matemática só pode ser tomada hoje na medida em que foi compreendida pelos contemporâneos de sua descoberta. O historicismo poderia conhecer, assim, uma dupla redução. Primeiramente, à “afirmação de que o sucesso desempenha um papel decisivo na história, o que é exato e uma banalidade” (WEIL, 1996b, p. 15), donde decorreria, “pretensamente” a redução à afirmação da “relatividade de todas as verdades”, uma espécie de “ceticismo da reflexão”<sup>220</sup> no qual o historicismo se tornaria absurdo, pois toda verdade particular é relativa, dado que só tem sentido com relação a um sistema no interior do qual se situa.

Daí decorre, entretanto, precisamente no “sistema” historicista, que a escolha entre os diferentes sistemas não é livre, mas depende da história, a qual é o que é, e é compreensível na sua realidade uma e única, segundo o próprio historicismo. E nós não insistiremos sobre o fato de que o historicismo, propondo uma verdade absoluta, aquela do ceticismo, se expõe à mais antiga das refutações e à qual sucumbe todo ceticismo que não renuncia ao discurso e à ação – o que não é o caso do historicismo –: ele afirma que não se pode nada afirmar (WEIL, 1996b, p. 15)

No terceiro caso, trata-se da ambiguidade própria dos vários significados no uso moderno da palavra *política*. À acepção antiga, aristotélica, de *πολιτική πραγματεία*, colocada como significado – filosófico – fundamental do termo na *Filosofia política*<sup>221</sup>, Weil apresenta

<sup>219</sup> “Todo acontecimento histórico tem lugar no tempo da história, e todos os acontecimentos são históricos. Daí não decorre que o que se produz no tempo seja de ordem do tempo: o teorema de Pitágoras foi descoberto num certo momento, sem que este momento tenha a menor relação com a validade do teorema. Mas que a descoberta tenha sido feita em tal momento, é de uma grande importância, não para o teorema, mas para a compreensão da época de sua descoberta. Qualquer que tenha sido este momento (ou estes momentos), o conteúdo da descoberta resta a mesma (senão não se trataria do teorema de Pitágoras); mas não se segue daí que essa descoberta poderia ser feita em qualquer momento. Mas ainda, imagina-se facilmente que um indivíduo a tenha feito sem ter conseguido que seus contemporâneos a natureza e o alcance de sua descoberta, e neste caso não haveria descoberta para nós, pois, por definição, não teríamos conhecimento dela” (WEIL, 1996b, p. 15).

<sup>220</sup> Ao que Weil acrescenta entre parênteses: “pois na sua vida os que aderem a essa doutrina comportam-se exatamente como seus adversários, tomam posição em política, pregam tal decisão de preferência a tal outra, declaram inadmissíveis certas ações, não duvidam de modo algum da ciência de sua época, em poucas palavras, supõem praticamente que existe um sentido no que eles fazem” (WEIL, 1996b, p. 15).

<sup>221</sup> Weil se preocupa já nas primeiras linhas da “Introdução” em precisar com exatidão o significado filosófico do termo. “O termo *política* será tomado neste livro em sua acepção antiga, aristotélica, de *πολιτική πραγματεία*, consideração da vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida. A política, nesse sentido, faz parte da filosofia, sem ser o todo da filosofia nem a categoria filosófica sob a qual a filosofia se compreende. Ela é pensamento da ação razoável, e, como todo pensamento particular, pressupõe o que a funda, mas não o deduz: a ação razoável enquanto categoria só se compreende no interior do sistema, no qual ela se mostra uma das categorias do pensamento humano, ou, se se prefere, uma das dimensões do universo do discurso, autônoma como toda dimensão, não redutível às outras nem compreensível sem referência a elas. O que chamamos política é, portanto, uma ciência filosófica que explicita o que está contido na sua categoria filosófica, com a ajuda de conceitos que lhe são próprios e aos quais se pode atribuir o nome de *categorias políticas*, entendendo com isso

aqui o mal-entendido causado pela redução comum ao uso do historiador, mas, sobretudo, pelo uso corrente. Com efeito, na modernidade, a política tomou, o caráter vulgar da ação que se orienta às “decisões de ordem técnica” (WEIL, 1996b, p. 16), ações propostas numa situação particular pelos homens políticos e os pelos partidos.

Estes dois últimos sentidos distinguem-se pelo fato de o historiador, no primeiro caso, ser capaz de reconstruir “a política” de uma personagem do passado a partir dos resultados obtidos: tal ação é justificada (política e/ou moralmente) pelo sucesso alcançado, e ao qual, estava destinado, a menos que se disponha de provas do contrário; enquanto a ação proposta num presente ainda não passado, em vista de um futuro ainda não determinado, exige a adesão (ou refutação) do espectador, que assim, seja o que for, jamais poderá continuar puro espectador: o seu julgamento, baseado em reflexões de ordem técnica, se reduz, em último instância, a uma adesão a certos valores ao mesmo tempo históricos e morais (todo empreendimento pode ser tentado desde que se esteja pronto a pagar o seu preço, o qual, no limite, pode ser o desaparecimento do indivíduo ou do grupo). – a discriminação expressa dos três sentidos do termo *política*, sobretudo dos dois sentidos de “filosofia política” e de “política atual”, nem será sempre possível. Entretanto, é pouco provável que confusões relativamente graves possam resultar daí (WEIL, 1996a, p. 16).

A “ordem técnica” é constitutiva do sentido da “política atual”. Chega-se, assim, a um novo nível na reflexão sobre a relação de identidade entre política e história. Com efeito, o uso “pós-antigo” do termo *política* coincide, fundamentalmente, com o uso moderno e com a progressiva redução do alcance e do significado da sua ação. Em poucas palavras, esta redução coincide com uma cada vez maior importância dada à esfera econômica para o ordenamento social e significa a restrição das questões próprias à esfera coletiva à administração.

A questão ganha uma nova formulação, pois – isso é fundamental para Weil – “a razão existe na história, e na história, existe de modo histórico” (WEIL, 1996b, p. 126), “não uma razão-substância, mas uma razão se realizando e se percebendo na ação” (WEIL, 1996b, p. 125). Isto significa que a cada *breakthrough*, a cada mudança das condições históricas, “a razão razoável” se efetiva na medida em que os homens criam instituições e organismos capazes de conciliar as exigências morais da comunidade, de um lado, e as exigências sociais da organização racional do trabalho, de outro lado. É precisamente nessas instituições que a razão se eleva e se desenvolve, tomando consciência de si mesma, evoluindo e escolhendo sempre a si própria em detrimento da violência. “O resultado razoável da história é a razão objetiva e,

os conceitos fundamentais desse domínio particular, análogos, por exemplo, aos conceitos fundamentais que estruturam a física sem tornar filosoficamente compreensível o fato da existência de uma física” (WEIL, 1996b, p. 11).

desta forma, detectável nas instituições que visam, na sua estrutura, à possibilidade de decisões razoáveis” (WEIL, 1996b, p. 126).

A possibilidade da conciliação entre os princípios concretos de uma moral particular com o princípio abstrato da sociedade mundial é a base sobre a qual se sustenta, na filosofia weiliana, a passagem a um outro nível de reflexão cujo fim definitivo é a compreensão do Estado.<sup>222</sup>

Não é o caso de apresentar, menos ainda de articular exaustivamente as *categorias políticas* originais da “pós-antiguidade”, mas, esclarecidas as três principais razões dos possíveis equívocos acerca das relações entre política e história, cabe perguntar pela aceção de história que pode ser conciliada com a concepção moderna de política.

### **2.2.2 As teses *historicizantes* e a compreensão da época contemporânea**

Remetemos às ambiguidades concernentes aos termos *política* e *história* e aos possíveis equívocos na interpretação da relação entre estes mesmos termos, porque, segundo a nossa leitura, o modo de Weil conceber esta relação constitui parte essencial das razões que explicam o afastamento de uma perspectiva inspirada em Karl Marx.

A *Filosofia política* de Eric Weil, enquanto se mantém como empreendimento filosófico, isto é, enquanto “tem mais a ver com o sentido das questões do que com as respostas” (WEIL, 1996b, p. 10), se volta especificamente às interrogações paradigmáticas do homem moderno no domínio da política, ou seja, às perguntas por trás das palavras do homem moral, do homem da sociedade e do homem do Estado<sup>223</sup>. O pano de fundo é formado, portanto, pelas *categorias políticas* modernas capazes de organizar o discurso político de um novo “imaginário social” – para mais uma vez remontar à expressão de Charles Taylor. Para o que nos toca saber, devemos dar conta da imprescindibilidade de dois componentes propriamente modernos do pensamento político. Por um lado, a reconfiguração da orientação fundamental dos arranjos sociais que correspondem ao processo que Max Weber – só para citar uma das fórmulas mais célebres –, chamou de “desencantamento do mundo”. O sensível processo de secularização que tornou possível a existência de uma sociedade autorreferente. Por outro lado, seu caráter

<sup>222</sup> “O que entra assim no horizonte da pesquisa é a realidade do Estado. Nós temos de compreendê-lo em si mesmo – não mais do ponto de vista do sujeito, como puro exterioridade, como uma das condições de nossa existência como sujeito ‘livre’ ou que deveria ser livre (quer dizer, vazio), ou como uma máquina assustadora dirigida contra o sentido da vida do indivíduo” (WEIL, 1996b, p. 126).

<sup>223</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 10.

moderno está atrelado essencialmente ao fato da moderna comunidade de trabalho constituir uma sociedade mundial, o que se torna real por que, com as palavras de Weil, “o método de trabalho é o mesmo em todas as grandes sociedades do tempo presente”, distintas apenas pelo que “cada uma contém de histórico” (WEIL, 1996b, p. 68). Estas mesmas questões já tinham sido aventadas por Weil na categoria da *Condição* na *Lógica da filosofia*. Contudo, enquanto ali o foco se prendia exclusivamente ao ponto de vista do progresso técnico-científico; na *Filosofia política*, a sociedade moderna, “calculista, materialista e mecanicista” (WEIL, 1996b, p. 71), reconfigura justamente a relação com o Estado. Esta relação é problematizada incipientemente na *Lógica*, mas somente na *Filosofia política* ela receberá a forma definitiva no pensamento de Eric Weil.<sup>224</sup>

A humanidade está apenas entrando na via do progresso de modo consciente: há homens civilizados, mas eles não constituem a maioria. Eis por que o Estado é necessário na condição atual da humanidade, pois, sem a coação pela polícia, as pessoas, não sendo esclarecidas, se precipitariam umas sobre as outras para tomar o que existe, em vez de produzir o que lhes falta. No entanto, seria errôneo concluir dessa necessidade técnica que o homem seja essencialmente cidadão. Ao contrário, é-lhe acidental pertencer a este ou aquele Estado, pois a luta com a natureza incumbe ao gênero humano inteiramente – acidente histórico dos tempos bárbaros que continua a desempenhar um papel, porque os privilegiados encontram aí sua vantagem. O homem, mesmo esclarecido, não pode fazer nada contra isso por enquanto, senão mostrar às pessoas que seu único interesse verdadeiro é fazer a humanidade avançar: acima dos Estados, negando toda fronteira histórica, está a sociedade. Ela é apenas a sociedade dos homens esclarecidos que conhecem o segredo da história, e as comunidades históricas dela participam em graus diferentes, de acordo com o número e a influência desses homens; mas aproxima-se o momento em que os homens da ciência tomarão o poder, em que eles substituirão os obscurantistas e os tiranos, e poderão livremente educar o povo. Então, e só então, a civilização, o progresso rumo ao domínio da natureza unirá todos os homens (WEIL, 1996a, p. 217-218).

No que concerne ao aprofundamento dessas questões acenadas na *Lógica*, Weil, na *Filosofia política*, propõe a “ideia” – no sentido kantiano do termo – do “Estado mundial”. Trata-se do instrumento que permite o filósofo da política pensar a possibilidade de conciliar

<sup>224</sup> Sobre a necessidade de uma filosofia política diante de algumas questões postas e não aprofundadas pela *Lógica*, Henri Niel (1954, p. 292-293), dois anos antes da publicação da *Filosofia política*, ajuíza desta forma parte das suas impressões sobre a *Lógica*: “Terminada a leitura, tem-se a impressão de que a *Lógica da filosofia* chame por uma outra obra depois dela. A sabedoria a qual nós fomos levados é definida de modo formal. A esta concepção poder-se-ia dirigir a reprovação de Hegel a Kant, de não fornecer nenhum princípio de ação. Em nossa opinião, a *Lógica da filosofia* apela por uma política, sob a condição de tomar este termo no seu sentido antigo, que projeta sobre a ação humana um luz racional. Antes da aparição desta política é difícil fazer um julgamento definitivo sobre a obra de Weil. Mas não nos enganemos sobre isso, esta política não terá como escopo fazer descer o céu sobre a terra. A teoria conservará a preeminência”.

os Estados históricos com uma sociedade mundial. Com efeito, se os progressos técnicos e econômicos apontam para a possibilidade da suplantação do Estado por parte da sociedade, a proposta de Weil tem o duplo significado de manter o Estado como eixo do pensamento político, como também de instituir os critérios essenciais à crítica dos Estados particulares.

Resumidamente, a partir de ponto de vista que contemple tão-somente o que há de “racional” na economia e na divisão social do trabalho, considera-se a crescente imposição de um determinado ideal de vida caracterizado sobretudo pelo acesso a bens de consumo. A racionalidade da técnica se impõe também na lógica da administração com a qual a política cada vez mais se identifica. A razão técnica e administrativa levou algumas pessoas, e mesmo alguns filósofos, como, por exemplo, Alexander Kojève e Francis Fukuyama<sup>225</sup> – por vias diferentes –, a interpretarem o momento atual como a realização do que – sobretudo a partir de Hegel –, se tratou como “Fim da História”. O limite de uma interpretação deste tipo está justamente na sua capacidade de dar conta apenas de um lado da medalha; não compreendem, por exemplo, as nuances próprias do fenômeno democrático, isto é, o fato de que, geralmente, nos orientamos em vista dos princípios da soberania popular e da garantia dos direitos básicos sob o império da lei, mesmo se estes princípios não assegurarem uma maior eficiência econômica (a China é exemplo suficiente de que não é esse o caso). É neste ponto que outro conceito de *inspiração* hegeliana vem à baila: a “luta pelo reconhecimento”, cujo nome de maior notoriedade é o de Axel Honneth. Não se trata apenas do *homo oeconomicus*, mas do homem que se diferencia dos outros animais, entre outras coisas, porque deseja ser reconhecido, isto é, “deseja o desejo dos outros”, ser visto em seu valor e em sua dignidade; é por este reconhecimento que ele se faz combatente na relação senhor-escravo, primeiro lampejo da liberdade humana, e desta forma, também início da História.

É a lógica subjacente ao belicismo que se enxerga na história da relações entre os Estados particulares, núcleo da última parte da *Filosofia política*. Mais uma vez Eric Weil se mostra como um autor sintético ao articular no § 41 as duas principais doutrinas da tradição moderna acerca das relações internacionais. De fato, é no último parágrafo da *Filosofia política* que ele expõe, relacionando, um discurso capaz de compreender ao mesmo tempo um conceito geral de liberdade e um conceito geral de direito. A nosso ver, a importância do argumento que segue consiste precisamente no desenvolvimento dos conceitos de liberdade e direito que as condições próprias do Estado moderno possibilitaram. Segundo a nossa interpretação, só no fim as últimas *categorias políticas* são estendidas e poderão ser compreendidas. Para tanto,

<sup>225</sup> Sobre o tema do fim da história em Kojève, cf. KOJÈVE, 1955 e VEGETTI, 1998, p. 113-161; ver também FUKUYAMA, 1992.

esperamos dar à ideia do Estado mundial sua real dimensão no pensamento weiliano e, em segundo lugar, iluminar os conceitos – ou *categorias políticas*, para retomar a expressão de Weil – de *liberdade e direito* sobre os quais repousa tanto a compreensão da *política* quanto da sua relação com a *história*.

Não é simples interpretar a ideia do Estado mundial em Weil, menos pelo modo com que o autor o utiliza do que pelos preconceitos que o termo carrega.<sup>226</sup> O primeiro risco é o de entendê-lo como uma proposta política concreta, não como uma hipótese filosófica, o que o autor responde recordando (hegelianamente) ao leitor que, aqui, “não se trata de profecias” (WEIL, 1996b, p. 241). Para as nossas pretensões, duas notas preliminares são requeridas. Antes de tudo, deve-se apontar para o fato de que a expressão tem uma vida brevíssima na obra weiliana e as ocasiões em que aparece explicitamente não chegam a uma dezena. Ademais, esse número ainda diminui quando, através do recurso a aspas e à grafia em itálico, o filósofo distingue a sua ideia à concepção vulgar que o termo evoca.<sup>227</sup> As ambiguidades presentes no

<sup>226</sup> O valor do “Estado mundial” é complexo em Weil, pois surge sob dois diferentes registros. Em um primeiro caso, no artigo-recensão de 1948, “Le sens du mot ‘liberté’”, no qual analisa a publicação póstuma de *Freedom and Civilization*, do antropólogo funcionalista Bronislaw Malinowski. Ali, Weil simplesmente sublinha a conclusão do autor sobre o problema da paz como problema político fundamental: “A falta de liberdade política destrói todas as outras formas de liberdade. A maior tarefa da ciência contemporânea e do estadismo é o uso da força para o controle do abuso da violência, de tal forma que só possa ser usada pela autoridade administrativa, e não para a sujeição de nações inteiras aos seus governos. O mundo deve escolher entre um Estado de anarquia internacional ou de lei internacional. Uma vez que a lei não pode existir sem sanções, e sanções devem ser incorporadas em uma organização política, precisamos de um Super-Estado, de uma Federação Mundial ou de uma riqueza comum de Nações para ter liberdade em qualquer lugar e em toda parte” (MALINOWSKI, 1947, p. 336). No comentário de Weil, “Segue-se [do fim de qualquer função da guerra para o progresso], não a teoria anarquista da sociedade liberal da intervenção do estado – é muito consciente das condições reais do trabalho social –, mas a necessidade de um Estado mundial que, de um lado, organiza a economia da terra como unidade e que, de outro, garanta a maior liberdade a todos os grupos étnicos, definidos pela comunidade linguística e de tradição cultural, e a todas as associações dentro das nações e entre as nações, a menos que se voltem à violência; chegou a propor que a importância da representação das unidades-membros seja inversamente proporcional à sua importância numérica, tanto para evitar a preponderância dos grupos naturalmente fortes quanto a instituição de um prêmio ao separatismo cultural” (WEIL, 1991b, p. 110), espelhando as tarefas de uma ordem mundial em MALINOWSKI, 1947, p. 333-334.

<sup>227</sup> Entre as páginas 240 e 249 da *Filosofia política* o termo aparece no seu segundo registro, ou seja, no uso propriamente weiliano. Das nove vezes em que aparece, em três delas o termo vem grafado em itálico e em outras duas asgado. Com esses recursos, Weil distingue a sua própria ideia daquela por trás do uso comum que o termo carrega na década de 1950. Na prática, a ideia weiliana é explicitada nas quatro ocasiões em que o termo é posto sem nenhum destaque, é, pois, nestas ocasiões que o autor discorre sobre as características fundamentais do que ele entende por Estado mundial, isto é, a ideia que funda a crítica da ação dos Estados particulares em função da sempre maior “igualização dos níveis da vida” (p. 240), da “educação à racionalidade” (p. 241), enquanto, por um lado, visa, na sua relação com a sociedade mundial, “à dignidade do homem, de todo homem” como seu fim último (p. 246) e, por outro lado, se relaciona com os indivíduos de forma mediada pelo “universal particular de uma comunidade” (p. 250). É na medida em que se avizinha ou se distancia destes requisitos que um Estado particular deve ser julgado pelo indivíduo que se eleva acima das circunstâncias particulares e históricas e o submete ao tribunal da razão. Concordamos, portanto, com a interpretação de Marco Filoni (2000, p. 45) quando afirma “o mérito do filósofo é ter considerado o tema do Estado mundial como uma nova categoria política *real*, sobre a qual repensar a ordem internacional vigente entre os Estados nacionais”. Porém, enquanto o intérprete italiano sublinha o termo “real”, nós evidenciamos outra vez a expressão weiliana “categoria política”, isto é, o Estado mundial como um conceito fundamental do discurso político (cf. WEIL, 1996a, p. 11).

termo são sublinhadas já nas primeiras linhas do § 41; com efeito, logo após a tese que afirma que “*o escopo da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres*”, continua:

A organização que é assim apresentada como objetivo da ação política do Estado moderno é correntemente chamada *Estado mundial*. Termo apropriado na medida em que, empregando-o, pensa-se numa parte da atividade do Estado que cabe à administração e concerne à organização do trabalho social. Termo, ao contrário, extremamente perigoso se se pensa no aparelho construído para a ação exterior do Estado, essencialmente amoral e fundado sobre a possibilidade da violência: a organização que chamamos Estado mundial se caracteriza precisamente pelo fato de não conhecer política externa, pois todo exterior teria desaparecido (WEIL, 1996, p. 240, grifo do autor).

Weil distingue, dessa forma, diferentes noções do termo, desde o que julga adequado àquele “extremamente perigoso”, e começa a caracterizar a sua própria *ideia* de um Estado mundial que se assenta sobre o *fato* de uma sociedade mundial. A questão que se coloca é especificamente moderna, ao menos nos seus termos, pois só a partir da modernidade os indivíduos podem se ver numa condição complexa, mista, uma vez que cada um está ao mesmo tempo inserido em um Estado particular e na “segunda natureza”, isto é, na sociedade moderna. Com outras palavras, se as particularidades e as vicissitudes históricas das diferentes tradições das comunidades e dos Estados nos separam, os efeitos da competição nos domínios macroeconômicos, da cooperação possível pelos novos meios tecnológicos, bem como os problemas de escala internacional – haja vista, por exemplo, as tormentosas questões decorrentes do mau uso dos recursos planetários – nos lançam numa real “aldeia global”. Começa-se, assim, a emoldurar a ideia do Estado mundial na sua completude, pois o espírito bélico que continua subjazendo às relações interestatais corresponde a um único lado da medalha, sendo o outro, precisamente, as questões acerca da compatibilidade das liberdades e dos direitos individuais. Defendemos que são estes termos que permitem uma compreensão mais adequada do Estado. De fato, é no Estado moderno que o indivíduo alcança uma nova perspectiva sobre a própria “condição mista”:

O membro da sociedade será, então, *imediato* à administração dos interesses comuns da sociedade mundial; na prática, ser-lhe-á possível recorrer a tribunais (verdadeiros, quer dizer, cujos julgamentos serão executados por uma administração central contra qualquer possível resistência das autoridades inferiores) e obter assim o respeito dos seus direitos de membro da sociedade, direitos chamados do homem e do cidadão e fundados sobre a própria estrutura da sociedade do trabalho: direito à igualdade de oportunidades sociais (a desigualdade de oportunidades naturais pode ser

reduzida, mas não descartada), direito à igualdade de participação na tomada de decisões (direito de livre participação na discussão), direito à satisfação dos desejos que, no momento histórico dado, são universalmente considerados *naturais*. O limite dos direitos do indivíduo será fixado pelas necessidades do trabalho social; mas todo indivíduo terá o direito de exigir que essas necessidades lhe sejam expostas de maneira que ele possa se convencer (o que implica que o violento, aquele que recusa se deixar convencer por um discurso racional, perde todo direito) (WEIL, 1996b, p. 242).<sup>228</sup>

Ao destacar o elemento fundamental dos direitos à igualdade de oportunidades sociais, e de participação na tomada de decisões, assim como à satisfação dos desejos considerados *naturais* Weil se aproxima muito mais daquilo que será articulado por John Rawls primeiro e por Amartya Sen depois, do que, por exemplo, da afirmação dos direitos civis, religiosos e políticos do liberalismo segundo Francis Fukuyama.<sup>229</sup> Não se trata apenas de pensar a realidade de Estados fortes ou fracos, mas de considerar a relação dialética entre Estados e sociedade que, justamente por sua modernidade, trabalharão em vista de uma organização mundial do trabalho como condição para a preservação das particularidades morais.<sup>230</sup> É o que Weil aponta claramente em dois momentos distintos do capítulo intitulado precisamente “Les États, la société, l’individu”: antes de tudo, “É do interesse do Estado particular trabalhar para a realização de uma organização social mundial, em vista de preservar a particularidade moral (ou as particularidades morais) que ele encarna” (WEIL, 1996b, p. 225); depois, que “o fim da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres” (WEIL, 1996b, p.240).

Se Weil afirma, “hegelianamente”, que “O Estado é a forma mais elevada (...) da vida em comum dos homens” (WEIL, 1996b, p. 252.), e mais abaixo, que “o indivíduo não é nada sem o Estado” (WEIL, 1996b, p. 255), isso é possível também pela vitória da sociedade sobre a violência da natureza exterior. No entanto, isso não significa a vitória definitiva contra a violência, pois o indivíduo quer tudo, deseja a felicidade e não somente a satisfação, quer o bem-estar sem abrir mão da arte, da religião, da ciência e da moral. O Estado moderno não é a realização proléptica do fim da história, nem hegeliano nem kojéviano, mas a “razão agente” (WEIL, 1996b, p. 235) cujo fim se encontra para além dos limites da política, pois visa, essencialmente, a *felicidade* do indivíduo numa história “sem fim”, pois, enquanto nascerem homens no solo da história toda vitória contra a violência será precária. De fato, além da violência exterior, há também “a luta com a natureza interior [que] é ainda luta com a natureza”

<sup>228</sup> Sobre os “direitos do homem” em Eric Weil, cf. STRUMMIELLO, 2016, p. 71-88.

<sup>229</sup> Cf. FUKUYAMA, 1992, p. 73.

<sup>230</sup> Cf. WEIL, 1996b, p. 246.

(WEIL, 1996b, p. 259); em Weil, se a guerra já não pode ser o motor da história – no que o autor concorda inteiramente com Malinowski –, resta sempre, na alma humana, o *thymos* tão fortemente presente na *República* de Platão.

### 2.3 DO INTERESSE PELA HISTÓRIA

A questão agora é inserir o pensamento de Eric Weil na esteira da reflexão sobre a história iniciada por Dilthey, reflexão na qual o tema do conhecimento histórico é compreendido a partir de três conjuntos binários. No primeiro, a relação dialética entre “a *intenção própria do conhecimento histórico* que é inseparável da *existência humana*”; no segundo, “o intervalo típico entre a *experiência vivida* e a *retrospecção*, que não é nunca a ressurreição e sempre reconstrução conceitual”; e enfim, os extremos do conhecimento “no intervalo entre o *saber* e seu *objeto*”.<sup>231</sup>

A inserção de Weil é feita através do artigo “De l’intérêt que l’on prend à l’histoire”, que revela no título os dois termos fundamentais da sua reflexão: o *interesse*, de um lado, e a *história*, de outro. De fato, o texto de 1935, serve, a nosso ver, de passagem entre os dois momentos da reflexão do autor, isto é, do período da sua formação dedicado à Renascença italiana àquele original que se apresenta ao cenário dos estudos filosóficos a partir da década de 1950, com a publicação da *Logique de la philosophie*. A estrutura se articula ao redor de três argumentos principais. Em primeiro lugar, a delimitação dos domínios do pensamento sobre a história, ou, com outras palavras, do sentido da pergunta sobre a história; em segundo, a análise da preocupação com as condições presentes para a realização do homem como justificativa à perscrutação do passado e, enfim, a redefinição da tarefa da reflexão histórica diante dos limites da objetiva da verdade histórica.

#### 2.3.1 O sentido da pergunta pela história

O caráter impessoal do título não oculta o interesse de Weil pelo tema. De fato – o essencial da nossa tese –, a hipótese de que a filosofia de Eric Weil pode ser tomada como uma filosofia da história não é mais do que a aplicação à reflexão weiliana, daquilo que ele assevera

<sup>231</sup> Cf. ARON, 1948, p. 80.

acerca da relação entre a *filosofia da história* e a *filosofia*: “a *filosofia da história* não é só possível, mas *constitui uma exigência da filosofia* e, como tal, existe, embora frequentemente só de maneira implícita” (WEIL, 1998a, p. 79-80, grifos nossos). Se tomarmos essa afirmação como elemento estrutural da consideração sobre a filosofia da história em Weil, devemos acrescentar um outro aspecto igualmente essencial à sua justa interpretação, a saber, o fato de não se tratar de uma questão periférica, porquanto é uma filosofia da história que conscientemente se propõe mais radical do que aquela de Hegel ou de Heidegger.<sup>232</sup>

Com efeito, o ponto de partida da análise weiliana é a constatação da insuficiência destas duas propostas alternativas de filosofia da história. Em primeiro lugar, Weil trata do tema considerando-o simplesmente como “a reflexão filosófica [que] busca o sentido do que foi” (WEIL, 1991a, p. 207). É o caso do reconhecimento tipicamente hegeliano da história como “uma encarnação do Espírito” (WEIL, 1991a, p. 207), ou do seu contrário, vindo na sequência dos acontecimentos “uma sucessão desprovida de qualquer sentido” (WEIL, 1991a, p. 207). Em segundo lugar, a filosofia da história se interessaria pela historicidade humana, “perguntando se e em que medida o fato de possuir um passado é constitutivo do homem, quer dizer, se é um fato filosófico” (WEIL, 1991a, p. 207).

Para Eric Weil, o limite das duas posições está no fato de que ambas “procedem do conceito de uma história que existe, de um modo ou de outro, em si, seja como série de eventos, seja como tradição que, na sua qualidade de ‘se tornar passado’, forma o homem e existe na ação e pela ação” (WEIL, 1991a, p. 207). Deste modo, nem Hegel – “espiritualização do objeto” –, nem Heidegger – “intelectualização da duração” (ARON, 1948, p. 82) – para nos manter nos nomes citados – desenvolveram uma filosofia da história capaz de pôr a questão propriamente filosófica no que concerne ao tema. O verdadeiro problema é, então, evidenciar aquilo que se manteve até aqui como mero pressuposto. De um lado, trata-se de lançar a pergunta acerca das razões do nascimento da história, não da história em si, mas “como atividade humana particular” (WEIL, 1991a, p. 207), e, de outro, aquela talvez ainda mais fundamental, “o que leva o homem a se ocupar do passado?” (WEIL, 1991a, p. 207).<sup>233</sup>

<sup>232</sup> As duas concepções de histórias são descritas por Aron com as seguintes palavras: “ou a história termina numa pluralidade incoerente na qual só é possível se situar pela comparação e pela decisão, ou ela assinala para a humanidade uma vocação que subordina as diferentes missões dos homens e dos grupos a uma finalidade, à unidade de um imperativo abstrato ou de uma tarefa coletiva” (ARON, 1948, p. 85).

<sup>233</sup> Até certo ponto, é o que afirmou também Marcelo Perine (1987, p. 35): “O objeto da questão, contudo, não é a história dos filósofos, a de uma filosofia da história que, seja buscando o sentido do que aconteceu, seja perguntando se ter um passado é constitutivo do homem, parte sempre de um interesse sistemático. A história que nos ocupa aqui é a dos historiadores, a que é pressuposta pelos filósofos, a história *ingênua*, se se prefere, não a história em si, nem a historicidade do homem”. Este aspecto já foi acenado, e certamente Weil não se refere à história em si, com Hegel, nem à historicidade do homem, com Heidegger, no entanto, não sabemos por que afirmar que o objeto da questão não constitui uma filosofia da história.

A radicalidade do esforço weiliano se mostra justamente ao eleger um novo ponto de partida para a reflexão sobre a história. O reconhecimento dos limites das duas posturas analisadas lança as bases para o domínio no qual a questão ganha sua real extensão. De fato, não é mais o caso de partir da “história em si” ou da “historicidade do homem”, mas da “história do homem que lê obras históricas, que se interessa pelo passado de sua família, de sua cidade e de sua pátria” (WEIL, 1991a, p. 208). A pergunta agora ganha seu caráter propriamente filosófico, pois “nós procuramos o que há de atraente para o homem na história, qual é, neste sentido, seu valor para ele, qual é o fator que torna o homem um historiador”, finalmente, se “o interesse histórico é ou não constitutivo do homem?” (WEIL, 1991a, p. 208). A pergunta pela história é filosófica enquanto traz no seu bojo aquela que subjaz a toda e qualquer interrogação feita pelo homem, isto é, a pergunta pelo próprio homem. Também neste ponto Aron mostra um acordo fundamental com Weil, acordo certamente assentado sobre a inspiração kantiana de ambos: “a filosofia, na sua totalidade, parece sempre exprimir uma existência e não só um pensamento puro, visar um objeto inacabado e cambiante, isto é, o próprio homem” (ARON, 1948, p. 96).

Todas as ciências do espírito compartilham pelo menos dois pressupostos essenciais: a faculdade humana de pôr questões e a sua capacidade de se espantar. O que as diferencia entre si é justamente o domínio de seus objetos particulares. No caso da história, “atividade do espírito” (WEIL, 1991a, p. 208), a característica é justamente a “assombro” do historiador pelo que passou. A afirmação é tão verdadeira quanto imprecisa. De fato, “o que passou” não pode ser tomado simplesmente como objeto de interesse do historiador, porquanto “o que passou” só pode ser objeto para o homem enquanto “ainda é”.<sup>234</sup> O passado interessa ao homem enquanto se mantém presente, isto é, naquilo que impõe ao presente.<sup>235</sup>

A filosofia da história assume a partir daqui uma dupla tarefa. Primeiro, reconhecendo o caráter infinito da totalidade dos temas que a história propõe, lançar a pergunta sobre “o interesse que dirige a escolha” (WEIL, 1991a, p. 208) por um momento ou mesmo um evento específico. Depois, a partir da análise das diferentes questões dominantes nas diversas épocas, evidenciar o fato de que a própria pergunta pela história tem um caráter histórico. Os exemplos de Weil não apenas ilustram estas afirmações, mas se dão como fundamento do próximo passo de seu itinerário, o que nos faz citá-los integralmente:

<sup>234</sup> “A história implica a tomada de consciência pela qual o passado é reconhecido como tal, no momento em que a consciência lhe restitui uma forma de presença” (ARON, 1948, p. 85).

<sup>235</sup> Aquilo que a partir dos “privilégios da retrospectiva” se pode afirmar também como segue: “o presente esclarece o passado” (ARON, 1948, p. 83).

Na França e na Inglaterra, os séculos XVII e XVIII são testemunhas do deslanchar da história antiga; as traduções de Plutarco são a leitura da moda. Na Alemanha, a primeira metade do século XIX é caracterizada pelo estudo da Idade Média, a segunda, pelas pesquisas sobre a história política dos tempos modernos, notadamente sobre a unificação das nações. Na Rússia, a ciência histórica produziu seus melhores resultados no domínio da história bizantina. Podemos continuar a enumeração; podemos, em diferentes países e por diversas épocas, fazer ressurgir grupos; seria mesmo possível desenvolver critérios depois dos quais assinalaríamos o seu lugar em toda obra histórica no tempo e no espaço. É isto não está apenas nos livros eruditos: se, de fato, o fenômeno é aqui mais fácil de perceber, ele se encontra, todavia, em todas as províncias da vida; no romance, na tragédia, no poema, nas comparações nas letras, nos temas das conversas na sociedade, em todo lugar se encontra o tema da moda. Os exemplos se oferecem a cada passo (WEIL, 1991a, p. 208-209).

Se, de um lado, fica patente que a pergunta pela história é sempre historicamente situada; de outro, resta saber o que subjaz ao interesse por uma determinada época. Para Weil, se os franceses e ingleses se viram como herdeiros da cultura antiga, os alemães, de alguns ideais medievais e modernos, e os russos como continuadores da história bizantina, fica facilmente identificado o fator da escolha no interesse de cada grupo pelos próprios ancestrais. A questão deixa de ser simples quando se constata que “não há ancestrais no sentido objetivo da palavra: o historiador os escolhe, ele os *encontra* por um ato de decisão” (WEIL, 1991a, p. 209, grifo do autor). Por trás de cada escolha está, portanto, o confronto do presente com a “importância objetiva”, com a “grandeza absoluta” de um passado, e mesmo que esta decisão seja expressa pela rejeição do que está entre “o interrogador e seus verdadeiros ancestrais”, “a história serve, assim, para ilustrar e para esclarecer o próprio ideal de vida e para mostrar por ela que não se trata de um sonho” (WEIL, 1991a, p. 209). Finalmente, o que se busca ao se voltar para a história é a si mesmo e só isso é possível encontrar.

Superadas as formas de filosofia da história que não chegam a enxergar nela a questão fundamental (e kantiana) acerca do homem, passa-se a um novo momento (igualmente kantiano), no qual a liberdade aparece como problema. Quanto a isto Weil é peremptório: “a história é decisão” (WEIL, 1991a, p. 210). A questão da liberdade, constitutiva da pergunta acerca do homem, se dá justamente enquanto “aquele que, por interesse, por ‘curiosidade’, se volta para o passado, é obrigado a fixar um ponto no *infinito extensivo*; aquele que se decide é forçado pelo *infinito intensivo* do sujeito a se limitar” (WEIL, 1991a, p. 210, grifos nossos). De um lado, portanto, o “objeto histórico” participa do caráter livre do homem, de outro, sua própria delimitação põe mais uma vez a questão acerca do “interesse que se tem pela história”.

Trata-se, em outras palavras, de escolher o objeto histórico entre possibilidades infinitas. No entanto, a compreensão da questão exige ainda que se considere juntamente com a liberdade de decidir, as condições que levam o homem à delimitação do seu interesse. Com efeito, “a escolha é essencialmente uma escolha na realidade, no mundo” (WEIL, 1991a, p. 211-212) e a partir dos seus conflitos. Esta escolha é sempre mais que um ato arbitrário, ela é a efetivação da liberdade situada por seu *limite absoluto*, de um lado, e pelo *limite relativo*, de outro. Concernente ao primeiro, é a consideração da impossibilidade de uma não decisão; no que toca o segundo, a liberdade é sempre vista na circunscrição de sua situação concreta.

Aos poucos, Eric Weil elenca os elementos necessários a uma reflexão filosófica sobre a história capaz de dar conta do interesse subjacente à decisão acerca do objeto histórico. Como visto, o esforço weiliano é o erguimento de um arcabouço teórico definitivamente mais profundo que os modelos tradicionais de filosofia da história, seja aquele fundado na busca de um sentido da história em si mesma, seja o que se baseia na historicidade como cifra da existência finita do homem. Para Weil, a única chave que pode dar um caráter propriamente filosófico à questão histórica é a assunção do seu bojo antropológico. De fato, se o homem traz ao presente o seu passado, é justamente para compreender a sua situação e esclarecer todas as condições que lhe impõem sua decisão, decisão que se volta tanto à delimitação do objeto histórico quanto à preocupação fundamental pela pergunta sobre o homem, matéria e artífice da história.

Exatamente por se centrar na questão do homem, a abordagem weiliana da história se anuncia como outro tipo de reflexão, não estamos simplesmente diante de desdobramentos de modelos anteriores, mas de uma proposta sintética e original. Entre os primeiros elementos dessa síntese está a retorno à crítica de Nietzsche à “história monumental”.<sup>236</sup> Há, em Eric Weil

<sup>236</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 212. Em um contexto de preocupações amplas, a crítica de Nietzsche se sustenta no receio de que a criação de uma ciência histórica objetiva retire da história o que há de vital nela. O historiador que vê nos acontecimentos passados um objeto como qualquer outro não compreende que deve utilizar a história do modo que mais for conveniente para a construção de uma cultura viva e forte. Há três formas legítimas de realizar história, a saber, a “monumental”, a “antiquária” e a “crítica”, que correspondem a três necessidades vitais particulares dos que quiserem realizar atos, preservar o passado ou, por último, dos que querem se libertar dele. Cada uma das três formas de história será realizada pelo seu tipo correspondente de homem, e seu conhecimento só é válido enquanto nutre sua ação. Nisso está a exígua vantagem da história, em contraposição às suas grandes desvantagens, entre as quais se destaca a perda de personalidade que ela significa: o historiador seria fruto de uma época que dissolve sua própria identidade na consideração desmedida da totalidade das civilizações passadas Cf. NIETZSCHE, 2003, p. 18. Para citar um trecho das suas *Considerações intempestivas*, podemos trazer suas palavras quando diz que “a história monumental ilude por meio de analogias: através de similitudes sedutoras, ela impele os corajosos à temeridade, os entusiasmados ao fanatismo. E se imaginarmos esta história nas mãos e cabeças de egoístas talentosos e de salafários exaltados, então impérios podem ser destruídos, príncipes assassinados, guerras e revoluções podem ser provocadas e a quantidade de ‘feitos em si’ históricos, isto é, de feitos sem uma causa suficiente, aumenta de novo. Mas é o bastante lembrarmos os danos que a história monumental pode causar entre os homens de poder e de ação, sejam eles bons ou maus: que efeito ela não provoca, porém, quando os impotentes e os indolentes se apoderam e se servem dela!” (NIETZSCHE, 2003, p. 22-23).

uma dimensão que “questiona a história em relação ao seu futuro (passado), partindo de sua própria situação” (WEIL, 1991a, p. 212), dimensão na qual as questões encontram seu real significado, isto é, podem se revelar como perquirições “não ociosas”, justamente por tocarem, invariavelmente, quem põe a interrogação. A fonte da crítica weiliana, no entanto, não se está simplesmente no retorno a Nietzsche, mas a Kant, pois Weil não reproduz a relação nietzschiana entre as perspectivas “monumental”, “erudita” e “crítica” das *Segundas considerações intempestivas*, antes retoma a kantiana *Pragmatische Geschichte da Fundamentação da metafísica dos costumes*. O homem inquire a história a partir do reconhecimento da problematidade da situação presente; para quem pergunta, interessar-se sobre o passado manifesta o “desejo de conhecer as situações e as decisões possíveis” (WEIL, 1991a, p. 213), kantianamente, tornar-se mais “prudente”.

Parece-me que a verdadeira significação da palavra *pragmático* se pode assim determinar da maneira mais exacta. Chamam-se pragmáticas as *sanções* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral. A *História* é escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes*, quer dizer quando ensina ao mundo actual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas (KANT, 2008c, p. 56, grifos do autor).

Nas condições modernas, as perguntas dirigidas à história ganham sempre mais feições rigorosas segundo o modelo epistemológico das científicas e um outro elemento na síntese weiliana é precisamente a reflexão sobre o papel desempenhado pelas ciências sociais. Em outras palavras, é a função da “sociologia histórica” que, “buscando os tipos de evoluções, de atitudes, de relações humanas, faz o que chamamos história pragmática” (WEIL, 1991a, p. 213).

### **2.3.2 A história e a realização do homem**

A solução proposta pelas ciências sociais não deixa de ser aparente, pois pelo menos duas questões ficam abertas acerca do interesse pela história. Por um lado, a pergunta acerca de uma história erudita, fruto da história monumental, e, por outro, a questão da racionalização decorrente da história pragmática, como, por exemplo, o que se verifica nas teorias do direito, da economia e da constituição, como bases do julgamento crítico e técnico sobre o presente. É inegável o fato do desenvolvimento histórico de cada um destes braços das ciências sociais;

porém, não é menos inegável que um interesse subjaz a esse desenvolvimento, impondo-se mais uma vez como tema para o historiador.

O conceito de história pragmática é importante porque permite que se coloque devidamente o problema do interesse a partir da sua relação com a situação. Deste modo, ficam lançados os termos para o próximo passo na construção do quadro teórico de Weil para uma filosofia da história, pois posta a importância decisiva do interesse e da situação para a compreensão da história pragmática, resta pensar o terceiro elemento fundamental da reflexão, a saber, aquele da relação entre ambos. Duas interrogações se impõem à tentativa de compreensão da estrutura argumentativa a ser erguida: primeiro, se a situação, além de ponto fixo a partir do qual o homem interroga a história, não é também um objeto do interesse; segundo, se o interesse pela situação é de uma ordem diferente daquele pela história. Nos dois casos as perguntas se dão como tradução de uma ainda mais fundamental: “o que é o homem antes de se interessar pela história? Em que sentido seria ainda homem?” (WEIL, 1991a, p. 214).

Mais uma vez, trata-se da passagem da questão da história àquela sobre o homem. Supondo sempre a capacidade humana de colocar questões, é preciso ainda compreender que a importância daquilo que é posto se dá justamente porquanto pode encontrar as imposições da situação de quem interroga, isto é, que abra caminhos à sua superação. Como, porém, estar seguro de que a questão formulada é, de fato, essencial à sua situação? Para Weil, trata-se sempre de um falso dilema, pois “o homem só existe por sua decisão e depois dela; apenas quando se decidiu, a situação se torna verdadeiramente sua situação, e não mais um momento qualquer da duração infinita do tempo ‘objetivo’” (WEIL, 1991a, p. 215). Em outros termos, apenas depois de perceber sua situação, o homem pode formular qualquer questão minimamente sensata, e esta situação é essencialmente identificada também com a sua história, de tal forma que o indivíduo pode dizer simplesmente, “eu sou o meu passado” (ARON, 1948, p. 85).

Aparentemente, nós chegamos a um círculo vicioso: Na realidade, trata-se de um falso problema: o homem já se decidiu desde sempre. Ele não se volta abruptamente à história, ele vive nela. Possui ancestrais antes de se perceber como “eu mesmo”, antes de ser inquietado pela questão e pela necessidade de se decidir. A língua que ele fala, o mito no qual acredita, os conhecimentos que guiam sua orientação, os costumes que ele segue o colocam numa unidade de uma existência que é concreta e concretamente determinada porque se desenvolveu através das decisões consciente e inconscientes do passado. O homem vive num mundo humano. Ele não seria homem, nem para si, nem para os outros, se não fosse homem deste modo determinado (WEIL, 1991a, p. 215).

Sua faculdade de se admirar e pôr questões, porém, não significa imediatamente o exercício de formular perguntas. O homem pode viver neste nível, numa vida que orbita exclusivamente ao redor do seu ofício, da sua tradição, do seu interesse pelas coisas e por seus negócios. Coerentemente com aquilo que Weil desenvolverá futuramente na *Lógica da filosofia*, “não é necessário que o homem ‘venha a si’” (WEIL, 1991a, p. 215). Um “vir a si” que se realiza justamente na pergunta, possível, não necessária, que o homem dirige não mais aos objetos, mas a si mesmo, a partir daquela situação que é a sua, única capaz de oferecer o terreno não apenas à possibilidade da sua questão, como também à sua decisão.

É o caso, portanto, da pergunta que não se volta mais diretamente sobre o interrogante. Descreve-se, assim, o movimento do homem que não se ocupa apenas de si, mas também “dos outros e dos fatores que determinam a sua condição” (WEIL, 1991a, p. 216). Este movimento coincide com o alargamento do interesse que passa da solução das questões isoladas ao mundo compreendido como campo da ação do homem, interessado, finalmente, pela mudança de sua situação.

É justamente o interesse por uma situação “absolutamente mudada” (WEIL, 1991a, p. 216) que exige do homem o conhecimento do mundo. Tal conhecimento se traduz, concretamente, na compreensão das suas condições deste mundo e os caminhos que a elas conduziriam.

À base deste interesse pela história se descobre uma tese considerada como evidente: na realidade humana, nada é absolutamente único. A história não se repete, é verdade, pois nada se reproduz de forma idêntica. Portanto, podemos aprender da história: eu posso me voltar ao passado para conhecer o que é necessário à realização de meu desejo, com a condição de que eu conheça as categorias de fatores cuja cooperação produziu os fatos desejados. Seria evidentemente desrazoável demandar uma resposta completa, pois isto suporia que toda a minha situação já se apresentou identicamente; mas eu posso buscar nas situações comparáveis fatores separados que agiram e que podem, portanto, agir (WEIL, 1991a, p. 216).

Mais uma vez, não é possível compreender a questão do objeto histórico sem se levar em conta o interesse do homem por seu passado. O duplo problema que surge deste tipo de reflexão: em primeiro lugar, a exigência de considerar o caráter histórico do interesse, porque o homem que interroga a história o faz sempre a partir de um interesse pessoal. Em segundo lugar, reconhecer que se, de um lado, o sentimento pode levar à revolta contra uma particular situação, de outro, só a decisão pela mudança supõe, além do sentimento, o conhecimento e a interpretação da própria situação. Finalmente, a passagem do sentimento de revolta à decisão

pela mudança apela sempre pela capacidade de relacionar a própria situação a outra coisa. Nas palavras de Weil, para que haja esta relação, o homem conta apenas com a história: “a questão que eu dirijo à história partindo de minha situação e a questão que eu ponho à situação me servindo da linguagem da história são uma coisa só. Eu compreendo minha situação pela história e a história por minha situação” (WEIL, 1991a, p. 217).

Para Weil, subjaz à não tematização da imbricação entre situação, interesse e história, o ideal da objetividade científica. Isto justifica, de um lado, a dificuldade da compreensão desta relação nas chamadas ciências sociais históricas e, de outro, o fato de que uma economia política, interessada na situação é obrigada a considerar as raízes históricas do presente. Trata-se, evidentemente, do exemplo da economia política marxista. De fato, da análise marxista fornece duas ilustrações essenciais à compreensão da proposta de Weil. Primeiro, o reconhecimento de que a linguagem histórica é a única a dispor dos conceitos e dos tipos para a compreensão do presente: “de onde, senão na história, se poderia tomar os conceitos e os tipos necessários? Como perceber uma forma de produção senão em relação a uma outra?” (WEIL, 1991a, p. 217). Depois, o fato de que a ajuda do passado para a compreensão do presente revela, ao mesmo tempo, as forças do primeiro que ainda atuam sobre o segundo.

A questão do interesse ganha, assim, seus definitivos contornos. O homem se volta para o passado a partir do presente, em vista do conhecimento das forças que agem sobre ele e os meios à disposição para sua reação. Se, de um lado, a análise da situação presente é sempre o pano de fundo da compreensão do passado, de outro, são as categorias encontradas na história que permitem ao homem empreender o caminho de compreensão das condições postas no seu presente. Em outros termos, “o interesse que se tem pela história” é, antes de tudo, interesse pelas condições da ação, ou seja, pelas forças ao redor da vida política.

Para Weil, com efeito, “a história e a política são inseparáveis” (WEIL, 1991a, p. 218): a primeira encontra na segunda os meios para a construção do seu futuro, a segunda, por sua vez, tem na primeira a base do reconhecimento dos acontecimentos verdadeiramente importantes, “reconhecíveis enquanto tais pela questão que põem sobre as decisões que foram possíveis na situação passada, e estas possibilidades só podem ser percebidas pelas possibilidades presentes e concretas quanto às questões e decisões” (WEIL, 1991a, p. 218).<sup>237</sup>

<sup>237</sup> “A argumentação de Weber cartografa, de fato, que cada interpretação histórica parte de um interesse contemporâneo; por isso, já não pode ser vista como uma simples descrição de fatos estabelecidos a priori. Muito mais, os historiadores têm de trazer à tona a *singularidade* e a *particularidade* dos processos históricos sob a perspectiva de sua *significação cultural* para o momento presente. Ao mesmo tempo, Weber pretende abrir caminho para uma interpretação comparativa da História de épocas passadas como, por exemplo, dos antigos, com o objetivo de *mapear* conceitos, analogias e desenvolvimentos não apenas para a cultura ocidental, mas para cada cultura” (DIEHL, 1996, p. 35, grifos do autor).

A compreensão da centralidade da história no pensamento de Eric Weil exige, portanto, a lida com a imbricação de alguns conceitos absolutamente fundamentais. Tais conceitos surgem, ainda que não plenamente desenvolvidos, quando se considera, acertadamente, que por trás do interesse pela história está aquele pelo próprio homem. De fato, se a história se caracteriza como a possibilidade “da orientação da decisão no mundo humano” (WEIL, 1991a, p. 218) e da compreensão do homem em suas condições. Há, então, duas orientações distintas, separáveis apenas no campo da apresentação, no interesse pela história. Primeiro, o interesse pelas condições e pelas possibilidades de orientação e decisão no mundo. Ainda uma vez, são as categorias históricas que permitem a compreensão da situação presente. Isto pode ser dito tanto da perspectiva que persegue, no passado, as raízes do momento presente, quanto daquela que busca, num determinado momento histórico, os elementos essenciais da formação de um quadro referencial para a compreensão da situação atual e das condições da ação dentro dela. Nisto não fizemos mais do que repetir as ideias já apresentadas. A segunda orientação, porém, se revela mais profunda, justamente enquanto subjaz à primeira. Trata-se da passagem, quase sempre inconsciente, da questão da história à questão do homem. De fato, por trás da pergunta pela história e do interesse por suas categorias, está não apenas a busca da compreensão das condições do homem, mas, ao mesmo tempo, o desejo da sua transformação. Em outras palavras, o homem que deseja transformar suas condições, não pode aspirar por isto sem estar disponível à sua própria transformação.

Mas somente o filósofo que pensa o interesse pela história vê a passagem da questão da história àquela acerca do homem. Por seu turno, o que preocupa o “homem comum” (WEIL, 2012a, p. 25) é a sua condição, e é justamente como ser descontente à procura de contentamento que ele age sobre ela. Porém, não se trata apenas de estabelecer os limites entre dois diferentes domínios de discurso, um sobre o nível da reflexão e outro sobre a ação; antes, busca-se as fronteiras entre a compreensão e a incompreensão no que concerne à relação do homem com a sua própria situação. O “homem comum”, “agindo sobre as condições, quer permanecer o que é; é a si mesmo tal como é agora que quer transportar para circunstâncias favoráveis. Ele e sua situação lhe parecem coisas distintas; as condições lhe parecem exteriores a ele mesmo e não fazem parte do seu ser; fornecem-lhe apenas a matéria de sua atividade” (WEIL, 1991a, p. 219). O “homem comum” se volta para o passado em vista das possibilidades da sua ação no presente; o que lhe escapa é o que há de mais precioso ao filósofo, isto é, compreender o homem a partir do seu desejo de perscrutar o passado.

Os dois termos essenciais da reflexão são, portanto, a “situação”, de um lado, e o “homem”, de outro, e o que distingue o filósofo é o esforço em vista da passagem do

conhecimento do primeiro à compreensão do segundo. Com efeito, ele compreende que o homem não apenas pensa a situação, mas que ao transformá-la, se põe como critério de sua “conformidade”, dito de forma mais simples, quer que ela tome a sua fôrma. A pergunta “o que é o homem?” reaparece reformulada à luz da situação na qual a atitude e a escolha do homem se realizam. Para Weil, como para Weber, o caminho para este novo nível reflexivo é a “comparação”, pois o homem pode se perceber na sua atitude, e não apenas na sua situação, a partir das escolhas que realiza, isto é, na sua relação com o que aceita e com o que rejeita. Nesta passagem, “não se trata mais da utilidade de um comportamento em relação a um fim possível numa dada situação; eu me ocupo do ser daquele que se encontra nesta situação. Eu não procuro mais alcançar um fim, eu procuro o sentido deste fim” (WEIL, 1991a, p. 219).

A atenção se desloca das atividades dos homens e dos meios que estes dispõem à questão do sentido que deve subjazer a toda realização humana. Procura-se responder à pergunta se “tem sentido para mim querer o que pode querido nesta situação” (WEIL, 1991, p. 219). Para Weil, é esta nova questão que revela a matriz fundamental da liberdade, porquanto, na sua origem, está a possibilidade de repelir o que a situação oferece, possibilidade tão real quanto a “faculdade” de morrer. Existencialmente, o homem pode sempre se recusar a aceitar uma determinada situação, mas esta recusa é ela mesma a escolha de uma situação alternativa, nunca jamais a de viver sem estar situacionalmente determinado, o suicídio, a escolha da morte, só pode ter um sentido quando “as possibilidades da situação e a possibilidade essencial do próprio ser são irreconciliáveis” (WEIL, 1991a, p. 220).

A pergunta capital reaparece mais uma vez reformulada, retomada noutra nível:

É a questão da constituição do homem *por si mesmo*. O homem está sempre numa situação, porque só descobre a si mesmo “situado”, como homem num mundo determinado. No começo ele fala da situação e só mais tarde de si mesmo: poderá fazê-lo e o fará de fato quanto tiver compreendido que o que deseja pode ser irrealizável. O que sou eu? Inicialmente, eu não sou eu mesmo. O mundo que vejo, os meus costumes, a língua na qual eu penso, eu não os escolhi. São produtos da atividade humana, mas não fui eu mesmo que os produzi; por meu nascimento, me encontrei nestas condições, mas não escolhi este nascimento. Entretanto, não posso falar destas condições sem conhecer outras, não posso perceber minha vida sem perceber que há outras formas de vida, não sei que falo uma determinada língua antes de compreender que existem várias. Só a vida dos outros interrogada quanto à sua forma e ao seu “sentido” me permite buscar um sentido, uma forma e uma unidade para minha própria vida (WEIL, 1991a, p. 220, grifos do autor).

“O que é o homem?”: se a pergunta kantiana encontra um conteúdo real ultrapassando o solipsismo, porquanto toda situação é compreendida, finalmente, como produção dos homens,

resultado da ação do gênero humano e não da soma dos indivíduos singularmente. É neste sentido que a pergunta pelo sentido da vida leva, obrigatoriamente, à reflexão sobre a história, porque somente nesta, entendida como “a totalidade da existência humana” (WEIL, 1991a, p. 221), o sentido pode ser pensado. O homem, inicialmente cindido entre as possibilidades da sua situação e as da realização do seu próprio ser, encontra na unidade da história a possibilidade da compreensão de si mesmo numa unidade fundamental. “O que me faz tomar posição, são as atitudes humanas concretas que encontro – mesmo que seja apenas para me opor a elas: toda compreensão, toda justificação se elaboram diante da história” (WEIL, 1991a, p. 221).

### 2.3.3 Os limites da objetividade histórica

As referidas “atitudes concretas” não são objeto de aprendizagem, mas de decisão. No “ser razoável”, as decisões são, ao mesmo tempo, teóricas e práticas, ou seja, – recordando a terminologia arendtiana – a “vida contemplativa” e a “vida ativa”, se mostram igualmente distinguíveis e inseparáveis.<sup>238</sup> À origem do interesse histórico está, portanto, a possibilidade da “decisão refletida” do homem sobre si mesmo, decisão que se manifesta na ação. Com efeito, é nesta última que o homem se revela ao “tornar histórico” seus desejos e seus interesses.

O que distingue o ponto de vista do filósofo da perspectiva do historiador é o grau de consciência que o primeiro alcança dos desejos e dos interesses subjacentes a uma teoria histórica, conquanto o segundo permanece, mormente, fixado no ideal de uma “história científica”. Para esta, “o problema científico se torna autônomo e termina por buscar a realidade do passado enquanto tal e, como se diz, por seu valor intrínseco” (WEIL, 1991a, p. 222). O que entra em jogo é justamente a descoberta da unidade essencial entre a história e a vida. Passa-se à procura da verdade objetiva sobre o passado. É desta forma que aparece em Weil o problema que desde a crítica de Dilthey já estava presente à reflexão da filosofia da história, quer dizer, a questão da objetividade histórica. Especificamente weiliano, porém, é o cenário formado pela oposição entre o ideal da objetividade, de um lado, e a articulação, mais fundamental, entre a história e a vida, de outro. A crítica definitiva se coloca no reconhecimento dos limites imanentes ao conhecimento histórico, a saber, o fato de que uma “verdade objetiva” só poderia

<sup>238</sup> Diferentemente da análise de Arendt, Weil se opõe, nesta altura, a uma reflexão que tome separadamente vida contemplativa e vida ativa como se tratasse, com efeito, de faculdades ou de substâncias separadas. Cf. WEIL, 1991a, p. 221-222.

ser realmente pensada se confrontada à totalidade da história, o que, por sua vez, não pode ser alcançada.

Aparentemente, retorna-se ao ponto inicial, no qual, à luz da impossibilidade do conhecimento de uma verdade histórica objetiva, se reconhece que “a história, tal como é apresentada é sempre feita de um determinado ponto de vista” (WEIL, 1991a, p. 223). Na história não há nada que valha absolutamente, tudo tem a ver com valores, atitudes e ideologias. O retorno à condição inicial é aparente porquanto a “história científica” passa a ser reconhecida não mais como “ciência ideal” e sim como “ciência *desiludida*” (WEIL, 1991a, p. 223, grifo nosso), e a sua desilusão coincide precisamente com a asserção de que “não há conhecimento válido do objeto histórico” (WEIL, 1991a, p. 223). Em outros termos, toda perscrutação do passado fornece somente visões parciais, ou seja, a perspectiva de um particular ponto de vista.

Da falta do conhecimento objetivo da história, a desilusão da ciência histórica se radicaliza porquanto, de um lado, os vários pontos de vista se equivalem e, de outro, os diferentes discursos históricos são irredutíveis uns aos outros porque todos igualmente incomensuráveis. A “crítica da razão histórica” weiliana alcança aqui a sua especificidade, pois o itinerário da análise nos trouxe à alternativa entre a objetividade do conhecimento histórico, já descartada, e a arbitrariedade na escolha entre os muitos pontos de vista. Para o filósofo, no entanto, sendo o caso de permanecer fiel a uma filosofia da história, verdade objetiva e arbitrariedade, mais do que alternativas possíveis, são as fronteiras que circunscrevem o espaço de tensão no qual a reflexão histórica deve se desenvolver. Trata-se, finalmente, de uma real redefinição da tarefa do pensamento histórico que visa à definição dos seus valores últimos, à sua sempre maior precisão técnica e à elucidação das regras e dos métodos prontos ao uso do historiador.

A questão não se põe na escolha entre uma verdade objetiva e o relativismo histórico, mas entre a reflexão histórica, de um lado, e a ideologia, de outro, ou, em palavras definitivas, entre a filosofia e a violência. A crítica dos extremos finalmente revelados é, essencialmente, a denúncia do risco do uso ideológico da história e, subjacentemente, põe em questão, confrontada com cada perspectiva particular, a possibilidade da realização do homem. A definição da crítica histórica nestes termos exige o duplo esforço de definir também o que significa aqui o vocábulo “ideologia” e de resolver a aparente aporia entre a teórico e a prática no pensamento histórico.

Em primeiro lugar, o cenário no qual a questão da ideologia se coloca é aquele formado no espaço entre a irredutibilidade dos diferentes pontos de vista e o necessário esclarecimento dos termos não-arbitrários dos discursos históricos. Mas o problema que se impõem é

justamente aquele gerado pela impossibilidade de um conhecimento universalmente válido da história e da decorrente renúncia a quaisquer critérios universais para os discursos históricos. A filosofia da história tem aqui sua primeira tarefa fundamental, na forma de uma “lógica da filosofia da história” e não apenas de uma “crítica da razão histórica”, ou seja, avançar a partir da delimitação dos domínios e das condições de possibilidade do pensamento histórico à articulação dos diferentes discursos históricos sem se concretizar como um discurso a mais. Trata-se, fundamentalmente, da escolha do filósofo, porquanto o homem comum, neste caso especificamente, sequer compartilha das preocupações do historiador, na sua situação o verdadeiro coincide com o produtivo e o tipo de “lógica” que Weil propõe, como o próprio autor reconhece, não seria “senão um produto de uma realidade histórica que existe em si mesma, ela é feita a partir de um certo ponto de vista, é ideologia para um outro ponto de vista; o ceticismo relativista estaria completo e, se se renuncia a toda tese sobre o “em si”, completamente protegido” (WEIL, 1991a, p. 224).

Em segundo lugar, a resposta ao desafio ao relativismo teórico está assentada na essencial relação de uma teoria sobre a história com possibilidade da realização histórica do homem. É o encontro na filosofia da história weiliana com a aparente aporia na relação entre teoria e prática. Se for exagero falar de uma aporia apenas aparente, é certo, no entanto, reconhecer que em Weil ela tem bem menos peso do que o que comumente se lhe reserva. Com efeito, no que concerne aos pontos de vista históricos e aos seus discursos, o que está em jogo é, em última instância, a realização do homem por ele mesmo. Situar-se num particular ponto de vista significa certamente relacionar-se a partir dele com as perspectivas alternativas e mesmo colocar-se na condição de considerá-las como ideologia, mas igualmente “é do meu ponto de vista que quero formar meu querer, quer dizer, regrar minha atitude no mundo” (WEIL, 1991a, p. 224), por isso a teoria histórica está *essencialmente* direcionada à prática histórica: “eu quero saber a verdade, para me conformar a ela” (WEIL, 1991a, p. 225). A aporia está superada pela relação necessária entre a teoria e o “mundo vivido”, segundo a conotação habermasiana do *Lebenswelt*.

As condições necessárias ao reconhecimento da verdade de um determinado ponto de vista são as suas capacidades de percepção integral, de um lado, e de conexão completa, de outro. Em outras palavras, no primeiro caso, exige-se que todo acontecimento encontre seu lugar e possa ser percebido no quadro da história constituída a partir deste ponto de vista particular; no segundo, todas as estimativas devem proceder do mesmo princípio e, logo, a

medir a importância de todos os eventos segundo a mesma “metragem”.<sup>239</sup> Se estas características são imprescindíveis ao alcance *das verdades* de cada ponto de vista, elas continuam, porém, insuficientes à consecução *da verdade* dos pontos de vista e do sentido do ponto de vista que concerne a relações entre os diversos pontos de vista, ou seja, o sentido da *lógica* das diferentes perspectivas históricas.

Logicamente, a história existe sempre a partir de um ponto de vista particular, porque ela “é feita pelo homem” (WEIL, 1991a, p. 227). O filósofo da lógica dos pontos de vista históricos deve compreender as condições deste homem que pensa a história, as condições necessárias à verdade dos particulares pontos de vista e, finalmente, as categoriais que transcendem o nível dos discursos históricos particulares. Para Weil, é a exigência de elencar a sinopse das categorias a partir das quais é possível interpretar os pontos de vista.<sup>240</sup>

A partir daqui, Weil começa a série de conclusões fundamentais. Antes de tudo,

O interesse que o homem tem pela história nasce da reflexão sobre si mesmo e sua situação, mais exatamente, sobre si mesmo na situação. É pela tomada de consciência do que é o ponto de vista que o homem se constitui para si mesmo. Para nós, que queremos compreender os pontos de vista, as *categorias fundamentais* são aquelas da *situação, mundo, reflexão, eu mesmo*. Mas isto não é tudo. Pois esta compreensão pretende poder ser discutida e provada; ela é dirigida pela ideia de verdade. Torna-se inevitável nestas condições nos perguntarmos qual é esta verdade, como uma discussão que se quer como decisão pode ser fundada – Será supérfluo dizer que esta questão, que não é nada mais que a *questão da filosofia*, só pode ser tratada aqui com referência a nosso sujeito particular e que, mesmo neste quadro, nós só poderemos tentar um esboço de resposta (WEIL, 1991a, p. 228, grifos nossos).<sup>241</sup>

A primeira conclusão decorre da reiterada afirmação de que o homem passa a existir quando inserido na história, e, mais precisamente, a existir para si mesmo quando reflete sobre a sua situação histórica. Em outras palavras, trata-se da passagem do “em-si” ao “para-si” da existência humana. Subjacentemente está a afirmação da possibilidade de se pensar o mundo e

<sup>239</sup> Weil, fazendo analogia, estende a reflexão ao domínio das ciências da natureza, cujos dois pontos de vista alternativos se põem, com efeito, como sistemas explicativos da realidade natural de forma autônoma, exaustiva e exclusiva. Cf. WEIL, 1991a, p. 225-226.

<sup>240</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 227.

<sup>241</sup> Como dito anteriormente, a publicação do texto “De l’interet que l’on prend à l’histoire” é de 1935, portanto 15 anos antes do aparecimento da *Lógica da filosofia*, contudo percebemos já neste trecho citado a utilização propriamente weiliana do termo “categoria”, isto é, entendida como eixos organizadores de um particular discurso, no caso em questão as quatro categorias dos discursos dos diferentes pontos de vista: *situação, mundo, reflexão, eu mesmo (moi)*. O caráter essencialmente discursivo se dá acima de tudo no que concerne às categorias *situação* e *reflexão*, dificilmente interpretáveis como categorias ontológicas. O uso peculiar do termo não poupa Eric Weil de críticas. Com efeito, a escolha terminológica ainda provoca certas reações mesmo entre seus comentadores e o mantém, justamente, à margem das discussões modernas sobre o conceito de categoria, exclusivamente centradas no seu significado para a ontologia. Cf. PUNTEL, 2001, p. 7-32.

a história, ou seja, a resposta positiva à questão da razoabilidade do real. “O mundo do qual ele se ocupa é o mundo do homem, e o homem que dele se ocupa, o homem deste mundo” (WEIL, 1991a, p. 228). O homem reconhece a razoabilidade do mundo porque interroga seu sentido, o desrazoável reside nele, contudo, ele pode compreender a sua desrazão e pode compreender esta compreensão. O que entra em questão é, portanto, um nova forma de compreender a razão.

A segunda vai diretamente na direção dos “limites da objetividade histórica”. Com efeito, do que se disse na primeira conclusão,

A história é assim razoável como aspecto do mundo do homem. Mas isso não é substituir por outra noção de história aquela da qual nos servimos até agora? Não se trataria de uma “história absoluta”? Não restabeleceríamos assim uma “história em si”, ainda que tenhamos visto que a história é necessariamente “história para o homem”? A história é razoável – o que isto significa senão que só existe história para um homem determinado numa situação determinada? Cada homem produz sua história para si mesmo? Como uma história pode se conciliar com a história dos homens? (WEIL, 1991a, p. 229).

Ao tratar da objetividade da história, Weil a situa no espaço da relação entre a “história absoluta” e a “história para o homem”. Desta forma, retoma o problema das condições de possibilidade da ciência histórica a partir de uma perspectiva original. Essencialmente, podemos, respeitando os limites da nossa tese, tomar a questão da objetividade do conhecimento histórico a partir das dificuldades, grosso modo, com dois dados inegáveis para a interpretação do passado. Em primeiro lugar, a relação entre sujeito e objeto, problema fundamental das teorias do conhecimento, é completamente revirada no campo da história, pois esta é sempre também o resultado do encontro de duas parcialidades, a saber, aquela do ator com a do expectador.<sup>242</sup> Em segundo lugar, se o texto de Aron, de 1948, dialoga com as intuições fundamentais do artigo de Eric Weil, os dois concordariam na afirmação de que “toda filosofia da história surge do dado fundamental do indivíduo – numa comunidade em formação – que reflete sobre si mesmo, sobre o seu passado e sobre a sua própria reflexão” (ARON, 1948, p. 87); de onde resulta a observação da pluralidade das compreensões da história, ou ainda, a diversidade dos pontos de vista “tão irredutíveis quanto a oposição entre sujeito e objeto” (ARON, 1948, p. 83).

O problema da objetividade do conhecimento científico é, finalmente, para uma “crítica da razão histórica”, cuja filiação de Weil defendemos aqui, se coloca concretamente no

<sup>242</sup> Cf. ARON, 1948, p. 83.

domínio da “pluralidade dos sistemas de interpretação”, termo ausente no texto de Weil, mas presente naquele de Aron e, de certa forma, o *leitmotiv* da *Lógica da filosofia*.

Concernentemente ao desenvolvimento do tema, o artigo weiliano tem pretensões bem específicas, porquanto ao invés de aprofundar as condições para a objetividade da história como ciência, ou seja, de desenvolver propriamente uma epistemologia a exemplo de Max Weber, insiste no fundo antropológico do interesse pela história, isto é, na historicidade, na autocompreensão e na razão como atributos do homem. Começando pela razão, vale ressaltar que somente por ela o homem se liberta da contingência do seu particular ponto de vista, não por que a razão suprima a sua particularidade, mas por que ela a compreende: “é a razão que, no sentido próprio do termo, arranca do isolamento: o homem possui uma linguagem que está para ele assim como está para os outros, ele pode falar com os outros, ele está sempre com os outros, e possui, desta forma, uma tradição, ele possui (*em si*) uma história” (WEIL, 1991a, p. 229-230, grifo do autor).<sup>243</sup>

Duas observações são imprescindíveis nesta altura. Primeiramente, ao arrancar o homem do isolamento, a razão opera um duplo movimento, pois, de um lado, o vincula essencialmente à própria situação histórica, da qual a comunidade dos falantes de uma língua é tão-somente o sinal mais evidente; de outro lado, porém, o eleva acima da perspectiva contingente e restrita desta mesma comunidade.

A referência à linguagem e à comunicação nos permite duas direções para ulteriores reflexões. Com efeito, para se comunicarem, no presente, os homens utilizam sistemas de signos que recebem de fora; as palavras têm significados fixados objetivamente, mas o sentido que um determinado falante confere a elas ao empregá-las num momento específico quase sempre difere de alguma forma do significado comum. Uma segunda reflexão se dá quando o falante presente se põe em relação com os falantes passados. Dito de outro modo, quando os interlocutores estão separados por séculos, a interpretação da linguagem implica uma reconstrução dos sistemas utilizados, pela época ou por uma pessoa, sem que nunca se assegure

<sup>243</sup> Desde já antecipamos a semelhança do argumento de Aron com aquele de Weil, porquanto nos dois casos, o conhecimento da história tem a ver fundamentalmente com a preocupação com o conhecimento de si: “O conhecimento histórico é uma *parte*, um *meio* para o conhecimento de si. O passado de minha coletividade, eu o descubro parcialmente em mim mesmo: quando eu me interesso por ele, não obedeco a uma simples curiosidade, não procuro lembranças ou imagens, me esforço para descobrir como minha coletividade se tornou o que ela é, como ela me fez ser o que sou. De outro lado, se, em primeiro lugar, eu sou o que meu entorno e meu meio me fizeram ser, se espontaneamente não distingo entre as ideias recebidas e as *minhas* ideias, estou condenado a explorar o mundo humano para libertar o que, talvez, me torne único, o que, em todo caso, é essencialmente meu, porque eu o consagrei por minha escolha” (ARON, 1948, p. 84).

a impressão singular independentemente de sua evidência para os contemporâneos.<sup>244</sup> De acordo com a formulação de Aron (1948, p. 81):

Entre os indivíduos que pertencem a outras épocas, a outras civilizações, a comunicação é estritamente intelectual. Nós reconstruímos o sistema de pensamento, o sistema de valores, explicamos um e outro pelas circunstâncias, mas raramente conseguimos trazer de volta à vida o homem que se exprime nesse universo, ou, pelo menos, essa conquista é em si mesma a recompensa de uma longa familiaridade, privilégio da arte e do grande historiador.

Em suma, através da referência à linguagem, recorda-se que “a história é realizada no indivíduo que não é indivíduo no sentido absoluto do termo” (WEIL, 1991a, p. 230), são os homens – e não o indivíduo isoladamente – que discutem a história, que julgam os eventos e se sentem obrigados a discerni-los, pois nem tudo “o que nos toca é necessariamente o que merece sobreviver” (ARON, 1948, p. 81). A base fundamental para a compreensão das categorias históricas, e conseqüentemente da natureza própria da história, finalmente se mostra com clareza, porquanto a “situação”, o “mundo”, a “reflexão” e mesmo o “eu” não resultam simplesmente da reflexão, mas são, sobretudo, fruto da ação e da linguagem dos homens razoáveis na experiência vivida.<sup>245</sup>

A história aparece, assim, em todas as suas categorias, confrontada com a vida como o seu pano de fundo, isto é, se nos interessamos por ela, é tão-somente pelo que ela pode acrescentar à vida, logo, “a história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico” (NIETZSCHE, 2003, p. 17). As palavras de Nietzsche das quais nos servimos antecipam ou inspiram, em certa medida, o que encontramos também em Weil quando diz que “para si, o homem que só se encontra na história, não existe apenas nela (por sua ‘historicidade’)”.<sup>246</sup> E continua, “ele pode procurar o que significa sua historicidade, e esta questão não se põe nem se resolve nas categorias históricas” (WEIL, 1991a, p. 230), mas

<sup>244</sup> Cf. ARON, 1984, p. 91. Desta forma, as dificuldades para se estabelecer um estatuto epistemológico autônomo para a história não lhe põe mais numa condição inferior às ciências da natureza, pois, porquanto o sujeito e o objeto do conhecimento são sempre o homem, “a história não é mais a última espécie, o saber mais pobre e mais seco, ela se torna, ao contrário, a plena realização do esforço para pensar a vida iluminando e reconstruindo a racionalidade imanente àquela, ainda que muitas vezes despercebida pelos próprios seres que a viveram” (ARON, 1948, p. 82).

<sup>245</sup> O caráter essencial da relação da comunicação entre os homens e a construção do mundo e, logicamente, da história, aparece também em diversos momentos da reflexão de Hannah Arendt. Com efeito, a articulação arendtiana pode com certeza enriquecer profundamente nossa reflexão, aqui, no entanto, recordamos como exemplo, seu texto na ocasião do recebimento do Prêmio Lessing (ARENDR, 1973, p. 11-38).

<sup>246</sup> A oposição entre história e vida já acenada acima em mais de uma passagem, retorna aqui com clareza e de certa forma concorda com as considerações nietzschianas quando afirmam que “um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida”, e ainda, que “um excesso de história prejudicaria o vivente” (NIETZSCHE, 2003, p. 9; 17).

justamente naquilo que é sempre na história uma grandeza a-histórica, a experiência vivida entre os homens.

Sobre a questão histórica, afirma-se finalmente:

Como tudo o que provém do homem, ela pode ser tratada de modo histórico; deve inclusive ser compreendida como possuindo sua história, pois o esforço do homem para se perceber, para existir *para si* não pode parar diante da questão de como o homem se percebe na história: ele não se contentará em aceitar esta questão como um fato, mas vai querer compreendê-la. Porém, esta compreensão não a resolverá, porque a própria compreensão cairá na dialética dos pontos de vista. Se houver uma solução, ela só será encontrada quando se puser a questão à razão, quer dizer, ao homem cuja historicidade, compreensão de si mesmo e razão são apenas atributos” (WEIL, 1991a, p. 230-231).

A reflexão, em Weil, opera um duplo movimento. No primeiro, se orienta na direção da história *em si* e, uma vez completado, volta-se na direção da história *para o homem*. Com efeito, da pluralidade legítima das compreensões da história e da decorrente diversidade dos seus pontos de vista irreduzíveis, o filósofo se encontra entre a tentação do ceticismo, de um lado, e a afirmação da existência razoável da história, de outro. O ponto de chegada é, portanto, o reconhecimento dos limites próprios dos termos em questão. A história pode ser pensada também no seu caráter *tout court* porquanto é ela mesma, ao mesmo tempo, condicionante e condicionada da razoabilidade, isto é, da possibilidade de uma determinada forma de ação e de linguagem do homem, entendido sempre como animal razoável. Desta forma, a pergunta kantiana “que é o homem?” é retomada, concretamente, como “o que é a razão homem?” (WEIL, 1991a, p. 231). O ponto de partida, a história, é compreendida finalmente como lugar no qual a facticidade da razão se mostra.

Nós nos sustentamos no *fato* de que o homem pode discutir com o homem e que esta discussão é “sensata”. Nós paramos depois de ter levado nossa busca sobre o interesse da história até o ponto em que ela se transforma na questão da razão do homem. Vê-se que está aí a mais alta questão: a razão que, no homem, procura a si mesma, é o fundamento de tudo e de si. Nós fomos até este ponto: a razão é o “em-si” do homem e de seu mundo. Não realizamos o terceiro passo da reflexão, não perguntamos, o que agora seria preciso portanto perguntar, como a razão percebe a si mesma, não mais somente como razão nos seus objetos, mas como razão em si mesma e também para si mesma (WEIL, 1991a, p. 231)

As palavras conclusivas do artigo de 1935 podem ser tomadas como o alicerce da obra com a qual Eric Weil se tornará conhecido no cenário filosófico francês na segunda metade do século XX. Com efeito, o homem – em sua liberdade – é colocado numa perspectiva

absolutamente peculiar, pois é ele mesmo posto como a condição de possibilidade da questão da história, da razão e daquela sobre a relação entre ambas. Se a história é o espaço próprio à facticidade da razão, esta é a base daquela, pois a ideia mesma de uma história *tout court*, tanto quanto a de uma história pessoal, repousa sobre o *fato* da razoabilidade do homem, ser agente e falante.

A tomada da questão da história a partir daquela mais ampla e fundamental acerca do homem, põe Weil, e era essa a nossa hipótese no início deste segundo capítulo, na esteira da “crítica da razão histórica” de inspiração kantiana, cujo desenvolvimento das noções fundamentais pode ser sistematizado a partir da filosofia da história de Dilthey até o pensamento de Weber, o que fizemos seguindo basicamente a interpretação de Raymond Aron.

Por fim, se em 1935 Weil acena mas não passa à questão da razão, não fará outra coisa na *Lógica da filosofia*. Com efeito, nesta obra, o “terceiro passo da reflexão”, isto é, a pergunta pela percepção de si da razão, só pode ser formulada acompanhando os diferentes discursos nos quais a razão se apresenta à história. Este novo passo, no entanto, não se reduz a um outro discurso particular, mas como compreensão dos diferentes discursos e compreensão da própria vontade de compreender.<sup>247</sup> No que concerne ao nosso interesse, importa perceber como cada discurso que visa compreender a realidade enquanto tal é também um eixo organizador para uma particular forma de compreensão da história.

<sup>247</sup> “Para bem compreender a filosofia de Eric Weil, deve-se começar por não considerá-la como a integração dos diferentes sistemas elaborados na história. Como mostrou G. Almeleh, a obra teórica fundamental de Eric Weil, *Lógica da filosofia*, é resolutamente pós-hegeliana. A *Lógica da filosofia* assegura a revelação das categorias puras, trans-históricas, dos Discursos que fundam, na sua totalidade articulada, a compreensibilidade de fato e de direito de todos os discursos concretos, realizados efetivamente na história” (TOSEL, 1981, p. 1157).

### 3 A HISTÓRIA NA LÓGICA DA FILOSOFIA

O presente capítulo trata das formas da presença da história e das possibilidades de pensá-la nas categorias da *Lógica da filosofia*, livro que pôde ser considerado à época de sua publicação, conforme o testemunho de François Châtelet (1977, p. 105), como “a obra mais profunda publicada na França nos últimos 50 anos, na perspectiva da filosofia especulativa”. Antes, porém, devemos sublinhar algumas noções que acompanharão cada passo da nossa interpretação da *opus magnum* de Eric Weil. Em primeiro lugar, não desejamos apresentar uma leitura exaustiva das questões presentes no livro. Em segundo lugar, para nos mantermos nos limites postos por nossa tese, permitimo-nos, metodologicamente, dedicar espaço e atenção diferentes a partes distintas da obra, tomando as “categorias modernas” como aquelas cujos discursos oferecem o solo propício para pensar a história. Em terceiro lugar, devemos ainda responder à questão da impossibilidade de um discurso histórico nas categorias antigas. Ao fim e ao cabo, está em questão a especificidade do filósofo quando pensa a história, isto é, a atitude que distingue a sua preocupação daquela própria do historiador; perspectiva especificamente filosófica que se encontra na compreensão das duas derradeiras categorias, aquelas ditas *formais*, do *Sentido* e da *Sabedoria*.<sup>248</sup>

<sup>248</sup> A essas observações acrescentamos a tarefa fundamental, segundo Luís Bernardo, para esclarecer o processo de construção dos discursos categoriais, isto é, de legitimar o que o intérprete português chama de “tripla gestualidade configuradora”: “num primeiro momento é assumida a existência de uma intencionalidade mais ou menos uniformizadora ao longo da história e para aquém da pluralidade de expressões que visa efectivar valores como o da coerência, da razoabilidade, da universalidade (mesmo quando os discursos afirmam o oposto); num segundo momento, defende-se a possibilidade de reconduzir essa pluralidade a dezasseis [sic.] discursos categoriais, definidos por Weil como ‘centros de discurso a partir dos quais uma atitude se exprime de modo coerente’ (WEIL, 1996, p. 147) – importa ressaltar que não se trata de categorias do entendimento, mas centros discursivos que eles próprios são discurso – da *Verdade* à *Acção*; num terceiro momento, sustenta-se a possibilidade de patentear a lógica que os organiza e ordena, graças à função configuradora das duas últimas categorias, formais e trans-discursivas, a categoria do *Sentido* considerada a categoria da filosofia, por excelência, e a categoria da *Sabedoria*, que traduz o fim de si mesmo enunciado por cada discurso, num esquema relativo de continuidade e de descontinuidade, de lógica sequencial e de interrupção voluntarista” (BERNARDO, 2001, p. 40).

### 3.1 INTERPRETAÇÕES DA *LÓGICA DA FILOSOFIA*

Três anos antes da publicação da *Lógica da filosofia*, mais precisamente em 8 de abril de 1947, Alexandre Kojève escrevia a Leo Strauss suas primeiras impressões após a leitura do manuscrito weiliano: “Weil terminou seu grande livro. Muito impressionante. Além de muito ‘Hegelian-Marxista’ e certamente influenciado por meu curso. Mas ele termina *à la* Schelling: poesia-filosofia, e sabedoria como silêncio. Finalmente terminei de lê-lo. Arrependo-me de não tê-lo escrito eu mesmo” (KOJÈVE apud STRAUSS, 2000, p. 236).<sup>249</sup>

As dificuldades para a interpretação da *Lógica* são de ordens diversas e muitas se devem a incompreensão da semântica original que alguns conceitos assumem no pensamento de Weil, bem como da originalidade da estrutura do seu sistema. É mais uma vez o caso de retornar à sua autocompreensão de um filósofo “kantiano pós-hegeliano”, pois somente assim é possível compreender um pensador que se preocupa em conciliar a ideia da liberdade como *pedra angular* do seu próprio edifício com as exigências de um sistema.<sup>250</sup>

No primeiro comentário à *Lógica* – cuja leitura continua referência obrigatória –, Roland Caillois (1953, p. 273) sintetiza já nas primeiras linhas as notas imprescindíveis à sua compreensão: em primeiro lugar, diz simplesmente, “explicar o título seria reescrever o livro”. De certa forma Caillois toma diante de Weil a mesma postura que este último assume diante da *Filosofia do direito* de Hegel, ou seja, reconhece que não se trata de “defender” ou de “facilitar a leitura de uma obra de filosofia”, mas de “despertar o interesse pelo texto e afastar os obstáculos à compreensão” (WEIL, 2002, p. 9). O trabalho do intérprete da *Lógica* se assenta, então, sobre um duplo fundamento, a saber, o esforço em vista da compreensão das suas noções diretrizes, de um lado, e das suas razões, de outro.

Quanto às razões do livro, o intérprete afirma sucintamente:

O motivo desse livro, cujo desenvolvimento é difícil, é simples: o surgimento da violência na e para a filosofia. O problema da violência e aquele do discurso

<sup>249</sup> O “mas” no início da quarta frase revela as reservas de Kojève no seu confronto com Weil, mesmo depois da leitura do livro que ele “se arrepende de não ter escrito”. A mesma adversativa reaparece no prefácio de *Le concept, le Temps et le Discours*, de 1956, quando o agradecimento a Weil vem acompanhado de uma dúvida fundamental: “Enfim, no que concerne à forma da minha atualização de Hegel, é a influência de Eric Weil que devo evocar, pois foi por ele que tive contato com o moderno neopositivismo do Discurso (Logos). Porém, inicialmente um bom hegeliano, ele também se perdeu por uma estrada que não sei onde o levará” (KOJÈVE, 1990, p. 33).

<sup>250</sup> Recordando, assim, o que Kant afirma no início da *Crítica da razão prática*: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral” (KANT, 2008b, p. 12).

são uma única e mesma questão, porque eles só existem como problema para o filósofo. Ora, o filósofo sabe agora que encontrou a violência, ele a encontrou em sua pureza” (CAILLOIS, 1953, p. 273).<sup>251</sup>

A *Lógica da filosofia* é, portanto, a crítica – no sentido kantiano – das condições de possibilidade dessa tomada de consciência. Essas condições se manifestam historicamente sem se reduzirem a dados históricos, o que demanda o esforço para “compreender”, ou seja, considerar ao mesmo tempo tanto o caráter histórico como aquele trans-histórico presentes nos diferentes discursos que visam uma *explicação* completa da realidade. Concernentemente à *Lógica*, exige-se que se pense, noutra nível, as suas noções fundamentais sem simplesmente repetir o que já se disse sobre o “tríptico conceitual” formado por atitude, categoria, e retomada.

Outra exigência fundamental diz respeito ao modo específico do uso weiliano do termo “categoria”.<sup>252</sup> Com efeito, tradicionalmente esse conceito repousa sobre o reconhecimento do mundo como um todo altamente diferenciado e estruturado e o seu uso se deu sempre em vista da compreensão deste mesmo mundo. De um lado, concorda-se, comumente, que o conceito indica as classificações fundamentais que determinam a maneira pensar e de falar sobre o mundo, mas, de outro, há enorme discordância sobre como compreender a nossa maneira de pensar e de falar sobre o mundo. A essa dificuldade se soma, no caso da obra weiliana, a utilização do termo não num sentido ontológico, mas discursivo.<sup>253</sup>

Portanto, a obra do lógico da filosofia não se reduz a uma análise dos diferentes discursos históricos, mas busca compreender o que justamente permite chamá-los todos de discursos. Weil se interessa, assim, por um registro preciso das possibilidades da linguagem humana, o discurso filosófico, quer dizer, pela realização da faculdade humana de “dizer” o

<sup>251</sup> Sobre as “razões do livro”, podem ser também muito elucidativas as palavras de Luís Bernardo (2011, p. 41): “Por um lado, importa entender que para lá da frieza conceptual que sobressai na obra de Eric Weil, o que ela encena é o drama da crise do filosofar no nosso século. Nesta medida, lemos a *Logique de la philosophie*, não como uma exposição doutrinária, mas antes como uma procura de encontrar um sentido para a opção pela possibilidade do discurso em detrimento da possibilidade da violência, seja ela entendida como expressão das peculiaridades individuais, ou com manifestação do políticos, ou mesmo como violência do próprio discurso. Num momento de crise, a *Logique de la philosophie* faz o balanço de uma opção, do que nela está presente, do que ele requer, misto e optimismo iluminista e de realismo pós-guerra, de confiança nas virtualidades da razoabilidade e de aceitação dos paroxismos da violência”.

<sup>252</sup> A importância da originalidade semântica do uso weiliano do termo tradicional “categoria” é fundamental à compreensão da obra, o que nos leva a tomar de empréstimo as palavras de Luis Bernardo (2001, p. 38) quando afirma que “A diferença entre ‘categorias lógicas’ – ‘os centros a partir dos quais uma atitude se exprime de modo coerente’ (WEIL, 1996a, p. 147) – e as ‘categorias metafísicas’ – ‘as categorias desenvolvidas pela metafísica para o uso das ciências particulares’ (WEIL, 1996a, p. 146) – é fundamental para se entender quer o sentido global do projecto weiliano, quer a diferença entre a sua categorização e aquela estabelecida por Kant ou por Hegel”.

<sup>253</sup> Sobre os diferentes enfoques ontológicos do conceito de categoria e inclusive sobre a possibilidade de um enfoque original, cf. PUNTEL, 2001.

mundo, com outras palavras, de articular um “discurso coerente”.<sup>254</sup> O lógico, no entanto, não apenas elenca as diferentes tentativas de, na história e pelo discurso, explicar a *cohaerentia* entre uma atitude e o mundo, mas mostra a *cohaerentia*, nem completamente escondida, nem completamente evidente, que pode haver entre os discursos.<sup>255</sup> As categorias, em Weil, estão portanto como tipo-ideais, usando o conceito de Weber, que funcionam como eixos ao redor dos quais se organizam os discursos que compreendem uma particular maneira de agir, de pensar e, finalmente, de falar sobre o mundo. Por sua vez, o lógico da filosofia é o homem que percebeu que os discursos são muitos, talvez inúmeros, e irreduzíveis entre si, mas também que todos convivem com a possibilidade de se verem negados, não por um outro discurso, mas pela “violência pura”, isto é, pela linguagem do sentimento que não se quer discurso e não pretende alcançar nenhuma forma de coerência.

Só então o caráter pós-hegeliano da filosofia weiliana se mostra na sua plenitude. Com efeito, Weil assume profundamente todas as consequências do pensamento hegeliano; não repete o que Hegel fez no século XIX, como julgou Jean Wahl<sup>256</sup>, mas sua relação com Hegel, como aquela com Kant, se põe sob dois distintos registros, a saber, a elaboração de um “discurso absolutamente coerente” e a exigência do sistema. No primeiro caso, trata-se de uma categoria, da *Lógica*, no segundo, de uma real *inspiração*. Nesta altura, interessa-nos apenas acenar ao primeiro registro, porque somente com o discurso do Absoluto da filosofia hegeliana tornou-se possível compreender a possibilidade de uma rejeição igualmente absoluta de todo discurso sensato.

Não é nossa intenção propor uma interpretação “original”<sup>257</sup> da *Lógica*, porém não podemos negligenciar alguns aspectos fundamentais a partir dos quais a originalidade estrutural

<sup>254</sup> “O que se torna claro é que um tal espalhar só é viável porque está sustentado em duas teses decisivas para a avaliação da actualidade da *Logique*. Por um lado, Weil recusa a extensão, quase onnipresente na filosofia, do discurso filosófico à totalidade da linguagem – o genitivo deve ser tomado à letra – a lógica da filosofia é da filosofia e não da linguagem ou de discursos outros que o filosófico, o que implica quer uma concepção da filosofia como possibilidade discursiva da linguagem ao lado de outras possibilidades, quer a ideia de que a essa possibilidade corresponde um conjunto de traços característicos que sem prejuízo da diversidade e da particularidade dos vários discursos lhe conferem uma certa unidade formal, posição que ecoa, cremos, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, orientador da dissertação de Licenciatura de Weil” (BERNARDO, 2001, p. 40).

<sup>255</sup> Normalmente nos léxicos da língua portuguesa “coerência” significa ligação ou harmonia entre situações, acontecimentos ou ideias; ao grafá-lo na sua forma latina desejamos (chamando a atenção do leitor) reforçar esse significado tomando o “discurso coerente” não apenas o que é capaz de harmonizar seus diferentes conteúdos, mas de ligar também uma atitude com uma determinada cosmovisão. Para o lógico da filosofia, a lógica é o esforço de harmonizar coerentemente os diferentes discursos que nutrem a pretensão de ligar atitude e mundo.

<sup>256</sup> Cf. WAHL, 1951, p. 445-448.

<sup>257</sup> Sobre a relação de Weil com a tentativa de originalidade em filosofia, cf. WEIL, 1998a, p. 90: “A filosofia, em particular, se quiser ser verdadeira, é apenas uma coleção de banalidades e não ser mais do que isso: se ela diz apenas o que todo homem sabe (...) se ela diz só o que permite a todo homem reconhecer que se trata dele e do que ele faz, sente, quer e pensa. A filosofia será original, quer dizer, falsa, e sua falsidade se mostrará, quer na sua incoerência, quer na sua incapacidade de reencontrar ou de conservar a possibilidade de compreender

e sistemática da obra pode ser adequadamente compreendida. Para tanto, retomamos as leituras da *Lógica da filosofia* a fim de indicar o papel que alguns termos essenciais assumirão no desenvolvimento da nossa interpretação. Nessa altura, nos beneficiamos sobretudo das apresentações de Pierre-Jean Labarrière – “Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie”, 1970; “Temporalité et procès des catégories dans la *Logique de la philosophie*”, 1984; “La figure de Socrate dans la *Logique de la philosophie* d’Eric Weil”, 1990; “Les ‘problèmes hégéliens’ d’Eric Weil”, 1996 – e de Gilbert Kirscher – *La philosophie d’Eric Weil*, 1989; *Figures de la violence et de la modernité*, 1992, e sobretudo *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, 1999.

Para Pierre-Jean Labarrière (1996, p. 188), a *Lógica* se desenvolve numa sucessão de diversas categorias “que realizam – na história/fora da história – o percurso histórico e especulativo da filosofia”. Essa sucessão pode ser concebida em três diferentes momentos: um primeiro que vai da *Verdade* ao *Absoluto*, outro que segue da *Obra* à *Ação* e, enfim, aquele que compreende o *Sentido* e a *Sabedoria*.<sup>258</sup>

O primeiro momento, notadamente da *Verdade* ao *Absoluto*, corresponde a uma exposição do “ato de compreender, no seu funcionamento autêntico como nas suas disfunções possíveis” (LABARRIÈRE, 1982, p. 90). Fundamentalmente, o discurso lógico se desenvolve a partir de “suas formas primeiras que são aquelas da *Verdade* até sua realização última sob a razão do *Absoluto*” (LABARRIÈRE, 1984, p. 47). O *Absoluto* coincide efetivamente com o ponto culminante do movimento primordial cujo surgimento histórico-lógico, com outras palavras, o começo sistemático, equivale à categoria da *Verdade*. Enquanto expressão teórica da compreensão total da realidade, o *discurso absoluto* opera, no seu desenrolar, a identificação entre individualidade e universalidade.

O segundo momento, que vai da *Obra* à *Ação* passando pelo *Finito*, privilegia a perspectiva do “agir, que ignora a busca de coerência racional” (LABARRIÈRE, 1982, p. 90). Ele se instaura pela recusa, por parte da *Obra*, do discurso absolutamente coerente, pelo *puro fazer* e pelo *sentimento imediato*.<sup>259</sup> O *Finito* e a *Ação* se engajam, portanto, numa dupla negação que se volta tanto para o *Absoluto* quanto para a *Obra*. Com efeito, eles se inclinam para o projeto de uma história que considera efetivamente a contingência.<sup>260</sup> Esse momento

positivamente o que, segundo os discursos e as ações de todo mundo, importa”. Neste sentido, deve-se ainda recordar as palavras de R. SAINT-JEAN, na recensão à *Filosofia Moral* de Eric Weil: “Mieux vaut la banalité d’une théorie vraie que le brio factice d’une dialectique vide”, cf. L’École 14 (1962), p. 610. Agradecemos a Marcelo Perine essa referência.

<sup>258</sup> Cf. LABARRIÈRE, 1984, p. 48-51.

<sup>259</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 352-355.

<sup>260</sup> Cf. LABARRIÈRE, 1996, p. 189.

toma seriamente a refutação radical do *Absoluto* pela *Obra* e se conclui na *Ação* que corresponde à realização efetiva da filosofia.<sup>261</sup>

Finalmente, no último momento do percurso, encontramos as categorias do *Sentido* e da *Sabedoria*, categorias cuja a situação é essencialmente ambígua no processo categorial. Elas estão, ao mesmo tempo, “em continuidade e descontinuidade com a sequência das categorias” (LABARRIÈRE, 1984, p. 51). Através deles alcançamos o momento *formal* do percurso no seu conjunto. O discurso filosófico que se completa na *Ação*, descobre a dinâmica do *Sentido* enquanto categoria por excelência da filosofia. O *Sentido* designa “o paradigma formal presente em toda categoria para assegurar na sua abertura essencial a todos os outros” (LABARRIÈRE, 1996, p. 189). A *Sabedoria* que parece superar a temporalidade, qualifica a “plenitude à qual o filósofo pode ter acesso quando decididamente escolhe a via razoável” (LABARRIÈRE, 1996, p. 189), quando escolhe, com conhecimento de causa, a razão como sentido no mundo e na sua relação com os outros.

A apresentação categorial da leitura de Labarrière insiste na compreensibilidade fundamental que caracteriza o percurso lógico no seu momento inicial que, na sua grande “ruptura” (LABARRIÈRE, 1984, p. 48) ou “grande cesura” (LABARRIÈRE, 1984, p. 50), representa a recusa radical do “discurso absolutamente coerente” e do “contentamento razoável”, ou seja, o surgimento do homem da *Obra*, homem cuja palavra de ordem existencial é a “violência pura”. Ela sublinha ainda a ambiguidade situacional do *Sentido* e da *Sabedoria* no movimento categorial, e revela também a sua posição paradoxal, quer dizer, o seu posicionamento problemático em relação à temporalidade.

O processo categorial se encontra, ao mesmo tempo, rompido interiormente e conservado em sua coerência, coerência que permanece paradoxal e aporética.<sup>262</sup> A coerência geral do empreendimento teórico se mantém graças aos *laços* efetuados pelas *retomadas*, que, segundo Stève Bobongaud (2011, p. 63), são verdadeira “*ondulações* lógicas” que tornam possível a totalidade do seu caráter discursivo. Apesar da ruptura, o processo categorial se realiza.<sup>263</sup> A *retomadas* garantem e asseguram de desenrolar autônomo. Elas permitem igualmente o encadeamento autêntico das categorias bem como sua existência essencial e contemporânea. Finalmente, a *Lógica da filosofia* aparece como uma totalidade de coerência

<sup>261</sup> Cf. SAVADOGO, 2003.

<sup>262</sup> Cf. LABARRIÈRE, 1984, p. 47-49; MORRESI, 1984, p. 53-64; RICŒUR, 1984, p. 407-423.

<sup>263</sup> Cf. LABARRIÈRE, 1984, p. 49.

que rege a exata contemporaneidade epistemológica do conjunto dos elementos categoriais que a constituem.<sup>264</sup>

Encontramos na interpretação de Gilbert Kirscher outra apresentação processual do sistema lógico-filosófico cujo escopo é justamente dar conta da complexidade sistemática e da integralidade das nuances do processo categorial. A apresentação de Kirscher, segundo Labarrière (1996, p. 251), tem o mérito de ser “exaustiva e pedagogicamente convincente”, esforçando-se para ler Eric Weil e reconstituir seu pensamento de modo original, retraçando as diretrizes da reflexão weiliana e fazendo ressurgir as linhas mestras da *Lógica da filosofia*.<sup>265</sup>

Para Kirscher, o movimento categorial apresenta uma ordem específica e no seu conjunto um traçado determinado. O discurso lógico da filosofia, discurso sobre a totalidade das atitudes-categorias possíveis na existência histórica do homem, pode ser percebido como um “percurso orientado de seu começo para seu fim”, e, precisamente “porque sistemático, alcançada a meta, o percurso no seu conjunto se descobre circular” (KIRSCHER, 1999, p. 14), ou seja, do início ao fim, da *Verdade* ao *Sentido*, da *Verdade* à *Sabedoria*, a ordem sistemática se desenvolve em etapas sucessivas e pode ser apreendido em três diferentes registros: as *categorias primitivas*, as *categorias da razão e da reflexão* e as *categorias da filosofia*.

As “categorias primitivas” – *Verdade*, *Não-sentido*, *Verdadeiro e falso* e *Certeza* – são “categorias do ‘fundo’, sempre tentadas a se estabelecer na atitude do silêncio” (LABARRIÈRE, 1990, p. 667).<sup>266</sup> Com elas, numa linguagem evocativa e imagética, o processo categorial se inicia. Essas categorias só alcançam uma linguagem e se desfazem do seu caráter primitivo “quando a enunciação, com a *Certeza*, põe, enfim, enunciados exatamente cinzelados” (LABARRIÈRE, 1990, p. 667).

As “categorias da razão e da reflexão” compreendem, de um lado, as categorias antigas (*Discussão*, *Objeto* e *O Eu*) correspondentes ao pensamento grego; e, de outro, três diferentes “graus de reflexão”, no primeiro, a categoria *Deus*; no segundo, as categorias da *Condição*, da *Consciência* e da *Inteligência*, e, finalmente, o último, com as duas figuras da reflexão absoluta, ou seja, a *Personalidade* e o *Absoluto*. Neste derradeiro, a reflexão se especifica “pela distância que a doutrina categorial é capaz de tomar em relação a si mesma para se explicar” (KIRSCHER, 1999, p. 243). Com o *Absoluto*, que conclui esse segundo momento do processo categorial, toda distância é anulada. O *Absoluto* procede uma identificação radical entre atitude

<sup>264</sup> Cf. GILBERT, 2005, 239-242.

<sup>265</sup> Cf. LABARRIÈRE, 1990, p. 662.

<sup>266</sup> Para uma visão mais ampla sobre a perspectiva categorial do silêncio, cf. KIRSCHER, 1999, p. 155-236.

e categoria. Ele funde doutrina e explicação, razão e liberdade. É a revolta contra o *Absoluto* que caracteriza o terceiro movimento do sistema.

As categorias da filosofia são as *categorias da revolta* contra o *Absoluto*: a *Obra*, a revolta radical, e o *Finito* que representa a revolta na linguagem; e ainda a *categoria do fim da filosofia*, a *Ação*, e aquelas *categorias formais da filosofia*, o *Sentido*, categoria formal da *presença*, categoria cuja linguagem forma o conteúdo, e a *Sabedoria*, que assinala o fim da *Lógica*. Esta última faz ascender o discurso à visão do Todo, à presença concreta e o conduz à *Verdade*<sup>267</sup>, quer dizer, a seu ponto de partida, ao começo de seu processo sistemático.

A estruturação do movimento lógico-sistemático, conforme a interpretação de Gilbert Kirscher, insiste, como em Labarrière, sobre a ruptura operada pela categoria da *Obra*, isto é, sobre a revolta contra a compreensão absoluta.<sup>268</sup> Tal ruptura se exprime pela rejeição categorial do *Absoluto* pela *Obra* e concerne ao conjunto do discurso lógico-filosófico enquanto corresponde à emergência da novidade, ao acontecimento de uma outra maneira de ler e de viver o mundo. O fato da ruptura está situado na própria história do pensamento filosófico, pertence à sua historicidade e define a sua originalidade.<sup>269</sup> Ela corresponde à “consciência que o ‘homem concreto’ toma de sua condição de ser histórico, que permanece diante de outros e que, de época em época, descobre que não dispõe mais de um guia satisfatório para se orientar no mundo histórico” (KIRSCHER, 1999, p. 37-38).

A leitura de Kirscher manifesta, então, a complexidade e a transversalidade do esforço lógico da filosofia. Ela se organiza sobre os detalhes e sobre o conjunto do sistema, se detém em cada plano e em cada domínio a partir dos quais se pode ler o sistema, pois relê e religa o todo segundo uma perspectiva significativa. A descrição categorial de Kirscher leva ao reconhecimento do desejo do filosofar, por outras palavras, à descoberta do fato de desejar a atividade filosofante para uma consciência individual que, com conhecimento de causa, se decidiu pela razão.

Pode-se, assim, afirmar que a apresentação do sistema feita por Kirscher permite ler a *abertura* fundamental que representa a *Lógica da filosofia*.<sup>270</sup> Ela nos ajuda a perceber a capacidade do sistema categorial de realizar “a coerência das diversas possibilidades irreduzíveis do discurso” (KIRSCHER, 1989, p. 14). Em outros termos, o sistema categorial adquire toda sua densidade em sua autorreferencialidade, ou seja, vinculando harmonicamente

<sup>267</sup> Cf. KIRSCHER, 1999, p. 301-386.

<sup>268</sup> Cf. KIRSCHER, 1999, p. 303-305.

<sup>269</sup> Cf. KIRSCHER, 1999, p. 37.

<sup>270</sup> Cf. KIRSCHER, 1999, 21-26; 1992, p. 62-72; 1989, 12-16.

a totalidade das figuras histórico-lógicas através do espaço e do tempo. De fato, do início ao fim, ele se encontra atravessado pela vontade de articular razoavelmente as múltiplas possibilidades da figuração linguística ou discursiva da liberdade.

A análise estrutural da *Lógica* mostra que o processo categorial repousa sobre uma “real fluidez não unívoca e de uma verdadeira dinâmica progressiva” (BOBONGAUD, 2011, p. 66). De modo global, manifesta o fato segundo o qual as categorias, no sistema lógico-filosófico, não são apenas justapostas, “jogadas, no mesmo plano, umas ao lado das outras” (KIRSCHER, 1999, p. 94), mas também não seguem uma “continuidade rítmica” (LABARRIÈRE, 1982, p. 89). No sistema, as categorias obedecem a um movimento autêntico, dinâmico, qualificado também como “dialética da contrariedade” (MORRESI, 1984, p. 62).

Essa “dialética da contrariedade” se encontra nas antípodas da *dialética da contradição* que se baseia sobre a dedução – como na filosofia de Hegel. Com efeito, a dialética hegeliana da contradição corresponde ao desenvolvimento lógico de uma categoria na qual as outras são tão-somente momentos parciais deduzíveis a partir dela. Essa categoria apresenta a lógica hegeliana como uma verdadeira “lógica do desenvolvimento dialético imanente das categorias, ou, antes, dos momentos da única categoria” (KIRSCHER, 1999, p. 40). A “dialética da contrariedade” sustenta a odisséia categorial fundada em princípios analíticos, isto é, ela dá conta, rigorosamente, da irreduzibilidade essencial dos conceitos contrários e de sua complexidade progressiva.<sup>271</sup>

Finalmente, essa dinâmica progressiva do sistema lógico é interpretada por Paul Gilbert a partir da evocação de uma forma de “saturação categorial” (GILBERT, 2005, p. 241) como princípio ativo e efetivo do movimento lógico, princípio inerente a uma saturação interna imanente às categorias e que pode ser encontrado justamente pelo confronto com a realidade da categoria saturada. A superação da antiga categoria, ou ainda a realização da nova, intervém no contexto de afrontamento categorial ou de “provocação da realidade” (GILBERT, 2005, p. 242). Trata-se de, portanto, da *cohaerentia* dos discursos ideais-típicos com a duração das coisas, do contato prático das diversas visões do mundo com a violência histórico-humana vivida na realidade.

A própria dinâmica que move o avanço das categorias, isto é, a passagem de uma atitude-categoria antiga a uma atitude-categoria nova, e que determina o laço intrínseco dos elementos sistemáticos em Eric Weil, é interpretado, por Patrice Canivez, como o jogo antropológico da *revolta*:

<sup>271</sup> Cf. MORRESI, 1984, p. 173.

É essa revolta, como expressão da liberdade concreta, da liberdade como produtora de sentido que, a cada estágio [do desenvolvimento lógico-histórico], decide a passagem a uma nova etapa. E essa revolta está no início de uma nova categoria, na medida em que ela se elabora numa nova forma de coerência discursiva – ou, no caso particular da *Obra*, pode ser reintroduzido num discurso pelo filósofo (CANIVEZ, 1999, p. 6).

Logo, a “revolta” equivale a uma experiência existencial concreta da consciência individual de uma ordem do mundo considerada obsoleta, da verdade de um mundo percebido agora como insatisfatório ou insensato. É a tematização teórico-crítica desta revolta que caracteriza a emergência de uma nova categoria. De fato, a dinâmica da progressão lógica do sistema categorial “consiste em determinar, para cada forma de coerência, o ponto em que ela se expõe a uma rejeição, a um sentimento de insatisfação” (CANIVEZ, 1999, p. 83). O sentimento de insatisfação se encontra no começo de uma nova forma de coerência, de uma coerência que se quer mais completa. A progressão se realiza, assim, na dinâmica da rejeição e da procura de uma coerência plena, a busca da completude do sentido: avança-se, logicamente, sem deduzir especulativamente, ou melhor, o fato da dedução transparece “*a posteriori*: é do ponto de vista do resultado alcançado que o percurso completo aparece retrospectivamente como necessário. (...) A necessidade lógica não está no encaminhamento mecânico, ela é pontuada pelos atos da liberdade” (CANIVEZ, 1999, p. 84). A dinâmica incessante da revolta exclui toda necessidade histórica na efetuação e na interpretação do movimento discursivo da filosofia. Antes, ela coloca em evidência a exigência fundamental do sentido e o desejo específico da maior satisfação no coração do processo do sistema.<sup>272</sup>

É também no horizonte de uma maior satisfação – ou da superação da insatisfação fundamental suscitada por uma categoria – que Kirscher descreve e explicita o movimento global do sistema lógico.<sup>273</sup> A insatisfação extracategorial pode, segundo esse intérprete, ser vista com a chave hermenêutica da abordagem panorâmica e da realização autêntica do processo histórico-lógico implicado no sistema weiliano. Essa insatisfação equivale a uma real apreensão negativa da categoria anterior pela nova categoria. Trata-se de uma negação típica ou de um impulso prático que a nova categoria opera naquela que “a precede em nome de um interesse ou de um sentido que lhe parecem tão essenciais que a categoria superada os ignorava” (KIRSCHER, 1999, p. 27).

<sup>272</sup> Cf. CANIVEZ, 1998, p. 15-16; CAILLOIS, 1953, p. 281.

<sup>273</sup> KIRSCHER, Eric Weil, 26-27.

Dessa forma, Gilbert Kirsch põe com precisão, a partir do começo<sup>274</sup> do sistema lógico, a maneira pela qual a experiência pragmática<sup>275</sup> da insatisfação leva ao avanço e ao término autêntico do processo discursivo.

A ordem lógico-filosófica proposta por Weil começa pela categoria mais indeterminada, mínima, de todo discurso: a categoria da verdade. A categoria logicamente seguinte é aquela que exprime a insatisfação que essa primeira categoria *pode* suscitar (mas não suscita necessariamente). Nessa insatisfação se diz algo mais que a *verdade*. Este algo a mais é antes de tudo a *negação* e produz uma nova determinação do que satisfaz. Assim a segunda categoria afirma que a verdade não tem sentido, ela significa o *não-sentido* da verdade. Por sua vez, essa segunda categoria pode se revelar insatisfatória (mas não necessariamente) e essa nova insatisfação constitui uma terceira categoria. E assim por diante. O percurso lógico-filosófico é portanto constituído pela sucessão de rejeições, de descontentamentos: é um percurso de atos da liberdade dizendo “não” a um sentido dado, dizendo ao mesmo tempo “sim” a um sentido novo e mais determinado (KIRSCHER, 1999, p. 181, grifos do autor).

Ao se alcançar este ponto, é preciso constatar o caráter não dogmático nem programático do sistema lógico da filosofia. O movimento categorial começa e progride de modo arbitrário, uma vez que uma autoconsciência efetuou, livremente, a escolha da razão sensata, isto é, com conhecimento de causa se recusou a escolher pela violência muda. A ordem sistemática exclui toda necessidade absoluta e a ordem lógica se opõe a um encaminhamento mecânico.<sup>276</sup> Desta forma, o processo lógico revela a essencialidade da liberdade<sup>277</sup>; uma

<sup>274</sup> “De modo metódico e metucioso, Gilbert Kirsch distingue o *começo arbitrário e paradoxal* (?) do sistema weiliano (plano lógico) de outros começos no plano da tradição filosófica, notadamente aquele de Sócrates (a Discussão), de Platão (o Uno, o Bem), de Aristóteles (a Discussão dialética, o *Discurso magistral*), de Agostinho (a *Revelação* divina, a Conversão), de Descartes e da filosofia moderna (o Sujeito, o *Eu* fundador, a Consciência constituinte), de Spinoza (a Substância), de Hegel (o ser, a Ideia)... Segundo Eric Weil, o *discurso no seu começo* difere de uma simples *Discussão dialética*, de uma *Exposição discursiva magistral*. Não é o ato de um *Eu* fundador, de uma *Consciência constitutiva transcendental*... Ele não convoca nenhuma autoridade estabelecida (pessoal, escriturística, sobrenatural...). Antes, o começo corresponde ao momento inicial de uma busca, a uma tentativa. Ele se quer original e radical (mas não absoluto): é o ‘risco que assume o indivíduo (o homem concreto) de exercer sua liberdade arbitrariamente, sem justificação prévia, sem *a priori* que a autorize’. Trata-se portanto de uma busca fundamental da verdade realizada pela liberdade do homem que se decide, com conhecimento de causa, escolher a razão sensata como *modus vivendi*. O começo lógico ou *começo segundo o enunciado* implica sempre e de antemão um outro, o começo antropológico ou *começo segundo a enunciação*. Nota-se assim o lugar da *finitude humana* na dinâmica (da rejeição) da *violência* na emergência do discurso weiliano” (BOBONGAUD, 2011, p. 69, grifos do autor).

<sup>275</sup> Pode-se dizer que a dimensão experiencial, notadamente a experiência da violência, caracteriza a filosofia weiliana no seu conjunto. Ele permite a sua concepção e assegura a possibilidade da sua compreensão. Com outras palavras, ela atesta a originalidade no contexto do século passado, marcado pelo terror das grades Guerras Mundiais. Experiências pragmáticas aqui têm a ver com a ação (sensata) no discurso categorial.

<sup>276</sup> Cf. CANIVEZ, 1999, p. 84.

<sup>277</sup> CAILLOIS, 1953, p. 279; CANIVEZ, 1999, p. 84-85; GUIBAL, 1984, p. 69-70.

liberdade que culmina com a categoria da *Sabedoria* enquanto concretização do *Sentido* e transparência do ser na presença.

### 3.2 A IMPOSSIBILIDADE DA HISTÓRIA NAS “CATEGORIAS ANTIGAS”

Nossa interpretação do conceito de categoria discursiva implica tomar cada uma das categorias concretas da *Lógica* como eixo organizador dos discursos que intentam articular uma fundamental *cohaerentia* entre a atitude e o mundo, quer dizer, o termo organizador a partir do qual se pode expressar uma particular *Weltanschauung* omniabrangente. A pergunta é acerca da possibilidade de delimitar os contornos precisos que cada categoria estabelece para se pensar a história, considerando o fato de que esta última é absolutamente imprescindível para uma visão do mundo abrangente.

Nosso ponto de partida é a distinção entre as categorias antigas e as categorias modernas. Se esta distinção não é tão importante no conjunto da *Lógica* quanto aquela mais fundamental entre categorias concretas e categorias formais, ela nos permite, contudo, sublinhar algumas noções que são também essenciais ao empreendimento do lógico da filosofia, a saber, as noções de “verdade”, de “liberdade” e de “sentido”.

“O significado da bipartição categorias ‘antigas’ – categorias ‘modernas’ é entendida não apenas em relação à ordem da sucessão ‘interna’ ao sistema, mas também em relação aos sistemas de pensamento historicamente determinados, nos quais Weil concretamente se inspirou ao configurar os discursos ‘eternos’ das categorias” (OLMI, 1986, p. 96).<sup>278</sup> Com efeito, na *Lógica da filosofia*, Weil aponta para referências histórico-filosóficas de cada categoria, que, se não vinculam as categorias lógico-filosóficas a particulares períodos, sugerem a cada novo momento percepções das questões do plano histórico-cronológico.<sup>279</sup>

<sup>278</sup> “Esta clivagem articula dois conjuntos de categorias, as categorias *modernas* de um lado, as categorias *antigas* de outro. De maneira notável, esta clivagem divide ou, antes, *dobra* o livro das categorias ao meio: de um lado sete categorias concretas ditas ‘velhas’ ou ‘antigas’ – da *Verdade* ao *Eu* – do outro lado oito categorias ‘modernas’ – da *Condição* à *Ação* – entre as duas, pertencendo aos dois conjuntos, a categoria de *Deus*” (KIRSCHER, 1989, p. 109).

<sup>279</sup> “É fácil entender as relações entre categorias e o desenrolar histórico: cada categoria tem a sua *aristia* (a *discussão*, a *sofística* e a *socrática*, a *consciência* Kant, o *absoluto* Hegel, a *ação* Marx), mas a sucessão das categorias não responde necessariamente à cronologia e na formação de cada uma concorrem ordinariamente doutrinas filosóficas de diversos autores e de diferentes tempos. Por outro lado, os autores correspondem às várias categorias não apenas não estão esgotados, como é natural, mas são frequentemente adaptados de algum modo (o Kant da *consciência* será, por exemplo, o Kant da interpretação fichteana). Esses serão sempre vistos a partir de uma perspectiva que chamamos *metodológica* e não *ideológica*, isto é, serão reconduzidas às suas consequências *formais*, de qualquer modo prescindindo do conteúdo histórico de doutrina: Kant será o teórico da *consciência* transcendental, enquanto será ‘secundário’ o conteúdo da Analítica dos princípios, e categoricamente falando, a

Particularmente, pode-se ver como às categorias precedentes ou sucessivas à de *Deus* correspondem a “antiguidade” e a “modernidade” do pensamento filosófico ocidental, incluindo, nas primeiras, o período helênico e helenístico, e, nas segundas, o período que se estende da *Aufklärung* em diante. “O longo intervalo que intercorre entre os dois não é caracterizado pela emergência de categorias puras e isto só pode significar um fato: tal período pode ser levado essencialmente às retomadas de ‘Deus’” (OLMI, 1986, p. 96-97).

O que caracteriza a modernidade de uma categoria, a modernidade em si mesma? Quais são os filosofemas comuns característicos da modernidade ou da antiguidade categorial? Umas enunciam conteúdos próprios que as outras ignoram radicalmente? Quais? Para responder a estas questões, precisa-se partir da categoria de *Deus*, em sua função de pivô; o que é que nela a vincula às “categorias antigas”, o que a vincula às “categorias modernas”? (KIRSCHER, 1989c, p. 113-114).

*Verdade, Não sentido, O verdadeiro e o falso, Certeza, A discussão, O objeto, O eu*, são as categorias que precedem *Deus*, todas caracterizadas por uma falta da reflexão do pensamento sobre si mesmo, e, portanto, pela impossibilidade do discurso categorial de se compreender enquanto tal. Em particular, as duas primeiras são atitudes puras, que podem ser plenamente vividas, sem se exprimirem plenamente no discurso, porque no estado lógico-filosófico em que essas se realizam o discurso ainda não se forma.

Nossa leitura das categorias antigas acompanha em grande medida o que foi apresentado nas interpretações do filósofo belga Alphonse De Waelhens, no artigo “Sur une logique de la philosophie”, publicado em 1953 e do italiano Francesco Valentini, no livro *La filosofia francesa contemporanea*, de 1958. As diferentes linguagens e escopos dos textos nos obrigam a justificar a sua escolha como referencial interpretativo auxiliar à leitura das primeiras categorias da *Lógica*. O principal aspecto é o poder de síntese que os três comentadores demonstram ao lidar com as categorias antigas como um único bloco em direção da diferenciação radical a ser operada na categoria de *Deus*. Porquanto nos interessa tão-somente compreender as condições de possibilidade para o discurso histórico no progresso categorial, ao tratarmos das categorias antigas a questão que nos ocupa é precisamente a identificação das razões da ausência da história entre a categoria da *Verdade* e a d’*O eu*.

revolução de Marx tentará racionalizar o mundo não diferentemente do governo dos filósofos de Platão. Naturalmente, tudo isto é completamente legítimo enquanto Weil quer realizar a obra do lógico e não do historiador” (VALENTINI, 1958, p. 307).

A categoria da *Verdade*, “presença inicial da totalidade” (FRUCHON, 1989, p. 103), enfrenta as dificuldades que se põem no começo de um discurso sistemático.<sup>280</sup> A tessitura do texto expõe essencialmente dois aspectos: de um lado, o apelo recorrente ao nome Hegel, como fundo à compreensão do empreendimento do lógico da filosofia, quer nos momentos em que os seus argumentos são análogos aos do mestre de Berlim, quer nos pontos em que Weil sublinha a perspectiva específica do seu filosofar. De outro lado, Weil tece nas quatro partes do texto os elementos que alicerçam o início da *Lógica*: em primeiro lugar, a busca da verdade como o fundamento de todo discurso; em segundo lugar, a questão do método; em terceiro, a superação de qualquer interpretação subjetivista da verdade, uma vez que a própria exigência da busca supera o dogmatismo científico ou lógico e, por fim, a razão da escolha do termo *Verdade* em detrimento daqueles normalmente preferidos na história da reflexão, ou seja, Deus e o Ser.

Trata-se da atitude do contentamento total da presença<sup>281</sup>, atitude que aquele que procura o contentamento do discurso não experimenta, mas da qual tem saudade, isto é, sente a “eterna nostalgia” do contentamento e da presença que caracteriza a verdadeira filosofia, e que impulsiona também o lógico da filosofia à busca do contentamento no discurso e por meio do discurso. A *Verdade* é a atitude que funda o discurso enquanto tal.<sup>282</sup> Categoria inicial do sistema, essa é, ao mesmo tempo, universal e vazia.<sup>283</sup> Do que segue o reconhecimento do duplo aspecto da *Verdade*, isto é, de um lado, o fato de ser ela a categoria primeira e, de outro, justamente por não ser a única, a questão acerca da sua articulação com os demais discursos filosóficos.<sup>284</sup>

<sup>280</sup> Cf. KOJÈVE, 1990.

<sup>281</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 89-94.

<sup>282</sup> O caráter fundante da *Verdade* em Weil fica salientada quando lida analogamente ao Ser na *Lógica* de Hegel, como, por exemplo, na interpretação de Francesco Valentini (1958, p. 310), “Weil começa com a *Verdade*, correspondente ao Ser do início da *Lógica* hegeliana. É a atitude ainda ingênua e irrefletida, para a qual tudo é verdadeiro, a atitude da qual surge o discurso. O próprio juízo ‘a verdade é tudo’ é ainda impossível neste estado da lógica, estado que não conhece o juízo, como também não conhece a distinção entre verdadeiro e falso. Faltando a este estado a reflexão, a verdade é pensada por nós como categoria, mas em si mesma é simples atitude. Desta se pode dizer apenas que é a luz invisível que nada ilumina, pois é apenas luz, que é o estado de vigília não precedido por sono algum, que é aquilo que precede o princípio, o instante eterno mais velho e mais jovem do que qualquer tempo. Estas imagens, como Weil diz, são úteis justamente por sua incompreensibilidade, no sentido que devem ilustrar uma atitude em que a compreensão não acontece”.

<sup>283</sup> Ainda quanto a escolha weiliana de iniciar com a categoria da *Verdade*, retomamos a afirmação de De Waelhens (1953, p. 115) quando afirma: “A verdade, assim entendida, não é uma categoria entre as outras, nem mesmo a primeira categoria. Precisamente porque *todo* discurso a supõe e a implementa. É ela que faz do homem um ser que “se comporta” e, por conseguinte, nenhuma atitude, nenhuma categoria, nenhum discurso se liberta. *A verdade não é um momento do sistema, ela é o cimento do Sistema dos sistemas*” (grifo nosso).

<sup>284</sup> Sobre os dois aspectos da verdade, seu significado e sua relação com os outros discursos filosóficos, cf. KIRSCHER, 1981, p. 1199.

Igualmente universal e vazia é o *Não sentido*<sup>285</sup>, atitude especular e negativa da *Verdade* que consiste em viver numa total adesão à completa falta de sentido da vida.<sup>286</sup> Tudo é aparência, tudo é *Não sentido*; o homem do *Não sentido* consegue viver o vazio como consciência da necessidade de se desapegar da insensatez do que aparece.

Em *O verdadeiro e o falso* aparece pela primeira vez o discurso como dado de fato. A compreensão do não sentido como verdade cria a oposição do verdadeiro e do falso, e tal oposição pode ser expressa apenas pela linguagem. Falar de uma verdade diferente daquela do não sentido é falso, dizer que o não sentido é verdade é verdadeiro: *Verdade*, universal e vazia, se determina assumindo como conteúdo *Não sentido*.<sup>287</sup> *O verdadeiro e o falso* configura a atitude dos filósofos pré-socráticos, cujos caracteres “primitivos” e “obscuros” são compreensíveis numa categoria que não mostra ainda o princípio de não contradição como discriminante pela validade do discurso. Este caráter emerge nas categorias sucessivas. O falso é, e a proclamação da verdade não dirime a existência do falso. Para *O verdadeiro e o falso*, a oposição entre o verdadeiro e o falso determina uma contradição concreta, em virtude da qual “o verdadeiro é a verdade e o falso é todo o resto” (WEIL, 1996a, p. 105).<sup>288</sup>

Mas a oposição pode se dizer compreendida pela *Certeza*, categoria na qual aparece pela primeira vez o conceito de *essência*.<sup>289</sup> O falso não é mais a totalidade das determinações, enquanto o verdadeiro não é mais a positividade irrealizável e indizível; o verdadeiro vem acolhido como o que é essencial. O homem da *Certeza* vive o essencial sem duvidar; a sua atitude é de não admitir a possibilidade de encontrar-se no erro.<sup>290</sup> O mundo em que se vive

<sup>285</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 101-106.

<sup>286</sup> “A segunda categoria é aquela do *Não sentido*, que do ponto de vista lógico não é distinguível da precedente sendo igualmente universal e vazia (é supérfluo recordar a evidente analogia com as primeiras categorias de Hegel). Weil recordará mais tarde, com referência à categoria, para fazer entender a dualidade de verdade e não sentido, as polaridades linguagem-condição, decisão-situação, eu-mundo; na *Verdade* tudo é verdadeiro, no *Não sentido* tudo é absurdo. Mas o não sentido, logicamente indefinível, pode ser vivido. Weil faz o exemplo de duas partes do poema de Parmênides, cujo motivo inconsciente é buscado nesta polaridade, e da teoria de Crátilo, que não fala mais se limita a mostrar com o dedo, dada a instabilidade de tudo o que é (falar de fato não tem sentido se não podemos nos banhar duas vezes na mesma água)” (VALENTINI, 1958, p. 310-311).

<sup>287</sup> VALENTINI, 1958, p. 311.

<sup>288</sup> “Explicitar a verdade como não sentido, é ascender a uma nova categoria. Pois é *admitir* que a verdade não é *esta ou aquela*, de modo que, é falso dizer isto ou aquilo, ainda que toda linguagem, quando fala da Verdade, deve lhe aplicar algum predicado. Assim se estabelece na Verdade (porque não se pode falar na Verdade) a oposição da verdade e da falsidade. Esta oposição comanda a atitude existencial do mestre que aceita ensinar sabendo que todo ensinamento é impossível. O mestre fala e diz a verdade através falso. Ou antes, o verdadeiro mestre (como Buda) silencia; o mestre que fala, é o discípulo que se tornou mestre; tendo aprendido do silêncio do mestre a verdade; ele dizê-la, mas por saber a verdade, sabe também que não pode dizê-la” (DE WAELHENS, 1953, p. 155-156).

<sup>289</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 106-109.

<sup>290</sup> “O homem da *certeza* é seguro do seu fato, é firmemente apegado às suas convicções, a ponto de pensar que aquele que resiste a essas o faz por razões extra lógicas (falta de caráter, força estranha à sua humanidade, fatalidade física, psíquica, astrológica etc.), não dá lugar para o erro no seu horizonte mental. Com a certeza tem origem a *subjetividade*, não uma subjetividade como nós a entendemos, isto é, tendo ao lado a objetividade (que neste estado não existe), mas como atitude subjetivista. Não se deve confundir a certeza com a verdade. A certeza

aparece aqui compreensível em virtude dos princípios indubitáveis: *Certeza* é a categoria do mito e da cosmologia enquanto certezas imediatamente vividas e às quais se adere totalmente. O homem da *Certeza* quer convencer os outros e ser seguido a fim de que as próprias experiências não sejam desviadas pela falta de um consenso universal. Se a obra do proselitismo fracassa resta o recurso à violência, à luta contra os que, justamente por não compartilharem a certeza, são inimigos irredutíveis, com os quais a coexistência é impossível.<sup>291</sup>

Ao contrário, se e quando os homens preferem regular a própria vida em comum excluem a violência e confiam a resolução de toda controvérsia ao diálogo, no respeito dos princípios formais unanimemente aceitados, trata-se da atitude d'*A discussão*.<sup>292</sup> A referência histórica é o mundo da *polis* grega. Nesta, os membros reconhecidos da comunidade discutem, o que importa, diante do adversário, é o ter razão, o demonstrar saber usar a linguagem no modo melhor, para sustentar uma tese. A figura do sofista aparece como a de um especialista do discurso, que chega a fazer aceitar o conteúdo disto que diz em virtude da forma em que o expõe.<sup>293</sup> Nos dias de hoje, as disciplinas que mais se aproximam da discussão são, para Weil, as que reconhecem como incontestáveis critérios de verdade as regras da lógica formal, que podem ser compreendidas numa certeza privada de conteúdo.

Da revolta do bom senso contra a discussão e o ideal do discurso não-contraditório nasce *O objeto*. A constatação dos paradoxos aos quais pode conduzir a aceitação do formalismo lógico como único critério da validade do discurso pode levar a advertir acerca da exigência de fundar o discurso sobre a realidade. O homem d'*O objeto* se dá conta de que na linguagem se dá o erro e não há necessariamente uma conformidade entre a realidade e as conclusões às quais conduz o mero formalismo da discussão. Formalismo necessário, mas integrar com a consciência dos princípios primeiros da verdadeira realidade: o ser. “As

não se esqueceu de derivar da opinião, de acolher no seu conteúdo elementos falsos (no sentido das categorias anteriores), os seus critérios de verificação são a constância temporal e o *consensus gentium*. Nasce então, para Weil, a ciência: ‘O homem sabe *algo*, não sabe de modo absoluto: a ciência nasceu’” (VALENTINI, 1958, p. 312).

<sup>291</sup> “A negação aparece essencial à verdade. Expressando-se, o homem deve, de alguma maneira, negar para estar formalmente na verdade. A verdade se torna negação do que não é ela, do que é o falso. Se, de certa maneira, o discurso é inevitavelmente relação com o falso, ele é também relação com o verdadeiro – que por causa do falso pode ser visto. A verdade é agora o positivo puro, o conteúdo no que ele tem de inexprimível e que o discurso busca exprimir. Há a *certeza* na posse do conteúdo. A verdade acontece no mundo, no que se dá a nós, no que não se pode duvidar. A certeza é *adesão*, adesão, como ela diz, ao Ser. Ela se esforça de separá-lo do que é apenas aparência e, portanto, da opinião” (DE WAELHENS, 1953, p.116, grifos do autor).

<sup>292</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 121-138.

<sup>293</sup> O lugar fundamental da linguagem na categoria da Discussão é altamente ilustrada pelo comentário de Stève Bobongaud (2011, p. 79): “A *discussão* marca a passagem da linguagem do plano da revelação do mundo e da apreensão de sua coerência interna, característica da *certeza*, àquele da construção do ser-juntos, da estruturação existencial dos homens no e por meio da comunidade. A linguagem, na discussão, permite a auto-afirmação do indivíduo (enquanto homem) e a constituição (política) da comunidade... Ela determina o modo de organização da vida dos homens nas suas relações públicas e permite a cada homem tomar a medida de sua existência em relação com a medida dos outros”.

referências históricas mais adequadas para exemplificar a categoria d'*O objeto* são o nascimento da ontologia e as elaborações da metafísica como 'ciência primeira' (pelo menos a partir de Aristóteles)" (OLMI, 1986, p. 100).

A atitude do homem d'*O objeto* é a *theoria*<sup>294</sup>, a contemplação da realidade para alcançar o conhecimento dos seus fundamentos. Mas a esta atitude pode se opor a reivindicação de "existir individualmente"; isto é, de poder gozar de uma existência que nem seja simplesmente objetiva ou mediada pela comunidade, mas realmente sentida como sua pelo próprio indivíduo. Chegamos ao homem d'*O eu*, que no ordenamento categorial-sistemático mostra uma nova atitude: a de quem põe acima de todo objetivo a própria felicidade. Neste sentido, a busca do contentamento é a tarefa que o homem confia à razão, tarefa que essa realiza no confronto com paixões, instintos e desejos irracionais. O homem, animal racional, para alcançar o contentamento deve, ao fim e ao cabo, conciliar a animalidade com a razão, apesar das diversidade das respectivas exigências. Weil elenca duas soluções históricas do problema – em mais de um sentido opostas entre si –, a saber, o epicurismo e o estoicismo.<sup>295</sup> Mas é preciso advertir que a categoria d'*O eu* está também presente, aos olhos do lógico da filosofia, no pensamento de Platão, de Aristóteles e de Kant.<sup>296</sup>

"Com a categoria agora acenada se conclui a série das categorias 'antigas' da *Lógica*. Os problemas que essa apresenta são examinados e resolvidos na categoria *Deus*, a primeira categoria da reflexão que, enquanto tal, assinala um salto de qualidade no plano sistemático" (OLMI, 1986, p. 101).

### 3.3 *DEUS*: SUPERAÇÃO D'*O EU* E O SENTIMENTO DO CRENTE

A primeira e mais fundamental característica da categoria de *Deus* é a sua superação da categoria d'*O eu*, porquanto nesta última a felicidade consiste na conciliação da razão com a animalidade.<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Sobre a *inspiração* aristotélica da noção de teoria em Weil, cf. WILFERT, 1989.

<sup>295</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 159-165. "Por sorte ou por providência (seguindo a versão epicurista no primeiro caso, a versão estoica no segundo caso), o homem condicionado por sua máquina, tem poder de usar a sua razão e de encontrar nela as armas (versão militar no estoicismo) ou os remédios (versão terapêutica no epicurismo), se ele o desejar, nos limites do uso de sua liberdade e de sua potência, do exercício de sua potência" (BESCOND, 1996, p. 191). Sobre o Estoicismo e o Epicurismo na categoria d'*O eu*, cf. BESCOND, 1996; e sobre o Estoicismo no pensamento weiliano, BREUVART, 1993.

<sup>296</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 165-166.

<sup>297</sup> Cf. VANCOURT, 1970, p. 472-475; RENAUD, 1971, p. 331-332; BOUILLARD, 1977, p. 552-554.

Mas razão e a natureza se opõem, e a oposição aparece inconciliável ao homem que, mesmo pensando ainda como o homem de ‘Le moi’, não vive mais nesta atitude. Ele se serve então dos esquemas conceituais da categoria do eu para elaborar a crítica e tomar assim consciência da diversidade e novidade da própria atitude. A plena tomada de consciência o conduz à formação da nova categoria (OLMI, 1986, p. 111).

A linguagem do homem da categoria de *Deus* será a mesma do homem da categoria anterior e o dissenso se dará na insatisfação do primeiro diante do caminho de contentamento proposto pelo segundo.<sup>298</sup> Enquanto n’*O eu* o homem se compreende como a oposição entre razão e natureza – e a felicidade da razão é incompatível com aquela da natureza –, ou ele renuncia ao contentamento ou deve encontrá-lo na busca da prevalência da natureza sobre a razão e desfazimento da unidade e a oposição que vigoram entre natureza e razão e constitui para o homem d’*O eu* o fundamento da compreensão de si. No entanto, para o homem que encontrou a fé a determinação de si mesmo como unidade oposição de razão e natureza é ainda possível, porque nela se funda em Deus e não apenas na finitude do homem. Também Deus, tendo criado o homem à Sua imagem e semelhança, possui as características do eu, sendo porém, um eu infinito, onipotente, transcendente, absoluto, absolutamente satisfeito, porque absolutamente potente, mesmo se acessível à compreensão do homem.<sup>299</sup>

A relação entre o eu humano e o eu divino é de analogia. No segundo, o desejo não é resultado de uma contradição no próprio ser, pois, como criados, é perfeitamente feliz, a Sua condição é criada pelo seu desejo. Por isso, a razão divina é razão essencial, e o desejo divino e delimitado pelo sentimento humano, isto é, pela criatura que Deus opõe a Si como limite livremente criado pela própria onipotência, como Sua imagem na qual “Ele é para Si mesmo. Ele compreende o homem nas duas acepções do termo, como a circunferência compreende o círculo e como o homem compreende o homem” (WEIL, 1996a, p. 176).<sup>300</sup> O homem se

<sup>298</sup> “[O homem d’*O eu*] não procura a convicção de seu interlocutor no horizonte dos valores da cidade ou a apreensão científica e definitiva do *objeto*, na sua imutabilidade; ele busca para si a felicidade e contentamento; e a busca para si mesmo” (BESCOND, 1996, p. 190).

<sup>299</sup> “A atitude da fé toma consciência de que o fato do eu, uma existência concreta, não é compreensível seu eu ‘verdadeiro’ eu, um eu [*moi*] como eu [*je*] não posso ser sozinho, sem um outro Eu absoluto (...) Com efeito, a categoria do eu (...) não percebe verdadeiramente a existência do eu, do único eu, ela o compreende no mundo, na natureza, em relação com a Razão” (CAILLOIS, 1987, p. 57).

<sup>300</sup> “O texto sagrado (aqui somente a Bíblia) exprime este fato dizendo que o homem é a imagem de Deus. Imagem na qual Deus é para si mesmo, imagem em relação ao espírito do homem, mas em relação a Deus. Esta maneira de ser com-preendido por Deus leva Weil a dizer que Deus com-preende o homem nos dois sentidos do termo: como a circunferência compreende o círculo, quer dizer, delimitando-o e englobando-o do exterior; e como o homem com-preende o outro homem, isto é, numa intersubjetividade em que cada um reconhece o outro como sujeito (sentimento, desejo, razão), ou mais exatamente (...) como diálogo de coração a coração” (CAILLOIS, 1987, p. 58).

compreende apenas em Deus e somente a partir de Sua compreensão ele pode ser feliz.<sup>301</sup> “O seu ser é fundado no Criador, e pode subsistir somente pela Sua vontade; porque Deus transcende o homem, está nele e por si é inacessível” (OLMI, 1986, p. 112).

Mas o homem é imanente a Deus, e pode se compreender na medida em que se vê como criatura livre, ou seja,

[O homem] não está mais apenas diante da natureza, o eu divino lhe fala e o homem reencontra nele um outro eu que, estando acima dele e, portanto, desinteressado, não se opõe a ele, mais lhe pede apenas para ser, verdadeiramente, como seu criador quis que ele fosse, no finito, imagem da transcendência, da liberdade que se determina em vista da pureza. O homem pode ser feliz, porque o eu divino lhe mostra o caminho da bem-aventurança e o ajuda no seu caminho. Sua origem, seu ser e seu fim não são deste mundo, mundo em que, infelizmente, todo ser está isolado: ele se percebe em sua pureza ao retornar à sua fonte, e esta fonte, porquanto transcende e domina a natureza, compreende a natureza humana, pode lhe garantir sua felicidade, felicidade humana e não animal, porque quem que lhe concede é ele mesmo *eu* (WEIL, 1996a, p. 176).

O homem que encontrou a fé chega a considerar Deus o único eu. O homem pretende ser Deus, mas a própria possibilidade de pretender lhe vem de Deus, que o criou livre. A liberdade humana é a liberdade de uma criatura que tem seu fundamento na vontade divina. Se o homem não vive conforme essa vontade, o Criador o condena. “À liberdade do homem corresponde o julgamento divino, e se isto não ameaça a liberdade do homem, ameaça a sua existência: Deus criou o homem à sua imagem, ele o criou livre: logo, o homem pode cair e Deus, reconhecendo-o por isso mesmo como ser livre, o punirá retirando-lhe o ser do qual ele se mostrou indigno (WEIL, 1996a, p. 176).

A razão e o sentimento humanos são essencialmente tais se se conformam à razão e ao sentimento divinos. Mas a liberdade do homem só se realiza afastando-se da vontade de Deus. O eu humano, contradição vivente entre a finitude da criatura e a liberdade da imagem divina, se percebe como realmente é apenas na tentação e no pecado: o homem compreende-se como homem, compreendendo-se como ser separado de Deus; e a separação seria efetivamente definitiva e irremediavelmente, se o Criador não viesse em socorro do homem, caído à mercê da natureza; enquanto o homem não teria nem mesmo consciência da própria condição de pecador, se Deus não o fizesse conhecê-la por meio da Revelação. “A razão da criatura é apenas uma inteligência técnica para a qual não há nem bem nem mal; seus fins lhe são dados, e ela

<sup>301</sup> A compreensão de si deriva da compreensão de Deus como estabelecido em Agostinho em *Trin.* 15; e na carta a Consentius CXX.

busca os meios para alcançá-los: é preciso que Deus lhe dê uma regra, uma medida para jogar os fins, ou mesmo para lhe mostrar que tal julgamento existe. Sem a lei divina, o homem seria tão-somente um espelho que não reflete nada” (WEIL, 1996a, p. 177).

O homem que conheceu o bem e o mal se torna semelhante a Deus. Para ser imagem de Deus ele deve agir, compreender a Lei divina e desobedecer. A queda do homem do seu estado original de graça distribuiu a harmonia da natureza, e o mundo se tornou lugar de tentação e infelicidade. É assim paga a conquista da consciência da liberdade: a única esperança para o homem é a promessa de salvação feita por Deus para quem, mesmo tendo cometido a culpa originária, escolhe obedecer à Lei divina revelada: o eu, tornado fiel, se confronta com o acontecimento histórico e deste mesmo acontecimento colhe os conceitos fundamentais constitutivos da nova categoria.

A revelação da Lei é acompanhada pela revelação da bondade e da misericórdia divinas: “Deus lhe dá a lei e ao mesmo tempo o conduz para a justiça, que ele jamais conseguiria por suas forças, irremediavelmente corrompidas” (WEIL, 1996a, p. 178). O homem pode encontrar a felicidade, contanto que saiba buscá-la. Se é verdade que deve merecê-la neste mundo e que merecendo-a a obtém, é também verdade que a felicidade não é deste mundo; a decisão divina, mesmo fundando a vida terrena, não é imanente a essa. Tudo o que acontece ao homem é quisto por Deus: alegrias e dores, sucessos e fracassos, são apenas meios dos quais Deus se serve para recompensar, punir, provar e educar as criaturas livres que, depois da Revelação, sabem que não estão mais abandonadas à própria sorte.

“Deus é justo e bom; Sua bondade faz com que ele não abandone a criatura decaída, Sua justiça, que ele olhe a ação humana no que ela pode ter de mérito: Deus não quer a morte do pecador, mas que ele se arrependa (...) enquanto viver, o homem pode e deve esperar” (WEIL, 1996a, p. 178). Tudo o que Deus faz é para o bem do homem, e o mal não está no sofrimento, mas na separação de Deus. Longe dele, o homem é o mais infeliz dos animais, porque é impulsionado pela razão a buscar a satisfação de desejos insaciáveis nas loucas ambições de querer tomar o lugar do Criador. A única salvação está em crer e em esperar em Deus, em amá-lo com todo o coração e com todas as forças.

É este o momento em que o crente consegue destacar-se completamente da atitude d’*O eu*: ele deixa de procurar a felicidade terrena, e sabe que Deus, no seu lugar, lhe oferece a salvação, algo cujo valor e a dignidade são incomparavelmente superiores, a salvação se ganha com o sofrimento: todas as alegrias do mundo são apenas obstáculos na via que conduz a Deus, e todos os interesses terrenos desviam o homem do verdadeiro objetivo da sua existência. As coisas mundanas, enquanto criações de Deus, são dignas de admiração e de amor, mas podem

acrescentar ao homem apenas se eles as recebe como dons gratuitos e imerecidos da misericórdia divina.

Obediência, fé, amor, compreensão são meios de salvação, e aquele que os possui está salvo, “porque na sua posse ele encontra a resposta pela qual aspira” (WEIL, 1996a, p. 179). Para o crente, a razão não está separada do sentimento, com efeito, razão e sentimento coincidem na sua origem comum.<sup>302</sup> Para tudo a fé dá uma resposta, e até o sofrimento é compreendido, pois é querido por Aquele que é bom. Para o crente, a vida tem um sentido que nada pode mudar, o ponto de referência do discurso da fé é Deus, de cuja existência se deve sempre estar seguros.

A categoria de *Deus*, mais precisamente a atitude da fé, tem características da fé judaico-cristã, também se não parece ter alguns elementos fundamentais da experiência religiosa.<sup>303</sup> Por exemplo, “não é feito nenhum aceno às ‘experiências de vértice’ (*peak experiences*) às quais se direciona o homem que faz a experiência do sagrado” (OLMI, 1986, p. 116). Outro elemento negligenciado por Weil e conectado ao precedente “é o terror do sagrado” (OLMI, 1986, p. 117). Isto não significa que o crente da *Lógica* não seja verossímil, ou que a fé descrita por Weil não possa ser efetivamente a atitude-categoria que permita compreender o discurso do crente. Se surgem dúvidas sobre profundidade de tal compreensão: se a categoria Deus, enquanto centro de discurso, pode ser aceita, a atitude que a produz não parece coincidir com um modelo puro de fé.

Weil assume explicitamente o ponto de vista do lógico da filosofia para comentar a exposição feita do ponto de vista do crente.

A categoria foi apresentada como ela mesma se explica quando, em oposição a outras categorias e a outras atitudes, é consciente de si mesma. Mas ela repousa sobre uma atitude vivida à qual a consciência teórica e a coesão no sentido da discussão (...) são estranhas ao ponto de lhe parecem inadmissíveis. Se o cristianismo, produto tardio de evolução, não pode ser pensado sem teologia – pela simples razão de que São Paulo era teólogo –, religiões como o judaísmo e o islão não apenas a negligenciam, mas a repugnam. Não por que sejam incapazes de desenvolver uma [teologia]; elas o fizeram por influência do cristianismo e, mais ainda, da filosofia grega. Mas com o tempo esses movimentos foram suprimidos muito rapidamente pela revolta do que se pode chamar o sentimento religioso, sentimento que, como mística, particularmente

<sup>302</sup> Se esta atitude é introduzida pela fé bíblica, não é apenas nela que lógico da filosofia distingue o papel capital do sentimento: “Platão é o filósofo do sentimento. O amor está no centro do seu sistema (...) Para o próprio Platão, é o sentimento e só ele que funda a filosofia, e não é um capricho o fato de ele se recusar a comunicar a verdade pelos tratados e exposições teóricas que só podem servir de introdução: o essencial, o acesso à verdade que está no fundo, não pode ser ensinado: a chama passa de homem a homem graças ao amor” (WEIL, 1996, p. 189, nota 4).

<sup>303</sup> Cf. BOUILLARD, 1977, p. 554.

como mística heterodoxa, desempenhou igualmente um papel grande no cristianismo (WEIL, 1996a, p. 179-180).

Para o lógico da filosofia, um aspecto característico do sentimento religioso é a relutância a se exprimir no discurso e a própria atitude do crente parece derivar diretamente da *Certeza*. Se historicamente, as grandes religiões do Mediterrâneo nasceram sem influência da civilização grega, isto é, “sem a assistência da *Discussão*, d’*O objeto* e d’*O eu*” (WEIL, 1996a, p. 180), do ponto de vista lógico-filosófico, esta sua independência não é particularmente significativa.<sup>304</sup>

Toda categoria, toda atitude se ergue contra todas outras categorias e atitudes: a única questão é saber se essa oposição consiste em pura negação, resultado de uma falta de compreensão – neste caso pode-se concluir que uma categoria-atitude se chocou com outra que lhe é posterior –, ou se a atitude não visa à destruição de um adversário que lhe é incompreensível, mas tem por fim mostrar a este que o que ele diz é correto, mas incompleto e deve ser concluído: então, a categoria que critica é a herdeira legítima da categoria criticada (WEIL, 1996a, p. 180).

É verdade que as religiões referidas não dependem historicamente do pensamento grego, e que as categorias gregas da *Lógica* não foram desenvolvidas por povos nos quais apareceu a categoria de Deus pela primeira vez na sua pureza. Mas entre estes povos as atitudes correspondentes à *Discussão*, ao *Objeto* e ao *eu* estavam presentes, mesmo sem aparecer em forma pura. A *Discussão*, por exemplo, não apareceu ali como na *polis* grega, mas na forma do confronto entre divindades que, imortais, não podem se destruir reciprocamente, divindades que discutem diante do homem, o qual, encontrando no Deus único o fundamento do Ser, passou ao *Objeto* e ao *Eu*, alcançando a atitude da fé.<sup>305</sup>

O lógico da filosofia observa ainda que, externamente, a atitude do crente, visto como homem que conduz diariamente a sua existência de modo comum: “trabalha seu campo, cria seus filhos, vai à guerra e pensa tão pouco no sentido de sua vida quanto o homem da ciência pensa sobre a verdade objetiva, enquanto não se defronta com uma dificuldade” (WEIL, 1996a, p. 182). Mas ao superar a adversidade, o crente “começará a questionar e a se dirigir a Deus” (WEIL, 1996a, p. 182); se realiza o seu diálogo com Deus, diálogo que não se desenvolve sobre o plano da razão, mas sobre o sentimento. O lógico da filosofia releva a importância que viveu

<sup>304</sup> Weil retoma, assim, um tema que já havia tocado em “Qu’est-ce qu’une percée en Histoire?”; cf. WEIL, 2003a, p. 195.

<sup>305</sup> “A atitude é vivida por Paulo na recusa da sabedoria antiga (grega) ou antes pela rejeição de atitudes equivalentes na cultura hebraica. É o que Weil a história de Deus, história do monoteísmo conquistado pouco a pouco no domínio do mundo uno: a Revelação do Deus uno e único. O único Deus” (CAILLOIS, 1987, p. 60).

o amor do crente: uma vivência que se afasta radicalmente dos outros estados emotivos – e pode ser compreendido apenas por quem o tenha experimentado. E é na consciência da importância do amor que o crente o antepõe ao simples obséquio formal à letra da *Lei divina*.

Aquele que não obedece à lei revelada mostra que está longe do amor de Deus. Mas uma obediência friamente calculada, ditada pelo medo e pelo interesse, na verdade, vê a lei como um simples instrumento mágico e desconhece a sua essência. O homem que só vê a lei em Deus continua a viver num mundo anterior à revelação, numa natureza adorada por aqueles que Ele não elegeu nem santificou por sua aliança: Deus olha o coração e não a razão, e nenhum sacrifício lhe é agradável, se não for sinal de amor” (WEIL, 1996a, p. 182).

O lógico da filosofia expõe ainda outro traço fundamental da fé através da análise da sua linguagem.

A linguagem da fé é (...) a linguagem do sentimento. O homem é, para si mesmo, coração, quer dizer, sentimento que não é sentimento de necessidade, mas de riqueza. Por Deus e em Deus, ele é dado a si mesmo, não apenas como imagem, reflexo do criador e do juiz, mas como amigo e interlocutor de Deus. Ele *se sente em Deus*; nasceu uma segunda vez; não tem mais medo nem da natureza, nem dos homens, nem de si mesmo; não tem mais de se considerar como um estranho para si mesmo, como um feixe de interesses que o dominam, ou como objeto da ciência, para sempre inapreensível em sua individualidade, ou como eu sempre dilacerado entre o desejo e a razão: tal como ele se sente, ele se proclama, com suas fraquezas que ele julga segundo a lei e reconhece como inerentes à sua natureza, com seu amor que ele canta e ao qual, no entanto, sabe não poder se manter fiel, com sua indignidade que ele confessa e que lhe é, ao mesmo tempo, prova de sua grandeza (WEIL, 1996a, p. 183).<sup>306</sup>

Aspecto importante do crente da *Lógica* é a subordinação dos princípios da razão aos ditames do sentimento religioso, o que torna a razão mesma um meio e não um fim, e explica como a atitude de *Deus* possa aceitar a contradição inerente na produção de uma categoria, quando o essencial do próprio mundo compreende também a consciência de não poder se exprimir no discurso.

<sup>306</sup> “A linguagem da categoria de *Deus* exprime a visão-compreensiva do homem em *Deus*. Ela apresenta a existência do homem “teomorfo” (WEIL, 1996a, p. 191), o homem que se identifica, se diz e se descreve no e através do Ser divino, o homem enquanto se identifica com o Ser divino do qual ele é imagem vivente. É a linguagem do sentimento, do coração transbordante; dito de outro modo, a linguagem naturalmente surda da interioridade da pessoa que ‘se sente em *Deus*’, num um *Deus uno*, o *Criador* e o *Senhor do mundo uno*, em um Ser que representa a fonte fundadora de seu agir e o sentido de sua existência. A linguagem, atravessa a categoria de *Deus*, é propriamente uma expressão de amor e de humildade do indivíduo livre do mal e entregue à razão do mundo. É a linguagem da fé e da confiança do homem que não tem mais medo (nem da natureza, nem dos homens, nem de si mesmo), o homem que se aproxima serenamente da majestade divina e quer alcançar a felicidade completa” (BOBONGAUD, 2011, p. 81-82, grifos do autor).

O coração do crente não se apavora com as contradições; pois o sentimento não liga os diferentes entre si, o homem à mulher, a alma à natureza, o criador à criatura? Os homens que são razoáveis com a razão deste mundo repugnam isso, porque se veem apenas com olhos cegos; buscam a si mesmos, eles evitam a contradição; mais evitam-na porque, vazios de si mesmos, perseguem o vazio; eles não vivem, porque não sentem a presença do amor divino e, assim, seu coração está morto (WEIL, 1996a, p. 183).

Para o crente, “a vida do homem não está nele, mas em Deus” (WEIL, 1996a, p. 183). Quem não reconhece este fato vai ao encontro da morte eterna. Nenhum sucesso obtido no mundo poderá salvá-lo, assim como nenhum sofrimento poderá prejudicar quem crê. Quem busca o sucesso vive nesta terra num estado de felicidade aparente, pois está sempre exposto ao medo, à tristeza, à consciência da própria nulidade; quem crê sente na dor a bondade do Pai, que o pune e permite que ele sofra para o seu bem. Por isso o crente não tem medo de Deus. Ele o teme, porque o venera, e pede constantemente seu socorro, socorro sem o qual estaria perdido.

No amor de Deus o homem encontra os próprios semelhantes, seus irmãos, filhos do mesmo Pai. Ele os compreende e se sente compreendido por eles em virtude do vínculo de amor que os une. “É pela comunidade dos crentes que Deus consola, dirige, confirma cada um dos Seus fiéis, que Ele o protege das tentações do mundo, que Ele lhe dá a sua lei e a sua vontade (...), que Ele purifica o homem e perdoa o pecador arrependido. Eles estão juntos diante da face de Deus e cada um aí está só” (WEIL, 1996a, p. 183). Na solidão diante do Senhor esses se compreendem, se amam, se apoiam reciprocamente; cada um, voltando-se a Deus, o faz em nome seu e de todos os demais.

Para o crente, o descrente está excluído da desta comunhão, enquanto homem de coração endurecido e vazio, e cuja liberdade ele mesmo perverteu ao se afastar de Deus, é, por isso, o inimigo de Deus e do homem e a sua vida só tem sentido por causa da sua função no plano divino, enquanto o significado que exprime é o de ser um exemplo do que evitar. Rigorosamente falando, não se trata de um ser humano, pois separado de *Deus*, a Lei não o guia, mas o condena, a natureza não o nutra, mas o ameaça. Entre ele e o crente há luta, uma luta inspirada pelo homem de Deus que cobra o adversário para fazê-lo entrar na comunhão, demonstrando, deste modo, que ama nele a imagem do Criador.<sup>307</sup>

<sup>307</sup> “Enquanto para o fiel o crente é um louco e a sua atitude parece absolutamente incompreensível, a existência do infiel é, para o crente, justificada e sensata: é a existência do homem natural, que não permitiu que graça divina operasse na sua conversão” (OLMI, 1986, p. 123).

### 3.4 “PONTO DE VIRADA”: O NASCIMENTO DA HISTÓRIA

A condição de categoria limítrofe entre as categorias antigas e aquelas modernas faz com que *Deus* opere a “virada” no arcabouço da *Lógica da filosofia*.<sup>308</sup> Com outras palavras, *Deus* se põe como ponte que liga os dois conjuntos que compõem a *Lógica* numa função de passagem à concepção moderna da filosofia, isto é, da antiga busca da sabedoria à moderna procura do sentido, passagem que, a nosso ver, pode ser representada de forma bastante simples pelo destaque dos momentos em que, em *Deus*, aparece explícita ou implicitamente uma noção “*pour la première fois*”. Para o intento da nossa tese, há dois elementos fundamentais do desenvolvimento lógico-filosófico que *pela primeira vez* aparecem justamente em *Deus*, a saber, o problema da liberdade do homem e a possibilidade da reflexão, ou seja, de o homem poder ver e interpretar a totalidade da própria vida.<sup>309</sup>

O lógico da filosofia sublinha, com efeito, os elementos de novidade que a presente categoria introduz no ordenamento sistemático-categorial. Trata-se, neste primeiro momento, do problema da liberdade do homem que se coloca pela primeira vez, do ser que é “livre por que responsável, eis o laço que une a essência do homem à sua existência” (WEIL, 1996a, p. 184).<sup>310</sup> Antes do aparecimento de *Deus*, a liberdade não era essencial; o homem se compreendia como composto de razão, de um lado, e de interesse, desejo ou animalidade, de outro. Este animal razoável não era livre, mas inteiramente compreendido no mundo; para ele o conceito de liberdade não tinha sentido, pois “o fim do homem está situado na razão, e a razão, que não age, mas compreende, não é responsável; ser livre seria para ela não ser razão, poder e dever escolher entre razão e desrazão – o que seria desrazoável” (WEIL, 1996a, p. 185).

Deste modo, a essência e a existência do homem permanecem separadas. A segunda tinha um caráter tão-somente accidental, ainda que constitutivo, que não derivava da essência nem era capaz de modificá-la. Para a categoria *Deus*, ao contrário, “o homem não é essencialmente razão oposta a uma natureza, mas coração, e o coração é bom ou mau” (WEIL, 1996a, p. 185). A qualidade do sentimento que inspira a ação humana constitui o critério sobre o qual o homem será julgado por Deus. Na sua ação, o homem está totalmente empenhado e não pode rejeitar parte do ser considerando-o como acidente. O sentido da sua vida coincide

<sup>308</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 188.

<sup>309</sup> De certa forma antecipando não apenas o aspecto fundamental da liberdade e da reflexão para a modernidade da categoria Deus, mas inclusive as suas ressonâncias em outras categorias modernas, Caillois (1987, p. 61) afirma que “a categoria *Deus* (...) aporta à articulação do sistema (...) duas dimensões decisivas: 1) a liberdade como essência do homem; 2) a reflexão total do pensamento (...) que faz com que o homem se perceba por inteiro, na totalidade de sua vida. Este último aspecto está na origem da *consciência* absoluta, da *personalidade* como valor absoluto, do próprio *Absoluto* como totalidade do pensar”.

<sup>310</sup> A liberdade aparece aqui como problema de fato e não como fundamento. Sobre isso, cf. OLMÍ, 1984, p. 126.

com o seu valor diante de Deus, e este valor é o que a sua existência deu à sua essência. A liberdade do homem não é a liberdade do sujeito livre no sentido jurídico, nem a da razão isolada na sua pureza.<sup>311</sup>

A experiência quotidiana mostra ao crente a própria vida uma sucessão de acontecimentos que não quis, mas ele sabe que a perda da originária liberdade total é a consequência de um ato totalmente livre: por um ato de livre escolha perdeu a liberdade das próprias ações, não a de sentimentos; ele pode estar distante de Deus, mas só pode ser separado por um ato da própria vontade. A oposição que o crente encontra em si mesmo não é entre razão e natureza, mas entre razão decaída e razão criativa<sup>312</sup>; uma e outra formam a razão agente, uma razão-vontade que não é pura razão especulativa porque unida ao sentimento do amor a Deus.

O crente, consciente que separa no homem essência e existência, sabe que isso é diferente da razão-essencial que, em Deus, é a fonte da existência, e no homem, é o fundo do coração, a fonte do amor em que ele participa da essência divina.<sup>313</sup>

Na categoria *Deus* o homem percebe a própria unidade do seu coração cindida entre duas possibilidades; ou seja, a unidade indivisível de razão-sentimento-vontade. A atitude da fé se funda no sentimento da responsabilidade livre e total do homem pelos próprios atos, sentimentos e pensamentos.

Ele diz que oferece seu coração a Deus. A expressão é curiosa, pois designa seu coração como algo que lhe pertence; que, portanto, não é ele. Ela seria incompreensível, se ele fosse para si mesmo outra coisa que não a *vontade livre do sentimento*, diante da qual *todo determinado se mostra como exterior*, como *objeto que ela pode e deve aniquilar no sacrifício*. *Amar a Deus é se colocar em liberdade*, desejar somente a vontade livre; rogar a Deus é *não se confiar às determinações*; obedecer a Ele é *aboli-las*; confiar-se a Ele é *estar seguro da sua liberdade*. A suma fé é *fazer-se de novo*, pela oferenda do coração, imagem do Deus criador, é saber em seu coração que, na existência voltada para as coisas dadas, o homem é coisa não livre (WEIL, 1996a, p. 196, grifos nossos).

A relação com Deus, para o crente uma relação de amor, é descrita, por Weil, como um o fundamento da liberdade, pois significa não apenas “colocar-se” em liberdade, mas

<sup>311</sup> “Ela está no fundo de sua existência; antes que ele aí tivesse entrado, ela se determinou – se determinou mal, pois do contrário ele não se encontraria determinado, mas amor absoluto – e, enquanto ele está na existência, ela busca se determinar em vista do retorno à sua pureza perdida. Mesmo a não-liberdade (relativa) de sua existência é ainda a consequência de sua liberdade essencial” (WEIL, 1996a, p. 185).

<sup>312</sup> “A razão do crente, longe de negar o desejo de sua essência – é a obra do entendimento de se opor ao desejo animal (da existência) –, é sua origem. Ela é livre, não porque se recusa à ação, mas enquanto é vontade. A vontade humana é criadora, não observadora de uma vida ‘animal’, e sua criação é o homem no valor positivo ou negativo de sua existência” (WEIL, 1996a, p. 185-186).

<sup>313</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 185.

também se relacionar de uma forma completamente nova com o mundo, não se entregando às determinações de qualquer ordem; ou seja, empenhar-se para aboli-las, seguro da própria liberdade, o que, definitivamente, implica uma transformação do homem agente e da sua situação.

Fica patente a importância da categoria Deus no que tange à produção de conceitos e o nascimento da reflexão.<sup>314</sup>

Esse nascimento só é “compreendido” como tal nas categorias ulteriores, e é da maior relevância lembrar que ele desempenha esse papel somente para nós, isto é, na interpretação *moderna* do homem. Em si, toda categoria tem valor equivalente a todas as outras: o crente não refuta o epicurista, e este tampouco refuta aquele, e o fato de que a categoria posterior compreende e supera a anterior não afeta o homem que vive na atitude mais “antiga”, pela simples razão de que o problema “novo” não existe para ele. A seus olhos, a passagem é um ato de loucura e não poderia ser outra coisa; é somente depois de efetuada a passagem que se mostra necessária no novo plano que é, então, alcançado” (WEIL, 1996a, p. 186, grifo do autor).

Para o lógico da filosofia, é na categoria de *Deus* que *pela primeira vez*, o homem se vê e se interpreta na totalidade da própria vida. A presença e a importância do homem, nas categorias precedentes, não eram assumidas pelas próprias categorias, mas somente do ponto de vista do lógico da filosofia. Trata-se, sempre para o lógico, do desenvolvimento dos conceitos de essência e de existência do homem, sempre que sejam considerados complementares ou inseparáveis. Ao contrário, a centralidade do homem na categoria Deus, é afirmada e colocada em evidência pela categoria mesma: a essência do homem se revela na sua existência, que é compreensível apenas a partir do criados da qual deriva. Para o crente, o homem nada diante de Deus, mas é por esta anulação da consideração de si que Deus aparece.

Na categoria de *Deus*, o homem não supera apenas o que encontra, mas supera a si mesmo na totalidade da sua existência. Mas ele excede para ver-se, quer dizer, sua interpretação de si mesmo é refletida. Evidentemente esta reflexão não é completa, porque para ele mesmo, ele se faz em um ser exterior a si. Mas é suficiente para fazer o homem perder a sua ingenuidade e sua inocência filosófica. Ele não vê que a questão que o ocupa ainda é sua e que sua liberdade não está fora dele. Entretanto, ele vê que a questão não se dirige mais sobre *alguma coisa* no homem, mas sobre o homem em si mesmo e inteiramente. Pela primeira vez, o homem é o *princípio* (WEIL, 1996a, p. 187, grifos do autor).

<sup>314</sup> Cf. BOUILLARD, 1977, p. 557-559.

O crente vê o princípio em Deus, não em si mesmo, mas para o lógico da filosofia, é no crente que Deus existe, é o crente o centro do próprio mundo e o fundamento da própria fé. Assim, a compreensão da fé da perspectiva do homem de *Deus* é diferente da perspectiva lógico-filosófica é importante, como acentua o próprio Eric Weil, sublinhar esta diferença para evitar a incompreensão do discurso de *Deus*. Esta categoria se apresenta, de fato, como “moderna”, pois nela, o homem está, para nós, no seu centro. Mas ela é também “antiga”, pois o homem reconhece o seu centro em Deus. Com outros termos, o que para o lógico da filosofia constitui o fundamento da categoria de *Deus*, para o crente, é tão-somente de importância secundária diante da presença divina.

Em virtude dessa simetria das duas perspectivas sob as quais pode ser considerada, a categoria *Deus* é a mais moderna daquelas antigas e a mais antiga das categorias modernas. Justamente por isso se põe como verdadeiro ponto de viragem do progresso lógico-filosófico. Nas palavras de Antonio Olmi (1986, p. 128), trata-se da categoria em que “o homem é tudo (mas é anulado diante de Deus), em que a sua ação se torna de fundamental importância (mas não lhe é completamente atribuída), em que o seu sentimento e a sua vontade são determinados (mas o sentimento é considerado incapaz de criar e a vontade depravada), em que ele conhece os critérios de juízos absolutos (mas não é ele que os julga)”.

A modernidade da categoria consiste na descoberta da liberdade sob a forma do sentimento, ou, que para o lógico da filosofia é equivalente, na reflexão da existência e da essência. A sua antiguidade está no aparecimento da liberdade como vazio, como a oposição entre o sentimento limitado e decaído do homem e o sentimento infinito e criador de Deus. Para o crente, a liberdade está fora dele e é diferente dele, enquanto atributo essencial da sua essência, mas atributo que não faz parte da sua existência senão pelo milagre da graça divina. “Dilacerado”, o homem se vê oposto à natureza e a Deus e se fundamenta, então, na experiência de uma liberdade ao mesmo radicalmente alheia ao homem e completamente oferecida a ele, a atitude do sujeito crente que não se expressa em “religiões dualistas”, mas na retomada da *Discussão* sob dois diferentes registros: “de um lado, a discussão entre o homem e Deus, e, de outro, a do homem consigo mesmo a respeito de Deus. O que as distingue é que a primeira se submete – e submete Deus – à tradição que é a revelada, ao passo que a segunda discute a possibilidade da justiça dessa lei” (WEIL, 1996a, p. 197).

Se a categoria *Deus* permite finalmente ao homem pôr em questão o seu próprio mundo, mas, mais precisamente, a sua *Weltanschauung*, a retomada da categoria da *Discussão* estende o “binário moderno” explicitamente colocado por Weil primeiro no diálogo do homem com Deus – submetendo o último à tradição formada a partir de sua revelação –, depois naquele

do homem consigo mesmo sobre Deus e sobre a sua Lei. No fundo, se sabe que, para que a liberdade do crente seja um fato, “Deus senhor e criador e Deus amor devem ser reconciliados” (WEIL, 1996a, p. 197). O “binário moderno” deve ser compreendido à luz da dupla retomada da *Discussão* porquanto põe as duas linhas paralelas que compõem a essência do discurso moderno: de um lado, no diálogo com “Deus senhor e criador” a pergunta pelo mundo, e, de outro, no diálogo interior do homem consigo mesmo, o confronto com o “Deus amor” e a pergunta pela justiça de suas leis. A passagem para a modernidade coincide, portanto, com a criação de um contexto no qual o mundo do pensamento não pode negligenciar nenhum dos universos de questões que se formam no domínio desses dois “diálogos”.<sup>315</sup>

Para Weil, se a passagem é característica do mundo intelectual, não é menos real nas condições materiais que a tornaram possível.<sup>316</sup> Concretamente, trata-se da transformação radical das perspectivas subjacentes que caracterizam as perguntas pelo mundo e pela justiça da ação humana. Se na antiguidade estas questões eram postas na moldura formada a partir da Natureza ou de Deus, no início da modernidade elas se dão fundamentalmente no interior do horizonte criado pelas novas ciências da natureza. Passa-se, assim, da teodiceia clássica ao conhecimento das condições concretas do mundo, e da ação humana pensada num quadro estabelecido por uma dimensão transcendente quer por um ato divino, quer por uma tradição, ao problema criado pela descoberta da liberdade.

### 3.5 A HISTÓRIA NA CATEGORIA DA *CONDIÇÃO*

A conciliação das condições materiais da vida humana com as mudanças espirituais na compreensão desta mesma vida suspendem, no pensamento weiliano, qualquer oposição entre idealismo e materialismo. Há certamente aqui um elemento fundamental da sua *inspiração* hegeliana. É essa conciliação ainda que permite a compreensão adequada da passagem de *Deus* à *Condição*.

Em primeiro lugar, a condição material da passagem de *Deus* à *Condição* tem a ver,

<sup>315</sup> No fundo dessa dupla retomada da categoria da *Discussão* pela categoria de Deus, está a compreensão da linguagem da fé, ou seja, da sua estrutura interior, como aparece no comentário de Bobongaud (2011, p. 82): “De modo concreto essa linguagem se desenrola segundo uma dupla modalidade: de um lado, ela dá conta da queda do homem que se separou de *Deus*, o homem que perdeu sua dignidade através da desobediência original (*confessio*); de outro lado, ela celebra a alegria do homem salvo, do homem redimido em e por *Deus*. Nessa linha, ele se torna uma linguagem de louvor e de glória, “não um discurso, mas o grito de amor que vai para Deus através de sua obra’ (*laudatio*)”.

<sup>316</sup> Cf. TAYLOR, 2010b, p. 39-55, cuja referência aqui se justifica pela dupla vantagem de clareza e brevidade.

essencialmente, com a mudança de uma cosmovisão ancorada numa realidade transcendente à compreensão do mundo a partir da noção de *mecanismo* como princípio básico para uma nova concepção da estrutura da realidade. É esse princípio que se impõe à *natureza* nas ciências naturais – e destas as ciências sociais tomam a imagem que aplicam ao seu domínio próprio. Em outros termos, é a ideia de mecanismo, eixo da ciência moderna da natureza, que preside o nascimento da própria época moderna, na qual a física se tornou “o arquétipo da toda ciência verdadeira” (WEIL, 1991, p. 276).

A ciência moderna, a partir de uma visão nova da natureza, cria um novo objeto. De fato, a ideia que lhe subjaz não é mais aquela da representação da realidade preexistente, mas a de uma realidade acósmica, acessível à linguagem científica e à técnica. Pode-se dizer, então, que o “cosmos antigo” e a “moderna natureza” não representam a mesma realidade. Assim se entende a descontinuidade entre o pensamento antigo e a visão moderna do mundo, caracterizada pelo conhecimento entendido como articulação de elementos diversos e relacionados tão-somente pela capacidade analítica do sujeito diante de um mundo despojado de mistério religioso, finalidade estética ou profundidade ontológica.

Nessa nova visão técnico-científica, o homem “não pode ter finalidade na natureza” (WEIL, 1999, p. 91), pois todos os fenômenos do mundo entram numa conexão determinada de tipo físico-matemática na qual tudo se deixa ordenar em séries de fenômenos que se prestam à exploração.<sup>317</sup> A natureza foi reduzida a seus mecanismos, “tornou-se o outro do homem (...), *outro* exclusivamente hostil” (WEIL, 2003a, p. 352), considerada como “matéria a transformar com a ajuda da ciência” (WEIL, 2003b, p. 31), e toda ordem natural “uma vez conhecida, pode ser modificada” (WEIL, 2003a, p. 221).

O desaparecimento da atitude contemplativa é o primeiro momento desta transformação, e como toda mudança de mentalidade acontece também graças a circunstâncias concretas, o abandono da postura antiga coincide com a invenção da máquina, que, no fim da Idade Média, “período do eclipse da ciência pura” (WEIL, 1991a, p. 271), favorecida pela sociedade burguesa nascente, representou a busca de meios para colocar em movimento a energia não humana. A ciência, para descrever o mecanismo do mundo natural, passa a usar a imagem da máquina e a linguagem matemática que conhece apenas medidas e relações de

<sup>317</sup> “Muita desta revolução científica gira à volta da rejeição de um modo de pensamento normativo em termos de *tele* [fins]. Esta rejeição foi uma parte central de muito pensamento moral oriundo da moderna ideia de ordem, que encontrou expressão na animosidade anti-aristotélica de Locke e dos que ele influenciou. Sem dúvida, a rejeição teleológica foi eminentemente motivada por uma postura que apoiava a nova ciência mecanicista. Mas foi também incentivada pela teoria moral emergente. O que distinguia a nova e atomista teoria da lei natural da sua antecessora, tal como fora formulada, por exemplo, por Tomás de Aquino, era o seu pleno abandono da matriz aristotélica, que fora central para o aquinatense” (TAYLOR, 2010b, p. 83).

medidas e elimina toda referência a valores. Descreve não um cosmos, mas um mecanismo, um sistema de leis quantitativas.<sup>318</sup>

Como momento decisivo da modernidade, a ciência moderna se expande e se aprofunda no domínio técnico que potencializa, calcula e prevê o efeito das máquinas segundo o princípio da eficácia. Pela sua eficiência prática e técnica, a ciência teórica é reconhecida, promovida e utilizada pelo poder político e militar: “a tecnologia, diferente das técnicas antigas, vem ao mundo porque os príncipes precisam de técnicas e de bens (...) de máquinas, de capitais, de estradas, de canais” (WEIL, 1991a, p. 274). A atitude científica moderna é compreendida e utilizada pela autoridade política como instrumento de poder, e desta maneira o Estado “quase moderno” (WEIL, 1991b, p. 68) favorece, nos setores de seu interesse imediato, o trabalho e a sua organização racional, logo, a sociedade moderna. A sociedade moderna conduz o Estado na sua modernização; e deste modo fecha-se o círculo, pois é a atitude da ciência moderna que torna possível a construção da civilização moderna, sociedade e Estado, os quais, em troca, favorecem a ciência e a técnica, porque, enquanto modernos, são conscientes de sua utilidade.<sup>319</sup>

A história da ciência moderna começa com a passagem das “coisas” a contemplar aos “objetos” para manipular, e, em seguida, do objeto de uma ciência àquele de muitas ciências. Estas passagens comportam outra mais fundamental, a saber, aquela da linguagem comum à linguagem técnica e especializada. É, em outras palavras, a história da especialização que fragmentou o saber metafísico, multiplicando as perspectivas a partir da consideração de uma pluralidade infinita de causas de eventos, criando uma multiplicidade de técnicas para intervir na realidade através da especialização e da divisão do trabalho.<sup>320</sup>

<sup>318</sup> É o momento da reviravolta na história da relação entre técnica e ciência. Enquanto a Antiguidade distinguia o que era da ordem do fazer (*tekné*) e o que era da ordem do saber (*logos*), com evidente escala de valores entre os dois, na Modernidade observa-se a crescente imbricação de ciência e técnica. “A prática começa a agir sobre a teoria construindo o que, uma vez criado, se torna o problema para a ciência, isto é, resolvendo os problemas que surgem, oferecendo ao engenheiro a possibilidade de calcular, antes mesmo de colocar suas máquinas em fabricação, os efeitos que podem esperar e as condições que assegurarão o funcionamento e a remuneração. Esta fusão, que começa no século XVII, em certos setores, se tornou fenômeno universal no século XVIII” (WEIL, 1991a, p. 273). “Neste mundo, uma teoria pura, desinteressada no que concerne seus resultados práticos, subsiste apenas na forma de uma ciência fundamental, fundamento de todas as ciências particulares; aquela da *medida* (matemática), articulada à das condições de *mensurabilidade* (física teórica), ambas são aspectos da teoria geral do método (metodologia)” (WEIL, 1972, p. 451).

<sup>319</sup> “Encontra-se, portanto, uma rede de relações sociais se cristalizando ao redor de três atores: o pesquisador, o engenheiro e o político. É na interação entre estes atores que, paradoxalmente, vai se estabelecer uma nova ideia de ciência” (BREUVART, 1989, p. 598).

<sup>320</sup> “As dinâmicas sociais nas quais se produz pouco a pouco a ideia 'ciência' podem ser muito diferentes: elas definem progressivamente um ideal, no sentido da orientação histórica para uma crença na validade de certos exemplos de ciências. A resolução dos problemas colocados pelo desencadeamento de uma vida que quer permanecer sensata conduz, neste caso, ao fortalecimento de tal crença, pois o sentido se define num contexto de cotidianidade marcada pela ciência. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento desta crença no poder da ciência se opera num domínio que não tem mais nada a ver com a prática científica presente na noção ou na ideia de ciência” (BREUVART, 1989, p. 593).

É essa a história da ciência que penetrou todas as esferas da vida natural e social do homem, mas o deixou vazio, pois “não possui nenhum meio de nos dizer o que devemos fazer” (WEIL, 1991a, p. 288). De um lado, “a ciência (...) fez de nossa civilização aquilo que ela é, modelou e remodelou nossa civilização sem cessar, dominou nosso mundo” (WEIL, 1991a, p. 268); e o fez por meio da riqueza, do poder e do conforto que proporcionou, mas, de outro, não acrescentou nenhuma consideração de valor. O único “valor” que ela realmente conhece é o progresso, enquanto se interpreta como acúmulo de conhecimentos teóricos e práticos.

A ciência moderna, intervencionista, age, porém, não apenas sobre o dado imediato da natureza, mas sobre a vida. No mundo compreendido por ela, o progresso, o enriquecimento e o acúmulo de conhecimentos se projetam indefinidamente dotados, de antemão, de justificação e sentido. O homem, por sua vez, torna-se mero suporte do progresso enquanto busca sentido e satisfação diferentes daqueles que o avanço técnico possibilita e, por isso mesmo, ilusórios, injustos e absurdos.

Para Weil, portanto, a condição do homem para a ciência moderna não difere daquela de uma máquina “que age sobre si mesma” (WEIL, 1999, p. 55). Uma peça, como “parte da grande máquina da natureza, o indivíduo humano se mostra máquina subordinada, determinada e determinável pela ciência; e, o que é igualmente verdade, pelas relações que existem entre ele e seus congêneres, isto é, a sociedade humana e de sua forma mais evoluída que é o Estado” (WEIL, 1999, p. 54).<sup>321</sup>

Ao mesmo tempo, como superação da categoria de *Deus*, a primeira consideração aponta, na modernidade, um determinado tipo de “ateísmo”. Significa que se encontra um horizonte determinado por um quadro que não apela a nenhum outro nível de realidade, ou seja, o homem já não se volta a Deus para realizar a própria existência. É um mundo sem conteúdo absoluto enquanto tudo está relacionado e só tem significado existindo em relação com todo o resto.

O homem “se encontra num mundo desconhecido, ele mesmo, parte deste mundo, incompreensível e incapaz de se compreender” (WEIL, 1996a, p. 204), não há mais um “eu”, pois, no “mundo desencantado”, o indivíduo existe apenas como condição na luta com a

<sup>321</sup> “[O homem] não é consciência de si, desejo, em busca de felicidade; é uma máquina, e uma máquina bastante mal feita, que seria de grande interesse substituir em toda a medida do possível por aparelhos mais precisos, visto que isso é mais fácil do que nele neutralizar todos aqueles movimentos individuais que fazem o homem reagir com frequência de modo anormal, que fazem a reação de um ser idêntica à do outro. O homem é apenas objeto” (WEIL, 1996a, p. 214). A questão central aqui não é, para a descrição da modernidade, a mera mudança do domínio da epistemologia, mas uma reviravolta ontológica, pois é a realidade enquanto tal que se transmuta: “um cosmos visível e admirável em sua bondade sensata deu lugar a outro, feito de fórmulas matemáticas, novo cosmos que não é mais para o homem, mas no qual o homem, se encontra ainda um lugar, o faz enquanto objeto entre outros e como fenômeno determinado e cientificamente determinável” (WEIL, 1972, p. 451).

natureza, uma função no trabalho, função na qual se realiza como engrenagem do mecanismo social. O homem da *Condição* conhece apenas condições necessárias e insuficientes, pois “ele só tem condições, e cada condição é de novo condicionada” (WEIL, 1996a, p. 204) e aqui “a questão do sentido não tem sentido” (WEIL, 1996a, p. 206).

Da categoria *Deus* ele herda, porém, a suposição de uma natureza coerente, ordenada agora consoante a ordem racional da coerência das condições, uma cadeia indefinida que não se eleva a nenhum incondicionado. A natureza não é um cosmos nem um caos, mas um mecanismo, um sistema indeterminado de relações, em que Deus desapareceu “relegado a um infinitamente distante, inacessível” (WEIL, 1996a, p. 204). Portanto, para o homem da *Condição* o mundo se tornou natureza a transformar e a dominar graças à descoberta das leis que a regem e ao trabalho que determina a realidade da vida humana. Por meio da técnica e da linguagem, o homem se torna senhor da natureza – enquanto a transforma – e isto lhe é tão natural “que ele não se pergunta qual é o bem com vistas ao qual ele transforma, mas define o bem pela transformação” (WEIL, 1996a, p. 209). Como dissemos acima, a partir daí a história da ciência se dá como acúmulo de competência técnica, pois “não se trata de compreender, nem mesmo de criar uma imagem, trata-se da possibilidade de agir” (WEIL, 1996a, p. 210).

Pode-se entrever aqui a *retomada* da fé na *Condição* como atitude que “expressa a confiança do homem na sua habilidade de compreender a natureza e controlar o mundo em que vive, de conduzir uma existência social e política que deve ser respeitada, e de avançar no reino tecnológico capaz de produzir uma vida saudável e mais confortável” (KLUBACK, 1987, p. 86). O homem da *Condição* é uma máquina que não deve mais buscar a felicidade, realidade imensurável e por isso mesmo sem sentido. “Esta atitude reduziu o homem à luta pela existência” (KLUBACK, 1987, p. 93).

Porém, o homem que deposita a sua fé na ciência constata “que não está sozinho no mundo”, e mais, que “vive em meio a outros seres humanos, *peçoas* que não se dedicam à ciência, que até a ignoram, mesmo sofrendo continuamente a sua influência” (WEIL, 1996a, p. 214). A convivência com pessoas *ainda* não transformadas pela ciência não toca a sua evolução nem impede a visão otimista da sua continuidade, antes a reforça.

Da busca da reconciliação com Deus da categoria anterior, o homem deve se compreender agora dentro da história do progresso científico da humanidade, ou seja, saber como “o trabalho científico o fez evoluir”, e assim reconhecer que “suas crenças não contêm nenhuma verdade e que a tradição à qual ele permanece ligado o engana e o aprisiona”, “é preciso explicar-lhe sua história”, “sua história *verdadeira*” (WEIL, 1996a, p. 215). Logicamente, a “*verdadeira* história”, e o destaque do adjetivo o reforça, está como negação de

toda história inverídica, neste caso, de toda história que não seja a da ciência “única história que tem um sentido” (WEIL, 1996a, p. 215). Em outros termos, a passagem à *Condição* se configura também pela “secularização radical” (TAYLOR, 2010b, p. 96) da experiência histórica, característica constitutiva da modernidade, porque pela primeira vez confrontam-se uma perspectiva na qual a história se compreende efetivamente em função de uma esfera transcendente e outra cuja peculiaridade é justamente seu caráter autorreferente.<sup>322</sup>

Logo, não se trata apenas de uma concepção alternativa da história, mas de uma concepção exclusiva que nega radicalmente qualquer perspectiva fundada sobre a noção de Deus e de uma Providência divina. Com efeito, no conhecimento científico, “o homem se libertou da influência do erro” (WEIL, 1996a, p. 215), aprendeu a discernir o que se pode e o que não se pode conhecer, e, sobretudo, aprendeu que só o que é cognoscível vale o seu esforço, ou seja, só a ciência, “o único tema a um só tempo digno do homem e a seu alcance” (WEIL, 1996a, p. 215).

A verdadeira história, já se sabe, é aquela da ciência, porém, em si mesma, a história não é ciência, mas, como a filosofia<sup>323</sup>, “ela é apenas científica” (WEIL, 1996a, p. 215), pois, se por um lado a linguagem da “nova ciência” é a linguagem matemática, por outro, é evidente que a história não pode se adequar a fórmulas. Porquanto lhe “falta uma análise completa do

<sup>322</sup> A importância do processo de secularização para a compreensão da modernidade não foi negligenciado por Eric Weil, como mostram os textos “Sécularisation de l’action et la pensée politique à l’époque moderne”, de 1962 (cf. WEIL, 1991b, p. 25s), e “Christianisme et politique”, de 1953 (cf. WEIL, 1991b, p. 47s). O seu significado remonta à primeira utilização propriamente filosófica do conceito de *Verweltlichung* na filosofia da história de Hegel. Com efeito, a *Filosofia da História* hegeliana serve como testemunho da tríplice sedimentação do termo, isto é, da sua utilização jurídico-ecclesial, filosófica e sociológica. Os trechos a seguir o confirmam: em primeiro lugar, no sentido jurídico-ecclesial, significa tão-somente a espoliação dos bens eclesiásticos, quando se fala simplesmente que “Um imperador secularizou mil (...) conventos, mandando os bonzos para a vida civil e instituindo o imposto sobre as terras que eles ocupam” (HEGEL, 2008, p. 117). Num segundo sentido, o secular se opõe ao espiritual como duas esferas alternativas da realidade: “Nessa fase os romanos entram em contato com o povo destinado a ser, depois deles, o centro da história mundial. Devemos considerar esse período sob dois aspectos essenciais: o *secular* e o *espiritual*. No aspecto secular, por sua vez, devem ser ressaltados dois momentos principais: primeiro, o dos soberanos; depois, o da determinação dos indivíduos como *peçoas*, o mundo jurídico” (HEGEL, 2008, p. 267). Por último, ressalta-se o caráter sociológico do termo, sobretudo a partir da nova forma de intromissão das ideias religiosas nos ordenamentos sociais depois da Reforma, “A igreja foi secularizada e abandonou a base apropriada, em cujo momento se inicia o processo de entrar em si mesmo do princípio leigo” (HEGEL, 2008, p. 309). “O que melhor mostra a intromissão da Igreja nos assuntos seculares é o que diz respeito ao casamento dos príncipes” (HEGEL, 2008, p. 316). Na filosofia contemporânea, se, num sentido amplo, “Secularização significa (...) a preservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica que se segue à perda ou atrofia da fé bíblica. Mas essa definição nada nos diz a respeito do tipo de ingrediente que é preservado na secularização. Sobretudo, ela não nos diz o que é a secularização, a não ser negativamente: a perda ou atrofia da fé bíblica. No entanto, o homem moderno guiou-se originalmente por um projeto positivo. Talvez esse projeto positivo não pudesse ter sido concebido sem a ajuda de ingredientes remanescentes da fé bíblica; mas se esse é de fato o caso, é algo que não pode ser decidido antes que se tenha entendido o próprio projeto em si” (STRAUSS, 2016, p. 95); já no que toca especificamente à histórica, ela pode significar sobretudo que a “ação comum não é possibilitada por um quadro estabelecido numa dimensão transcendente à ação, ou mediante um ato de Deus ou uma Grande cadeia ou por meio de uma lei que nos chega desde tempos imemoriais” (TAYLOR, 2010b, p. 97). Sobre o tema da secularização em Eric Weil, cf. DELIGNE, 2007, p. 45-73.

<sup>323</sup> Cf. WEIL, 1970.

homem” (WEIL, 1996a, p. 215), a história não repousa simplesmente no espaço da teoria, mas ela se faz no “plano humano”, para usar a expressão de Jürgen Habermas, no *Lebenswelt*. Para Weil, justamente por se situar no plano dos homens, é preciso que a história “fale com eles ao modo deles” (WEIL, 1996a, p. 215).

Finalmente, é possível compreender a condição do homem da categoria atual, *de l’homme éclairé*, como a de quem possui “a ideia da ciência em evolução” e que compreende a própria existência como “luta por meio do trabalho razoável” numa “comunidade de trabalho”. No entanto, se essa condição abre mão de qualquer fundamento transcendente, a meta final da luta ultrapassa, como sublinha Leo Strauss, as suas meras condições materiais<sup>324</sup>, ou seja, o homem se depara, pela primeira vez, com a exigência de traduzir numa linguagem secular os ideais do “florescimento humano” (TAYLOR, 2010a, p. 30).<sup>325</sup> Ora, uma vez que “a felicidade não existe para a ciência” (WEIL, 1996a, p. 215), resta, para o “homem esclarecido”, a tarefa de repensar as possibilidades da própria realização, não mais numa reconciliação com Deus, mas na sua concreta satisfação; é o que está por trás, fundamentalmente, das três formas propriamente modernas de autocompreensão social: a economia, a esfera pública e as práticas e perspectivas do autogoverno, ou, que é o mesmo, da noção de soberania popular.<sup>326</sup>

O conteúdo do conhecimento histórico passa a ser a reconstrução das condições materiais e espirituais da emancipação humana na luta contra a natureza. A liberdade, que é o escopo definitivo desse processo emancipatório, é tomada como expressão da perfeição do “homem natural” e não é necessário, para o lógico, aprofundar as questões entre os pontos de vista alternativos que apontavam para esse ideal de perfeição quer no início, quer no ocaso da história.<sup>327</sup> Imprescindível, porém, é o fato de que, no presente, o homem não se encontra nesse “estado de natureza”, e esta situação que, de certa forma, rege a relação da fé na ciência, única verdadeiramente sensata, com outras formas de crenças, inclusive com a crença religiosa. Estas

<sup>324</sup> Cf. STRAUSS, 2016, p. 95-96.

<sup>325</sup> O conceito de “florescimento humano” tomamos em empréstimo da filosofia de Charles Taylor, segundo o qual “toda pessoa, e toda sociedade, vive com ou em conformidade a alguma(s) concepção(ões) acerca do que seja o florescimento humano: o que constitui uma vida plena? O que faz a vida realmente valer a pena? O que mais admiramos nas pessoas? Não podemos deixar de fazer estas e outras perguntas em nossas vidas. E nossos esforços para respondê-las definem a perspectiva ou as perspectivas segundo as quais tentamos viver, ou entre as quais oscilamos” (TAYLOR, 2010a, p. 30). O conceito aparece muitas vezes na obra *Uma era secular*, assim como será retomado em momentos essenciais dos argumentos em *Imaginários sociais modernos*. Cf. TAYLOR, 2010b.

<sup>326</sup> Acerca das três noções em geral, cf. TAYLOR, 2010b. p. 73-158. Especificamente sobre as transformações da estrutura e do sentido da esfera pública, continua obrigatório a referência a HABERMAS, 2003.

<sup>327</sup> “Por não se tratar de ciência, pode-se evidentemente discutir para saber se o estado perfeito da humanidade existiu no início da evolução do gênero humano, se ele foi destruído em seguida pela introdução dos erros e deve ser recuperado no fim, ou se o homem, saído da animalidade, segue um curso ziguezagueante, mas contínuo, rumo à perfeição. O certo é que, nesse momento, ele ainda não a alcançou, seja porque não retornou para lá, seja porque não chegou lá” (WEIL, 1996a, p. 216).

outras formas de crença são toleradas porque há, ainda, homens que “vivem no erro” e não é possível libertá-los “de um único golpe”. A existência destes homens acusa o duplo limite da ciência: de um lado, não se pode falar propriamente de uma “ciência do homem” e, de outro, a própria ciência da natureza pode apenas “mostrar a impossibilidade de certas crenças” (WEIL, 1996a, p. 216). A resposta do homem da ciência pode ser simplesmente aquela de que ainda não se está no ponto máximo da evolução científica e que as lacunas de hoje conhecerão respostas amanhã. E justamente porque há ainda quem sofre o peso da luta contra a natureza e não dispõe das comodidades da ciência que as crenças religiosas e tradicionais mantêm um significado para a organização da “comunidade do trabalho”.

Por isso, é preciso ter paciência com as pessoas. Elas não evoluíram o suficiente para se contentarem com seu trabalho enquanto tal; além disso, a ciência natural ainda não transformou suficientemente esse trabalho para que o homem possa renunciar sempre a qualquer consolação. Em suma, não se pode suprimir as crenças completamente, senão os miseráveis destruiriam toda a organização do trabalho, querendo desfrutar sem produzir. Trata-se de criar um código de crenças puras que disciplinem as pessoas, ao mesmo tempo, guiando-as progressivamente para a ciência: a religião deve ser depurada (WEIL, 1996a, p. 216).

A primeira das duas dimensões da retomada da *Discussão* pela categoria de *Deus* assume seus contornos precisos, pois é dentro e a partir do modelo epistemológico das ciências modernas da natureza que as condições do mundo podem ser realmente conhecidas. Se a religião continua como instrumento da ordem social, é indiferente à ciência. Mais uma vez, Eric Weil propõe as linhas mestras do processo da secularização moderna. A primeira grande e fundamental mudança operada pela secularidade moderna é a desvinculação das ordens natural e sociopolítica, cuja interconexão é uma característica constitutiva do pensamento clássico.<sup>328</sup> Logo, a secularização moderna se põe em dois momentos distintos e essenciais: em primeiro lugar, a perspectiva religiosa abandona progressivamente o domínio próprio ao conhecimento da natureza e só depois deixará também de ser a pedra angular da estrutura sociopolítica.<sup>329</sup>

<sup>328</sup> Sobre as diferenças entre “a solução clássica” e “as soluções modernas” para o problema da fundamentação da ordem social e política, cf. STRAUSS, 2016, p. 45-74.

<sup>329</sup> Para Weil, esse segundo momento encontra em Marx sua síntese mais completa: “Para o homem satisfeito e reconciliado consigo, a religião é desprovida de sentido. No presente, ela perdeu seu sentido apenas no campo do pensamento. Mas começa a perdê-lo igualmente no domínio da história, e a própria história o mostra: se a transformação do mundo ainda não tivesse começado (com a aparição da produção industrial e capitalista), o fenômeno da irreligiosidade da vida política que se observa precisamente nos Estados mais modernos seria incompreensível, para qualquer ideologia. Não se trata, então, de realizar o ateísmo por razões políticas ou filosóficas e por meio de pregação e de propaganda, um ateísmo para o qual se deveria ou querer conduzir outros, pelo qual se deveria ou querer decidir por si mesmo. Assim, é compreensível que o ateísmo não domine ainda totalmente, nem valha da mesma forma para todo mundo, mas apenas para o grupo mais avançado da sociedade e, verdadeiramente, para a parte consciente deste grupo. O mundo moderno luta contra as estruturas do antigo e com

Que o homem acredite na existência de um Deus, garantidor da ordem social, eis algo útil, e até indispensável. Mas que deixe de contar com a sua intervenção: as orações, os ritos, as oferendas não o dispensam do esforço; ele próprio deve se ocupar de seu destino, procurar ele próprio o conhecimento da natureza, pois não existe revelação nem milagre. Entre o homem e Deus, só existem as relações da *moral*, e a piedade do homem se resume a seu respeito pelo ser onisciente e absolutamente justo. Não é papel da lei defender os “interesses” de Deus: ele não os tem, e aqueles que lhe atribuem esses interesses pensam nos seus próprios [interesses] e perturbam a paz do trabalho. Talvez Deus julgue os atos dos homens depois da morte deles; a crença, embora pouco provável, embora, a bem dizer, seja falsa – pois a ciência não imagina uma alma ao lado do corpo –, presta grandes serviços, contanto que se tome a precaução de limitar a religião pela utilidade social, com vistas ao progresso da humanidade à luz da ciência (WEIL, 1996a, p. 217, grifo nosso).

Se, por um lado, restrita ao domínio moral, a crença em Deus fica reduzida ao espaço sempre mais estreito que sobra às questões que escapam da ciência, por outro lado, esse novo contexto não é moralmente neutro. Antes provoca uma radical mudança na compreensão do estatuto e do universo das questões que tocam a moral, deixando a cada novo estágio mais patente a impossibilidade de, por exemplo, pensar, na modernidade, algo semelhante ao *Téleion agathón* aristotélico.<sup>330</sup>

A categoria da *Condição* é aquela na qual a humanidade entra “no caminho do progresso de modo consciente” e a história toma como seu único tema as condições que propiciaram o “avanço da humanidade” (WEIL, 1996a, p. 217). Nela, o homem está imediatamente inserido numa comunidade que se *percebe* – no sentido que o termo tem para a fenomenologia – como progresso. Ora, é lógico que não se pode separar, no homem agente, as perspectivas de valoração da sua ação da sua própria situação histórica, já que ele habita o mundo sempre dentro de uma determinada forma de vida. A avaliação que ele faz das próprias ações está entre as suas formas de percepção do mundo e da sua existência social – que são inseparáveis do seu viver. Sua atitude, portanto, por causa do intercâmbio social, se organiza sempre ao redor de determinados valores e a única maneira de prescindir destes seria tomá-lo completamente fora da vida em sociedade, mas, desde Aristóteles se sabe, aí já não se trataria de um homem, mas de um animal ou de um deus.

O que estamos sublinhando é que a categoria da *Condição* traz uma proposta moral concreta que se contrapõe ao pensamento ético tradicional, porque já não visa a nenhuma forma

os modos de pensar que lhe correspondem. Mas isto implica igualmente que a realização do princípio moderno levará inevitavelmente o ateísmo ao poder. Marx, para resumir numa fórmula cômoda, *não é mais antirreligioso, ele é a-religioso*” (WEIL, 1991b, p. 26-27).

<sup>330</sup> Cf. TAYLOR, 2013, p. 92-105.

de existência superior como espelho da “vida boa”, mas simplesmente a “ética moderna da vida cotidiana” (TAYLOR, 2013, p. 95).<sup>331</sup> Com outras palavras, a inserção exitosa do indivíduo na história do progresso material da comunidade humana, possível graças à evolução das ciências da natureza. O homem “virtuoso” é agora o “animal civilizado” (WEIL, 1996a, p. 217), aquele que contribui concretamente para “o progresso rumo ao domínio da natureza” (WEIL, 1996a, p. 218). Ele está inserido imediatamente numa “comunidade do progresso” (WEIL, 1996a, p. 217), o que marca o caráter essencialmente extrapolítico da moral moderna.<sup>332</sup>

O que dissemos sobre o “homem civilizado” e sobre a “ética da vida cotidiana” ganha contornos precisos apenas quando os traços fundamentais da sociedade moderna se põem. Aqui, “a sociedade ideal é (...) a sociedade do mercado industrial, na qual todo valor repousa sobre o trabalho e se expressa, exatamente mensurado, em dinheiro (WEIL, 1996a, p. 219). Na *Condição* não põe simplesmente uma forma abstrata e ideal da sociabilidade humana, mas o desenho preciso da sociedade industrial que se compreende como realidade absoluta dentro da qual todas as demais encontram sentido, inclusive a identidade individual, as instituições políticas e o próprio Estado. Deste modo, o sujeito último da história não é mais “o grande homem” nem “o herói”, pois “o homem só conta dentro de seu grupo, o grupo só conta com relação ao progresso da humanidade” (WEIL, 1996a, p. 221).

Como empreendimentos de trabalho, as formações políticas à altura dos tempos se libertaram passo a passo de elementos puramente históricos e acidentais: a história política só explica seus defeitos. Por isso, o papel do indivíduo na história moderna, isto é, racional, é estritamente limitado. O grande homem, no sentido da tradição nacional, o herói que fez o Estado vir a ser o que é, é uma figura mítica; a história científica demole sua lenda, a sociedade moderna não o conhece, exceto quando a luta contra os primitivos a obriga a descer, na guerra, ao nível deles. O homem civilizado é grande como inventor ou como organizador, e sua grandeza se mede pelos serviços prestados à causa do progresso (WEIL, 1996a, p. 220).<sup>333</sup>

<sup>331</sup> A análise da relação entre as condições materiais e aquelas espirituais próprias da modernidade tem na obra de Weber no seu conjunto e especificamente em *O “espírito” capitalista e a ética protestante* uma chave interpretativa imprescindível.

<sup>332</sup> O caráter extrapolítico não se resume ao campo da ciência ou da moral, mas constitui propriamente uma perspectiva nora da identidade do homem moderno. Um exemplo que se tornou conhecido na Europa foi o da “República das Letras”, “nome comum que os membros da sociedade internacional dos sábios em intercâmbio se davam a si mesmos no final do século XVII. (...) Aqui estava uma ‘república’ constituída fora do político” (TAYLOR, 2010b, p. 95).

<sup>333</sup> Taylor (2010, p. 169-170) nos fornece uma leitura alternativa, com categorias próprias ao filósofo canadense, do fenômeno: “Lidamos com uma história no tempo puramente secular. A noção de que a ordem presente, pós-fundação, é justa deve expressar-se em termos que se coadunem com esta compreensão do tempo. Já não podemos descrevê-la como a emergência de uma ordem autorrealizadora alojada num tempo superior. A categoria familiar no tempo secular é antes a de crescimento, maturação, derivada do reino orgânico. Um potencial no seio da natureza amadurece. A história pode assim compreender-se, por exemplo, como o lento crescimento de uma capacidade humana, a razão, lutando contra o erro e a superação. A fundação ocorre quando as pessoas chegam a um determinado estágio de compreensão.

Neste novo quadro, há um esvaziamento da questão do sentido porquanto não serve diretamente ao “enriquecimento científico e material”. O “embaraço” da consciência filosófica moderna se põe precisamente na tensão da sua busca de um sentido, por um lado, e, por outro, da percepção da “grandeza do resultado” do progresso e de ser ela mesma “formada por esse trabalho” (WEIL, 1996a, p. 221). A própria filosofia, portanto, pode ser compreendida a partir da sua referência essencial às ciências da natureza, de modo que, seu sentido se encontra naquilo que ela pode “acrescentar ao que encontra”; em termos mais adequados, a filosofia passa a ser metodologia, reflexão sobre os procedimentos científicos. Reduzida à epistemologia, a filosofia toma como substrato exclusivo o conhecimento: “existem os dados dos sentidos, as qualidades, existe o ‘objeto’ da ciência, aquilo a que a ciência reduz os dados e as qualidades, com outras palavras, as funções que religam e constituem os fatores mensuráveis, e isto é tudo. O filósofo só tem de apresentar essa técnica em sua pureza” (WEIL, 1996a, p. 222).

Por sua vez, o “homem comum”, permanecendo indivíduo, se encontra concretamente dividido entre a tradição e a especialização. Se a primeira pode extraviá-lo, a segunda diz respeito à impossibilidade de ele enxergar a ciência em meio à “multidão de ciências” (WEIL, 1996a, p. 222) nas quais aquela é recortada. O risco do enfoque demasiado na especialização se põe na insuficiência de perspectivas parciais, incapazes de perceber amplamente os “procedimentos socialmente úteis” e “negligencia o desdobramento de novos terrenos” (WEIL, 1996a, p. 222). Ora, perder de vista o progresso social, *raison d’être* da ciência, é restringir a “comunidade do progresso” à esfera do “trabalho tradicional”.

A situação do homem entre tradição e especialização evoca uma saída original característica da filosofia moderna que encontra, ao mesmo tempo, a resposta à pergunta pelo seu sentido e a solução para o “embaraço da ciência”. Com efeito, se a superação do risco da especialização é o retorno à ciência na sua pureza, isto é, a matemática, resta saber como essa

Esta nova história tem os seus pontos nodais, mas estes estão organizados em torno de estádios de um potencial que amadurece, por exemplo, no estádio da razão ou do controlo racional. Numa narrativa, o nosso crescimento implica chegar a ver a justa ordem moral, as relações entrelaçadas do benefício mútuo que, por um lado, supostamente havemos de realizar (...); e, por outro, alcançar o autodomínio adequado para o pôr em prática. Quando avançamos suficientemente nestas duas sendas, encontramos-nos num ponto nodal, onde se pode fundar uma sociedade nova e melhor. Os nosso heróis fundadores, graças a todas as suas expectativas qualidades, emergem de uma narração de crescimento no tempo secular.

Esta podem adaptar-se à narrativa (ou mito) do progresso, um dos modos mais importantes de narração na modernidade. Mas pode ainda embutir-se noutra matriz amplamente invocada, a da revolução. Este é o ponto nodal de maturação em que as pessoas se tornam capazes de uma ruptura decisiva com formas e estruturas antigas, como nunca antes, realizar as exigências desta ordem. Existe um sentido irreflectivo de que tudo é possível; eis porque a ideia de revolução se pode facilmente transformar num mito poderoso, o de um ponto nodal passado cujas infinitas possibilidades foram frustradas, atraçadas, por insídia ou pusilanimidade”.

se relaciona com a ciência aplicada. Para Weil, trata-se de uma dificuldade concreta, pois, no solo da história “o físico age como se o matemático só trabalhasse pra ele, o matemático, como se o físico só existisse para diverti-lo com seus problemas” (WEIL, 1996a, p. 223). Finalmente pode se iluminar o papel essencial do filósofo:

Só o filósofo vê a unidade e pode preservar um do empirismo e o outro da soberba do acordo puramente formal. Ao estabelecer a junção e as oposições de ambos, mostrar-lhes qual é o sentido de seus esforços e de suas contribuições: transformar a matemática em sistema não contraditório de funções passível de ser aplicado como medida, desenvolver a ciência da natureza como sistema de hipóteses matematicamente tratáveis no intuito de determinar a interdependência das condições (WEIL, 1996a, p. 223).

Desta forma, a filosofia assume o papel de crisol que, pela reflexão metódica, purifica a ciência de tudo o que não contribui diretamente para o seu progresso. Nessa altura, Weil compara o papel da filosofia para a ciência àquele da história para a sociedade, ou seja, sem acrescentar objetivamente nada ao seu progresso, pode, no entanto, apontar para o que há nela de arbitrário e tradicional nas suas suposições.

Por fim, três considerações são essenciais no que concerne ao nosso tema. Em primeiro lugar, o papel do historiador aparece em seus contornos precisos na categoria da *Condição*. Ele deve “pensar em linguagem comum” seu objeto, ciente de que este não é propriamente científico e de que ele mesmo viverá na insegurança já que o ideal do formalismo lhe é inalcançável. Resta-lhe como única tarefa a destruição das ideologias, pois, refletindo sobre a sua condição “aprenderá a desconfiar de si mesmo, a estabelecer, na medida do possível, sua equação ideológica pessoal, a se proteger das visões de conjunto que não passam de meras teorias. Acima de tudo saberá distinguir a realidade, o que é acessível à ciência, ao menos em princípio, das ideologias” (WEIL, 1996a, p. 224).

Em segundo lugar, uma nova bifurcação se abre diante de nós. Se a retomada da *Discussão* pela categoria de *Deus* nos lança tanto no diálogo exterior sobre as condições do mundo quanto no diálogo interior sobre as condições morais, à medida em que a realidade ao redor do homem se identifica com o que é “acessível à ciência”, resta-lhe somente pensar o que é a sua realidade interior. Com efeito, enquanto o homem não alcança a liberdade na sua luta com a natureza, ele é guiado pela filosofia, pois somente ela pode indicar-lhe suas imperfeições e pode lhe fornecer sua moral: “honestidade nas suas relações econômicas, defesa da comunidade da qual ele faz parte e que lhe dá a possibilidade de viver de modo civilizado, ardor no trabalho, seja ele qual for, esforço em prol do maior bem-estar possível” (WEIL, 1996, p.

224).<sup>334</sup> A referência à moral é a abertura à categoria da *Consciência* que supera, na *Lógica da filosofia*, a *Condição*. Mas isto não é tudo, pois o surgimento do ideal da “atitude desinteressada” já deixa vislumbrar prospectivamente a categoria da *Inteligência*.

Por último, saído da “teo-intimidade” (BOBONGAUD, 2011, p. 82) o homem já não exprime o abandono do coração ou a simplicidade da gratuidade, nem vive mais na espontaneidade do ser salvo por Deus, A sua não é mais a condição do *eu* se identificando com o divino, mas a *condição* geral na qual experimenta a própria existência diante de um *Deus* “infinitamente distante, inacessível” (WEIL, 1996a, p. 205). O homem da condição se exprime pela linguagem técnico-científica, quer dizer, “o pensamento científico livre de todo entrave” (WEIL, 1996a, p. 208). Trata-se da linguagem da luta contra a natureza, isto é, da linguagem da sociedade moderna: é o quadro do homem-trabalhador, do “homem-condição condicionada, do homem-fator-natural imerso nos outros fatores naturais” (BOBONGAUD, 2011, p. 82).

A atitude do homem na *Condição* se impõe sobre tudo e a tudo transforma, torna o mundo inteiro uma realidade em constante mutação, em continuo progresso. Ao fazê-lo, o homem mesmo se limita ao universo do interesse, isto é, à produção material, restringindo-se ao plano da eficiência e condensando suas aspirações ao horizonte da propriedade. O que foi dito sobre o homem vale também para a história.

### 3.6 A HISTÓRIA NA CATEGORIA DA *CONSCIÊNCIA*

A *Consciência* mostra a insuficiência do discurso da *Condição* e expressa a busca do homem que quer superar a determinação que essa lhe impõe. O ponto de partida é a constatação de que na *Condição* “o homem não tem o meio (...) de se interpretar como um ser, uma criatura, um desejo, pois toda determinação se revelou provisória, isto é, indeterminada: só resta ele, para quem as determinações indeterminadas se sucedem” (WEIL, 1996a, p. 233). A situação na qual o homem pode tomar consciência, opor-se ao mundo e afirmar: “*eu sou*” (WEIL, 1996a,

<sup>334</sup> A *Filosofia política* de Weil é uma consistente crítica a esse ideal que identifica o indivíduo simplesmente à sua função social. A “superação” da Sociedade moderna pelo Estado moderno na passagem do segundo ao terceiro capítulo representa, na análise weiliana, a escolha da solução política para os problemas sociais. Enfileira-se, deste modo, entre os críticos contemporâneos da sociedade moderna, haja vista, por exemplo, as semelhanças dos argumentos desenvolvidos na *Filosofia política* de Weil aos de Herbert Marcuse no clássico contemporâneo *O homem unidimensional*. “Em toda sua racionalidade, o estado de Bem-Estar social é um estado de não-liberdade porque sua total administração é uma restrição sistemática (a) do tempo livre ‘tecnicamente’ disponível; (b) da quantidade e da qualidade de bens e serviços ‘tecnicamente’ disponíveis para atender as necessidades vitais individuais; (c) da inteligência (consciente e inconsciente) capaz de compreender e realizar as possibilidades de autodeterminação” (MARCUSE, 1991, p. 52). A mesma situação se impõe sobre o “escravo moderno” no pensamento político de Weil (Cf. WEIL, 1996b, p. 247).

p. 234). É, portanto, o trabalho redutor da *Condição* que apela à forma moderna da *Consciência*, consciência de si como incondicionalidade, como sujeito, como um “eu” ao qual tudo se dirige: “a categoria da *Consciência* é a afirmação de que a realidade existe apenas para a consciência. Realidade é consciência” (KLUBACK, 1987, p. 95).

É a consciência que o homem tem de si como liberdade que escapa da identidade com o mecanismo do mundo e à qual o universo deve se subordinar enquanto grandeza da ordem dos meios. O homem da *Consciência* é aquele que se vê confrontado com o mecanismo do universo e conclui: “posso me decidir livremente” (WEIL, 1996a, p. 239). A modernidade da *Condição* é mantida, mas relativizada: mecanismo, ciência e técnica se mantêm e permitem à liberdade transformar a realidade, porque o sujeito livre, que introduz no seu mundo sua lei e seu fim, só pode pretender submeter à realidade condicionada, natural ou social, à lei incondicionada da consciência, conhecendo suas leis e seu mecanismo.

Assim como o universal da *Condição* funda a ciência moderna, o universal da *Consciência* funda a moral moderna enquanto afirmação da “lei da liberdade”<sup>335</sup> que o sujeito quer assumir como sua e em cujo reconhecimento quer fazer coincidir sua identidade e sua autonomia. Portanto, a modernidade, no campo moral, se caracteriza pela universalidade formal, isto é, por um formalismo intrínseco à liberdade que garante ao homem as condições para pensar, julgar e buscar, numa reflexão livre, no risco de sua responsabilidade pessoal, um conteúdo para as circunstâncias presentes da ação exigida pela condição.

A modernidade exige que o indivíduo se deixe universalizar, o que no campo moral implica a criação de comunidades de homens livres, isto é, “comunidades onde cada [indivíduo], em todos os seus atos, é guiado exclusivamente pelo respeito à ‘humanidade’ em si mesmo e em cada outro homem” (WEIL, 1996a, p. 244). Para isso, o indivíduo deve renunciar a sua singularidade exclusiva.

Com a categoria da *Consciência* e sua interpretação da *Condição* se torna patente o caráter essencial da questão da subjetividade como estrutura antropológica. O homem é relação consigo, com o “eu”, “eu” que não é, mas deve ser livre, e na construção desta liberdade a filosofia joga um papel essencial, pois “o homem deve saber que ele não é apenas um ser no mundo, um animal particular. Mas esse saber não é nada se se transforma em tese, se ele esquece sua origem e se faz passar por outra ciência (...). A filosofia não é o fim, ela tem um fim, e esse fim não é falar da liberdade, mas levar o homem a se determinar como livre” (WEIL, 1996a, p. 243-244). Com outros termos, da *Condição* à *Consciência*, “a passagem é logicamente de

<sup>335</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 239-240.

simples conversão transcendental” (GUIBAL, 2011, p. 128).

Novamente duas considerações de ordens diferentes são fundamentais à nossa tese. De um lado, a noção de “conversão transcendental” antecipava, devemos retomar aqui o argumento já apresentado de que a categoria da Consciência é uma forma de registro da filosofia kantiana em Eric Weil e, de outro, buscar a modulação precisa da história na presente categoria, entendida evidentemente como a história das condições da liberdade do homem moderno.

A referência à *Crítica da razão pura* coloca com justiça o nome de Kant<sup>336</sup> no umbral da passagem da “necessidade que a ciência revela” à “liberdade sobre a qual toda moral se funda” (WEIL, 2003b, p. 193). Se à ciência cabe o conhecimento dos fenômenos na linguagem da *Condição*, ao homem resta a reflexão que “nasce aqui como ato de um homem que se mantém como indeterminado e indeterminável diante das determinações, como definitivo diante do provisório ou, para falar como ele, como consciência antes dos conteúdos, como absoluto diante do condicionado, em suma: como condição absoluta” (WEIL, 1996a, p. 234).<sup>337</sup>

Com outros termos, a “ausência de sentido ou de valor, no mundo da *condição*, pode então conduzir a uma retomada romântica” (KIRSCHER, 1996, p. 619) na qual a questão fundamental se volta ao caminho pelo qual a liberdade vem “a si”, caminho que descreve o processo através do qual a “negatividade infinita de uma criação (de si)” (GUIBAL, 2011, p. 129) se desconecta de todo conteúdo exterior. Trata-se, então, da subjetividade que se eleva lógica e historicamente, no absoluto romântico, à noção do homem criador.<sup>338</sup>

As diferentes concepções do idealismo, subjetivo e transcendental, procurarão justamente estabelecer a evidência formal da intuição intelectual do fundamento de onde se pode engendrar a coerência de todo saber. No início do discurso da ciência se diz que “o ato da liberdade do sujeito” (KIRSCHER, 1989, p. 60): o eu autoconsciente da razão prática se percebe em sua livre espontaneidade como origem absoluta do sentido. Essa posição original se desenvolve através de um processo que passa por uma autonegação que distingue “o eu (*je*) que fala” do “eu (*moi*) do qual eu falo” (WEIL, 1996a, p. 237), porque deve se fazer por si mesmo

<sup>336</sup> Em uma análise que se reconhece “guiada” pela interpretação de Fichte da filosofia kantiana. Ele coloca o acento de maneira unilateral sobre o pretensível caráter absoluto da “consciência”. Cf. WEIL, 1996a, p. 235.

<sup>337</sup> “Entretanto, não é nem ao encaminhamento reflexivo nem às tensões ou tentações “dualistas” do criticismo kantiano que a categoria da “consciência” se refere em primeiro lugar, mas, de fato, à radicalização, à absolutização lógica que tenta operar nela o idealismo fichteano” (GUIBAL, 2011, p. 128-129).

<sup>338</sup> Em 1954, numa emissão radiofônica para um programa intitulado justamente “O romantismo: a Alemanha no fim do século XVIII”, Weil descreve com essas palavras o homem romântico: “O homem criador, o homem destruidor irônico de suas próprias criações, o homem cujo coração é mais poderoso e maior que toda razão raciocinante, o homem que à ciência opõe a autenticidade de seu sentimento, que nega toda autoridade tradicional nos seus domínios de gosto, de costumes, da política, que não se submete mais às regras de um mundo exterior que lhe preexiste, mas que deve criar seu próprio mundo” (WEIL, 2003b, p. 195-195).

o que é em si mesmo, o Eu determinando colocará diante de si um não-Eu determinado a fim de obter o conteúdo que só assim se torna real.<sup>339</sup>

Como ficou estabelecido, a objetivação do mundo levada a termo pelo discurso da *Condição* desembocou na redução do campo de significação do real à sua dimensão mensurável e o domínio do mundo se converteu, assim, no metarrelato por excelência da modernidade. Pois bem, o discurso da *Consciência* revela que a substituição da dimensão interior do conhecimento por sua pura exterioridade provocou o dismantelamento das potências de experiência nascidas da subjetividade, como a arte, a ética, e a religião. A partir daí, é possível traçar um duplo registro da história moderna: de um lado, a história do progresso científico, de outro, aquela da formação da consciência moral. O homem da *Consciência* exterioriza, portanto, a vontade que se recusa tanto a sacrificar o discurso ao sentimento quanto a se abandonar ao trabalho da ciência.<sup>340</sup> De um lado, trata-se do aparecimento do sujeito que se opõe ao mundo e se põe no mundo enquanto alguém que, ao mesmo tempo, condicionado e em constante transformação.

Trata-se, então, do homem como uma entidade inteiramente diferente de uma “coisa do mundo” (WEIL, 1996a, p. 236), o ser cujo discurso “condiciona o mundo e, livremente, se condiciona no mundo” (WEIL, 1996a, p. 236). Aparece para a história e para o pensamento o *eu-livre*, “um eu-fonte-originário (homem-condição incondicionada)” (BOBONGAUD, 2011, p. 89). Um *eu que é* (um *eu puro*, uma *consciência transcendental*) engendra e constrói o mundo, ou seja, dá ao mundo um sentido e o organiza conforme um “critério meta-científico e meta-pragmático” (BOBONGAUD, 2011, p. 89). O homem da categoria da *Consciência* vive no mundo além da funcionalidade, da técnica e da eficiência. Logo, o seu discurso é aquele que dá sentido ao mundo sem se prender ao mundo, indica um sentido ao mundo que exclui toda busca de eficiência e toda imersão na imanência. Trata-se de uma linguagem crítica da existência do homem na temporalidade, uma linguagem ética que busca a perfeição da ação humana no mundo, uma linguagem da realização da felicidade, o discurso próprio da espontaneidade moral e da possibilidade transcendental inerentes ao estatuto do homem sujeito no mundo.<sup>341</sup>

A história surge então finalmente como a trajetória do aparecimento da consciência moral. Em outros termos, como a descrição do desenvolvimento das condições necessárias e suficientes à afirmação do *Eu* no modo próprio que caracteriza a modernidade. A relação do homem da *Consciência* com a história é complexa e constitui um problema fundamental da

<sup>339</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 248.

<sup>340</sup> Cf. WEIL, 1996, p. 242.

<sup>341</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 247.

construção da identidade moderna. Em primeiro lugar, esse percurso se operou, antes de tudo, a partir cisão da realidade nas esferas objetiva e subjetiva do modelo cartesiano, depois retomado em linguagens e movimentos diferentes por toda a modernidade, depois, a abertura desse hiato criou – ou recriou – o problema da relação entre as duas faces da moeda do real. A filosofia kantiana é sem dúvida a que assumiu mais coerentemente todas as consequências dessa cisão, o que vale também para a relação do sujeito com a história. No caso kantiano, e disto o texto “Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?” é um testemunho inegável, a história deve ser compreendida, então, como o processo da *Aufklärung* na qual a humanidade como um todo e os sujeitos individualmente, passam da sua minoridade à idade adulta. Em outros termos, a história é, antes e acima de tudo, a construção de uma civilização ilustrada cujo critério definitivo é aquele da construção da noção de cidadania.<sup>342</sup>

### 3.7 A MODERNIDADE DA HISTÓRIA: A INTELIGÊNCIA E A PERSONALIDADE

A versão moderna da cisão da realidade cuja formulação mais potente é a da filosofia cartesiana cria a demanda de uma nova configuração cujos termos possam dar conta do abismo entre o objetivo e o subjetivo. Se a *Condição* privilegia unicamente a esfera objetiva, a *Consciência*, vimos, se volta de forma exclusiva à esfera da subjetividade, donde decorrem duas diferentes vias de compreensão da história, o progresso do conhecimento objetivo dos fenômenos na primeira, e das condições da vida e da reflexão moral, na segunda. A categoria da *Inteligência* supera uma e outra na medida em que assume uma posição nova na qual o homem fala sobre o mundo como quem o vê globalmente e o perscruta transcendentalmente. É o discurso que se quer coerente porquanto capaz de dar conta da totalidade das experiências existenciais na história. Apresenta-se, dessa forma, a visão e a compreensão não de um “*eu* trans-individual” (WEIL, 1996a, p. 263) como aquele da categoria da *Consciência*, mas aquele de um homem que, em relação aos outros e ao mundo, se encontra numa exposição, que vive numa situação de “desinteresse extra-cósmico” (WEIL, 1996a, p. 271); um homem que se quer

<sup>342</sup> Sobre o problema da história em Kant a bibliografia é extensíssima, mas podemos com certeza confirmar nossas hipóteses sobre a relação entre a história, a ilustração da civilização e o conceito de cidadania, nas obras de CONTRERAS, 2007, que se limita ao momento crítico do pensamento kantiano; em HERRERO, 1991, no qual o problema é pensado a partir da relação com a religião; a recente obra do intérprete brasileiro Joel KLEIN, 2016, que se ocupa do conceito de história universal. Além desses, recorreremos ainda aos comentários de MORI, 2012, que põe a questão no horizonte das relações internacionais; e, finalmente, o clássico de PHILOKENKO, 1998, cujo objetivo é dar conta de toda a teoria kantiana da história; obra fundamental, que, em mais de um aspecto tem suas teses contestadas por RAULET, 1996.

livre e que investiga as ordens, os contextos numa atitude de afastamento radical: ele é, enfim, um “*spectator mundi*” (WEIL, 1996a, p. 274).<sup>343</sup>

O homem da *Inteligência* se manifesta por seu falar globalizante, ele tudo concebe e busca tudo compreender. O mais específico do discurso da *Inteligência*, porém, é o fato de ele mesmo não ser simplesmente um discurso a mais, mas “dispor de todos” (WEIL, 1996a, p. 279), ele pretende justamente dar conta “da exaustividade da fenomenalidade e da totalidade da existencialidade” (BOBONGAUD, 2011, p. 85).

No que interessa a uma tese que se sustenta aqui na possibilidade de um discurso sobre a história por trás de cada categoria, é fundamental sublinhar o fato de que, na categoria da *Inteligência*, o homem “neutraliza a história” (WEIL, 1996a, p. 274), pois procede por meio do desenvolvimento tipológico, por análises “idealizantes” e sínteses “racionalizantes”:

Com a ajuda dessas reflexões que o historiador inteligente consegue escrever a história da humanidade, história incoerente, na qual nada se produz, nada de modo compreensível, onde todo mundo histórico é incoerente e inconsciente de sua falta de coerência, mais onde todo elemento é compreensível pela redução a unidades ideias, enquanto toda construção real da liberdade se aliena e só é livre para se alienar. Ele, de fato, encontrará conexões, oposições, interpretações (interessadas), comportamentos, sistemas religiosos, códigos de leis, organizações sociais e tudo lhe será bom para desenvolver sua categoria nos conceitos, tipos, análises “idealizantes” e sínteses “racionalizantes”. Todos os mundo, todos os detritos, todos os rascunhos, todos os elementos do mundo são dados para a inteligência (WEIL, 1996, p. 270).

Aparece, então, como um discurso no qual a história que, de maneira global, se consagra à interpretação e à compreensão, uma linguagem semelhante a do Lógico da filosofia, enquanto este último visa compreender tudo.<sup>344</sup>

Nesse sentido, a linguagem da *Inteligência* se realiza como uma linguagem de tolerância e de paz, a linguagem da multiculturalidade e da pluri-conceptualidade. De fato, ele considera o conjunto das linguagens humanas, das visões do mundo e das atitudes culturais da sua singularidade e sua diversidade. Ele teoriza a coexistência da pluralidade na sua dimensão especulativa e prática, porque, para ele, tudo é possível, “nada tem um valor particular” (WEIL, 1996a, p. 274): nenhuma concepção suplanta as demais nem dá um reflexo mais seguro da

<sup>343</sup> “A grande descoberta da ‘inteligência’, é que entre o homem e o mundo, ou entre a liberdade e a condição, a relação não é nem de homogeneidade objetiva nem de transcendência subjetiva, mas de elaboração e de orientação interessadas (...) O interesse está, de qualquer maneira, tão bem no coração de cada mundo que o escapa àquele que se vive e que ele constitui ilusoriamente para ele como uma fonte de ‘verdade’ inquestionável” (GUIBAL, 2011, p. 136).

<sup>344</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 280.

percepção e da compreensão dos seres e dos elementos que compõem o mundo. “Tudo é equivalente” (WEIL, 1996a, p. 274), todas as verdades são “igualmente verdadeiras, igualmente falsas” (WEIL, 1996a, p. 274): “na verdade (...) não há verdade absoluta” (WEIL, 1996a, p. 271).

A história, o interesse pelo passado, é visto agora a partir do ideal da neutralidade axiológica, ou seja, de um modo peculiar de historicismo cujo discurso se tornou possível justamente porque, com a *Inteligência*, “o homem se retira do mundo”, mundo ao qual ele está ligado “apenas acidentalmente” (WEIL, 1996, p. 280).<sup>345</sup>

Essa atitude-categoria concreta é superada pela *Personalidade* e pela exposição do conflito que o homem experimenta em si mesmo, com os outros e através deles. Ele exterioriza a luta pelo reconhecimento<sup>346</sup>; com outros termos, “a tensão do homem enquanto *eu alienado na alteridade e eu levado para a autenticidade*” (BOBONGAUD, 2011, p. 86).<sup>347</sup> Com efeito, o homem da *Personalidade* fala da força, da sinceridade, da unidade do sentimento do sujeito que vive e quer viver no mundo e luta pela vida e se torna presente ao se impor sobre os outros. Na sua concepção, sua organização e realização, a linguagem atualiza a interioridade conflitante do ser que, tendo reconhecido o mundo comum, o mundo dos outros, do sentimento, da linguagem e dos valores alheios, da tradição, que engendra um mundo novo, o seu mundo e se

<sup>345</sup> Uma nota, no entanto, é importante; o homem da *Inteligência* cujo discurso se faz a partir de uma “linguagem tolerante”, considera o conjunto das linguagens possíveis, dos diferentes discursos e atitudes. Ele se põe exclusivamente como o ser que especula o mundo no qual tudo é possível. Esse homem reconhece os diferentes discursos, mas não o próprio, Weil define deste modo: “A *inteligência* é, assim, a reflexão do discurso em si mesmo, mas reflexão só para nós (...) a atitude do homem inteligente é impensável para ele mesmo” (WEIL, 1996, p. 280).

<sup>346</sup> Eric Weil desenvolve o tema da luta pelo reconhecimento das autoconsciências opostas. Segundo Weil, com efeito, diferentemente de Hegel, o combate das consciências não finda na destruição radical de um dos termos da relação. A luta de morte não leva a lugar nenhum. O combate não é para a morte, mas uma luta pelo mundo e pela vida. “A luta não é uma luta de morte. A morte não resolve nada, visto que ela faz o problema desaparecer em sua realidade que é tensão do passado presente rumo ao presente por vir em meu sentimento. A luta é uma luta pela vida, luta contra valores apenas porque é luta por valores. Ela é luta por um mundo. A *personalidade* ultrapassou a atitude da *inteligência*, porque ela quer viver. De nada lhe serve ultrapassar o mundo. Ela tem um interesse, ela é interesse: isto é, ela quer um mundo seu. Esse mundo é presente por-*vir* em seu sentimento, e esse sentimento se torna concreto para ela ao se impor ao sentimento dos outros, ao se traduzir em linguagem; somente quando ele se expressa e se exprime assim aos outros o sentimento é para a personalidade, que quer se criar a partir do que ela é na medida em que ela o foi até a crise na qual ela se descobre concretamente como tensão em conflito” (WEIL, 1996a, p. 297, grifos do autor).

<sup>347</sup> Se comumente o nome Nietzsche, “o anti-filósofo por excelência” (WEIL, 2003b, p. 212), é associado ao discurso da *Personalidade*, Luís Manuel Bernardo (2001) enriquece a discussão propondo uma leitura da obra de Nietzsche a partir também das categorias lógicas da *Inteligência* e da *Obra*, que, segundo a interpretação do comentador português, permitem uma segunda coerência em relação àquela favorecida pelas categorias metafísicas ressaltadas pelos intérpretes. Sobre a tensão acenada na citação de Bobongaud, a passagem do “eu alienado para a alteridade” ao “eu levado à autenticidade” (ou seja, “como se chega a ser o que se é”), tem justamente na obra nietzschiana o sumário dos valores fundamentais de uma determinada “cultura da autenticidade” cujo centro está dividido entre a ideia da autoconstrução num registro da estética, incompatível com a tradição ética da moral cristã, e a defesa das profundidades instituídas, cujo excesso desembocou quase sempre numa forma de “culto da violência”. Cf. TAYLOR, 2011, p. 63-77.

impõe aos outros enquanto sentimento autêntico.

A personalidade é o que ela é para si mesma na sua imagem, ao mesmo tempo ser concreto da personalidade como ela é por-vir no presente e ser concreto do mundo que é mundo da personalidade na imagem. Não há discussão, nem justificativa, nem razão. Tudo é, não dado, mas presente numa unidade total que não é *sentida* como se fosse um objeto, um *outro* do sentimento, mas que é o próprio sentimento. A autenticidade do sentimento e a sinceridade da personalidade não são nada além dessa presença total fora da qual nada existe, que não conhece dúvida, que é o saber de que isso conta, e só isso. É o que as distingue, para a personalidade, da inautenticidade da vida impessoal na qual *se* possui sentimentos, mas na qual *se* tem sentimentos como *se* tem outra coisa, permanecendo-se separado desse sentimento que não é, então, a existência em si, mas na qual basta o papel de uma *emoção* que, de acordo com o caso, é exibida ou pela qual se é levado de bom grado, de modo bem decidido e sendo capaz de refazer: a emoção não é o sujeito, mas um acidente do sujeito que não se cria, mas se encontra e se aceita como determinado (WEIL, 1996a, p. 300, grifos do autor).

O discurso se elabora, então, em vista da conquista e da transformação do mundo. Ele não constitui o mundo nem o descreve a partir de um ângulo transcendental, como a *Consciência*, ou de uma posição extra-cósmica, como a *Inteligência*, antes se agarra ao mundo e lhe confere uma imagem existencial: o homem da nova categoria percebe o mundo e o marca pela própria personalidade enquanto sentimento crítico e interesse prático. O seu discurso se desenrola como um dizer que se torna imagem, correspondendo a uma linguagem de evocação e de criação. No que nos interessa particularmente, o discurso da *Personalidade* se<sup>348</sup> estende, então, numa dupla direção. Num primeiro sentido, se estende para o passado presente do eu inautêntico, e, noutro momento, se descobre como discurso sobre o ser do homem cujo querer ser, isto é, a vontade de viver e a busca de autonomia, é o ser, fundamento existencial.

A *Personalidade* se põe, dessa forma, como fundo a partir do qual é possível falar da experiência da “autocriação dramática” (GUIBAL, 2011, p. 140), cuja “força e originalidade residem filosoficamente (...) na sua relativização da coerência puramente lógica” (GUIBAL, 2011, p. 146). Somente então se torna possível compreender a caracterização de Nietzsche como “anti-filósofo”, exatamente por que “ele se encontra impedido de aderir a alguma das filosofias que encontra, tanto na sua época quanto em todas aquelas que ele conhece por sua erudição” (WEIL, 2003b, p. 212). Com efeito, Nietzsche representa discurso típico-ideal da *Personalidade*, porquanto “procurou (...) o homem verdadeiro, o homem que não pagaria mais por palavras vazias, que não habitaria sob o véu das teorias artificiais, que enfrentaria a

<sup>348</sup> Cf. WEIL, 1996a, p. 306.

existência fria e alegremente, não o homem inconsciente, mas o homem que se aceitaria como é de verdade” (WEIL, 2003, p. 214).<sup>349</sup> Esse homem, porém, não se encontra como outros seres; ele, já se disse, se cria, resta, porém, compreender em que se trata essa criação e como ela se relaciona com a história.

Com efeito, a sua concepção de criação é fundamental para a compreensão da categoria da *Personalidade*. Para tanto, retomamos um parágrafo de Patrice Canivez no qual o autor concentra acertadamente na criação o discurso da *Personalidade*.

Ela se quer liberdade concreta e viva, ela se interpreta como vontade criadora. Ela entra então em conflito com tudo o que representa a impotência da vontade, a negatividade de um mundo morto animado pelo ódio do que é vivo. Ela se faz reconhecer como livre criatividade ao se impor. É no conflito que ela cria e se cria, não no conflito belicoso e na violência psíquica, mas no conflito *simbólico* no qual ela impõe um novo modo de ver e de sentir, um novo código de valores. Assim, ela se faz reconhecer pelos outros, lhes obriga a reconhecê-la como criadora de seus próprios valores, ela é vida que se afirma como fonte de todo valor. A vontade se interpreta então como potência criativa. As palavras só têm o sentido que lhes seja próprio, elas têm o sentido que lhes dá essa potência ao investir, se apossando delas para dar-lhes um valor (CANIVEZ, 1999, p. 52-53).

Para nós importa sobretudo retirar, dessa noção própria da criação da *Personalidade* os dois diferentes registros possíveis do pensamento histórico. Antes de tudo, vale recordar que, de um lado, está superada qualquer tentativa de uma “fé positiva e ingênua na ciência” (WEIL, 2003b, p. 212, grifo nosso) e que, de outro, há na *Personalidade* o desprezo por todo discurso que se pretenda exaustivo sobre a realidade. Somente então os dois registros do pensamento histórico podem ser postos. O primeiro diz respeito aos próprios caminhos históricos da *Personalidade*. “Entre mundo e liberdade, passado e futuro, fechado e aberto, ela traça a unidade-em-movimento de uma (auto)criação afirmativa jamais satisfeita, que não cessa de se conquistar a partir do próprio dilacerar, na e por um conflito que o afeta no mais íntimo” (GUIBAL, 2011, p. 148). O segundo, por sua vez, pode ser elucidado pela noção nietzschiana do eterno retorno que, segundo a leitura de Weil, “atribui a cada instante um valor infinito” (WEIL, 2003b, p. 213), ou seja, em nenhum deles se reconhece um valor intrinsecamente

<sup>349</sup> Mesmo se mormente acostumou-se a considerar como especificamente nietzschianos “a importância da vontade e da vontade de potência, o papel infinitamente importante atribuído à arte, sobretudo à poesia, o ateísmo, a busca de um sentido para uma realidade que aparece não comportar nenhum, a desconfiança de toda moral, a hostilidade para com o cristianismo – poder-se-ia continuar longamente nessa enumeração” (WEIL, 2003b, p. 212-213), o que importa fundamentalmente à análise weiliana sublinha aquilo que já dissemos acima sobre a autenticidade: “a partir de Nietzsche, certas atitudes, certas receitas, certas formas de hipocrisia, e sobretudo, a forma mais perigosa de todas as hipocrisias, o inconsciente, se tornaram impossíveis” (WEIL, 2003b, p. 215).

relevante. A história é criação; afirmação que deve ser compreendida de duas formas. Por um lado, a história é o lugar no qual a criação da *Personalidade* se dá, e, de outro, ela mesma é a matéria-prima dessa criação.

### 3.8 DO ABSOLUTO À AÇÃO

Como a *Personalidade*, o *Absoluto* exterioriza o conflito fundamental do ser humano. Entretanto, não o faz através da expressão imediata e *autêntica* do sentimento criador, mas enquanto mediação total do discurso absolutamente coerente, um discurso específico cujos traços maiores podem ser descritos, segundo a análise de Jean Quillien (1970, p. 401), como “discurso que compreende tudo e a si mesmo, discurso que se sabe e, compreendendo sua fonte como linguagem, compreende a história do homem, ser falante e agente, como aquela da oposição entre realidade e discurso; discurso total, linguagem única que é, ao mesmo tempo, começo, realização e resultado, demonstração (...) de que o homem fala e, falando, cria o sentido”.

No *Absoluto*, portanto, o discurso compreende a totalidade da expressividade e igualiza, ou ao menos neutraliza, o existir e a expressividade, ou seja, se dá como discurso englobante e totalizante.

Um discurso não apenas não contrário, mas que é coerente absolutamente, porque nele o homem se percebe totalmente, não mais como um ser oposto aos outros, a um Ser transcendente a um mundo no qual ele se encontra, ele reencontra a si mesmo como reencontra e encontra os animais e as pedras, mas como a consciência do próprio Ser e como consciência de si, como o Ser consciente de si como Ser e como consciência, como Espírito real. O Ser pode ser pensado, porque ele pensa (WEIL, 1996a, p. 237).

“O *Absoluto* parece, então, coroar a odisseia linguístico-categorial” (BOBONGAUD, 2011, p. 87). Ele opera uma verdade integração sistemática do conjunto dos momentos de aparecimento dos discursos depois da *Verdade*. Ele, portanto, não apenas herda os discursos anteriores, mas assume um caráter exaustivo das suas manifestações histórico-especulativas num movimento de totalização compreensiva, assimila a multiplicidade dos discursos e das linguagens<sup>350</sup> e dos modo inerentes às atitudes-categorias.

<sup>350</sup> É-nos absolutamente imprescindível à referência à multiplicidade das linguagens assimiladas pelo discurso absoluto, porque estende sua ação para além dos limites auto-impostos pelos discursos coerentes, ou seja, abrange também a linguagem do sentimento que caracteriza o indivíduo empírico que se move também pelos desejos de

No seu desenvolvimento, o *Absoluto* se realiza como uma verdadeira “simbiose especulativa” (BOBONGAUD, 2011, p. 88). Trata-se de uma identificação teórica entre as ordens, os textos e os contextos, ou seja, de uma correspondência completa entre as concepções, as expressões e as situações. Dito de outra forma, “a unidade dos conflitos na sua totalidade” (WEIL1996a, p. 322) se efetuou, o *Absoluto* compreendeu (mais uma vez: tomou juntamente) a totalidade das negações e levou a cabo a sua negatividade intrínseca,<sup>351</sup> o círculo da compreensão se fecha novamente: “parece que tudo acabou” (QUILLIEN, 1970, p. 402).

Para o homem que procede à dedução (não para aquele do qual essa dedução fala), o verdadeiro problema é o da negatividade. O pensamento ou o discurso, sendo o homem e o Ser, é a posição absoluta: e essa posição absoluta é a totalidade das negações. O objeto nega o sujeito, e este nega aquele; o universal nega o indivíduo e é negado por ele (nada mais universal que o *Eu*, o *agora*, o *aqui*, que convêm a todo homem, todo instante, todo lugar – nada mais individualizado que o homem, o tempo, o espaço, que sempre são – e sempre desaparecem como *Eu, agora, aqui*); o indivíduo nega a condição (que é seu universal, na medida em que ele é indivíduo) e é negado por ela. O homem é no Absoluto contanto que seja absoluto, que tenha sofrido a totalidade das negações e exercido sua negatividade totalmente: contanto que *seja o devir* em sua totalidade (WEIL, 1996, p. 325, grifos do autor).

Tudo se transforma em discurso, um discurso que “compreende tudo, contém tudo porque é tudo” (WEIL, 1996a, p. 321). Logo, se o Ser é o discurso e o discurso o Ser, “lógica e ontologia se revelam com a mesma coisa” (QUILLIEN, 1970, p. 402).<sup>352</sup>

Podemos considerar que, enquanto totalidade teórico-discursiva, o discurso do *Absoluto* procede a absorção das particularidades e a anulação das diferenças através de uma verdadeira assimilação dos elementos heterogêneos e harmonização redutora das realidades histórico-práticas opositivas. Concernentemente à história, portanto, ele efetua uma forma de dissolução fundamental das diversidades existenciais assim como uma redução global das disparidades conceituais.<sup>353</sup> Podemos falar considerar essa dissolução como resultado da neutralização categóricas das dualidades consideradas, desde a categoria de *Deus*, irreduzíveis.

Chegamos assim a um dos pontos mais discutidos pelos intérpretes de Weil, a superação do *Absoluto*. De fato, com Hegel, o pensamento ocidental chega ao “discurso

satisfação e não apenas pela razoabilidade. Em outros termos, o discurso absolutamente coerente, porquanto discurso englobante e totalizante, tem a pretensão de compreender no seu bojo, inclusive a violência presente nos diversos discursos, as muitas possibilidades de “negação determinadas” inerentes às categorias anteriores. Ele, definitivamente, compreende (prende juntamente) a vontade de coerência e a violência.

<sup>351</sup> O que é ainda mais evidente pela referência à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Cf. WEIL, 1996a, p. 325-326.

<sup>352</sup> “Podemos assim escrever a equação: Linguagem = Discurso = Ser = Sentido” (QUILLIEN, 1981, p. 1225).

<sup>353</sup> Cf. HYPOLITE, 1983.

absolutamente coerente” no qual se alcança a coincidência absoluta entre Ser e Razão, de forma “que todos os fatos, inclusive o fato chamado homem, são fatos da Razão e são fundados sobre o Ser, que outro não é senão a razão determinando-se na sua liberdade” (WEIL, 1996a, p. 50). A partir daí, a filosofia pode finalmente tomar consciência de si como um discurso absolutamente coerente, que compreende tudo e a si mesma e faz desse discurso-saber absoluto a categoria mesma da filosofia. Porém, para o que nos ocupa, o problema é que este discurso, totalmente coerente, se propõe como término e fechamento da história.<sup>354</sup> Nele

a história terminou, pois se tornou completamente compreensível, enquanto todos os discursos particulares, também os menos coerentes, inclusive o grito da violência, se tornaram compreensíveis, ou, se se preferir (o que é o mesmo), é compreensível, porque terminou: a história terminou o seu percurso porque encontrou o que procurava, a coincidência da ciência do Ser com a certeza da liberdade, e por que compreendeu que foi ela mesma que, de negação e discurso particular em negação-discurso particular, produziu essa reconciliação (WEIL, 1996a, p. 54-55).

Não há dúvida de que Hegel representa um ponto particular da filosofia ao erguer um edifício filosófico que quer abrigar o Todo no próprio discurso, mesmo as negações, agora reconhecidas positivamente, compreendidas como o impulso da ação que faz tanto a história quanto a filosofia. Com o discurso do *Absoluto*, o indivíduo foi compreendido e com ele todas as suas revoltas.

Mas, deve-se reconhecer que nem por isso, a violência se tornou menos violenta aos olhos do indivíduo, o mundo não foi transformado num reino de liberdade no qual o homem possa viver na segurança que a razão lhe oferece como presença na certeza do agir. Ou seja, na

<sup>354</sup> A relação entre a história da filosofia e o desenvolvimento lógico das categorias é complexo. Com efeito, Weil propõe uma leitura sistemática da história da filosofia, ou seja, articula os diversos discursos concretos, históricos, numa interpretação sistemática. Ou seja, vale lembrar, mantém seu *caráter essencialmente conceitual*, a sua independência das contingências da experiência; depois, abrange a sua *completude*, que, diferentemente da exaustividade, não é a mera descrição das filosofias passadas, mas a totalidade das filosofias possíveis, e por fim, a sua *dedutibilidade*, no sentido kantiano de uma fundação necessária e não fortuita. Para Luís Bernardo (2001, p. 39), é importante sublinhar, e ao citá-lo concordamos, um duplo horizonte no procedimento de Weil: “por um lado, o intérprete é restituído à sua liberdade criativa, à sua inventividade, na terminologia de Weil, podendo, por conseguinte, escapar ao encantamento da sistematicidade dialéctica do sistema; por outro lado, enuncia-se uma potencialidade heurística: se a lógica não deve, de modo algum, ser identificada com uma história da filosofia, tal não obsta a que uma vez exposta não possa ser a grelha adequada para a compreensão dos discursos históricos efetivos”. “Toda filosofia, sendo desenvolvimento de um sentido concreto num discurso uno, contém todas as categorias, mas é somente na sequência histórica dos sistemas que elas aparecem, uma depois da outra, na sua função categorial. Nada indica nem exige que isso se passe numa filiação direta no sentido doxográfico” (WEIL, 1996a, p. 429). Ainda segundo Bernardo (2001, p. 39) “esta passagem justifica, igualmente, duas posições que sustentam a nossa interpretação: 1. Que nenhuma categoria ou ressonância esgotam o discurso de um autor, ainda que cada um desses discursos esteja centrado numa delas; 2. Que a possibilidade de análise de um discurso categorial pura esteja dependente da análise de outras categorias”.

compreensão da violência pelo discurso absolutamente coerente, o mundo não foi transformado no mundo da razão efetivamente realizada, garantia do contentamento, não realizou o contentamento de todos os indivíduos que vivem nas instituições razoáveis produzidas pela sua práxis transformadora na história. Certamente, há sabedoria para Hegel, mas é aquela que se localiza inteiramente no discurso do homem universal, não do indivíduo humano, incapaz de escapar da violência. Enfim, o discurso totalmente desenvolvido não realizou o contentamento para o indivíduo, pois não realizou o desaparecimento da violência da vida do homem.

A história não estancou. O discurso coerente pode sim ser o fim da história, mas da história que é a sua, “daquela história sem a qual não seria e que se compreende apenas nisto como sensata” (WEIL, 1996a, p. 83). Em outras palavras, trata-se do fim da história da razão hegeliana, não da razão *tout court*, da razão do homem que ainda espera a sua efetiva e completa realização. A história permanece aberta.<sup>355</sup> E não só aberta como também violenta. Logo, se com Hegel a filosofia alcançou a esfera do *Absoluto*, tendo justamente nele a categoria da filosofia, deve ser igualmente transformada a forma de compreender o significado da recusa da razão na atitude violenta.

Voltando ao início, é a realidade que impõe esta reflexão, realidade que depois de conhecer o discurso fez sua opção em detrimento dele, e é a partir desse ponto que se torna mais patente a compressão weiliana da relação entre história e filosofia. A filosofia pós-hegeliana conheceu a radicalização da possibilidade da rejeição não só do “discurso coerente”, mas sobretudo do “discurso absolutamente coerente”, ou seja, a escolha da não-filosofia entendida como anti-filosofia. Eis por que a violência se torna o problema para a filosofia, enquanto o outro que a rejeita e, ao mesmo tempo, a condição mesma do seu sentido. Nisto, “a violência é um problema para a filosofia, a filosofia não é um problema para a violência” (WEIL, 1996a, p. 58), ou seja, a violência termina por ter um sentido apenas para a filosofia, que é, por natureza, rejeição da violência. Aqui está parte do caráter paradoxal da relação da filosofia com a violência, já que esta constitui problema central àquela, enquanto, para o violento, a filosofia não constitui problema algum: “é para um ser que fala, que, falando, busca o sentido, para um ser que já deu um passo na discussão e sabe alguma coisa da realidade, que a violência constitui um problema, que a violência se apresenta como problema. Assim a violência tem um sentido

<sup>355</sup> Cf. WEIL, 2003a, p. 167-176. “O fim da história não está além da ação razoável, ele está na ação que se sabe e se vê razoável. O fim da história e da política não é a representação como um estado feliz, transcendente e pacífico, no qual ele não teria mais nada a fazer, mas somente a ser, como o animal ou como Deus. A liberdade não pode reconhecer o agir, quer dizer, a governar a natureza e a sociedade segundo a razão. Se a liberdade reconheceu algo, o fim da história, esta não é a ação, mas a violência” (KIRSCHER, 1992, p. 69). “O fim da história (...) é o fim da opressão que impede os homens de ser manterem abertos para isto que está, em direito de humanidade, sempre à sua disposição” (WEIL, 2003a, p. 175).

no seu outro: a filosofia” (RICŒUR, 1995, p. 60).<sup>356</sup> E, finalmente, assim como é a violência a condição de possibilidade da compreensão da filosofia, é a filosofia, o discurso que procura abarcar num sentido a própria violência, pois se “só existe o insensato do ponto de vista do sensato” (WEIL, 1998a, p. 20), só existe violência por que existe filosofia.

Porém, “pode-se sempre refutar a questão do sentido e colocar-se no insensato e proclamado, na violência pura, e, conscientemente, insensata: pode-se optar contra a filosofia, contra toda forma de razão” (WEIL, 1987a, p. 23-24), opção que, depois do discurso absoluto, ganha uma nova acepção, a de uma verdadeira “violência pura”: “a violência que é escolhida depois da razão é violência pura, justamente por que, conhecendo a razão, ela a recusa” (PERINE, 1987, p. 174), e compreender a rejeição do discurso absolutamente coerente é compreender a violência em si, violência que se opõe, como possibilidade efetiva do homem, ao discurso filosófico. Pura é então a violência que sabe, ou seja, violência com conhecimento de causa, violência contra a filosofia.

A história que continua mesmo depois do “fim do discurso”, portanto, além do discurso, mantém vivo o problema da violência que retorna na reflexão sobre a rejeição da filosofia presente, na *Lógica da filosofia*, nas categorias da *Obra* e do *Finito*, categorias que recolocam a história em movimento depois de Hegel; como história, como filosofia do sentido, descobrindo que o desrazoável é apenas “insensato em si”, mas não para a filosofia que descobre o sentido da violência como contra-pensamento, como “negação universal e absoluta do universal e do absoluto” (WEIL, 1996a, p. 346), e que deve ser pensada, pois “toda violência concreta possui um sentido para a razão” (WEIL, 1996a, p. 54), isto é, um sentido para a filosofia que é, mais uma vez, rejeição da violência. De novo, compreendendo a violência, a filosofia se coloca como contra-violência, como meio, tecnicamente necessário, num mundo ainda sob a lei da violência, voltado contra a violência primeira, em vista da realização de um estado de não-violência.

O filósofo, então, se coloca diante da alternativa de “uma vida não razoável ou a-razoável de um lado e o fim da sua existência de outro” (WEIL, 1996a, p. 19) e ele que aspira à visão, à teoria, sabendo que só assim poderá obter a satisfação, e que, por isso, pensa a violência e se opõe a ela, combatendo-a em vista da construção de um mundo menos violento. Deste ponto de vista, o filósofo que, enquanto indivíduo não pode fugir do perigo da violência, teme:

<sup>356</sup> “Se há uma diferença entre a vontade de violência e a vontade de filosofar está só nisto: o filósofo pode compreender o violento, enquanto o violento, que rejeitou a compreensão, não compreende o filósofo” (WEIL, 1989, p. 24).

tem medo disto que nele não é razão e vive com este medo, e tudo o que faz, tudo que diz e pensa, está destinado a eliminar ou a atenuar este medo. A tal ponto que se pode dizer que ele sofre o medo do medo. Ele não teme o desejo, não teme a necessidade, não teme a morte: ele teme o temor (WEIL, 1996a, p. 19).

Teme nele “a animalidade do ser vivente” que pode sempre lhe impedir de continuar a filosofar, e isto por que ele é um homem, não o sábio. É verdade que ele deve estar disposto “antes a morrer que sacrificar a razão; mas esta decisão válida hoje, tomada ontem, será ele capaz de colocá-la em ação no dia indeterminado da prova?” (WEIL, 1996a, p. 20).

Na realidade, o filósofo não pode estar seguro da sua razão enquanto não se realiza um mundo inteiramente razoável no qual “a negatividade e o desejo contribuam para construção de uma forma de vida na qual o homem, os homens estejam protegidos da violência, e o seu caráter seja formado ou transformado de modo que o indivíduo não seja mais levado para a paixão, mas para a razão” (WEIL, 1996a, p. 20). Ao levar às últimas consequências a questão da relação da filosofia com a violência, Eric Weil transforma a própria compreensão da filosofia, entendida agora a partir da perspectiva de uma esfera que se lhe apresenta como seu outro. O resultado disto se coloca na mudança daquela que foi tradicionalmente entendida como a natureza e a tarefa da filosofia, seja na sua aceção estritamente teórica, seja naquela mais aberta à questão da prática humana; ou seja, a questão da verdade. De fato, a tese de que a verdade não é o problema da filosofia é central aqui e representa um apelo a repensar a tradicional impositação da questão e uma compreensão alternativa da filosofia que tem diante de si a violência. “O outro da verdade não é o erro, mas a violência, a rejeição da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso ‘técnico’ que serve sem perguntar-se a quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se quer pessoal” (WEIL, 1996a, p. 65).

O problema em primeiro plano não deve mais ser a questão da verdade, mas o da violência como negação da busca da verdade. Pensando nisso, Eric Weil coloca o problema de uma interrogação paradoxal, possível apenas ao filósofo que quer compreender tudo, inclusive o sentido da violência. Paradoxal exatamente por que, como visto acima, o violento não se coloca nenhum problema de sentido, já o filósofo busca um sentido que a violência-*fato* não mostra de imediato. É ele que, agindo dentro de uma história de violência, quer, ao mesmo tempo, tomar distância para compreendê-la e orientá-la. A sua posição é assinalada pela tensão

e pelo medo, mas permite ao pensamento tomar consciência histórica e, de tal modo, ser autenticamente moderno.<sup>357</sup>

Weil levanta, então, a questão acerca do “poder absoluto” da razão; pois, considerando que o pensamento filosófico alcançou o seu ponto mais alto no sistema hegeliano, no qual o discurso absolutamente coerente foi realizado e a negação assumida no realizar-se da razão, assim como a oposição entre o discurso e a violência foi compreendida e superada: “a violência não é mais expulsa do discurso, ela não é mais simplesmente condenada: é compreendida nisto que é positivamente, o meio sem o qual não haveria movimento” (WEIL, 1996a, p. 55). Mas, como foi visto, a história depois de Hegel propôs novamente ao pensamento a real possibilidade de um homem que escolhe não ser razoável, a revolta contra o discurso absolutamente coerente. O drama do nosso tempo está, em parte, nesta insubordinação do homem à razão que se evidencia no fato de uma liberdade vazia, pois, como essencial negatividade, pode se tornar liberdade insensata. Na *Lógica*, as categorias da *Obra* e do *Finito* representam a tomada de consciência, no discurso, de duas atitudes que têm a ver diretamente com a violência: a primeira enquanto expressão da violência ativa, a segunda, da violência passiva. Logicamente, a história será de novo recontada sob dois diferentes discursos, num caso, como criação, mas de uma ordem bem diferente da criação da *Personalidade* e, no outro, como mera temporalidade do ser.

A linguagem da *Obra* exprime a imediatez do sentimento do ser enquanto oposição radical a toda compreensão, imersão, redução na ordem discursiva e vontade de “criar por criar” (WEIL, 1996, p. 352). Ele revela a obstinação do indivíduo para “criar algo, sem olhar para o discurso, para os valores, para a liberdade” (WEIL, 1996, p. 352) dos outros. É a linguagem do tédio infinito e da revolta pura, ela traduz a “negação universal e absoluta do universal e do absoluto” (WEIL, 1996a, p. 346), e manifesta “a rejeição do discurso absolutamente coerente e do tribunal da Razão” (WEIL, 1996, p. 363) tais como foram elaborados pela categoria do *Absoluto*.

Logo, essa linguagem – temos evitado por enquanto falar de discurso – não tem sentido. Ele não se inscreve num mundo, num contexto, num discurso.<sup>358</sup> Ele rejeita a coerência,

<sup>357</sup> “A filosofia moderna compreende que a realidade em si – ser, absoluto, Deus etc. – se dispersa no tempo da história e que este tempo, seu tempo, é aquele no qual a verdade vem a se saber e a se encontrar. A época moderna é ao mesmo tempo objeto e sujeito do discurso” (KIRSCHER, 1987, p. 102).

<sup>358</sup> Remontando ao exemplo de Hitler, Patrice Canivez sintetiza os traços fundamentais da linguagem da *Obra*: “É a atitude da violência radical que aparece sob dois aspectos: de um lado, a figura política do nazismo; de outro, a figura ordinária da indiferença ao discurso, do indivíduo que não procura nem a justificação nem o reconhecimento, que não busca nem compreender, nem ter razão, que, nesse sentido, se abstrai de toda comunidade humana. O nazismo revela uma atitude que pretende moldar o mundo em função de um mito. A linguagem de um Hitler não se destina a justificar seu projeto. Não é a linguagem de um homem que se dirige a outros homens e que se insere, assim, numa comunidade humana. É a linguagem de um ser que se abstrai do mundo humano, de um

porque esta não favoriza a eclosão prática nem a efetuação histórica da *Obra*, o fazer por fazer. A linguagem, na presente categoria, aparece, então, como “ato mudo” (WEIL, 1996a, p. 354).<sup>359</sup>

Ele não pretende revelar nada, porque não há nada a ser revelado e que, assim, não existe *nem verdadeiro nem falso*. Ela não trava nenhuma *discussão* nem conclui nenhum acordo, assim como não existem nem *os* homens no sentido de toda filosofia tradicional, nem um *objeto* sobre o qual seja possível estabelecer um acordo. Ele nem mesmo se eleva acima dos conflitos, à maneira da *inteligência*, porque essa altura e essa inteligência a desestabilizam, a ameaçam em seu caráter imediato e a tornariam comparável, como se ela fosse uma linguagem, um interesse, uma possibilidade humana entre outras (WEIL, 1996a, p. 355).<sup>360</sup>

A linguagem da *Obra* se assemelha em muitos aspectos ao discurso da *Condição*, estratégica e objetiva<sup>361</sup>, se desenvolvendo na repetitividade da necessidade do *puro fazer*: ele afirma tão-somente uma coisa: “a obra importa e nada mais” (WEIL, 1996a, p. 363). Essa linguagem “age, ela proporciona aquele poder sobre os homens que lhe é indispensável, ela não é o fim em si” (WEIL, 1996, p. 363). “Ela se materializa assim como uma linguagem mitopoética, uma linguagem que se impõe com violência ao homem, à linguagem e ao mundo e lhe confere uma configuração nova” (BOBONGAUD, 2011, p. 90), dando-lhe uma estrutura e uma orientação diferentes daquelas que compunham a sua naturalidade.

Com efeito, a linguagem da *Obra* percebe as linguagens e os mundos dos homens (da massa), enquanto aniquila seu desejo e desintegra sua história. Ela os utiliza como instrumentos, puros meios a serviço do puro sentir. Ao fim e ao cabo, realiza-se, na *Obra*, a linguagem de um

indivíduo para o qual o mundo humano é apenas uma matéria a manipular e a moldar. Essa linguagem não é, portanto, a expressão de uma verdade” (CANIVEZ, 1998, p. 09-10).

<sup>359</sup> “Para ele próprio – se pudermos ainda utilizar essa expressão –, ele é sentimento, mas não de si mesmo: ele é sentimento de sua obra, é aquela segurança (para evitar a palavra certeza) imediata pela qual, ou melhor, na qual ele sabe o que deve fazer, o assunto que é seu, mesmo quando as questões técnicas e os detalhes ainda não estejam decididos. Mas é esse sentimento que se chama violência na linguagem dos homens para os quais a verdade da existência é a vida em comum; é o que o homem da obra denomina, assim, ele próprio, se isto lhe parecer indicado; e é uma violência total, não menos total que o discurso, e que não conhece nada fora dela mesmo, a violência que criou, criou e criará tudo o que foi, é, será. O discurso é refutado pelo *fato*; nada é compreendido ou compreensível diante do fato criador, a história não terminou: não há história, não há compreensão nem discurso que contem antes do sentimento da obra” (WEIL, 1996a, p. 354).

<sup>360</sup> Como já havia afirmado parágrafos acima, “não existem os homens, exceto no sentido em que a espécie *homo* deve ser tratada distintamente da espécie *canis*, existe ele, e também isso é quase falso, visto que não se trata de ser, mas de fazer, e que todo juízo ‘teórico’ é sem alcance se o tiver no âmbito prático. Ele é só, só absolutamente, não isolado como alguém que foi eliminado ou se subtraiu de uma comunidade à qual continua a pertencer” (WEIL, 1996a, p. 353).

<sup>361</sup> “O homem da *obra* coloca a linguagem a serviço da obra. A linguagem não é mais o lugar onde a verdade significa (...) é somente um instrumento, um meio para produzir um efeito em vista da obra. (...) Se ele fala, não pode ser para se reportar à sua obra, nem para se reporta a si mesmo, o que suporia que ele se distingue da sua obra. (...) Se ele fala aos outros, é unicamente para lhe atrair, para lhe guiar, servindo-se das ilusões que os move, notadamente aquela da verdade” (KIRSCHER, 1989, p. 311). Sobre o exemplo da instrumentalização da linguagem no movimento nazista, cf. KOONZ, 2005; CHAPOUTOT, 2014.

novo imperativo, um mandamento sem justificação, uma linguagem da imposição sem compreensão.

Descrevendo o homem da *Obra*, Weil pensa certamente nos heróis da violência histórica e nas ideologias que exaltaram. Do ponto de vista do filósofo, a radical insuficiência dessa atitude está no fato de ela constituir uma forma de abandono da razão: o homem violento é, definitivamente, aquele que encarna a possibilidade de não pensar, mas de simplesmente viver e fazer no mundo, de criar. É um ponto de virada para a filosofia, ponto no qual a oposição ao discurso coerente se mostra possível por que se tornou real. Porém, quem se opõe ao discurso fala, só que falar não é mais o que conta: trata-se de ser, assim como da escolha do particular contra o universal, da afirmação do sentimento individual. Weil, diferente de Hegel, quer compreender este outro enquanto tal e não ao reduzi-lo. O filósofo revela a insuficiência desta categoria: ela conhece a razão e o discurso, mas não se deixa formar e guiar por estes. Com a tematização da *Obra*, Weil volta à possibilidade humana fundamental, oposta à escolha do discurso.<sup>362</sup>

Resta saber, agora, se a história, como para a *Personalidade*, é reduzida à matéria-prima, o que diferencia a forma de compreender a criação entre esta e aquela.

Nós já encontramos o tema da criação evocando rapidamente a atitude da *personalidade*. A grande diferença com a personalidade, é que o homem da obra não procura o reconhecimento. Ele não entra em conflito com os outros para se impor como personalidade. Ou, para dizer de outro modo, ele não precisa de interlocutores. Weil tematiza assim um desejo que não é desejo de reconhecimento e que não é sequer desejo de fato, se por desejo se entende a expressão de uma falta ou de uma necessidade. Trata-se, ao contrário, de um desejo inteiramente produtivo e é por isso que Weil prefere falar de sentimento da obra, da obra em movimento e comprovada como tal. Pois a obra é essencialmente movimento. Ela não pode parar sem deixar de ser obra, sem se tornar objeto de discurso e de avaliação. Ora, é a obra que dá sentido, porque ela não quer *ter* nenhum sentido (CANIVEZ, 1999, p. 64).

A história terá, portanto, o sentido que lhe for dado pelo movimento da *Obra*. Como matéria-prima de uma linguagem mítico-poética, será incessantemente criada e recriada, num plano duplamente diferente daquele que se viu na sua criação para a *Personalidade*. De um

<sup>362</sup> “A violência foi pensada no discurso: contra o discurso, ela se apresenta, consciente de si, na *Obra*; o discurso se torna o inimigo (...) o homem que mostra, não num discurso, mas na sua ação, na sua obra que se pode viver sem filosofar, e, pois isto o discurso sabia, que tal vida é autenticamente humana; e mais, que o homem verdadeiro é aquele que justamente rejeita o abrigo do discurso. Disto resulta que a linguagem é essencialmente outro do que era até então. (...) Esta rejeição total e brutal tem o mérito de nos fazer compreender que a filosofia não é mais tudo, que a linguagem pode conduzir ao discurso, como pode ser instrumento a serviço do desencadeamento desconhecido da pura violência, do não sentido – o qual só ganha sentido se a razão for *uma* das possibilidades do homem, a outra é a violência” (QUILLIEN, 1970, p. 419).

lado, ela rejeita o ideal da autenticidade e, de outro, ela se coloca, *necessariamente*, sobre o plano político.<sup>363</sup> Porquanto não busca autenticidade ou reconhecimento, a *Obra* se põe sobre os indivíduos que não encontram lugares na sociedade e no Estado, quer pelos efeitos de crises econômicas passageiras, quer pela acentuação a um nível insuportável dos fatores próprios dessa “segunda natureza”, a insatisfação e o tédio. “O homem da obra promete à essa *massa* um reconhecimento que lhe falta (...). Ela promete o reconhecimento de uma nova dignidade, donde vem a importância do tema da superioridade da raça, ou da nação, declinada pelas diferentes formas de nacionalismo” (CANIVEZ, 1999, p. 66, grifo nosso).<sup>364</sup>

No entanto, porquanto a pureza do discurso categorial é sempre uma realidade ideal, a realidade política apresenta, em diversas formas protototalitárias de discurso, alguns aspectos das infinitas possibilidades de retomada da categoria da *Obra*. Não é necessário um desvio maior sobre o tema devido, infelizmente, a premência dos muitos exemplos disponíveis.

No entanto, a superação do *Absoluto* não é possível apenas pela escolha da violência a ser perpetrada “com conhecimento de causa”. A categoria do *Finito* leva a um resultado semelhante, mas a partir da perspectiva da violência sofrida, visível, sobretudo, em alguns modos de discurso existencialista.<sup>365</sup> Discursos que, doutro ponto de vista, refletem a consciência de uma violência passiva, sedutores com certeza, mas insuficientes para orientar o homem concreto:

<sup>363</sup> Para citar apenas um exemplo de um modo de como se efetua essa recriação da história, basta ver que “segundo a pauta habitual desse tipo de institutos de investigação, os intelectuais que pertenciam a ele [Comitê de Especialistas de Frankfurt] elaboravam bibliografias exaustivas, edições críticas, informativos sobre trabalhos de arquivo e novas interpretações de fatos históricos transcendentais. Em monografias e artigos, os revisionistas raciais outorgavam nova credibilidade a caducos dogmas cristãos. Os especialistas em demografia histórica se dedicavam a compilar grande quantidade de dados com os que avaliavam o impacto negativo dos matrimônios inter-raciais em sucessivas gerações e diversas culturas. Citando o economista Werner Sombart (...), os sociólogos vinculavam a emergência do capitalismo ao pernicioso materialismo judío. Os especialistas em história comparada descobriam que os imigrantes húngaros do século XIX, com seu sangue, contribuíram com a força da Prússia, enquanto o sangue dos judeus a danificou. Afastando-se das interpretações históricas convencionais sobre a Reforma protestante, que davam mais importância aos aspectos teológicos, os estudiosos nazistas analisavam o protesto religioso em termos raciais” (KOONZ, 2005, p. 237).

<sup>364</sup> Patrice Canivez salienta a figura da massa, como sujeito político sobre o qual se assenta, no seu momento originário, o movimento da obra, que ele identifica logo depois com o “totalitarismo”, “manifestação da atitude da obra no plano político” (1999, p. 66). Para uma visão suficiente aos nossos escopos, podemos evocar uma passagem já muito citada das páginas de Hannah Arendt sobre a massa: “Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDDT, 1989, p. 361).

<sup>365</sup> Sobre a posição de Weil frente à filosofia existencialista, cf. WEIL, 1993, p. 91-100.

o homem é (em tal discurso) *eternamente* ‘histórico’, *eternamente* ‘temporal’, *eternamente* ‘ao encontro de si mesmo’, *eternamente* ‘num mundo imperfeito: este discurso compreende (abarca) tudo – salvo ele mesmo e, se o homem fosse o que tal discurso diz dele e não fosse o que é, este mesmo discurso enquanto eterno seria impossível para o homem *temporal* (WEIL, 1996a, p. 62).

O discurso do *Finito* testemunha justamente a dupla revolta do homem contra a violência pura, tal como foi expressada na *Obra*, e, por outro lado, o pensamento absoluto, enquanto nega o ser, isto é, enquanto encerra o homem, a linguagem e o mundo no hermetismo da racionalidade formal.

A linguagem do *finito* (...) empresta voz à *obra* e à sua rejeição da filosofia. Mas, ao fazê-lo, ela recomeça a filosofia, de maneira radicalmente nova, desvinculada tanto da *obra* quanto do discurso, aberta à dupla possibilidade da violência e da razão, recusando realizar uma e outra, rejeitando o silêncio da *obra* e a forma falante do silêncio que é o discurso coerente. Ela consome a ruptura com o discurso coerente, subvertendo-o do interior: “ato na linguagem”, ele realiza “a desconstrução real do discurso coerente pelo discurso” (KIRSCHER, 1989, p. 316).

Logo, na categoria do *finito*, expõe-se o fracasso essencial e a impossibilidade real da *obra* como criação e realização da existência, assim como do discurso absolutamente coerente, enquanto realização plena do homem. A presente categoria exprime a vontade do homem de viver na *autenticidade*, quer dizer, de se autorrealizar numa ordem diversa daquela da compreensibilidade total que aniquila a individualidade ou da violência radical que neutraliza a existência.

Dessa forma, e isso é fundamental à nossa tese, o discurso do *finito* busca uma forma de “prolongamento original”, ou seja, tenta-se remontar à fonte poética do discurso que “revela em sua espontaneidade criativa a verdade inacessível do Ser” (KIRSCHER, 1989, p. 320). Nessa ordem, ele se desenvolve como “incoerência metodológica e metamórfica” (BOBONGAUD, 2011, p. 91). O *finito*, com outros termos, se aventura em “estabelecer a incoerência de modo coerente” (WEIL, 1996a, p. 381), ou ainda a elevar a incoerência à coerência.<sup>366</sup> O *finito* recorda, então, a limitação intrínseca do ser, exterioriza a insuficiência do

<sup>366</sup> O comentário de Stève Bobongaud (2011, p. 91) evidencia os temas fundamentais do existencialismo na linguagem da categoria do *finito*: “A linguagem do *finito* objetiva assim a autoconsciência do ser cuja quintessência é o poder-ser; o ser que recusa ‘uma coerência que se contenta com a simples não-contradição’, mas que ‘quer se pensar como ele próprio, como ser que visa à criação e que sabe que a criação é o fracasso’. A linguagem formula esse fracasso. Ela tematiza a incapacidade radical de criar ou de engendrar quem marca o homem como criatura condicionada, ser jogado no mundo e diante da morte”.

homem enquanto ser que se faz, ser livre, cindido entre a existência e a temporalidade, autenticidade e inautenticidade, história e transcendentalidade. É o discurso do inacabamento fundamental do homem, desse *ser-projeto* no mundo entre a espacialidade e a temporalidade.<sup>367</sup> Desse modo, finca patente que o discurso do *Finito* desconhece a história visando somente a “historicidade” do ser.<sup>368</sup>

A questão fundamental passa a ser a superação tanto da violência ativa quanto do desespero da violência sofrida, numa ação razoável e, definitivamente, numa filosofia do sentido. Trata-se, para Weil, de propor, mais uma vez, a rejeição da violência através da escolha da razão, mas não na perspectiva hegeliana de conciliar toda negatividade como momento positivo do tornar-se da razão para sua absolutização, e sim compreender a violência como outra possibilidade sempre presente.

Dessa forma, toma corpo um diferente modo de colocar o problema da verdade que “não está mais no sentido da ciência, mas da filosofia, não aquele da *adaequatio intellectus ad rem*, mas o da *adaequatio hominis ad intellectum* (WEIL, 1996a, p. 66), ou seja, da escolha da possibilidade da razão por parte do homem concreto, da escolha da compreensão através do discurso coerente, expressão que se liga à crítica da definição tradicional do homem como

<sup>367</sup> “O homem é um ser finito porque não é criador do presente, porque é ser entre seres, diferente das coisas na medida em que *possui* sua insuficiência e pode aceitar sua finitude, porque estando sempre no mundo, pode sempre se recompor nessa aceitação. Sua insuficiência é, assim, a liberdade: ele só é livre em sua insuficiência, ele só é insuficiente por sua liberdade. Ser si mesmo é ver e aceitar essa identidade, aceitar que a insuficiência esteja em toda parte, não esquecer ou, antes, se recompor do esquecimento constituído pelo ser do homem no mundo. Todas as possibilidades existem para o homem, e mais: o homem é todas as possibilidades, pois a possibilidade está no projeto, na temporalidade que é o ser do homem; mas justamente porque ele é todas as possibilidades, sua vida no mundo, a vida na qual ele se *acha* (e que é a única vida) é fracasso, porque ela é a realização da impossibilidade das possibilidades e porque a ação do homem é essencialmente abandono do futuro. A cada instante o homem morre, a cada instante o homem *foi* futuro, foi livre e foi insuficiente” (WEIL, 1996a, p. 377-378).

<sup>368</sup> É o que se nota sobretudo na filosofia de Heidegger. Com efeito, Loris Ricci (1965, p. 330-331) ao analisar o pensamento heideggeriano sobre a história à luz da sua recepção de Hegel, conclui: “o pensar de Heidegger (...) [é] um retorno ao *ver*. O anti-historicismo heideggeriano está certamente em muitas outras coisas, mas no pensar como *ver* assume a sua expressão mais radical. Como teria reconhecido de outro modo o início do filosofar com os Sofistas, os quais tinham ‘para tudo explicação que ninguém podia compreender nem levar para o mercado’, o início do esquecimento? O pensamento faz parte do ser, diz um fragmento de Parmênides (B 3), e o *Brief* responde que o pensamento é do ser enquanto *lhe* pertence e trata do ser. Ora, qual é o significado da polêmica contra o ser senão o afastamento do *logos* na natureza, a grande afirmação de ‘que o saber não é uma visão solitária’, mas comunicação, ‘e que o que não é comunicável ou exprimível não é saber’? Se deixamos completamente para Heidegger a responsabilidade do seu conceito de história, temos que assumir a obrigação de intervir no que diz respeito à direção dessa história. Aqui um extenuante itinerário privado se objetiva e entra em contato conosco, com o nosso mundo e o nosso saber. O tempo conheceu, em Heidegger e nas suas meditações, algo que nos envolve diretamente. E aqui Hegel, como aquele que por primeiro deu e expressou um sentido à direção empreendida pelo pensamento ocidental, encontra o seu lugar. O que significa de fato repensar a história do ser senão a rejeição por parte de Heidegger, de tal sentido, da sua inelutabilidade? Mas, ao mesmo tempo, o que significa esta rejeição senão a substituição desse sentido por um novo, que, para nós, é um não-sentido pelo qual o homem, como pastor do ser não é mais o responsável? Isto e nada mais caracteriza o diálogo de Heidegger com os grandes pensadores e isso pode ser visto como o seu voltar-se para a história”.

razão, da qual Weil parte. Essa exprime uma possibilidade e uma tarefa, não um fato e, como observa o autor:

aparecerá vazia ou contraditória só enquanto se mantém na lembrança do discurso tradicional, discurso que pretende levar sobre o *outro* do discurso, sobre o Ser, e que esquece que este Ser não se mostra senão no discurso, que o discurso não sai jamais de si mesmo. Fórmula paradoxal só enquanto se esquece de que se trata do discurso de um homem que poderia não ter tal discurso ou não ter nenhum discurso (WEIL, 1996a, p. 66-67).

A escolha da razão não é um valor evidente; mais uma vez, não é mais que uma possibilidade, uma aspiração, “o homem enquanto se declara razoável, não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas exprime o último desejo, o desejo de ser livre, não da necessidade... mas do desejo” (WEIL, 1996a, p. 11). Antes da escolha da razão, o homem é, essencialmente, necessidade e desejo individual, logo, violência. Com essa escolha inicia o caminho para o universal. Embora nem todos compartilhem dessa decisão, aqueles que têm a coragem de fazê-la poderão dizer-se filósofos, pois “o filósofo é o homem em *statu nascenti*, o *sábio* nascente, o animal negador que acabará por negar a animalidade em si” (WEIL, 1996a, p. 11). Nesse sentido, a filosofia é o dizer de um indivíduo concreto que, mesmo podendo permanecer na situação de violência, se decidiu livremente pelo caminho da razão, pela compreensão da sua situação e da própria compreensão, isto é, “o finito a partir do infinito, a si mesmo a partir do universal” (WEIL, 1996a, p. 67).

Sou eu que sei que não sou livre neste mundo, que sei ser este mundo da violência e da pena e da fome, da perseguição e da morte violenta, mas que *quero pensar* este mundo e a mim mesmo neste mundo em função do sentido que ele possui e que assim *quero realizar* o sentido do mundo através do discurso, da razão, da ação razoável. Sou eu que aqui e agora, quero possuir um discurso que não me permita só agir, mas também compreender o que é agir e qual é o sentido de toda ação; sou eu que me sei finito e que, portanto, quero compreender o finito a partir do infinito, eu mesmo a partir do universal (WEIL, 1996a, p. 67).

*Pensar e realizar* o sentido do mundo através do discurso e da ação, ou melhor, num discurso que não permite apenas agir, mas compreender o que é o agir; eis o programa que, segundo Weil, a filosofia deve assumir e que reformula a questão tradicional da verdade. Nas palavras de Gianpietro Francesconi (1985, p. 67),

Esta compreensão da violência como outra possibilidade da razão, não absorvida num tornar-se otimista que a justifique na medida em que contribui para levar adiante o desenvolvimento dialético da razão, mas que a deixa intacta na sua ameaçadora presença, tem como resultado a consciência da precariedade da própria razão. Resultado não sensacional, mas importante se contribui para tornar mais humildes os modernos senhores de uma natureza e de uma história que, através da agressividade do trabalho e da eficácia da organização (valores que segundo Weil, definem a sociedade moderna), querem sempre mais dominar, mas não estão em condições de habitar. A compreensão da violência como ato negador da verdade mostra a possibilidade e o espaço do insensato e o risco da impossibilidade de articular a questão decisiva da orientação do homem concreto na concretude da sua história.

Finalmente, para Weil, a filosofia não pode ser concebida como uma síntese puramente teórica a se desenvolver sobre o plano do discurso, mas, ao contrário, ela deve ser entendida também como prática de rejeição da violência que só se realiza plenamente na constituição de um mundo no qual esta escolha possa ser sempre mais possível e viável, de modo que só uma síntese que seja também prática pode revelar a natureza e a tarefa da filosofia.<sup>369</sup> Deste modo, pode-se dizer que o sentido a ser buscado pelo filósofo não tem apenas um significado estético, mas um valor profundamente ético, capaz de orientar as escolhas e a ação dos homens na história. O contentamento buscado na filosofia encontra efetivação na ação do indivíduo moral que age sobre si e na ação do homem político na criação de um mundo de instituições que garantam a possibilidade da liberdade de todos e de cada um dos indivíduos. Assim, a vitória sobre a violência é sempre precária, já que a violência permanece como possibilidade, não pode ser somente teoria, antes deve se tornar prática, obra-discurso, discurso-obra: ação, pois, se a vida do homem se dá essencialmente no plano político, e “a razão separada da vida se opõe à vida recusando a razão” (WEIL, 1996a, p. 396), é a exigência da reconciliação entre a razão e a vida que funda a ação: “na ação a filosofia alcança seu fim e neste fim, a ação se pensa. Isso quer dizer que as categorias da *Ação* e do *Sentido* representam dois níveis de reflexão diferentes do mesmo discurso” (KIRSCHER, 1992, p. 70).

<sup>369</sup> “A rejeição sem concessão da opção violenta não leva a ignorar ou a fugir da violência efetiva, objetiva, que marca a condição finita. Porque, se o filósofo quer atingir positivamente a realização da razão e a eliminação da violência, ele se encontrará obrigatoriamente voltado à *história*, uma história a ser pensada e, ao mesmo tempo, realizada: nela, a razão permanece uma tarefa em vista da vontade de ‘se compreender em seu mundo’, identicamente ‘vontade de se realizar numa ação transformadora que revela o mundo e a si mesmo’ (WEIL, 1991a, p. 419). Então, a filosofia luta não para excluir, mas para assumir e *transformar*, ao compreender, o que resiste e obstaculiza o projeto sensato de uma razão feita mundo. A liberdade que se quer razoável se descobre e se sabe razoavelmente aberto ‘ao mundo na Verdade, como o mundo lhe é aberto na ação, que é a criação do sentido do homem pelo homem e a conclusão concreta do sentido’ (WEIL, 1996a, p. 439)” (GUIBAL, 1984, p. 116).

Isso não faz que o desejo de buscar a razão e o contentamento seja mais legítimo que o gesto de negá-lo, mesmo considerando que o filósofo só “poderá viver sem o medo do medo”, isto é, quando “a razão tiver penetrado toda a existência do homem e da humanidade” (WEIL, 1996a, p. 20). De outro modo, o homem “permanece animal mesmo sendo razoável”, o que significa que permanece potencialmente violento, de modo que violência e medo são sempre possíveis em todo momento. Eis por que não se deve agir como se a violência não existisse, ignorando-a ou tentando reprimi-la, é preciso encará-la e enfrentá-la no plano da realidade cotidiana na qual ela se apresenta sob o aspecto do que resiste e ameaça, e que pode ser negado só com os meios oferecidos ao homem pela própria natureza; é preciso afirmar a dignidade do homem, que, por sua vez, “deve provar-se na existência de todos os dias” (WEIL, 1996a, p. 20). De fato, a violência no homem não é a única, e o homem não está ainda fora da violência externa: um mundo inteiramente razoável, está longe de ser realizado, mas continua como uma tarefa, se se quiser ser homem no sentido de liberdade existente.

Não se trata apenas da violência externa da primeira violência, mas da violência exercida pela “segunda natureza”, aquela historicamente construída pelo homem. De fato, o homem já “faz parte de um sistema que não é mais aquele da natureza primitiva, mas o de uma natureza segunda, que ele construiu e, que agora o engloba” (WEIL, 1987a, p. 28). Ora, é o sistema, de uma sociedade moderna “racional, calculadora, materialista” (WEIL, 1991b, p. 385), que tirou o homem da necessidade material e lhe permitiu o exercício do domínio sobre a natureza, que o libertou da animalidade individual e, ao mesmo tempo, o esvaziou, reduzindo-o ao nível “dos objetos naturais a serem valorizados” (WEIL, 1996b, p. 79). Essa “segunda natureza”, a organização social, da qual o homem se orgulha, “revela-se assim tão absurda quanto a primeira”, porque, longe de elevar as “suas pulsões, [ela] o reprime” (WEIL, 1987, p. 29). Em outros termos, a sociedade não libertou o homem, se é verdade que “toda libertação do homem é libertação para uma vida sensata, livre (...) para construir um mundo no qual o homem possa não apenas viver, mas viver dando um sentido à sua liberdade, finalmente tornada possível” (WEIL, 1987a, p. 29).

A sociedade moderna universalizou o homem por meio da educação à racionalidade, fazendo-o um ser pensante, calculador, mas é igualmente verdade que essa não permite colocar a questão do sentido da própria existência; ela

deixa ao indivíduo o tempo de divertir-se como lhe apraz (...), mas no fundo não faz nada, não pode fazer nada, pois ele pensa, ele diz um mundo, o seu mundo, a si mesmo no seu mundo – a menos que não se satisfaça com jogos privados e inofensivos, pois situados fora e sob a universalidade do racional,

não acima deste puro racional. Ela instrui, informa, forma, mas não educa: este não é um afazer seu (WEIL, 1987a, p. 29).

O tipo de racionalidade da sociedade moderna é por si mesmo privado de sentido, incapaz de compreender e de se compreender e incapaz de colocar a questão do sentido. É certo que a ciência, livre de toda consideração de valor, presta ao homem imensos serviços provendo-lhe riquezas, bem-estar e possibilidades, constituindo o principal suporte da sua vida econômica, social e política, mas ainda incapaz de estabelecer e de justificar os valores, inclusive o seu próprio. A ciência, que penetrou todas as esferas da vida natural e social dos indivíduos, “não possui nenhum meio de nos dizer o que devemos fazer” (WEIL, 1991a, p. 288). Em outras palavras, as ciências modernas não ajudam o homem a compreender a si e o mundo, a descobrir um sentido para o mundo e para a sua vida, ou seja, as ciências naturais ou sociais, que consideram o homem como um simples objeto vazio de sentido, têm só o conhecimento e não a compreensão do mundo no qual se vive e, portanto, não podem justificar nenhuma decisão, justificação que pertence à ordem dos valores e não a do conhecimento.<sup>370</sup>

Logo, é um tipo de racionalidade que não é razoável e por isso mesmo carente de sentido, e se é verdade que o mundo contemporâneo corre um sério risco por causa do triunfo da técnica e de seu projeto de dominação absoluta, isso se deve à redução do sentido razoável do intelecto calculador, à “inteligência instrumental”, pois, como diz Ricœur, (1995, p. 66) “toda redução da razão ao entendimento conspira finalmente com a violência”. A civilidade da ciência e da técnica é assim transformada numa potência desumana, violenta e insensata, que exerce brutalmente o seu poder sobre o homem. Provida de uma superabundância de bens e de meios tecnologicamente sofisticados, inclusive destrutivos, a organização social é desprovida de fins e de valores capazes de iluminar o uso específico e pacífico dos meios que produz.

Na categoria da ação, se exprime a conjunção das diferentes perspectivas e orientações num discurso lógico da filosofia. “É uma *linguagem-síntese*, uma linguagem de conjunção e de compreensão da odisséia categorial, depois de seu começo (...), no desenvolvimento até seu cumprimento efetivo, quer dizer, até a sua realização no nível da realidade” (BOBONGAUD, 2011, p. 92). Do que se disse até aqui fica patente que o discurso da *Ação* na história ao mesmo tempo recapitula, reconcilia e realiza.

<sup>370</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 290s.

### 3.9 A HISTÓRIA NAS CATEGORIAS FORMAIS

Chegada à categoria da *Ação*, “a mais alta à qual o homem pode chegar em seu discurso” (WEIL, 1996a, p. 413), na qual o discurso “torna justa a realidade” e não apenas a justifica, passa-se, então, às categorias formais, nas quais se põem as condições de se pensar a unidade entre “discurso coerente” e “realidade coerente”. O papel fundamental do *Sentido* e da *Sabedoria* se dá justamente porquanto as duas categorias ditas formais revelam, ao final da *Lógica*, as condições subjacentes que tornam possível a empreitada do lógico da filosofia. O significado profundo do esforço weiliano se mostra quando se compreende, ao fim da odisseia categoria da *Lógica*, que as próprias categorias não se reduzem a temas aos quais a filosofia se volta preponderantemente em diferentes momentos da própria história, mas maneiras distintas de buscar a compreensão da realidade da qual a filosofia também faz parte. Logo, cada categoria representa essencialmente um modo peculiar de “pesar” e “fazer” filosofia. Por conseguinte, um modo particular de compreender a realidade história, o sentido ou a insensatez dos seus eventos.

Na categoria do *Sentido*, a linguagem corresponde, segundo a expressão de Jean Quillien (1981, p. 1231), à “linguagem-sentido” ou ao “sentido-linguagem” que assegura a aparição da realidade e o processo-compreensão global da discurso. Enquanto tal, essa linguagem traduz a autocompreensão da realização do pensamento na *Ação*. Ela é o fundamento verdadeiro e deixa transparecer o caráter fenomenológico dos seres e das coisas na sua integridade e sua pureza fenomenal.

É, portanto, no plano do *Sentido* que tudo aparece, para nós significa também que a história aparece, ou, como fica evidente nas palavras de Weil (1996a, p. 415), “a filosofia se apoderou da história”. É essa categoria, portanto, “o fundamento que é um fato, não dedutível, que revela à filosofia sua própria categoria” (QUILLIEN, 1981, p. 1231). É o que funda fecundamente o movimento categorial no seu conjunto, a dimensão formal da qual todos os discursos representam uma figura histórica como uma expressão típico-ideal. “A linguagem [enquanto sentido] se determina e se concretiza nas linguagens concretas” (WEIL, 1996a, p. 420). Toda categoria opera uma elaboração específica da linguagem-sentido, todas propõem uma configuração do sentido e todo sentido concreto se interpreta como uma realização particular da forma universal, pura, do sentido. Só então, é possível chegar à “consciência filosófica da filosofia” (WEIL, 1996, p. 419).

Trata-se, assim, de uma “criatividade formal”, uma “poesia fundamental” (KIRSCHER, 1989, p. 361) que como fato da linguagem se desenvolve como pano de fundo

de todo discurso e determina lógica e cronologicamente o discurso filosófico. No que concerne aos discursos sobre a história, é essa primeira categoria formal que fundamenta e autentifica a linearidade e a circularidade nas quais se pode lidar com as dinâmicas próprias da multiplicidade das perspectivas discursivas e por consequência também das perspectivas históricas.<sup>371</sup>

O fim do sistema, a categoria derradeira da *Lógica da filosofia* corresponde à harmonização de uma pluralidade de estruturas categoriais. No fim, o filósofo pode reconhecer a natureza da sua tarefa e o paradoxo que funda a sua ação: ele é filósofo, tradicionalmente aquele que busca a sabedoria, ou seja, aquele que funda a própria escolha pelo discurso naquilo que ele ainda busca, naquilo que não possui. Se a categoria do *Sentido* permite pensar a unidade fundante que sustenta todos os discursos, a categoria da Sabedoria é aquele que conjuga o discurso com a situação, ou seja, a visão (*theoria*) e a vida. O homem se compreende finalmente como o ser que, no espaço comunitário e na negação da violência, caminha rumo ao sentido, sentido que, no mundo, se realiza sob diversas figuras, cuja lógica Weil apresenta, para a partir daí libertar plenamente o seu ser prático como linguagem-ação e assegurar a própria existência do sábio.

Somente no fim, o lógico da filosofia pode, pela circularidade própria do sistema, olhar retrospectivamente e compreender (prender juntos) o histórico e o formal de todos os discursos. No que concerne ao pensamento sobre a história, de *Deus à Ação*, viu-se desenvolver diferentes formas possíveis discursos históricos. Desde a reconciliação do homem com Deus, à história do progresso das ciências e das condições da vida moral, respectivamente nas categorias da *Condição* e da *Consciência*. A categoria da *Inteligência* e o ideal da neutralidade se traduz, para o discurso sobre a história, no historicismo de algumas escolas de ciência histórica. Porquanto o ideal da *Inteligência* anulava completamente não apenas as circunstâncias, mas a individualidade do homem que se volta para a história, a *Personalidade* representa uma

<sup>371</sup> “O animal vivente, agente e paciente, que é o homem começa por se compreender livre no mundo no qual se exprime: linguagem de sua espontaneidade ou da atitude que não se preocupa em se compreender no rigor discursivo. Bem cedo, portanto, o mesmo indivíduo pode provar o desejo de aprender a se conduzir submetendo sua atitude a certa orientação correta: visada prática de uma vida em busca de unidade. Mas que só pode se realizar filosoficamente dando a esse sentido procurado Tateando uma elaboração conceitual o mais adequada possível: a linguagem então se faz discurso com um objetivo coerente, que eleva a atitude à sua categoria. Resta, enfim, compreender a irredutível diversidade desses discursos e discernir seus avanços justamente ordenáveis de uma mesma intenção sempre a reatualizar: a filosofia ascendeu à consciência (lógica) de sua unidade plural quando, através da totalidade sucessiva das categorias, ‘se mostra a ela e nela a categoria da categoria, o centro que não organiza apenas os discursos, mas o discurso’. A circulação do sentido permite pensar ao mesmo tempo ‘a exclusividade de cada categoria’ e a presença latente, em cada uma, de todas as outras: contemporaneidade lógica que torna possível e compreensível a complexidade ambígua das retomadas, ‘as quais, na história, normalmente percebendo mais as categorias incarnadas nas atitudes que as categorias puras’” (GUIBAL, 2011, p. 383-384).

completa inversão na medida em que o sujeito se torna o critério único da própria autorrealização e autor da própria história movido pelo ideal da autenticidade. Aqui, a história se torna matéria-prima para a criação da personalidade. A superação dessas diferentes tentativas de compreender a cisão moderna entre a esfera objetiva e a subjetiva da realidade alcança sua expressão acabada em Hegel no discurso do *Absoluto*.

Weil, no entanto, coerente com as intuições hegelianas de que a filosofia é o tempo apreendido pelo pensamento, toma, do drama da história e da filosofia contemporâneas: a rejeição do discurso pela *Obra* e pelo *Finito*. Na primeira, a história é matéria-prima para uma criação, mas não no solo da existência individual, como na *Personalidade*, antes, a criação da *Obra* se põe no terreno próprio da história, isto é, no plano político. Na segunda, a superação se dá como a negação tanto da realização no discurso absolutamente coerente que aniquila o indivíduo quanto na violência da *Obra*. No *Finito*, com efeito, o indivíduo se percebe na sua própria insuficiência, e a sua história coincide simplesmente com o seu tempo, ou seja, com a historicidade que caracteriza o ser humano.

A conciliação só será possível de fato com a categoria da *Ação*, última categoria concreta, aquela na qual a história pode finalmente ser posta como o conhecimento das condições materiais da liberdade do homem, isto é, as condições para a vida sensata em vista da construção de um mundo sempre mais sensato.

A compreensão dessas diferentes perspectivas só é possível porque por trás de todas elas, como pano de fundo, estão justamente as categorias formais que permitem pensar não somente a lógica da odisseia categorial, mas também a conjugação entre discurso e vida na categoria da *Sabedoria*.

## 4. O FILÓSOFO E O AVANÇO NA HISTÓRIA

### 4.1 A REVOLUÇÃO FRANCESA: *BREAKTHROUGH* DA HISTÓRIA MODERNA<sup>372</sup>

Provavelmente redigido no mesmo período da elaboração de *Hegel et l'État*, o texto “L’influence de la Révolution française sur la pensée européenne” veio a público somente 1999, como parte de *Essai sur la nature, l’histoire et la politique*. Nesse escrito, Weil retoma a repercussão da Revolução francesa na Grã-Bretanha e na Alemanha preocupado com as suas “repercussões duráveis” (WEIL, 1999, p. 140).<sup>373</sup>

O nosso objetivo ao tomar linhas quase não visitadas por outros intérpretes é rematar nossos argumentos com um exemplo do filósofo que assume como problema a compreensão de um evento histórico e o que distingue seu ponto de vista da perspectiva do historiador, ou seja, a especificidade da filosofia. Para alcançar este objetivo, a via mais adequada é, de início, o confronto da reflexão sobre as repercussões da Revolução, de um lado, com a pergunta desenvolvida em “What is a Breakthrough in History?”, do outro.

<sup>372</sup> O termo *Breakthrough* é tomado por Weil em sua essencial polivalência semântica, às vezes como reviravolta, que acentua também o sentido de ruptura, e outras principalmente como avanço. O artigo de Eric Weil, que refaz de certo modo o percurso dos grandes passos da história, sobretudo da história ocidental, é também a sua tomada de posição diante da análise de Karl Jaspers a partir da noção de “período axial” e ainda a sua reação à tese apresentada por Benjamin Shwartz. Porquanto o “eixo” sugere um movimento de rotação, Weil propõe que se fale de “bifurcação” (*bifurcation*), termo que ele mesmo emprega apenas duas vezes (cf. WEIL, 1975, p. 21; 23). A tradução francesa opta por verter *Breakthrough* por « *percée* » (sempre entre aspas); nós, no entanto, revezaremos entre a forma inglesa, quando o termo implicar a polivalência que lhe é própria e “avanço”, sem aspas, quando indica mais especificamente a noção de evolução e de progresso.

<sup>373</sup> “Nós nos limitaremos ao estudo da influência da Revolução nos dois países, a Grã-Bretanha e a Alemanha. Com certeza, seria muito interessante analisar o movimento de ideias desencadeadas, por exemplo, na Itália ou na Espanha, na própria Rússia, ou mesmo, para ultrapassar os limites de nosso continente, nos jovens Estados Unidos da América ou na colônias americanas da Espanha ou de Portugal. Mas não apenas este tema seria vasto demais; teria para nós o inconveniente de nos distrair do que nos parece essencial, a saber, o estudo das reações que elas mesmas mantiveram importantes até agora. De fato, nós nos limitaremos às repercussões e às reações positivas – se se quiser tomar, conosco, a palavra positiva num sentido preciso no qual ele não designa exclusivamente, ou mesmo preferencialmente, os que louvam e defendem os acontecimentos da Revolução, mas os que, considerando esses acontecimentos, querem tirar conclusões e não se satisfazem, seja com o elogio, seja com a condenação. Estes últimos ainda, os adversários da Revolução, mas adversários que querem compreender o que combatem, muitas vezes trouxeram, apesar de si mesmos, uma contribuição à solução dos problemas que, pela Revolução, foram colocados a todas as sociedades, a todos os Estados, a todas as nações” (WEIL, 1999, p. 116-117).

Em “What is a Breakthrough in History?”, o ponto de partida é o posicionamento diante da proposta de Jaspers de uma “era axial”. Para Weil, no entanto, e isso é essencial se queremos compreender a sua reflexão sobre as “repercussões duráveis” da Revolução francesa, há duas considerações imprescindíveis talvez negligenciadas por alguns intérpretes de Jaspers: em primeiro lugar, deve-se, diante da afirmação de uma “mudança decisiva”, perguntar simplesmente “decisiva para quem?” (WEIL, 1975, p. 21); e, em segundo lugar, “se a história se revela como história do que aconteceu, torna-se essencial distinguir entre diferentes tipos de eventos” (WEIL, 1975, p. 22). Ou seja, entre aqueles que importam e os que foram apenas “incidentes excitantes”, distinção que se faz repetindo a pergunta e avançando a resposta: “a quem isto importa? A resposta é: a nós” (WEIL, 1975, p. 22).

Logo, e é essa afirmação basilar da reflexão “no fundo, a história que escrevemos é sempre nossa própria autobiografia intelectual e política, uma tentativa de alcançar uma compreensão genética de nosso próprio modo de viver, de agir e de sentir” (WEIL, 1975, p. 22).<sup>374</sup> No Ocidente moderno, essa compreensão só é realmente possível a partir da consideração da Revolução francesa, entendida como ponto de virada da história intelectual e política, primeiro europeia, depois, ocidental. Dito de outra forma, para Weil, como antes para Hegel, a Revolução francesa é, ao mesmo tempo, a abertura de um “novo período na história e da política e do pensamento” (WEIL, 1991a, p. 129) e “o ponto que nós pendemos pensar e a partir do qual devemos pensar e que, tendo acontecido, nos formou” (WEIL, 1991a, p. 129).<sup>375</sup> A importância do que se deu na França do final do século XVII, para Weil, pode ser vista nestas palavras:

<sup>374</sup> “O significado de termos como ‘reviravolta’ e ‘período axial’ só se tornam evidentes se os utilizamos nesse contexto, se admitirmos que a importância desses eventos e das datas é determinada pelo lugar que nós lhes assinalamos na nossa autobiografia, e não pelo seu material. Qualquer fato é tão bom quanto qualquer outro, desde que adotemos um plano em que os fatos são definidos apenas como o que existiu no passado. Nesse nível, as noções de preeminência, de importância e de valor se tornam vazias de sentido” (WEIL, 1975, p. 22-23).

<sup>375</sup> É justamente esse segundo aspecto aquele capital para a escolha do tema, pois somente compreendendo esse evento como aquele a partir do qual o homem moderno pode e deve pensar é possível compreender o lugar da Revolução francesa como real *Breakthrough* na história. De fato, em um artigo publicado em 1976 sobre o conceito de revolução no pensamento hegeliano, Weil acentua, no mestre de Berlim, o caráter central da Revolução francesa ao salientar que, sob a sua pena “a revolução americana é tão-somente mencionada, as duas revoluções inglesas são despachadas com incrível velocidade, e a revolução parece ser, aos olhos de Hegel, a Revolução francesa. É preciso então concluir que a Revolução francesa revelou o fundo, o princípio e a natureza de toda revolução e que as revoluções anteriores foram apenas rascunhos imperfeitos dela, e as seguintes, que Hegel não trata detalhadamente, repetições pouco instrutivas” (WEIL, 1991a, p. 130). A partir do evento da Revolução francesa, portanto, para o filósofo, a história pode finalmente ser compreendida, porque “nós, em nossa época, tomamos consciência do que estava nos guiando de modo inconsciente, chegamos à compreensão, e mais, compreendemos por quais caminhos chegamos ali; mas nossa compreensão é autêntica e verdadeira precisamente porque ela nos faz perceber o que, desde sempre, fez do homem algo diferente de um animal hábil. O princípio da liberdade *apareceu*, ele não nasceu hoje ou ontem; mas já foi demonstrado que se tornou a fonte de um direito doravante conhecido (e sentido) como imprescindível” (WEIL, 1991a, p. 136).

A Revolução é um episódio tão forte na nossa história que tudo o que a precede é obscurecido por ela. O que se deu antes de 1789 só tem importância e sentido para nós na medida em que prepara a Revolução, e o período pré-revolucionário aparece como uma espécie de forma pré-histórica que só se esclarece pelas luzes que o sol de um tempo verdadeiramente moderno projeta, ou seja, o nosso tempo (WEIL, 1999, p. 115).

Se o que está em questão é “uma compreensão genética de nosso próprio modo de viver, de agir e de sentir”, é justamente a Revolução francesa que abre, para a história, “o nosso tempo”. Ela se põe, deste modo, como real *Breakthrough*, isto é, ao mesmo tempo ruptura e avanço histórico.<sup>376</sup> É a partir dela, portanto, que podemos nos perguntar “pelos marcos do caminho que conduz a nós mesmos, ao que consideramos essencial em *nosso* caráter, moral, sentimentos e estilo de vida; eles são as peças de nossa (re)coleção” (WEIL, 1975, p. 23).<sup>377</sup> Em última instância, trata-se de certa maneira da mesma pergunta de 1935, recolocada, agora, em termos socráticos: “o que, então, somos nós mesmos?”; ao que uma única resposta satisfaz: “somos o que nos tornamos graças a certos eventos” (WEIL, 1975, p. 23). Portanto, a história nada mais é do que a nossa autobiografia que aponta para os marcos que contribuem com o nosso sistema de valores e com a nossa própria civilização.<sup>378</sup> Logo, a tarefa do filósofo quando reflete sobre um evento histórico passado é indicar as formas pelas quais ele continua presente como elemento constitutivo do nosso modo próprio de estar no mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele.

A relação do presente com o passado traz subjacentemente a sugestão de que por trás de um *Breakthrough* repousa um colapso. A apercepção do “nosso tempo” só pode se dar em comparação ao tempo que já não está e que nós chamamos “tradicional”. Essa noção tão essencial à “autobiografia” em questão no pensamento histórico é também *conditio sine qua non* à compreensão dos eventos considerados avanços da história. De um lado, “chamamos as antigas formas de ser de ‘tradicional’, porque consideramos a história e a mudança como omnipresentes; as pessoas que viviam daquela maneira, entretanto, não a achavam ‘tradicional’: ela lhe parecia inteiramente natural e auto-evidente” (WEIL, 1975, p. 26); e só então a ideia de um *Breakthrough* parece fazer sentido real para nós, homens modernos, pois só ao confrontarmos a nossa presente forma de ser no mundo com as “antigas”, poderemos também identificar o momento da ruptura entre o tradicional e o moderno. No que concerne à Revolução francesa, a cisão com o passado constitui o seu núcleo mais essencial; nela, de fato, “nada deve

<sup>376</sup> O que fica patente, porquanto, uma vez “começada a Revolução, não resta nada que seja tema comum à história dos séculos anteriores e do nosso” (WEIL, 1999, p. 115).

<sup>377</sup> Ao que o tradutor francês acrescentou, não sem poesia, “os tesouros de nossa memória” (WEIL, 2003a, p. 197).

<sup>378</sup> Cf. WEIL, 1975, p. 26.

ser refeito, tudo está para ser feito. Um Estado, uma administração, uma sociedade devem ser demolidos, a fim de que um novo Estado, uma nova sociedade, uma nova administração, novas leis possam encontrar lugar claro, se implantar e prosperar sobre uma terra livre de suas ervas daninhas” (WEIL, 1999, p. 116).

Trata-se, portanto, em cada novo passo do avanço da história, da relação entre o “tradicional” e uma “novidade”. Porém – a Revolução francesa é um exemplo perfeito –, não se trata apenas do confronto entre dois modos de viver e de organizar as instituições políticas, mas mais fundamentalmente de compreender a realidade, isto é, a proposta do abandono de um determinado imaginário social pela promessa de um novo sentido numa nova situação na qual os costumes antigos se não impraticáveis tornar-se-ão, certamente, insensatos.<sup>379</sup> É aqui que se situa o eixo da análise weiliana virada que representa o movimento revolucionário francês. Deve-se reconhecer que também na França, “sistemas religiosos, filosóficos e morais arraigados, em aliança com forças políticas, acreditavam que sua sobrevivência dependia da manutenção da antiga configuração cultural; acreditando nisso, resistiram a novas tendências” (WEIL, 1975, p. 28). Ou seja, Weil se interessa não pelas condições necessárias e suficientes para compreender a sociedade francesa anterior à Revolução e seus encadeamentos, mas as reações que o acontecimento da Revolução causou na Grã-Bretanha e na Alemanha. De um lado, “Nós desejamos saber o que os acontecimentos franceses significaram e geraram para o pensamento inglês e alemão” (WEIL, 1999, p. 117), já de outro, sublinhar que a Revolução criou ao mesmo tempo uma espécie de aliança europeia contra a França revolucionária e uma comunidade de pensamento”.<sup>380</sup>

“Constatar as raízes profundas” (WEIL, 1999, p. 120) da Revolução significa reconhecer como ela ajuda a formar o imaginário moderno.

<sup>379</sup> Cf. WEIL, 1975, p. 28.

<sup>380</sup> As reações à Revolução são tão variadas quanto as diferentes condições materiais, políticas e espirituais das sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX. Só em meados do século XIX forma-se uma certa unanimidade acerca dos efeitos da Revolução e o problema que ela representa para o Estado moderno. Weil reconhece que se “admite a partir de 1848, que o problema revolucionário é um problema constante do Estado moderno e que a tarefa principal da política interna de cada Estado é justamente impedir que este fator tome força suficiente para fazer explodir as estruturas políticas e sociais” (WEIL, 1999, p. 117-118). Essa unanimidade tardia, porém, evolui ao ponto em que nossa mentalidade moderna hoje “vê numa revolução um acontecimento comparável aos eventos naturais, nem bons nem maus em si mesmos, mas cujas consequências podem ser tanto favoráveis quanto funestas para uma determinada comunidade ou mesmo para todo o gênero humano” (WEIL, 1999, p. 118).

#### 4.1.1 A reação britânica à Revolução: Edmund Burke e Thomas Paine

Como para a Europa em geral, a Revolução francesa constitui um evento decisivo também na história do espírito inglês<sup>381</sup>, com efeito, “ela obriga o pensamento político inglês a se tornar consciente de seus próprios princípios” (WEIL, 1999, p. 123). Certamente o evento francês força o pensamento inglês a considerar a possibilidade da revolução como uma constante no campo político, quer dizer, leva a afirmar claramente o que de fato importa na constituição tradicional e a sublinhar a distinção, no ordenamento social, entre o modificável e o que é considerado intocável.

Os primeiros efeitos da Revolução francesa na Grã-Bretanha se dão no plano da reflexão, na “luta de ideias” (WEIL, 1999, p. 118) que se instaura sobretudo na revisão dos seus princípios. “Na realidade, em nenhuma outra parte do mundo a discussão política foi levada tão longe no sentido do aprofundamento” (WEIL, 1999, p. 122), discussão cuja questão central é certamente “saber o que é a liberdade política real” (WEIL, 1999, p. 118), o que obriga os pensadores e os políticos britânicos a retomarem suas formas próprias de compreender as relações entre a razão e a história, de um lado, e entre a organização do Estado e os direitos individuais, de outro. Eric Weil sublinha com a perspicácia característica da sua crítica – sempre no sentido de apontar as razões e de delimitar o alcance dos diferentes argumentos – o ensaio de Edmund Burke, de 1790, *Reflections on the Revolution in France*, e as duas partes de *Rights of Man*, de Thomas Paine, publicadas entre 1791 e 1792.<sup>382</sup>

O pensamento britânico, de modo um modo geral, não se viu essencial e imediatamente enriquecido pelas ideias da Revolução, é o que Weil recordar quando afirma que

A Revolução francesa não acrescenta nada ao pensamento inglês que este não tenha conhecido e professado antes: os direitos do homem e do cidadão foram afirmados pelos ingleses da América antes de ter sido enunciado pela Assembleia Nacional, a igualdade dos cidadãos diante da lei foi formalmente estabelecida pela Revolução gloriosa, o controle das finanças pelo Parlamento era um dos fundamentos da constituição inglesa, a unidade do território nacional jamais foi colocada em dúvida, o direito de resistência a um governo que extrapola as suas prerrogativas constitucionais encontrou seu defensor mas caloroso em Edmund Burke (WEIL, 1999, p. 122-123).

<sup>381</sup> WEIL, 1999, p. 123.

<sup>382</sup> Ao abrir mão da reflexão de “pensadores profissionais”, preferindo dar voz a dois homens políticos, Weil deixa patente o seu interesse pelas repercussões práticas da Revolução na Grã-Bretanha, ou seja, vai em busca das verdadeiras repercussões historicamente eficazes na política inglesa, assim como, no caso alemão, encontrará tão-somente nos homens de cultura o mesmo tipo de efeito. Sobre a descrição weiliana de “verdadeira repercussão” como aquela que demonstra eficácia histórica, cf. WEIL, 1999, p. 141.

A falta de entusiasmo diante das transformações revolucionárias se explica, no caso de Burke, justamente pela importância dos dados históricos<sup>383</sup>, o que obriga o pensamento inglês em primeiro lugar, como está claro na citação acima, a contrapor, por exemplo, as ideias basilares da Revolução francesa ao significado da Assembleia nacional. Deve-se, no entanto, ter presente ainda que a reflexão de Burke deve ser compreendida levando em conta o seu papel para a formação do conservadorismo moderno<sup>384</sup>, vale dizer, a impossibilidade que segundo o autor se esconde em todo desejo de recomeçar do zero.

O papel de Burke para a compreensão da reação inglesa à Revolução francesa é capital, porque ele “exprime, e o faz antes que todos os fatos o tenham instruído, a crítica mais pertinente, a mais decisiva do espírito da Revolução” (WEIL, 1999, p. 135). Em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* intenta apontar as fragilidades do racionalismo revolucionário, fragilidades que provêm, conforme a sua interpretação, do desconhecimento da história e da recusa de toda organização que se interponha, religando-os, entre o indivíduo isolado e a totalidade dos indivíduos.<sup>385</sup>

O que está em jogo é o significado da liberdade quando, por um lado, afirma-se que “o homem é livre, (...) o único ser que se faz; mas que se faz em condições determinadas e é desrazoável querer negar essas condições que são históricas”, e, por outro, que “a liberdade está nas leis, [que] ela não está no bel-prazer dos indivíduos. Se a palavra tem um sentido preciso, é aquele de segurança – e sobretudo de segurança da propriedade e da pessoas” (WEIL, 1999, p. 132). Para a leitura conservadora de Burke, essa segurança pode ser garantida somente pelos justos representantes da razão, isto é, pelos defensores dos grandes interesses conservadores: a nobreza, a propriedade de terra, a igreja e a coroa.<sup>386</sup> Mas o que o assusta de fato na Revolução francesa, é que ele não enxerga nela um meio prático de levar a uma constituição e a um Estado; pois

O homem na sociedade é um ser livre e razoável, mas ele é livre e razoável na história, na história concreta e nas condições concretas de seu presente, nas instituições existentes cujo incomparável valor é existir, instituições que não são necessariamente perfeitas, que se pode e se deve emendar, mas que não se pode de nenhum modo desestabilizar na sua solidez fundamental, pois aquele que toca a todas as instituições ao mesmo tempo, toca a instituição enquanto tal e destrói as condições de uma liberdade concreta e real (WEIL, 1999, p. 134).

<sup>383</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 132.

<sup>384</sup> Sobre o ceticismo de Edmund Burke e o seu papel na formação do conservadorismo moderno, cf. QUADROS, 2015, p. 168-187.

<sup>385</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 135.

<sup>386</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 133.

A compreensão da recepção inglesa da Revolução na França exige ainda a tomada de uma outra tese principal, aquela de Thomas Paine, mais um autor a alcançar, segundo a interpretação de Eric Weil, ao fundo do problema. Burke e Paine lutam, cada um no seu próprio terreno e com as próprias armas, contra o adversário representado pela ameaça do absolutismo. Do mesmo modo, ambos se põem como homens do século XVIII, para os quais a razão é a instância última, o direito natural é o fundamento do direito positivo e o fim do Estado se encontra na felicidade dos cidadãos e na paz interna.

Paine, em relação a Burke, representa uma posição fundamental alternativa, outra perspectiva para pensar a sociedade e o Estado, ou seja, outra forma na qual a razão é concreta. Para ele, a história é orientada por três diferentes forças, a saber, a razão, o interesse e a humanidade. As diferenças começam a se colocar, pois “a razão, que é humanidade e o interesse ao mesmo tempo, é o único guia e não o *prejuízo* [a tradição] do qual fala Burke e sobre o qual ele funda todo seu sistema” (WEIL, 1999, p. 136). A razão, o interesse e a humanidade estarão, portanto, presentes ao mesmo tempo como fundamento, eixo e finalidade dos ordenamentos sociais, a concretização da razão na forma de superação dos sinais de barbárie das comunidades primitivas:

É preciso fazer desaparecer os últimos traços do direito de conquista, libertar os homens, introduzir a democracia representativa, renunciar as superstições do passado, emancipar o comércio e a indústria, os grandes meios do entendimento entre os povos, esses grandes poderes pacificadores, é preciso aniquilar a influência dos grupos e das instituições que exigem prerrogativas. É preciso fazer uma boa constituição. Pois a Inglaterra não tem uma constituição ruim, ela não tem nenhuma (WEIL, 1999, p. 137).<sup>387</sup>

Em outros termos, para Paine, é preciso submeter o governo à lei, entendendo este último como ponto de intercessão de todas as partes da sociedade, exatamente por isso orientado à assegurar os direitos fundamentais à liberdade de expressão, de comércio e de convicções religiosas. Logo, no alicerce do pensamento de Paine, “o sujeito da história não é o Estado, nem mesma a nação, mas a sociedade. O fim não é nem a grandeza, nem a força das nações ou de Estado: o fim é a felicidade dos indivíduos.”<sup>388</sup> Consequentemente, não surpreende que se ache

<sup>387</sup> Weil sustenta a sua interpretação com uma citação de *Rights of Man*: “Uma constituição não é uma coisa que existe simplesmente como um nome. Ela não tem existência ideal, ela tem uma existência real... Uma constituição é anterior ao Governo... Ela é então, em relação ao Governo, o que as leis que esse Governo produz são em relação aos tribunais. Um tribunal não pode fazer nem mudar as leis; ele apenas age em conformidade com as leis: da mesma maneira, o Governo é governado pela constituição” (PAINE, 1969, p. 71, apud. WEIL, 1999, p. 137).

<sup>388</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 137.

em Paine um programa elaborado de justiça social, antecipando a Revolução industrial, seja por uma ideologia humanitária de perfil capitalista, seja por um individualismo burguês.

No entanto, sempre conforme a interpretação de Weil, o que opõe Paine a Burke, nem um nem outro formulam, pois ambos falam tanto sobre a oposição entre propriedade territorial e a fortuna móvel, como acerca daquela entre a tradição e o construtivismo racionalista. O que os separa realmente é a oposição entre o Estado e a sociedade, mais precisamente, a interpretação dessa relação. As distinções, em parte, se justificam pelos problemas enfrentados de forma imediata pelos dois pensadores. Enquanto Paine pensa a sociedade colonial, Burke, “antirrevolucionário declarado” (WEIL, 1999, p. 141), se dirige para as questões da Inglaterra do século XVIII anterior à Revolução industrial.<sup>389</sup>

Os dois não tematizam a oposição entre eles porquanto para cada um o próprio modo de ver o problema é o único modo válido.<sup>390</sup> Radicalizando as próprias posições, colocam-se nos lados opostos da mesma barricada e “isto distingue o seu diálogo de muitos dos diálogos contemporâneos, ao menos esta barricada lhes é comum: eles falam verdadeiramente da mesma coisa. Eles falam, um e outro, de constituição, de história, de felicidade do homem, de Estado, de razão, de organização e o que os separa é a diferença de valor relativo que eles atribuem a esses conceitos” (WEIL, 1999, p. 131). Como homens do século XVIII, ambos se recusam a aceitar qualquer princípio transcendente, intervenção da vontade divina ou leis religiosas nos assuntos políticos. Nem o plano divino, nem o direito divino os interessa, assim como nenhum sentido escondido da história lhes inquieta.

Como homens de ação, se preocupam mais com a aplicação das próprias ideias do que com as nuances teóricas. Exatamente por isso seus escritos se revestem do caráter planfetério e propagandista, nenhum dos dois considera uma revolução enquanto tal como um crime. No entanto, enquanto, para Paine, ela é sempre legítima, porque o governo age tão-somente como representante da “vontade geral”, para Burke, ela só se justifica pela ruptura do “contrato” que vigora enquanto todas as partes concernidas observam seus compromissos. Logo, uma chave de leitura das diferenças entre os dois políticos britânicos se defini a partir da diferente concepção de “contrato social”.

Eis o fundo ideológico, e por assim dizer, jurídico, de sua diferença. Podemos exprimi-lo de outro modo: para Paine, o contrato liga os cidadãos entre si,

<sup>389</sup> Ao que Weil acrescenta: “se o historiador pode dizer, a rigor, que à época Burke e Plaine não falavam de fato dos mesmos problemas, porque não pensavam nas mesmas realidades, mostrou-se depois suficientemente que sua oposição está fundada na própria natureza da sociedade moderna – ou, para não prejudicar a resposta a ser dada, da sociedade e do Estado modernos” (WEIL, 1999, p. 139).

<sup>390</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 139.

segundo Burke, ele liga o povo de um lado, os diferentes partidos do governo, de outro. Para o primeiro, o povo, é onipotente no sentido de que a todo momento ele pode revogar os governantes, modificar ou ab-rogar as leis, transformar o sistema política e social; para o segundo, o sistema é estabelecido um vez por todas, ou, mais exatamente, até o dia em que um dos elementos exceda seus direitos ou negligencie suas obrigações e no qual, por consequência, o povo, sem recair no estado de natureza (da qual ele reconhece a realidade, mas puramente inicial), deve tentar estabelecer a constituição. Segue-se que, para um, só a vontade do povo justifica uma revolução, enquanto, para o outro, uma revolução só é admissível num caso de força maior, se verdadeiramente só resta a disposição de um rei criminoso (WEIL, 1999, p. 131).

O fundo dessa oposição pode ser designada com uma única palavra: liberdade entendida tanto no seu sentido filosófico e muito mais no seu significado político.

#### **4.1.2 A reação alemã: Christoph Martin Wieland e Immanuel Kant**

No caso alemão, a análise é assumida a partir de outro extremo situacional, pois aqui, totalmente ao contrário da Grã-Bretanha:

Nenhuma unidade nacional, nem unidade administrativa nem unidade legislativa; nenhuma tradição revolucionária; nenhuma lembrança de uma tradição comum; nenhum sentimento de poder ou de grandeza política, cultural, militar; nenhuma participação da nação nos negócios políticos, por mais restrito que seja; [administrativamente, tem-se] o paternalismo mais absoluto nos Estados mais avançados como a Prússia, um sistema feudal deteriorado em muitos outros e um absolutismo sem escrúpulos nos demais, chegando ao ponto de se vender sentenças para encher os cofres, não dos principados, mas dos tribunais; [socialmente não há] nem nobreza consciente de seu poder e de sua independência, nem burguesia orgulhosa de sua riqueza e de suas prerrogativas comuns: a Alemanha é uma expressão geográfica; não é nem um Estado, nem uma sociedade (WEIL, 1999, p. 123).

Logicamente, não se pode esperar uma reação do tipo inglês. Não surpreende, portanto, que na Alemanha a Revolução francesa encontre “um imenso eco” (WEIL, 1999, p. 123) assinalado pelo grande entusiasmo com que é saudada pelos seus intelectuais. Esta última observação é o pano de fundo da análise da reação alemã, pois, diferentemente do que se passou entre os ingleses, na Alemanha foram os intelectuais e não os políticos a se voltarem para a Revolução da acontecimento francês.<sup>391</sup>

<sup>391</sup> Segundo Eric Weil, a reação alemã pode ser percebida em dois distintos universos, ambos muito distantes do que aconteceu na Grã-Bretanha. De um lado, aquele que interessa ao autor, a recepção da Revolução entre os

Se, com efeito, a Revolução não representou um acréscimo fundamental ao pensamento inglês, porquanto os britânicos já refletiam sobre os direitos do homem e sobre a igualdade legal dos cidadãos, e já contavam com o controle parlamentar das finanças e gozavam de uma unidade territorial nacional inquestionável. Na Alemanha, ela representou o surgimento de toda um movimento de “reflexão mais profunda sobre a natureza da nação, do Estado, do que (...) se pode chamar o espírito de uma nação (WEIL, 1999, p. 124). A diferença mais patente a partir disso é que os teóricos alemães não se puseram a refletir sobre uma constituição ideal, as sempre partindo do ponto de vista do sujeito que aspira à liberdade de sua vida privada, ou seja, a precedência da perspectiva do indivíduo sobre aquela o cidadão que quer influenciar sobre os destinos de sua pátria.<sup>392</sup>

A Alemanha reage à Revolução francesa, portanto, na sua condição de país que, pelas fragilidades do seu regime, se assemelha a muitos aspectos da França pré-revolucionária, mas com um pensamento que se caracteriza, então, no campo da discussão popular, pelo “nacionalismo” e pelo “autoritarismo”.<sup>393</sup> Como a França, a Alemanha também “não é sujeito da história e da política” (WEIL, 1999, p. 125). Apenas quando se tem em vista as similaridades das debilidades da Alemanha que reage à Revolução à situação francesa anterior à queda da Bastilha que se entende o significado da forte expressão de Weil, ao asseverar que a “Revolução criou a Alemanha”, mas destaca, “por suas repercussões militares” (WEIL, 1999, p. 125). As transformações que subjazem à “criação” da Alemanha, no entanto, acontecem numa direção oposta às transformações da França revolucionária. Enquanto esta última se transforma, a Alemanha é transformada, não em vista dos ideais da Revolução, mas pelas demandas políticas características do nascente Estado moderno. A Revolução cria a Alemanha porque lhe impõe, tornando-lhe consciente, necessidades políticas modernas. “É por que o governo quer aumentar o potencial econômico e militar do Estado que a Prússia, não se reforma, mas é reformada – é significativo, é reformada por homens que não são prussianos de nascimento. Um Estado se moderniza, porque uma outra nação se deu (...) um Estado moderno” (WEIL, 1999, p. 126)

Um traço fundamental que distingue a reação alemã do pensamento alemão é

pensadores, de outro, a referência à discreta reação popular: “os seres pensantes não são, neste país, homens políticos. São poetas, literatos, filósofos. Exceto em alguns países pequenos que sofreram demais com seus princípios [falta uma frase no original datilografado], nenhuma reação popular: a juventude, sobretudo do Reno, vivendo na atmosfera meio-absolutista, meio-inquisitória de países eclesiásticos, e ao sudoeste, muitas vezes não se conhece o próprio país, a menos que se queira reconhecer como país as minúsculas propriedades das contagens e dos cavaleiros ‘imediatos’, essa juventude saúda a Revolução, na qual pôde ver aparecer um novo sistema político da razão, da eficiência e da justiça – um sistema de liberdade, se se compreende este termo como a supressão não do absolutismo esclarecido de um Frederico II, mas o desaparecimento da exploração mais brutal do país por um grupo de parasitas” (WEIL, 1999, p. 123-124).

<sup>392</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 124.

<sup>393</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 126.

justamente o seu nacionalismo, que revela, ao mesmo tempo, o seu sentimento de inferioridade. É essencial compreender que, no imaginário alemão,

É preciso para um grande povo um grande chefe que lhe devolva o lugar que é o seu, que ele perdeu por suas próprias faltas e por suas lutas internas, pela intrigas de seus vizinhos e pela fraqueza e pelo egoísmo de seus príncipes. O nacionalismo alemão pode lutar contra as autoridades existentes; mas é para obter uma outra autoridade, melhor, mais poderosa, mais gloriosa. Um sentimento de inferioridade se declara e busca encontrar uma compensação (WEIL, 1999, p. 126).

Esconde-se, portanto, do pensamento alemão, uma dupla compreensão do seu messianismo: de um lado, trata-se da superação do seu sentimento de inferioridade histórica e de incompreensão, que se manifesta comumente na tendência de buscar as causas dos seus próprios problemas em crimes alheios e não nos próprios erros e nas próprias faltas, e, de outro lado, a forte lembrança das antigas glórias, a resistência para reconhecer as novas condições, tudo isto está presente na maneira constante da mentalidade alemã.<sup>394</sup> As duas direções da espera messiânica característica do nacionalismo do pensamento alemão esclarecem tanto a forma própria da retomada alemã dos ideias revolucionários, quanto o paradoxo que a distingue, noutro nível, da reação britânica. De fato, se na Grã-Bretanha os políticos se interessam pelos eventos franceses, na Alemanha, como já se disse, são os literatos, poetas e filósofos a fazê-lo. Em parte, isso explica porque, na Alemanha, as reações limitadas aos domínios da atividade intelectual alcançaram pouca repercussão na sensibilidade alemã. O distanciamento entre as reações dos pensadores e da população em geral é acentuado quando se reconhece a originalidade e profundidade da filosofia alemã do período da *Aufklärung*, o que, para Eric Weil, justifica falar de um verdadeiro paradoxo da história alemã.

Aqui se mostra um paradoxo fundamental da história da Alemanha. Os pensadores deste país, em particular um dos maiores entre eles, Hegel, determinaram o pensamento do mundo inteiro; mas não tiveram nenhuma influência sobre a sensibilidade alemã. A filosofia das Luzes carrega em todas as línguas um nome alemão: o de *Aufklärung*, e em parte alguma do humanismo da época, a grandiosa ideia de uma educação da humanidade para a liberdade e para a razão foi formulada com mais clareza do que em Kant, ou expressada com maior convicção, serenidade e grandeza humana do que por Lessing: e em nenhum lugar, essa ideia foi menos influente sobre o espírito dos governantes e sobre a sensibilidade popular [do que na Alemanha] (WEIL, 1999, p. 127).

<sup>394</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 127.

Esse paradoxo se reforça quando se reconhece como igualmente válidas a afirmação de que, com efeito, nessa época, ninguém poderia estar mais interessado pela *Bildung* do indivíduo e pelo desenvolvimento de suas forças do que os pensadores alemães, como Goethe, Schiller, Weiland e Guillaume de Humboldt; e a de que em nenhum outro país ocidental se mostrou menos respeito pela independência da pessoa que na Alemanha.<sup>395</sup> Esse paradoxo atávico da cultura alemã, radicalizado nos séculos seguintes, serve ainda como chave para a compreensão do fato de que “em nenhuma parte se colocou tão incisivamente em questão o valor do poder nu: e nenhuma nação dos séculos XIX e XX o buscou com tanta obstinação” (WEIL, 1999, p. 127). A razão de ser desse “paradoxo”, Weil encontra, em parte, num conjunto de fatores que envolve o pequeno papel da nobreza alemã, a fragilidade da sua economia e, conseqüentemente, da sua burguesia, o desenvolvimento tardio das suas riquezas naturais, assim como nas conseqüências da Guerra dos Trinta Anos, na excentricidade de seus príncipes e, finalmente, na sua evolução religiosa.

Nos limites estreitos das condições sociais e políticas alemãs se mostra com mais força a potência da sua reflexão. O maior mérito da filosofia alemã foi buscar alhures, “precisamente na vontade de não refutar nenhuma das ideias-matrizes, nem a razão nem o sentimento, nem o individualismo nem a unidade orgânica, nem o direito natural nem a história, nem o universalismo nem as heranças nacionais, nem as exigências do pensamento técnico nem aquelas do homem que busca a sua felicidade e defende a sua dignidade, nem a sociedade nem o Estado” (WEIL, 1999, p. 129). Com efeito, o pensamento alemão não apenas não refuta nenhuma dessas ideias, mas, do mesmo modo, não se contenta em justapô-las, antes procura uni-las num único desenvolvimento no qual cada fator possa ser reconhecido precisamente enquanto tal, isto é, como parte que só se compreende no papel que ocupa na vida do todo e que não pode pretender representar, sozinho, esse todo, nem mesmo ser, sozinho, o impulso principal do seu movimento.<sup>396</sup>

No entanto, o ponto de partida de Weil não será simplesmente a consideração dos

<sup>395</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 127.

<sup>396</sup> A proximidade temática deste texto com *Hegel et l'État* começa a se tornar patente à medida em que Weil se volta a Hegel, mais precisamente, à análise da *Filosofia do direito*. Sobre a orientação dos fatores para um movimento que os compreenda absolutamente: “É em Hegel que essa organização do pensamento político moderno se completa, e é dele que parte toda reflexão política moderna, tanto aquela do socialismo quanto a do estatismo, tanto a interpretação unilateralmente sociológica da comunidade humana como a interpretação puramente política, e os pensadores mais radicalmente opostos encontraram nele os textos que parecem dar razão às suas teses particulares. Segundo os seus pretensos herdeiros, seu pensamento é falso precisamente na medida em que tanto uns quanto outros quiseram tirar dela a sua parte, contribuíram a desfazer a unidade desse pensamento. Mas é a prova de sua grandeza: ele não exagera ao dizer que a sua *Filosofia do direito*, o pequeno livro publicado em 1821, termina o período da Revolução e que está ali o resultado, como interseção dessas ideias, todas as vias anteriores como todas as vias ulteriores partem” (WEIL, 1999, p. 129).

grandes filósofos do período do “pensamento puro”, mas a análise das questões e do modo “como elas são colocadas pelos homens da época” (WEIL, 1999, p. 129). Deve-se ter em conta que a *Aufklärung* alemã foi, antes de tudo, o protesto contra o feudalismo deteriorado, de um lado, e contra o paternalismo, de outro, fatores que, juntos ou não sufocavam a vida moral, civil e intelectual na Alemanha. É somente dentro desse contexto que as reações de um homem como Christoph Martin Wieland, “o único alemão verdadeiramente europeu em toda a história da Alemanha” (WEIL, 1999, p. 140), assume o seu caráter paradigmático.

A reação de Wieland é “particularmente significativa” (WEIL, 1999, p. 140) porquanto representa, de um lado, a consciência geral da insuficiência do antigo regime alemão e, de outro, da necessidade de reforma das circunstâncias por um verdadeiro espírito da Restauração, vale dizer, a rejeição de uma pura e simples assimilação do fenômeno revolucionário.<sup>397</sup> O caráter paradigmático da reação de Wieland está no fato de ele incorporar tanto a oposição liberal e racionalista ao despotismo alemão, quanto uma posição crítica dos horrores dos massacres que seguiram a Revolução, seja a execução de Luís XVI, seja a anarquia e a guerra civil. É no espaço criado entre a insuficiência do antigo regime alemão e dos horrores que cercaram a Revolução que ele assume a questão fundamental da liberdade e da responsabilidade. Logo, a preocupação de Wieland confirma o fato de que “os filósofos alemães, como todos os filósofos das épocas de grande filosofia, têm um interesse apaixonado pela política” (WEIL, 1999, p. 141), embora nesse caso uma peculiaridade chame especialmente atenção:

Tranquilos em suas universidades e em seus gabinetes, raramente incomodados pela censura, ainda não perturbados pelas guerras que, bem cedo, vão tocar o solo alemão; eles podem pensar pela Europa, e precisamente porque não podem criticar as condições da Alemanha, porque (...) sobre estas condições tudo está dito há muito tempo e vem sendo continuamente repetido por ótimos propagadores e divulgadores, e, por fim, porque têm uma consciência muito clara de que a Alemanha realmente não é parte neste grande debate, eles realmente pensam: tentam ver o problema antes de propor soluções (WEIL, 1999, p. 141).

A descrição das condições gerais dos pensadores alemães serve muito bem à exposição da situação em que Immanuel Kant reflete sobre a reviravolta histórica provocada pela

<sup>397</sup> Essa ideia transparece, por exemplo, numa carta de Hölderlin a Hegel: “Aos nossos estudantes de Tubinga interessava algo mais do que uma revolução político-social: estava no seu coração a *revolução do espírito*. Um revolução cultural? Certamente não se trata simplesmente de um programa político revolucionário, que em qualquer caso, na Alemanha, tinha poucas probabilidades de sucesso. Antes se propunha um programa humanitário-sociopolítico, envolvendo todos os campos, ciência, literatura, arte, política, filosofia e, sobretudo, a religião. A palavra de ordem era: ‘Reino de Deus’, uma cifra capaz de exprimir a totalidade das aspirações” (Hölderlin a Hegel, in *Briefe von und an Hegel*, in *Werke* XXVII, p. 9, apud. KUNG, 1979, p. 154).

Revolução na França.

O interesse de Kant pela Revolução francesa, e Weil repete essa impressão em várias passagens, é um dos poucos pontos controversos da sua biografia.<sup>398</sup> Com efeito, a princípio, não é de fácil compreensão o fato de que, “Kant, o filósofo da moral, foi um dos mais raros fiéis, se não dos dirigentes da Revolução, pelo menos à ideia dessa Revolução (WEIL, 2003b, p. 149). A questão fundamental pode ser tirada de “Kant und die Revolution in Frankreich”.<sup>399</sup>

A tomada de posição [de Kant] é clara. Mas pode ser também filosoficamente justificada? Toda a moral de Kant repousa sobre a inadmissível liberdade do homem, a única fonte de todo valor ético. O que é que tal moral pode esperar dos acontecimentos históricos? Resta mostrar que existe um laço entre moral e revolução (WEIL, 2003b, p. 143).

Nesse trecho, Weil assegura, de um lado, *a limine* a liberdade como o fundo e o fundamento de toda filosofia kantiana<sup>400</sup>, e, de outro, revela tanto a indissociável ligação entre moral e política como o laço escondido entre moral e história.<sup>401</sup> Do que se conclui que, em Kant, a razão é a liberdade, vale dizer, “que toda ação que não se justifique diante da razão é por isso mesmo arbitrária, inspirada por um espírito diametralmente oposto àquele da liberdade” (WEIL, 1999, p. 141). Com termos práticos, isso significa que a vida dos homens na sua comunidade depende da razão, da lei da razão justamente por que, para Kant, o homem não é naturalmente bom.

Em *O conflito das faculdades*, mais precisamente na parte intitulada “De um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do género humano”, fica patente que, na Revolução francesa, o laço entre a moral e a história sai do seu escondedouro:

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal

<sup>398</sup> “De maneira muito surpreendente, esse sujeito pacato se torna em um defensor, um propagandista da Revolução francesa, e isso no momento em que o regime de terror jacobino, em que a execução de Luís XVI reduziu ao silêncio não apenas os governantes, mas também os principais porta-vozes da opinião pública”. O que, por outro lado, “não quer dizer que Kant tenha aprovado todos os atos dos revolucionários” (WEIL, 2003b, p. 142). Ver também TERNAY, 1989, p. 13-28.

<sup>399</sup> Originalmente um emissão radiofônica proferida na cidade de Colônia, em 1974. A tradução francesa se encontra em WEIL, 2003b, p. 137-149.

<sup>400</sup> Cf. WEIL, 1999, p. 141. Em outras palavras, resta aplicar ao pensamento moral kantiano o que ele mesmo afirma valer para todo edifício de sistema de razão pura: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral (KANT, 2008b, p. 13).

<sup>401</sup> Cf. WEIL, 2003b, p. 146-147.

modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano (KANT, 2008d, p. 105).<sup>402</sup>

Kant compartilha, portanto, da ideia de que com a Revolução francesa surge uma nova época, um novo tempo da moral e do progresso moral, no qual a humanidade, ou pelo menos uma parte dela, entra na maioridade. Ela se torna maior, pois doravante cada homem concebe a si mesmo como ser responsável diante da própria consciência; finalmente, ele é capaz “com um mínimo de ajuda socrática, de encontrar em si mesmo o *imperativo categórico* e de compreender que ele o obriga absolutamente: não, a humanidade em sua unidade é agora maior, e isso no campo da política, da constituição do Estado, do direito” (WEIL, 2003b, p. 143, grifo nosso). Ou seja, a humanidade, e a Revolução é a realização histórica desse fato, chegou à consciência do direito da razão, do direito razoável e essa consciência existe e continuará a existir, continuará a se desenvolver, continuará a agir.

Finalmente, a relação entre moral e história, cujo “laço escondido” se desvela na Revolução, deve ser compreendido, segundo a interpretação weiliana de reação de Kant, em duas diferentes perspectivas.

Em primeiro lugar, com a Revolução aparece “o que em si é invisível, invisível a partir do qual nós inferimos a ação a partir de sua aparição” (WEIL, 2003b, p. 143). Com efeito, é um fato histórico que se atingiu uma concepção mais clara, mais profunda e mais verdadeira da moral. Abre-se, no cenário histórico-político, a demanda por um Estado e por uma constituição que respeitem a liberdade de todos, a reivindicação da criação de um contexto no qual todos

<sup>402</sup> Ao acrescenta algumas páginas depois, “Se, porém, não se alcançasse também agora a meta intentada neste acontecimento, se a revolução, ou a reforma, da constituição de um povo viesse por fim a fracassar ou se, após outorgada por algum tempo, tudo retornasse de novo à senda anterior (como agora alguns políticos vaticinam), aquela predição filosófica nada perde, apesar de tudo, da sua força. – De facto, tal acontecimento é demasiado grande, demasiado entretecido com o interesse da humanidade e, segundo a sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta índole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis; porque então, num assunto tão importante para o género humano, a constituição intentada deve finalmente, numa época qualquer, alcançar a solidez que a instrução mediante a múltipla experiência não deixaria de operar nos ânimos de todos” (KANT, 2008d, p. 108). Esses dois trechos são citados por Eric Weil (2003b, p. 142-143).

estejam aptos para reconhecer a liberdade de todos os outros e a admitir e mesmo a exigir leis que limitem a liberdade apenas em função do respeito da liberdade de todos os demais.<sup>403</sup>

Logo, a Revolução se apresenta na história como moralmente justificada, enquanto busca o direito da liberdade. Nesse primeiro sentido, o reconhecimento do valor moral da Revolução poderia ser compreendido sendo apenas de ordem psicológica, quer dizer, como a expressão de preferências pessoais que estariam em contradição insuportável com o pensamento sistemático do moralista.<sup>404</sup>

Em segundo lugar, parte-se do imperativo categórico. Porquanto serve de valor de direito e obrigação de consciência, não constrói uma moral concreta, um sistema da vida humana sensata, pois, se possibilita a exclusão de máximas moralmente inadmissíveis, “não pode inventar sequer a mais modesta das máximas” (WEIL, 2003b, p. 145).

O imperativo categórico está inscrito nos corações com letras inapagáveis, mas ele só encontra aplicação na vida ativa; ele é a razão que age e se atesta no homem, mas, o homem não é razão, é razoável; ele tem pulsões, desejos, paixões. Ele vive sob a lei moral, sob um mandamento, precisamente porque ele *também* é sempre imoral e apenas em vias de moralização (WEIL, 2003b, p. 145).

Se, de fato, o homem é *também* essencialmente um ser movido por pulsões, finito, necessitado, ele continua, entretanto, enquanto razoável, eminentemente acima das necessidades e das pulsões. É-se obrigado moralmente a entrar, com todos aqueles com os concernidos numa comunidade moral, numa relação que assegure a cada um uma existência passível de se moralizar.<sup>405</sup> Logo, os homens não são demônios, mas também não são os seres inocentes dos quais parte a construção de Rousseau. Para Kant, “a história começa pelo mal” (WEIL, 2003b, p. 147). A realidade política e histórica jamais estará à altura da moral pura, mas igualmente, jamais será apenas um contrato sem sentido ou reduzida à pura necessidade técnica. É essa realidade que mostra como o animal no homem é obrigado a reconhecer o animal-homem, o homem-animal concebe a si mesmo mais do que simples animal, mais do que o ser vivo finito e necessitado. O homem jamais se tornará um anjo, mas já não se pode considerar como demônio depois de se perceber em sua liberdade.<sup>406</sup> Disso resulta que é na

<sup>403</sup> Em termos práticos, “nós pedimos então uma constituição sem privilégios hereditários, sem dominação arbitrária, em uma palavra, um estado social e político tal como aquele desejado pela revolução francesa, mesmo que ela tenha cometido um erro trágico na escolha dos meios” (WEIL, 2003b, p. 144).

<sup>404</sup> Cf. WEIL, 2003b, p. 145.

<sup>405</sup> Esse aspecto foi desenvolvido a partir da questão da unidade do homem moral como elemento para a relação entre Weil e Schiller cf. VESTRUCCI, 2014, p. 49-69.

<sup>406</sup> Cf. WEIL, 2003b, p. 147.

“aparição da consciência de si da razão que reside, para Kant, a verdadeira significação da Revolução” (WEIL, 2003b, p. 148).

Agora se pode afirmar, definitivamente, que o que interessa a Kant não são os eventos singulares, antes o mestre de Königsberg se volta à vontade de edificar um Estado razoável que supere, na história, o que é meramente histórico, ou seja, o que é consagrado pela tradição e pelo hábito, o que é contingente. Com a Revolução francesa, “toda a humanidade se tornou expectadora de uma peça de teatro que revela o sentido da história passada, porque o passado permitiu pôr a questão de seu sentido” (WEIL, 2003b, p. 148).<sup>407</sup> O vigor das palavras de Weil não deixam dúvidas sobre a força do significado da Revolução para Kant.

A humanidade despertou no seio da história para a consciência de seu direito supra-histórico, e o homem que percebeu sua humanidade não repousará antes de ter, como quis a Revolução, tornado a mundo razoável e humano. Doravante, com a Revolução francesa, o homem tomou seu destino nas mãos. A Revolução colocou o mundo na cabeça, quer dizer, no pensamento, e o pensamento jamais será reduzido ao silêncio. Doravante, o homem sozinho, os povos procurarão eles mesmos a sua felicidade, eles terão, antes de tudo, que aprender a usar a liberdade, mas livremente, independentemente da boa ou da má vontade de senhores ou de príncipes autocráticos. Com a Revolução, a humanidade se libertou para a liberdade; sem dúvida ela quer a própria felicidade material e a satisfação das suas necessidades; mas agora ela quer infinitamente mais: ela só quer alcançar sua felicidade pela decisão própria e responsável (WEIL, 2003b, p.148- 149).

Em palavras definitivas, é essa mesma a conclusão da leitura de Weil das reações de Kant à Revolução, com esse acontecimento, “o homem pensante apareceu na história” (WEIL, 2003b, p. 149).

## 4.2 O FILÓSOFO E O INTERESSE PELA HISTÓRIA

Mais do que “o homem pensante”, pode-se dizer que “o homem moderno” finalmente apareceu na história com o evento da Revolução.<sup>408</sup> Logo, o filósofo que se debruça sobre o sentido percebe – para usar um termo caro à fenomenologia – na Revolução francesa o acontecimento histórico que resume a real e completa suplantação da *veteris vite* pelo *modus*

<sup>407</sup> A leitura de Kant feita por Weil coloca, dessa forma, o novo quadro de referência próprio da filosofia moderna. Com efeito, passa-se de uma moldura na qual a referência fundamental é a busca da verdade àquela em que a pergunta capital é pelo sentido. No que concerne à passagem patenteada, a filosofia kantiana é com certeza a sua tradução mais completa.

<sup>408</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 2014, p. 190-211.

*hodiernos*. Trata-se, portanto da virada fundamental, a que se refere Weil beneficiando-se da polissemia por trás de *breakthrough*, que conclui, para o filósofo da história a entrada da humanidade na modernidade. Precisamente neste ponto, a reação de Hegel vem complementar as principais intuições filosóficas acerca da Revolução.<sup>409</sup> O fato que definitivamente se impõe é que “a história em sua totalidade (...) chegou a uma reviravolta ou, mais exatamente, se encontra depois de uma reviravolta que, até nova ordem, será a última: o espectro está entre as mãos do direito e da razão, os antigos poderes da injustiça, mesmo que ainda existam de alguma forma nos rincões do mundo empírico, caíram para sempre: *incipit vita nova*” (WEIL, 2003a, p. 129).

Os homens políticos e os pensadores que assistiram os eventos ao redor da Revolução francesa e testemunharam a transformação que esses mesmos eventos provocaram, alcançaram a lúcida consciência de que uma nova época estava começando. Com outras palavras, não se podia tratar mais das “coisas humanas” como se havia feito até então, o que, mais precisamente, significa afirmar que nada pode ser mais visto da mesma forma, porquanto o homem se torna definitiva referência para tudo. Finalmente, ele se compreende, de uma forma muito diferente daquela antiga, como a real “medida de todas as coisas”.

Ao se ocupar com a influência da Revolução francesa sobre o pensamento europeu, Weil não se limita à análise historiográfica, mas busca as reais repercussões da evento histórico no campo do pensamento. Em linguagem hegeliana, trata-se da “reconciliação do divino com o mundo” (WEIL, 2003a, p. 129). Mais precisamente, e isso o afasta de uma filosofia da história como esta vem comumente entendida, Eric Weil não se volta preponderantemente à questão sobre a natureza da história. Antes, procura levar às últimas consequências, vale dizer, ao nível “mais alto e mais profundo”, o “fato filosófico” (WEIL, 1991a, p. 208) da autocompreensão do homem como ser dotado, *essencialmente*, de um passado. Ao declinar da reflexão que se desenvolve nos limites postos entre uma “história em si”, de um lado, e uma “historicidade” do homem, do outro, se pergunta “simplesmente” como e por quê o homem se interessa pelo passado.

Devemos, portanto, considerar  *fatos* de duas ordens distintas. Em primeiro lugar, há de se levar em conta o fato de que a Revolução francesa representa uma real *breakthrough* histórica (WEIL, 2003a, p. 129), isto é, o fato de que a partir dos eventos ocorridos na França em 1879, o quadro dentro do qual o homem se compreende e compreende o mundo é

<sup>409</sup> Sobre a leitura de Hegel acerca da Revolução francesa, além do artigo de Weil, de 1976, “Hegel et le concept de la Révolution”, (2003a, p. 167-176), ver também OLIVEIRA, 1991, p. 73-88.

completamente revirado.<sup>410</sup> Em segundo lugar, O fato de que esse evento continua acessível no presente justamente por não se tratar de um acontecimento inteiramente superado em suas repercussões. Com efeito, a Revolução francesa constitui, fundamentalmente, o evento formador do horizonte abrangente de sentido no qual a civilização ocidental pode encontrar, ao mesmo tempo, as raízes históricas e particulares e aquelas lógicas e intelectuais para a compreensão do seu presente e do sentido da sua.<sup>411</sup>

Nessa segunda direção, uma nova forma de compreensão da história, já abordada por Weil – primeiro no artigo de 1935, depois na categoria *Deus* – retorna com toda a sua força, a saber, o fato de que a história, como “atividade do espírito” (WEIL, 1991a, p. 208) “nasce” na modernidade e caracteriza o homem moderno. Para o homem moderno, com efeito, a consciência de si não pode se dar senão concomitantemente à tomada de consciência da *história* como elemento constitutivo da sua humanidade.<sup>412</sup> Em outros termos, na modernidade “o histórico entrou na história” (WEIL, 1991a, p. 186), e se perseguimos a compreensão da condição do homem moderno, essa se revela como *essencialmente* histórica, não sendo mais possível que ele compreenda a si mesmo de outro modo, afinal, “o homem se torna histórico lá onde teve uma história e tomou consciência dela” (WEIL, 1991a, p. 185).

É certo que uma nova compreensão da história não poderia se fazer sem implicar uma nova forma de ver o homem e, por consequência, a filosofia. De fato, a pergunta acerca do sentido da história enquanto elemento constitutivo do homem levanta não apenas um tema de

<sup>410</sup> Em termos weilianos (refletindo sobre o conceito de revolução em Hegel), “uma nova época começa, uma outra terminou, precisamente porque o princípio que foi apenas o fermento no que precedeu, aquele da busca cristã, mais precisamente luterana, da justiça e da razão no mundo e não no além, foi enunciado, compreendido, aplicado, e que o homem que elevou à consciência o que parecia dominá-lo de modo inconsciente, não mais o homem que foi até ali, que agirá de outra forma – mas que buscará, inconscientemente de novo, pela paixão e pela violência, o que *agora* o inquieta e o fascina sem que ele possa ainda pensá-lo. Entretanto a Revolução francesa continua o ponto que nós podemos pensar e a partir do qual nós devemos pensar” (WEIL, 2003a, p. 129).

<sup>411</sup> Essas raízes “históricas e particulares”, assim como aquelas “lógicas e intelectuais” concernem às possibilidades de se conhecer o processo de desenvolvimento das condições materiais e intelectuais da nossa civilização. Porquanto as “raízes histórica e particulares” têm a ver com as condições materiais do trabalho, no sentido que Marx deu a elas, ou seja, do progresso das condições do trabalho humano entendido como a relação do homem com o mundo e as repercussões essenciais deste mesmo trabalho ao conhecimento e à criação das relações sociais. Este tema foi tratado por diversos filósofos do século passado, mas talvez poucos tenham alcançado os mesmos resultados das pesquisas de Habermas em *Conhecimento e Interesse*. Por sua vez, as raízes “lógicas e intelectuais” têm um significado específico em Weil. De fato, “lógica” aqui tem o mesmo alcance que o termo apresenta no título da tese weiliana *Lógica da filosofia*, quer dizer, trata-se do desenvolvimentos dos discursos possíveis, das diferentes “molduras” (no sentido sempre da *picture* de Wittgenstein ou do “imaginário” de Charles Taylor) nas quais o homem pode “dizer” de forma coerente, sensata, o seu próprio mundo e compreender também o que significa querer “dizer o mundo”. Descrever as condições no processo de desenvolvimento lógico, significa ser capaz de desvelar a articulação interna que permite que as categorias organizadoras dos discursos não sejam simplesmente justapostas, mas, pelas inúmeras retomadas, articuladas logicamente, isto é, relacionadas de uma forma sensata. Evidentemente, esse modo de propor a leitura da análise dos discursos em Weil apela por uma “hipótese hermenêutica” da filosofia weiliana, o que já foi feito de forma definitiva pelo intérprete lisboeta Luis Manuel Bernardo (2003).

<sup>412</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 208.

antropologia, mas se volta à compreensão da própria filosofia como uma realização histórica. A relação entre história e filosofia se deixa de novo entrever, ao mesmo tempo, em sua complexidade e imediação, pois ambas “são obras do homem e dos mesmos homens que se fazem e se interpretam na história como se interpretam e se fazem na filosofia” (WEIL, 1991a, p. 202). O pensamento do homem moderno se dá, justamente, como o pensar de alguém que tomou consciência da sua própria história, porquanto se compreendeu, finalmente, como ser histórico.

De um lado, a importância dessa relação entre filosofia e história já foi evidenciada no primeiro capítulo; de outro, o nosso interesse agora se dirige às condições para a compreensão do homem – mais especificamente, do homem que surge na história com a Revolução francesa. Portanto, essa mesma compreensão pode agora ser vista se respeitante de três questões fundamentais: a *nova* consciência do valor das tradições; a *nova* pergunta sobre a possibilidade de um sentido para a história e, por último, a *nova* questão do fim da história.

Antes de tudo, o homem moderno é aquele que “descobre” a sua tradição. Ele, que antes não podia conhecê-la, pois estava completamente absorvido em vivê-la, percebe agora, e a Revolução francesa é o evento que incorpora em seu bojo esse movimento, a sua “omnipresença” (WEIL, 1991b, p. 9). As afirmações de Weil no início de *Tradition et traditionalisme*, de 1953, sublinham a importância deste tema para nosso objetivo. Para o autor, “é graças a ela [à tradição] que nossa vida é *nossa*”, na medida em que é a “nossa maneira de ser” e “nos forma no seu modelo” (WEIL, 1991b, p. 9).

A omnipresença da tradição se manifesta nas múltiplas formas com que ela se apresenta à consideração dos homens modernos, seja como “força na história” (WEIL, 1991b, p. 10), seja como “o valor que funda todos os outros valores” (WEIL, 1991b, p. 12). Sob o signo de sua omnipresença, a tradição ganha, na modernidade, um aspecto completamente ambivalente na definição da condição do homem. De um lado, é em virtude dela que “tudo o que tem a fibra de nosso ser, tudo o que é sagrado para nossa fé” (WEIL, 1991b, p. 12), adquire importância. É a *estabilidade* de uma dada tradição que garante a identidade de um grupo ou de um indivíduo. De outro, a tradição permanece sempre uma “força histórica”, ou seja, uma “questão aberta”. “A tradição não é uma barreira contra a mudança, mesmo contra a mudança violenta, ao contrário, a situação na qual aparecem mudança e violência, como ameaça ou como promessa, é ela mesma um resultado da tradição” (WEIL, 1991b, p. 16) e essa condição nova de compreensão das tradições se mostra sem espaço à dúvida na passagem das condições políticas e sociais pré-revolucionárias àquelas posteriores a 1879. Há, na própria ideia de tradição, espaço à *instabilidade* e à mudança. Weil põe nessa altura o “paradoxo no próprio

conceito de tradição” (WEIL, 1991b, p. 12).

Se, por uma parte, o problema só pôde ser colocado *pelo e para* o homem moderno, a solução, por outra, também assenta nas condições próprias da modernidade. “Nossa tradição, dizíamos quando nos opúnhamos a uma tradição estável, repousa sobre a mudança permanente. Mas isso não significa que *toda* mudança seja tolerável na nossa tradição, nem que ela seja caracterizada *exclusivamente* por sua tendência à mudança” (WEIL, 1991b, p. 18). São necessários critérios para regular a relação do homem com sua tradição e esses só podem ter algum significado se, ao mesmo tempo, estiverem ligados aos valores tradicionais e forem racionalmente justificáveis. Não há, portanto, espaço a imoralismos, ceticismos, positivismos, dogmatismos ou tradicionalismos, mas o apelo à razão. É ela “a decidir o que é válido numa tradição instável e o que não é” (WEIL, 1991b, p. 20).

A partir da Revolução francesa, as condições próprias da modernidade podem ser compreendidas ainda como a possibilidade dada de articular – ou de criticar – a tradição com a razão, pois se “não podemos jamais estar seguros de ser completamente racionais, isto é, de ter sobrepujado todas as influências de nossa tradição”, e se “queremos ser racionais”, “o queremos na nossa situação histórica” (WEIL, 1991b, p. 20).<sup>413</sup> A superação desse “paradoxo” se realiza somente quando “a nossa tradição é a tradição que põe sem cessar em questão a sua própria validade, que a cada momento do seu destino histórico teve de decidir e continuará a ter de decidir, o que devemos fazer para nos aproximarmos da verdade, da justiça, da sabedoria. A nossa é a tradição do pensamento filosófico. É a tradição que não se satisfaz com a tradição” (WEIL, 1991b, p. 21).

A questão acerca do sentido da história aparece na passagem do “sistema qualitativo” da “física mágica” ao “quantitativo” da “física moderna”, na qual o homem deixou de ser expectador de um mundo imutável<sup>414</sup> e passou a interpretá-lo a partir da pergunta sobre a possibilidade de um sentido abrangente – se o “seu mundo é racional”, o é “porque ele se constitui pela questão do homem enquanto ser racional” (WEIL, 1991a, p. 229).<sup>415</sup> No campo da consciência histórica, traduziu-se a questão na pergunta “se a história existe em si” (WEIL, 1991a, p. 228), ou seja, na pergunta pela sua sensatez.

<sup>413</sup> Em 1871, Kant resume, no “Prefácio” à primeira edição da *Crítica da razão pura*, essa visão fundamentalmente moderna da relação entre a razão (crítica) e as tradições (religiosas e legislativas): “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (KANT, 2013a, p. 5).

<sup>414</sup> Cf. WEIL, 1991a, p. 224-229.

<sup>415</sup> Aos olhos dos gregos, por exemplo, “o homem, para dizer simplesmente, mais sem simplificação abusiva, era essencialmente um expectador; se desejava ser plenamente humano e humanamente feliz, deveria aceitar ser a testemunha de uma ordem imutável” (WEIL, 2003a, p. 198).

Tratando-se do homem, a resposta só pode ser afirmativa: “a história é racional como aspecto do mundo do homem” (WEIL, 1991a, p. 229). De fato, o homem que pergunta pelo sentido da história é o que – e a pergunta testemunha – já deixou a insensatez e a violência. É aquele que “age (e não apenas reage como os animais) porque fala (pensa) e pensa (não apenas exprime sentimentos) porque age, ou seja, transforma o dado, tanto exterior (natureza ambiental) quanto interior (psiquismo, paixões, etc.)” (WEIL, 1991a, p. 203). Esse homem só pode pensar a história ao pressupor a possibilidade de um sentido para ela, pois se se fala em história, isto é, se se pergunta por ela, é porque é possível traduzi-la numa linguagem sensata e em valores compartilhados.

Consciente, portanto, da sua história, o homem moderno entende que o mundo a ser interpretado é também aquele a ser transformado. A partir daí, como diz Weil, “todo acontecimento histórico é ao mesmo tempo sensato no mundo histórico onde se realiza e constitui uma modificação deste mundo em vista de um sentido a se realizar a partir do sentido existente. Transformação da realidade e pensamento da realidade a transformar são dois aspectos inseparáveis da mesma vida humana” (WEIL, 1991a, p. 203). A própria filosofia pode ser compreendida agora como tomada de consciência da ação em vista do sentido, isto é, o exercício do homem que quer se compreender na sua ação na história – exercício que se revela, na modernidade, na história compreendida. Se a história deve se apresentar ao tribunal da razão, esta não pode não se apresentar ao tribunal daquela. A história humana não é mera sucessão de eventos, mas “se tornou história *para o homem*” (WEIL, 1991a, p. 231), enquanto é ele o responsável por encadear, de modo sensato, a partir da linguagem e dos valores da sua comunidade, os acontecimentos ao redor de si.

O papel de intérprete do mundo resulta, em última instância, da passagem da razão nos objetos para a razão no homem que pensa e age, de modo que a sua deve ser sempre a história da realização da razão.<sup>416</sup> “A história é para nós o desenvolvimento progressivo da razão e da

<sup>416</sup> A modernidade se assenta justamente na passagem da referência objetiva da verdade da realidade ao quadro da referência subjetiva da mesma verdade no início e das verdades na sua versão tardia. Trata-se, em última instância, de um processo variegado, cujos elementos dificilmente podem ser sintetizados de forma exaustiva, mas apontados com segurança nas suas raízes históricas pelas transformações geopolíticas com as grandes descobertas, as mudanças que desde o século XIII apontavam para uma forma primitiva de comércio de mercadorias e de informações, num contexto de perfil pré-capitalista, e, finalmente, nas mudanças do papel da representatividade nos sistemas políticos e religiosos. A complexa relação desses e de outros fenômenos históricos com a intelectualidade europeia do fim da Idade Média e com a modernidade nascente é também impossível de ser desenvolvida aqui, mas entre Descartes e Kant e para além deles, a filosofia esteve no fundo e no cume dessas transformações, naquilo que descrevemos acima como a passagem de uma razão de substância à noção de uma razão procedimental, cujo núcleo passa a ser, logicamente, a aplicação do método. Em um domínio que extrapola os objetivos imediatos da nossa tese, mas seguramente enriquece profundamente a compreensão da questão está a análise de Reinhart Koselleck, sobretudo no que concerne à sua “contribuição à semântica dos tempos modernos”. Também para esse autor, os eventos ao redor da Revolução se põem como eixo ao redor do qual giram os conceitos

liberdade, precisamente porque nós nos consideramos como seres racionais; nossa tarefa permanente é a de tornar real a liberdade racional num mundo que ainda não é racional. Afirmamos a possibilidade de fazer do mundo dos homens aquele da razão e da liberdade, de humanizá-lo e torná-lo sensato para todos e para cada um” (WEIL, 2003b, p. 199).

Por último, surge finalmente a questão do *fim da história*.<sup>417</sup> A modernidade produziu ampla literatura acerca do tema, e pouco importa se, nesta sede, exerceu maior influência Hegel ou Marx. O fato é que o homem moderno se vê às voltas com o tema de um possível fim à sua história.

Há pouco mais de meio século o fim da história se apresentou como a possibilidade real da extinção do homem e, certamente, ninguém duvida de que o poder das armas criadas nas últimas décadas fez do desaparecimento da humanidade uma realidade possível.<sup>418</sup> No entanto, para o homem moderno, o tema, enquanto aspecto da vida humana, se refere à realização da liberdade e da razão. Trata-se, portanto, do fim de uma história marcada pelo mal e pelo sofrimento, sem que se trate de uma entropia absoluta, mas do desejo de viver feliz no tempo. Mais do que o anúncio de uma realidade proléptica qualquer, é o crivo que permite o homem “constatar que a história ainda não é feliz, que ainda não é o que gostaria que fosse, que ainda é fatalidade cega, sequência de acidentes imprevisíveis e, na maior parte do tempo, desagradáveis, história sofrida que ele deve suportar” (WEIL, 2003a, p. 169-170). Fim da história equivaleria, assim, ao fim de nossos infortúnios.

Se a questão se coloca nesses termos, surge espontaneamente a pergunta acerca da sua modernidade, afinal, a humanidade deseja a felicidade. A originalidade está no modo com que se lida com ela. De fato, é essa ideia do fim da história que orienta a ação do homem moderno, pois ele “quer o fim dos tempos históricos, dito de outra forma, ele quer que a violência, a injustiça, o sofrimento não culpável cessem e desapareçam. Mais simplesmente ainda, o homem, na nossa época, age, quer agir, gostaria de agir, pretende agir, em todo caso, se compreende como ser agente, e agente em vista do fim desta história que ele conhece muito bem” (WEIL, 2003a, p. 170).

O fim da história não oferece apenas a possibilidade de se pensar a sua meta, mas de aquilatar a ação do homem na realização da sua humanidade. Ele, condicionado pela história

que dão conta da progresso da razão humana e das alterações no campo das expectativas futuras. Sobre isso, cf. KOSELLECK, 2006, p. 21-39.

<sup>417</sup> Uma primeira abordagem do tema aparece em LIVET, 1984.

<sup>418</sup> O modo como a geração de Eric Weil ficou marcada gerado pelas tragédias globais da Segunda Guerra, sobretudo pelas explosões nucleares, é testemunhado por inúmeros pensadores e nos mais diversos meios, para nós é suficiente remeter às páginas iniciais do texto de Hannah Arendt *On violence* (ARENDR, 1972, 103-184).

na marca da sua tradição, intérprete e agente no mundo, é, finalmente, o artesão, o produtor, aquele que transforma as condições de sua vida, não apenas como senhor da natureza, mas também senhor da história que é a sua. A Fortuna já não é a *Imperatrix Mundi* e se o homem fracassar no fim, se não vencer a violência, será o *seu* fracasso, o insucesso de *suas* escolhas, não o seu destino.

Não se trata, contudo, de previsões, afinal, o homem não sabe com certeza o que significa o mundo humano ou a vida feliz, sabe apenas o que é desumano e infeliz. Como Weil afirma, “queremos ser livres do que nos oprime, nos inquieta, nos impede de sermos nós mesmos, de ser felizes” (WEIL, 2003a, p. 171) do que conclui:

Só podemos falar em termos de negatividade, se devemos ser livres, nem nós, nem nada ou ninguém – e, sobretudo, os seres não livres que somos hoje – pode ou deve querer determinar de antemão o conteúdo desta vida futura, que não será livre se puder ser determinada antecipadamente: não se pode, eu não posso me impor o conteúdo de minha felicidade futura, e devo respeitar minha liberdade que vem, minha felicidade esperada, a realização de mim mesmo por mim mesmo; isso se não quiser cair em contradições que tornariam incoerente todo meu pensamento, todo o meu plano (WEIL, 2003a, p. 172).

No entanto, podemos e devemos tentar o mais seriamente possível remediar tudo o que desfigura e desrespeita a humanidade. O tema do fim da história, sempre em moda, traz, deste modo, outro menos presente, aquele da moral.<sup>419</sup> Como entendido aqui, é, em última instância, o fim da vida imoral. O homem o realiza ao descobrir um sentido que permita, a partir da ação sobre a natureza e sobre si, viver a sua liberdade na coexistência com todos os outros. Weil enlaça, assim, o futuro com o agora evitando qualquer forma de escatologia caricaturada, pois o fim não nos é estranho, mas conhecido nos momentos de presença, isto é, “quando se encontra

<sup>419</sup> Em 1976, Weil, no artigo, “Faudra-t-il de nouveau parler de morale ?”, trazia justamente essa questão, segundo a sua interpretação, “uma questão ao mesmo tempo oportuna e de oportunidade” (WEIL, 2003a, p. 255). Sobre esse artigo especificamente, ver o comentário de Marcelo Perine (1985, p. 109-124). O caráter oportuno da questão é plenamente elucidado pelo professor Perine (p. 110) deste modo: “a questão (...) é oportuna, a digressão não foi inconsequente. É oportuna porque a moral não é simplesmente uma questão de filósofo, ‘se as questões de filósofo devem, como se supõe frequentemente, ser desprovidas do atrativo da atualidade’. É oportuna porque é a questão de todo homem, este ser ao mesmo tempo moral e imoral, como lemos no texto que serviu de mote para estas reflexões, e que é a tese inicial da *Filosofia Moral* de Eric Weil; é oportuna também porque é a questão para todo homem que quer compreender coerentemente este ser que pode e deve ser conduzido à moral. Neste sentido ela é verdadeiramente uma questão de filósofo. A oportunidade da questão mostra-se, portanto, na sua atualidade. Neste tempo que é o nosso, como costumamos dizer, a moral está em questão; afirmação que surpreende menos pela facilidade com que é dita que pela realidade que ela encobre e, lamentavelmente, falsifica. A moral hoje está em questão, certo. Mas é essa banalidade que precisa ser compreendida e não simplesmente usada como um alibi para justificar tudo e, pior ainda, para camuflar a recusa de uma verdadeira justificação diante do tribunal da razão. A moral está em questão mas a questão da moral parece não estar; em outras palavras, o declínio da discussão moral sobre a moral é um fato muito mais inquietante do que o assim chamado declínio da moral, pelo menos para quem quer compreender o sentido de um e de outro fato”.

a beleza da natureza, a arte, a poesia, a vida na presença do espírito e do sentimento, o ser humano no amor” (WEIL, 2003a, p. 175). O fim pode estar presente a cada instante. “O fim da história não significa que nenhum homem será mau, significa que o mau escolheu seu mal e que todo homem, sob a única condição de querer (não de cobiçar ou de sonhar), será feliz, porque nada o impedirá de querer sê-lo” (WEIL, 2003a, p. 176).<sup>420</sup>

Voltamos assim ao laço, até então escondido e finalmente desvelado pelo evento da Revolução francesa, entre história, política e moral. Esse laço, o que fica patente em mais de um sentido na postura weiliana, agora não apenas se mostra, mas se torna uma chave quase exclusiva para a compreensão da nossa modernidade, haja vista a sua amplitude própria que permite que se fale de revolução tanto para desordens e golpes, quanto para transformações de longo prazo, isto é, a eventos que atingem o nosso cotidiano profundamente.<sup>421</sup> Isso permite que o termo seja aplicado a programas das mais diferentes naturezas, mas, o que mais nos interessa, é que a história moderna pode ser caracterizada como uma era da revolução, a qual ainda não chegou ao fim. Com a Revolução francesa, de fato, a noção de revolução adquiriu o estatuto de um movimento natural do campo político, ou seja, de um movimento necessário a partir do qual as ações livres dos indivíduos e dos grupos devem ser julgadas.

O filósofo, então, como o homem comum se volta ao seu passado, à história que é a sua, mas diferente deste, aquele compreende que neste gesto o que está em jogo, fundamentalmente, é a realização do homem enquanto homem. Em outras palavras, anterior à pergunta sobre o sentido da história, está aquela sobre o sentido dessa pergunta, questão verdadeiramente primeira e, por isso, a que é legitimamente filosófica. A Revolução francesa, é este o seu caráter de *breakthrough*, é o ponto a partir do qual essa pergunta pode ser posta em toda a sua extensão, pois, finalmente, o homem moderno, aquele que se compreende a partir e dentro da sua história, surgiu no mundo.

Se a tarefa do filósofo é buscar a compreensão, isto é, tentar, num discurso, prender juntos os elementos que aparecem dispersos na densidade da realidade, é a Revolução francesa o evento paradigmático que nos seu bojo põe os problemas fundamentais a desafiar, a partir do

<sup>420</sup> “As últimas páginas da *Filosofia política* tratam da construção da sociedade mundial, representando o derradeiro estágio da progressiva eliminação da violência do mundo humano, portanto, consequência final da responsabilidade universal do indivíduo. Tal sociedade mundial não existe e jamais existirá enquanto existir a história do homem, dado que 'a violência foi e é ainda a *causa motor* da história'. Logo, o fim da história é diferente da sua fonte: 'A não-violência, na história e através da história, se tornou o fim da história e é concebida como o seu fim'. A sociedade mundial se estrutura, então, sobre a inter-relação entre violência e não-violência: 'O fim é construir um mundo no qual a não-violência seja real sem ser supressão quer do não sentido da violência, quer do sentido próprio da vida dos homens'” (VESTRUCCI, 2012, p. 38).

<sup>421</sup> Para a compreensão da amplitude semântica da “revolução” é imprescindível a leitura de KOSELLECK, 2006, p. 61-77.

fim do século XVIII, todos os filósofos que se interessam pelas “coisas humanas”, para de novo remeter a Aristóteles. Desde então não se pode mais escapar da exigência de compreender indivíduo e comunidade moral, instrução e educação, sociedade e Estado, política interna e externa, enfim todos os problemas aos quais Weil toda na sua filosofia prática, quer dizer, na sua *Filosofia política* e na sua *Filosofia moral*, assim como em todos os artigos nos quais decide enfrentar mais variados aspectos problemáticos da sociedade e do Estado modernos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito deste trabalho foi mostrar a originalidade do pensamento weiliano no que concerne ao pensamento da história na filosofia. Analisamos ao longo dos quatro capítulos a estruturação filosófica dos conceitos, a nosso ver, fundamentais à compreensão da hipótese que nos propomos, isto é, a de que a reflexão sobre a história é uma chave hermenêutica para a interpretação do conjunto da filosofia de Eric Weil.

Tendo como núcleo temático a relação da filosofia com a violência, todo arcabouço da obra weiliana pode ser lida, antes e fundamentalmente, como uma metafilosofia, ou uma filosofia que se volta às condições de possibilidade da sua própria empreitada, a busca de compreender, de *com-preender*, as várias contradições presentes na realidade. A nossa primeira consideração conclusiva se orienta, portanto, na direção de uma nova compreensão da filosofia, isto é, na inserção do nome de Eric Weil entre os grandes pensadores que se ocuparam com o tema da justificação da filosofia depois de Kant e sobretudo depois de Hegel. No seu caso em particular, trata-se de compreender a proposta de um kantismo-pós-hegeliano porquanto busca ao mesmo tempo manter-se fiel ao esforço sistemático do espírito hegeliano e à inspiração kantiana que reconhece na liberdade do homem o fundamento sobre o qual a própria filosofia repousa. A filosofia se dá, finalmente, como o *ato* próprio do homem que escolhe compreender o seu mundo num discurso coerente.

Para Weil, no entanto, essa compreensão da natureza e da tarefa da filosofia deve ser enriquecida pelo confronto com o modelo epistemológico das ciências naturais, ou seja, com o modelo hegemônico de conhecimento desde a aurora da modernidade. Deste confronto, fica patente que a filosofia não pode absolutamente ser vista como uma ciência, mas, com precisão, como uma “atividade eminentemente científica”, atividade que sem dispor de um objeto específico, é capaz de pensar as condições de possibilidade do próprio conhecimento das ciências naturais, enquanto tematiza os fundamentos que estas pressupõem.

Essa atividade é ao mesmo tempo eminentemente comunicável, e nisso Weil nos remete ao tema tradicional da filosofia para a educação. Preocupação constante na tradição

filosófica ocidental desde o nascimento da filosofia, com Sócrates, Platão e Aristóteles, até o presente, passando por Agostinho, Kant e Hegel, só para citar alguns grandes nomes. No caso de Weil, porém, o caráter comunicável da filosofia é apenas eminentemente presente porquanto não se pode mais garantir de antemão que o homem se deixe convencer pela razão. Está aqui um aspecto essencial da filosofia pós-hegeliana de Weil. A violência é sempre uma possibilidade e a razão uma opção, é o que retorna como *ritornello* nos escritos weilianos.

No entanto, se eminentemente científica e comunicável, a filosofia é *essencialmente* histórica. Isso significa tomar a história como elemento constitutivo da filosofia. De um lado, como um *ato*, a filosofia se coloca sempre dentro de um determinado contexto histórico, vale dizer, o filósofo pensa inescapavelmente a partir de seu tempo. De outro lado, a história constitui a filosofia porquanto essa mesma tem uma história. Nesse sentido, ela é igualmente tema para o historiador e para o filósofo, tendo, cada um, a sua própria perspectiva. De fato, enquanto o primeiro estende simplesmente segundo uma ordem cronológica a sequência dos nomes indispensáveis ao conhecimento dos diferentes períodos da história do pensamento ocidental, o segundo interpreta essa história segundo níveis diversos, desde uma leitura meramente biográfica (e nisso se distingue pouco do historiador) até uma interpretação sistemática, na qual a história da filosofia se torna, ela mesma, objeto do pensamento filosófico. É o esforço que, com extrema originalidade, Weil empreende na *Lógica da filosofia*.

Eric Weil assume a partir então da sua concepção própria da filosofia um ponto de vista original no que concerne à questão da história, pois se distancia igualmente do modelo hegeliano segundo o qual a história revela progressivamente seu sentido, e no qual a tarefa da filosofia não é outra senão compreendê-lo, como fica patente na celeberrima imagem da ave de Minerva que ilustra o prefácio da *Filosofia do direito*: “a filosofia é o tempo compreendido pelo pensamento”. Do mesmo modo, Weil evita uma interpretação de tipo heideggeriano, segundo o qual a história é desprovida de sentido e a questão pode ser colocada apenas como a pergunta pela historicidade do *Dasein*. Em Weil, um e outro se equivocam porquanto tomam sempre a pergunta pela história como uma interrogação justificada de antemão. Para Eric Weil, portanto, o que deve interessar à filosofia é a pergunta que subjaz às formulações tanto de Hegel como de Heidegger e de seus seguidores: por que o homem se interessa pelo seu passado? Logo, por trás de uma reflexão sobre a história se põe sempre uma questão fundamentalmente antropológica, isto é, interessa saber se o pergunta pelo passado é constitutivo do homem enquanto homem. Isso nos permitiu, tanto inserir Weil no debate acerca das condições de possibilidade da pergunta pela história, ao lado de Dilthey e de Rickert.

Pode-se então compreender uma nova forma do que chamamos *inspiração* kantiana, porquanto se toma como ponto de partida a determinação de uma “crítica da razão histórica”. Se as filosofias de Dilthey e de Rickert são até certo ponto sintetizadas na epistemologia de Weber, a compreensão da originalidade de Weil nos leva ainda ao confronto da perspectiva weberiana com aquela propriamente marxiana, com efeito, só esse procedimento nos ajuda ainda a entender a passagem do discurso da categoria da *Ação* na *Lógica* à análise weberiana da sociedade moderna na *Filosofia política*. Trata-se da mudança que subjaz à opção de Weil pelo Estado como eixo do seu pensamento político, enquanto, para Marx, o centro se põe na realização de uma sociedade na qual o Estado se faz supérfluo. A coerência desse tema específico com o conjunto dos argumentos desenvolvidos na tese repousa sobre o fato de que o pensamento sobre a história se identifica *essencialmente* com as questões do terreno político.

O método utilizado para pensar a obra weiliana é aquele próprio do lógico da filosofia, ou seja, a retomada, em níveis distintos, da mesma pergunta, o que faz com que alguns temas retornem nos diferentes momentos do trabalho. Isso ficou claro sobretudo quando, no terceiro capítulo, abordamos a *Lógica da filosofia*, obra prima da filosofia contemporânea. A *Lógica* de Weil ocupa o lugar de uma filosofia primeira, isto é, aquela que expõe as condições necessárias e suficientes da própria filosofia. Em outros termos, articula “logicamente” os diferentes discursos coerentes. Com outras palavras, não apenas os elenca, mas os relaciona de forma sensata a partir do recurso à “retomada”, cujo papel é similar ao “esquema” na filosofia kantiana. A *Lógica*, portanto, não justapõe simplesmente as temáticas capitais da filosofia, os problemas que constituem seu centro em particulares momentos históricos, mas articula as formas distintas de conceber a realidade e a própria filosofia enquanto parte do real. Logo, de uma categoria a outra não se muda a penas o eixo ao redor do qual giram os argumentos filosóficos, mas esse próprio centro é deslocado de forma que a filosofia é revirada em cada novo passo da odisseia categorial da *Lógica*. O princípio da *retomada* é então o mecanismo heurístico que dá conta de todas as passagens categoriais e permite que o lógico compreenda em cada discurso coerente a reviravolta própria da superação da categoria anterior e, ao mesmo tempo, uma identidade fundamental da natureza e da tarefa do filosofar em todas elas enquanto procuram o sentido abrangente capaz de compreender a realidade vista de uma determinada perspectiva e a correspondente atitude dos homens.

Se a forma de pensar o real se transforma à medida em que se transformam as atitudes, ou seja, o modo com que os homens buscam e pensam a própria satisfação, contentamento e felicidade, também são reviradas as formas de pensar o significado do seu passado. Ora, como vimos, a história, constitutiva da concepção moderna da realidade como um todo, surge no

discurso da categoria de *Deus* e acompanha a odisseia categorial até aquela da *Ação*, na qual o pensamento já não se conforma em justificar a realidade, mas busca torná-la justa. Em cada categoria, o passado e a pergunta pelo seu sentido ganha uma nova configuração, cujo pano de fundo se revela somente na categoria formal do *Sentido*. Finalmente, é possível “compreender” “coerentemente” – permitimo-nos a redundância – as diversas contradições presentes em todos os discursos particulares. Assim, o *Sentido*, como categoria formal compreende, *toma ao mesmo tempo*, todos os discursos, inclusive os muitos sentidos concretos que cada categoria dá à história.

A *Lógica da filosofia* pode ser tomada, então, como a articulação dos diferentes discursos sobre a história. Assim, na categoria de *Deus*, “a mais moderna das categorias antigas e a mais antiga das categorias modernas”, o homem não somente supera a cisão interior da categoria d’*O Eu*, mas ao transpor a divisão agora entre um Eu absoluto e o eu que ele mesmo é, pode finalmente refletir sobre si mesmo e perceber a própria existência como uma história pessoal e universal entendida no espaço entre a queda original e a salvação esperada. Sua reflexão se concretiza precisamente pela retomada da categoria da *Discussão* numa dupla direção. *Exteriormente*, ele pergunta pelo sentido do mundo criado e pela figura do mal nele presente, como testemunha a tradicional teodiceia do pensamento cristão; *interiormente*, essa discussão se dá como oração, como diálogo do homem consigo acerca das condições reais da sua existência e da sua ação. Logicamente, tem-se aí as condições necessárias, mas insuficientes, à superação da categoria de *Deus*. Insuficiente porque o fundamento último de toda passagem categorial é sempre a escolha livre do homem que percebe os limites da categoria a ser superada.

Logo, a história deixa de ser a história da salvação e passa a ser, de um lado, aquela do progresso do domínio científico sobre o mundo, próprio da categoria da *Condição*, e, de outro, a história do progresso moral na categoria da *Consciência*. A superação da categoria *Deus* estende, portanto, as origens materiais e espirituais da modernidade; “origens” entendidas como as condições permanentes da modernidade enquanto tal: o domínio da natureza e o problema da liberdade humana. É essa superação de *Deus* pela dupla retomada da *Discussão* que nos permite o lógico compreender a passagem do quadro referencial do conhecimento clássico do mundo para o moderno assim como a nova formatação dos problemas morais, cuja reflexão não dispõe mais do recurso a qualquer autoridade transcendente e tradicional.

A categoria de *Deus*, como vimos, na superação da cisão interior d’*O Eu* pela divisão *objetivada* entre o homem e Deus, lança as bases do desenvolvimentos da subjetividade segundo a concepção judaica e cristã. Desta forma, já não se trata de lidar com a divisão no

homem, mas do hiato que se estende entre ele e o mundo. Se este último, na categoria da *Condição* se resume aos fenômenos abordáveis pelos métodos de observação do padrão epistemológico das ciências modernas da natureza, entende-se agora a superação do abismo pela neutralidade de um dos polos. É o que faz a categoria da *Inteligência* pelo ideal do desinteresse científico. A história seria, na sua verdade, o conhecimento objetivo e desinteressado dos fatos, uma forma ideal de historiografia segundo o modelo científico da neutralidade axiológica de Max Weber, por exemplo.

Noutro viés, a saída do hiato se dá pela neutralização do polo objetivo e pela radicalização do interesse subjetivo na categoria da *Personalidade*. A história, a “genealogia” (nietzschiana) das fontes morais e espirituais da civilização, é agora tomada como a matéria-prima para a criação do sujeito, entendida no duplo sentido que se nos oferece aqui, ou seja, a criação na qual o sujeito é o agente e ao mesmo tempo a criação na qual é o próprio sujeito o objeto a ser criado. O que conta agora é a “vontade de potência”, está-se na condição antípoda da *Inteligência*.

A superação das duas radicalizações operadas pela *Inteligência* e pela *Personalidade* ocorre na reviravolta da categoria do *Absoluto*. Com efeito, a superação do hiato entre os polos objetivo e subjetivo agora se dá numa real supressão das contradições. No *Absoluto*, os opostos estão reconciliados e a história é, ela mesma, o teatro no qual se desenrola o drama do progresso da liberdade e da razão, da liberdade que é razão e da razão que é liberdade. Agora, o seu sentido já está prolepticamente revelado e todos os momentos são exatamente isso, momentos particulares do todo já antecipadamente presente enquanto meta. A história conheceu o seu fim, mesmo que ainda não o experimente na sua completude. Temos, assim, uma primeira conclusão da odisséia categorial da *Lógica*.

Mas a história continua e esse discurso absolutamente coerente foi absolutamente recusado pela liberdade e o fato comprovou a sua possibilidade. O discurso do *Absoluto*, no qual a história é pensada e julgada a partir do seu fim, é superado pela linguagem da *Obra*, que “reinventa” a história, pois “recria” a relação do homem com o passado. Como na *Personalidade*, a história é matéria-prima, mas não da criação do homem nos sentidos apontados, antes da criação do mundo pelo homem da *Obra*. A linguagem não é o relato histórico, mas se volta ao mito para além do tempo e que funda todo o movimento que a *Obra* põe em ação. Se em todas as categorias anteriores, mesmo na do *Absoluto*, a pergunta pela história é sempre *essencialmente* a pergunta pelo seu sentido, no caso da *Obra*, trata-se não de perguntar pelo sentido do mundo e da história, mas de recriá-los, violentamente, segundo a sua própria linguagem.

Se, de um lado, a superação do *Absoluto* pela *Obra* implica a violência perpetrada, do outro, o *Finito* a supera como a categoria da violência sofrida. Nesta, a história não é pensada, *exempli gratia*, a filosofia de Heidegger, ao contrário, pensa-se a historicidade do *Dasein*, do homem cuja existência se entende no espaço entre a sua chegada no mundo pelo nascimento e a sua saída pela morte. Neste espaço ele não se vê indiferentemente como “um ser para a morte”, mas sob a marca da “náusea”, da “angústia”, do “absurdo”, só para lembrar as nunces francesas do discurso existencialista.

A última categoria concreta da *Lógica* é a *Ação* que supera as anteriores por compreender que a conciliação entre o sentido e a história é possível, mas não como um dado, antes como um esforço ininterrupto do homem que se decide livremente não apenas pela justificação-compreensão da realidade, mas pela criação de uma realidade justa, ou seja, compreensível e ao mesmo tempo razoável, ou melhor, compreensível na sua razoabilidade e razoável na sua compreensibilidade. Aqui a história é retomada mais uma vez como matéria-prima, mas não simplesmente como matéria para a criação existencial como na *Personalidade*, nem daquela própria à linguagem da *Obra*. Ao contrário, a história é, de um lado, o domínio no qual é possível compreender as raízes materiais e espirituais das condições presentes da existência, do conhecimento e do ordenamento social e político, o que foi inaugurado de certa forma por *O Capital* de Marx. De outro lado, porém, ela é também e fundamentalmente o terreno no qual o homem, ser agente e pensante, construirá o mundo no qual o sentido possa estar presente. Aqui, portanto, fica estabelecida a relação essencial entre o domínio do pensamento histórico e aquele do pensamento político. A reconciliação entre pensamento e sentido está presente, como exercício contínuo e imprescindível.

Esse caminho, como já se disse inclusive nessas últimas considerações é possível pela superação das categorias concretas pelas categoriais formais, isto é, pelas condições de possibilidades de compreender, mais uma vez, de prender juntas, as contradições presentes em toda a odisséia categorial da *Lógica*. Dito de outro modo, o lógico pode, por causa da categoria do *Sentido*, tomar no mesmo enlace todas as distintas formas de perceber a realidade e de explicá-la discursivamente. Por sua vez, a *Sabedoria* toma ao mesmo tempo o discurso e a vida. É a unidade finalmente vislumbrada ao fim do percurso, e mais uma vez a filosofia pode ser compreendida não como doutrina, mas, é fundamental para Weil, como ato livre de quem deseja compreender o mundo e viver de acordo com o sentido compreendido.

Desta forma, a filosofia weiliana continua absolutamente coerente com o projeto moderno de uma forma determinada de hegemonia da razão. Porém, porquanto opta pela razoabilidade em vez de uma forma instrumental de racionalidade, Weil propõe a “hegemonia

de uma razão humilde”, isto é, de uma reflexão que reconhece seus limites. De um lado, o limite exterior, porque a violência continuará mesmo quer como realidade quer como possibilidade. De outro lado, porém, há o limite também para aquele que optou pela razão razoável, pois deve não apenas ser capaz de justificar incessantemente sua escolha através de uma ação sensata quanto também de reconhecer que esta mesma escolha, fundamental em sua vida, não é jamais rematada, mas sempre precária, porque a violência é uma possibilidade real também para o filósofo.

A pergunta pela história, portanto, é a pergunta pelas condições que tornaram possível ao homem no presente escolher pela razoabilidade em detrimento da violência. Essa mesma pergunta, portanto, constitui parte da compreensão da natureza e da tarefa da filosofia. Por isso, a forma com que Weil toma o interesse pela história é propriamente filosófico, o que demonstramos, no nosso último capítulo, na sua reflexão sobre a Revolução francesa. Mais do que a questão do sentido dos eventos passados, está a preocupação com as condições que fizeram a nossa situação ser o que é, situação na qual devemos escolher pela ação sensata, aquela que não apenas compreende o sentido do mundo, mas que também se engaja na construção de um mundo sensato. Desta forma, Weil busca encontrar as raízes históricas das condições do nosso presente, mas ao contrário de Marx, não as procura apenas no desenvolvimento das condições materiais do trabalho. Exatamente por isso concentra sua atenção, ao pensar a reação inglesa nos homens da ação e, no caso alemão, entre os homens de cultura, mas em ambos os casos, busca os efeitos permanentes da Revolução, vale dizer, as mudanças que o evento revolucionário francês provoca no terreno do pensamento. Essa reflexão pode ser feita justamente porque as grandes questões levantadas na Revolução ainda estão presentes no pensamento político contemporâneo, a saber, os direitos do indivíduo e as relações entre a sociedade e o Estado modernos.

Subindo aos ombros de Hegel e de Kant, Eric Weil assume uma nova perspectiva para pensar a história. Desenvolve uma análise em relação às limitações dos vários discursos, à medida em que todos são ao mesmo tempo irreduzíveis e superados. É perspicaz ao compreender que é o entendimento das atitudes e das categorias nas quais os muitos discursos se formam, que finalmente é possível se perguntar pelo homem que os formula. Desse modo, mais uma vez, a pergunta pela história é fundamentalmente a pergunta pelo ser que mostra o interesse pelo seu passado.

A filosofia de Weil pode ser lida a partir da sua preocupação pela história, é essa a nossa tese e a demonstramos. O conjunto da sua obra, que interpretamos seguindo o modelo de Gilbert Kirsch dos círculos concêntricos, comprova justamente que o interesse de Weil se

volta aos eventos e aos autores que conformaram, isto é, que deram forma à nossa cultura de sorte que se pode tranquilamente afirmar que Weil é ele mesmo o homem do artigo de 1935 quando afirma que se volta ao passado para compreender a própria situação. É desta forma que tem pleno sentido além do seu interesse por Aristóteles, Kant e por Hegel, aquele pela Renascença italiana, assim como o que subjaz às suas reflexões sobre Rousseau, Maquiavel, Hobbes, Heráclito, Clemente Bretano, Nietzsche, Schopenhauer, Pierre Bayle, Heinrich von Kleist, Thomas Mann e Heidegger. Do mesmo modo, o seu interesse pelos momentos e pelos conceitos fundantes da civilização ocidental, a saber, as origens do nacionalismo, a questão do problema do Estado mundial, a guerra e a política segundo Clausewitz, a responsabilidade política, a propaganda e a massificação social, a Ilustração como traço do pensamento europeu, o conceito do Direito Natural, o contrato social e a liberdade dos indivíduos, a evolução das ideias durante a Reforma alemã, o movimento filosófico francês durante o reinado de Luís XV, a filosofia romântica alemã e seus artigos sobre a educação. Essa lista praticamente reproduz alguns títulos presentes nos volumes de *Essais et conférences* e de *Philosophie et réalité*, o mesmo se confirma pelas muitas resenhas sobre livros de ciência histórica ou mais especificamente sobre eventos históricos publicados com regularidade na revista *Critique*. Interessa-nos sobretudo porque reforçam a tese fundamental de que o interesse do filósofo pela história se distingue do olhar do historiador porquanto parte necessariamente do desejo de compreender as contradições do presente.

A questão definitiva é indicar as repercussões do interesse da história como elemento constitutivo do filosofar, em Weil, para a leitura do seu sistema. É aquilo que desde a introdução temos sublinhado na relação da questão da história como chave de interpretação ao conjunto da obra weiliana. Esse tema permite a nosso ver e como ficou iluminado por essa tese, uma nova compreensão da filosofia de Weil como uma recolocação da crítica depois do quadro formado não apenas pela filosofia hegeliana, mas, podemos dizer, sobretudo, pela recusa dessa mesma filosofia pela linguagem da violência pura. Weil enfrenta com coerência ímpar o desafio de uma filosofia fundada sobre a liberdade sem se confundir com a arbitrariedade, pois a liberdade, como dizemos já nessas últimas considerações, é, hegelianamente, entendida como realização da razão (razoável), consciente agora da possibilidade real de sua recusa. O segredo da filosofia se revelou e isso não podia se dar senão no terreno da história, o filósofo quer o fim da violência porque somente assim uma realidade sensata pode ser vivida, só então haverá espaço para a sabedoria.

## REFERÊNCIAS

### De Eric Weil

*Ficin et Plotin*. Édité, présenté et commenté par A. Deligne. Traduit avec la collaboration de M. Engelmeier. Paris: L'Harmattan, 2007.

*Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 2002.

*Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1998a.

*Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998b.

*Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996a.

*Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996b.

*La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Trad. G. Kircher et J. Quillien, édité par E. Naert et M. Lejbowicz. Paris: Vrin, 1985a.

Deux textes d'Eric Weil : I. Contre l'occultisme – II. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie. *Archives de Philosophie* 48 (1985b), p. 563-573.

*Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Lille: Presses Universitaires du Spententrion, 1999.

*Essais et conférences 1. Philosophie*. Vrin: Paris 1991a.

L'anthropologie d'Aristote, 1946; La place de la logique dans la pensée aristotélicienne, 1951; Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne, 1967; Sur le matérialisme des stoïciens, 1964; Hegel, 1956; La morale de Hegel, 1955; La morale de l'individu et la politique, 1965; Du droit naturel, 1968; Philosophie et histoire, 1953; De l'intérêt que l'on prend à l'histoire, 1935; Pensée dialectique et politique, 1955; La science et la civilisation moderne *ou* le sens de l'insensé, 1965; De la réalité, 1964.

*Essais et conférences 2. Politique*. Vrin: Paris, 1991b.

Tradition et traditionalisme, 1953; La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne, 1962; Christianisme et politique, 1953; De la loi fondamentale, 1957; Le sens du mot «liberté», 1948; Jean-Jacques Rousseau et sa politique, 1952; Les origines du nationalisme, 1947; Le problème de l'État multinational: l'Autriche-Hongrie, 1952; Machiavel aujourd'hui, 1951; Guerre et politique selon Clausewitz, 1955; Le conflit entre violence et droit, 1961; Masses et individus historiques, 1957; Raison, morale et politique, 1948; Responsabilité

politique, 1957; Propagande vérité et mass media, 1953; L'État et la violence, 1962; Philosophie politique, théorie politique, 1961.

*Philosophie et réalité I.* Paris: Beauchesne, 2003a.

Souci pour la philosophie, souci de la philosophie, 1968; Philosophie et réalité, 1963; De la dialectique objective, 1970; Bon sens ou philosophie, 1955; Hegel et nous, 1969; La dialectique hégélienne, 1973; Hegel et le concept de la révolution, 1976; La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne, 1979; La fin de l'histoire, 1970; Valeur et dignité du récit historiographique, 1976; Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?, 1975; Le particulier et l'universel en politique, 1963; Politique et morale, 1962; Faudra-t-il de nouveau parler de morale?, 1976; Vertu du dialogue, 1953; L'éducation en tant que problème de notre temps, 1957; Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leur sens, 1970; Pierre Bayle (1647-1700), 1949; De la nature, inedito; Réflexions sur la liberté, le contentement et l'organisation, 1953.

*Philosophie et réalité II.* Paris: Beauchesne, 2003b.

La culture, s/d; Les fondements de la philosophie, 1962; Science, magie et philosophie, 1952; De la réalité et de la nécessité, 1963; Historicité et scientificité de la philosophie 1957; Les Lumières comme trait essentiel de la pensée européenne, 1965; Philosophie et politique, 1952; Philosophie et morale, 1966; Le concept de droit naturel, 1957; Contrainte social et liberté de l'individu, 1957; Kant et la Révolution en France, 1974; Rousseau et Hegel, 1965; Héraclite, 1954; Les acquisitions d'Aristote, 1954; L'évolution des idées pendant la Réforme allemande, 1953; Hobbes, s/d; L'esprit nouveau de la Régence, 1954; Le mouvement philosophique en France sous Louis XV, 1954; Kant, 1954; La philosophie allemande et le romantisme, 1954; Clemens Brentano et l'*Histoire du brave Gaspard et de la belle Annette*, 1955; Heinrich von Kleist, *Michel Kohlaas*, 1955; Schopenhauer, 1954; Nietzsche et la philosophie, 1954; Thomas Mann, *La mort à Venise*, 1955; Hegel, 1931; Idées pour la *Logique de la philosophie*, 1939; Soutenance de thèse, s/d; Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Eric Weil, 1959; Le cas Heidegger, 1947.

*Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation.* In: *Cahiers Eric Weil IV.* Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.

Mythe et foi, 1954; Complexes français, 1953; La pensée philosophique et politique en Europe au jour d'hui, 1964; La philosophie française et l'existentialisme, 1952; Religion et politique, 1955; La démocratie dans un monde de tensions, 1951; L'idée d'éducation dans l'enseignement américain, 1946; Le rôle des Universités: les humanités et l'enseignement supérieur de masse, 1973; Plaidoyer pour les humanités, 1973; Intervention lors d'un colloque consacré aux langages des études humanistes, 1969.

Violence et langage. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil I.* Huit études sur Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987a, p. 23-32.

L'Avenir de la philosophie. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil I.* Huit études sur Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987b, p. 9-21.

What is a breakthrough in history? *Daedalus* 104 (1975), p. 21-36.

Morale. *Encyclopædia Universalis XI.* Paris, 1971, p. 311-318.

Politique: philosophie politique. *Encyclopædia Universalis XIII.* Paris, 1972a, p. 225-231.

Pratique et praxis. *Encyclopædia Universalis* XIII. Paris, 1972b, p. 449-453.

Raison. *Encyclopædia Universalis* XIII. Paris, 1972c, p. 969-975.

La philosophie est-elle scientifique ?. *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 353-369.

Limites de la démocratie. *Evidences* 13 (1950), p. 35-39.

## **Traduções**

*Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012a.

*Problemas kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2012b.

*Filosofia moral*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

*Hegel e o Estado*. Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito. São Paulo: É Realizações, 2011b.

*Filosofia política*. São Paulo: Loyola, 1990.

*Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. [A cura di A. Vestrucci]. Milano: Mimesis, 2006.

*Educazione e istruzione: scienze e discipline umanistiche oggi*. [A cura di P. F. Taboni]. Milano: Guerini e Associati, 1992.

*Questioni tedesche*. [A cura di L. Sichirollo]. Urbino: Quattro Venti, 1982.

*Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*. [A cura di L. Sichirollo]. Napoli: Bibliopolis, 1982.

*Filosofia e politica*. Firenze: Vallecchi, 1965.

## **Sobre Eric Weil**

ALENI, B. Il problema del senso dell'esistenza nel sistema kantiano. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 48 (1971), p. 554-561.

ALMALEH, G. Philosophie et histoire de la philosophie dans la «Logique de la Philosophie». *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 439-470.

AMETEPE, K. *Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile contemporaine : contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen*. 347

f. Tese (Doutorado em Filosofia). – Université de Ouagadougou/ Université Charles de Gaule Lille 3. Lille, 2015.

AMODIO, L. A propos du mal radical. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 223-236.

BARALE, M. Eric Weil interprète de Kant et de Hegel. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 349-360.

\_\_\_\_\_. Eric Weil: morale e politica. In: SICHIROLLO, L. (Org.), *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Urbino: Quattro Venti, 1989, p. 27-58.

BATTAGLIA, L. Il giusnaturalismo contemporaneo. A proposito di Eric Weil. *Nuovi Studi Politici* 2 (1972), p. 113-156.

\_\_\_\_\_. Quelques remarques sur la *Philosophie morale*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p.189-200.

BERNARDO, L. M. A filosofia moral de Eric Weil uma lógica da filosofia moral?. *Análise* 16 (1993), p. 77-90.

\_\_\_\_\_. Inteligência, Personalidade e Obra: Eric Weil, leitor de Nietzsche. *Reencontro com Nietzsche*. Porto: Granito, 2001, p. 37-51.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Lisboa: IN-CM, 2003.

\_\_\_\_\_. O fascínio da presença: linguagem e discurso na *Lógica da filosofia* de Eric Weil. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 13 (2000a), p. 233-246.

\_\_\_\_\_. O problema da experiência na *Lógica da filosofia* de Eric Weil. *Quid – Revista de Filosofia* (2000b), p. 391-406.

\_\_\_\_\_. Reasons of violence. Violence of reason: an interpretation based on Eric Weil's core paradox. In: AURÉLIO, D. P. – PROENÇA, J. (Orgs.), *Terrorism: Politics, Religion, Literature*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011a, p. 35-67.

\_\_\_\_\_. Moral, Educação e Sentido: uma leitura da *Philosophie morale* de Eric Weil. *Itinerarium*, 57 (2011b), p. 3-40.

\_\_\_\_\_. A discussão entre política e educação: à volta de Eric Weil e Jürgen Habermas. In: RENAUD, M. – G. MARCELO (Orgs.), *Ética, crise e sociedade*, Lisboa: IN-CM 2011c, p. 267-299.

BESCOND, L. Eric Weil et le choix de l'Etat constitutionnel. In: KIRSCHER, G. – QUILLIEN, J. (Orgs.), *Sept études sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 57-74.

\_\_\_\_\_. Langage et politique selon la catégorie de la *Discussion* dans la *Logique de la philosophie*. In: *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa*. Serie III, XI / 4 (1981), p. 1211-

1222.

BEVALAL, Y. La doctrine de l'essence chez Hegel e chez Leibniz. *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 547-578.

BEVILACQUA, G. In limine. In: WEIL, E. *Questioni tedesche*. [A cura di L. Sichirollo]. Urbino: Quattro Venti, 1982, p. 5-26.

BILLAZ, A. Le philosophe et le poète selon Eric Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 165-174.

BILLOUET, P. Pourquoi Kant fait-il problème?. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 327-340.

BOBONGAUD, S. G. *La dimension politique du langage. Essai sur Eric Weil*. Roma: PUG, 2011.

BOUCHINDHOMME, C. Eric Weil : une philosophie face à la modernité. *Critique* 515 (1990), p. 302-317.

BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil. *Archives de Philosophie* 40 (1977), p. 543-621.

BREUVART, J. M. Tradition, effectivité et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil I*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 143-164.

\_\_\_\_\_. Notion et idée de science chez E. Weil. *Archives de Philosophie* 52 (1989), p. 589-609.

\_\_\_\_\_. E. Weil et le stoïcisme. In: SOETARD, M. (Org.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours*. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 271-298.

\_\_\_\_\_. *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie? Laval théologique et philosophique* 58 (2002), p. 545-563.

\_\_\_\_\_. Eric Weil et la question de Dieu selon H. Boulliard. *Recherches de Science Religieuse* 97 (2009), p. 185-193.

BUÉE, J-M. L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la *Logique de la philosophie*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 71-82.

\_\_\_\_\_. La *Logique de la philosophie* et l'herméneutique de Gadamer. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil I*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 165-195.

\_\_\_\_\_. Introduction : Philosophie, démocratie et éducation dans le monde moderne. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil IV*. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 09-30.

\_\_\_\_\_. Eric Weil, penseur de l'unité plurielle. *Critique* 363 (2000), p. 389-402.

BURGIO, A. La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel. *Hermeneutica* 8 (1988), p. 209-223.

\_\_\_\_\_. Hegel e Weil tra *Weltgeschichte* e *Rechtsphilosophie*. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*. Urbino: QuattroVenti, 1989, p. 79-98.

BURGONI, P. Eric Weil et la critique de la raison formelle. Éléments pour une confrontation Weil/Weber. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 271-278.

CAILLOIS, R. Attitudes et catégories. *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953), p. 273-291.

\_\_\_\_\_. Politique et philosophie chez Eric Weil. *Revue de l'Enseignement Philosophique* 5 (1977), p. 1-10.

\_\_\_\_\_. La violence pure est-elle démoniaque ?. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 213-222.

\_\_\_\_\_. Foi et sagesse. In: QUILLIEN, J. (Org.). *Cahiers Eric Weil I*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 53-76.

CALABRÒ, G. P. *Il filosofo e lo Stato*. E. Weil interprete di Hegel. Perugia: Grimana, 1978.

\_\_\_\_\_. Filosofia e violenza in Eric Weil. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 58 (1981), p. 323-329.

\_\_\_\_\_. Eric Weil, interprète de la *Philosophie du Droit* hégélienne. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 369-374.

\_\_\_\_\_. Giusto secondo natura ed interpretazione delle leggi: sul "diritto naturale" in Eric Weil. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 63 (1986), p. 319-349.

CALVET, T. Ação e violência em Eric Weil e Hannah Arendt. In: DUARTE, A. – LOPREATO, C. – MAGALHÃES, M. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Relume Dumará, 2004, p. 135-150.

CAMARGO, S. S. Moral e cidadania – uma reflexão sobre a filosofia política de Eric Weil. *Omnia Lumina* 2 (2010), p. 107-121.

\_\_\_\_\_. Religião e política em Eric Weil. *Interações* 6 (2009), p. 107-120.

\_\_\_\_\_. Breves considerações sobre a ideia de "primeira filosofia" na *Lógica da Filosofia* de Eric Weil. *Pros* 3 (2012), p. 37-48.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e política em Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2014.

CAMPOS, V. Eric Weil: miedo de la violencia y la promesa de la filosofía. *Pléyade* 9 (2012), p. 65-87.

CANIVEZ, P. Éducation et instruction d'après Eric Weil : implications sociales, politiques et morales de l'action éducative. *Archives de Philosophie* 48 (1985), p. 529-562.

\_\_\_\_\_. La révolution, l'Etat, la discussion. In: *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil. Cahier du Collège International de Philosophie* 9-10. Paris: Osiris, 1989, p. 11-65.

\_\_\_\_\_. *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimé, 1993.

\_\_\_\_\_. La théorie weilienne de l'histoire. *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 30 (1996), p. 389-413.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil ou la question du sens*. Paris: Ellipses, 1998.

\_\_\_\_\_. *Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

\_\_\_\_\_. La nozione di giustizia in Eric Weil. In WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. Milano: Mimesis, 2006, p. 135-148.

\_\_\_\_\_. O kantismo de Eric Weil. *Argumentos* 11 (2014), p. 9-28.

CAPODAGLIO, E. Le paradoxe de la liberté. Weil et Nietzsche. In: *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 397-405.

CASTELO BRANCO, J. Democracia e linguagem. In: PERINE, M. – COSTESKI, E. (Orgs.). *Comprender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil. *Argumentos* 11 (2014), p. 190-210.

\_\_\_\_\_. O Estado mundial como horizonte da filosofia política de Eric Weil. *Kínesis* 4 (2010), p. 212-225.

CASTRO, M. L'infini chez Eric Weil et le Dieu chrétien selon Henri Boulliard. *Laval théologique et philosophique* 62 (2006), p. 67-80.

CATESSEON, J. A propos de la philosophie morale d'Eric Weil. *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (1962), p. 362-375.

COSTESKI, E. O Estado mundial em Eric Weil. *Temas & Matizes* 6 (2004), p. 5-10.

\_\_\_\_\_. *Atitude, violência e Estado Mundial democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo – Fortaleza: Unisinos, 2009a.

\_\_\_\_\_. A questão do sentido em Kant segundo Eric Weil. *Trans/Form/Ação* 32 (2009b), p. 91-99.

DECLoux, S. La *Philosophie politique* d'Eric Weil. *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), p. 157-175.

DELIGNE, A. Action e réception d'Eric Weil en Allemagne. *Critique* 636 (2000), p. 403-414.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil. Ficin et Plotin*. Paris, 2007.

DEPADT, M. L'intelligence ou le contre-sens du sens. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 175-181.

\_\_\_\_\_. L'intelligence dans la *Logique de la Philosophie*. In: KIRSCHER, G. – QUILLÉIN, J. (Orgs.). *Sept étude sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 75-102.

DE WAELHENS, A. Sur une logique de la philosophie. *Revue Philosophique de Louvain* 51 (1953), p. 107-137.

DOUMIT, E. État et société modernes dans la «Philosophie politique». *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 511-526.

DURBALE, D. Totalisation terrestre et devenir humaine. *Achives de Philosophie* 33 (1970), p. 527-545.

FILONI, M. *Filosofia e politica*. Attualità di Eric Weil. Urbino: QuattroVenti, 2000.

FRANCESCONI, G. La violenza come negazione della «verità». In: SICCHIROLO, L. (Org.), *Nuovi studi su filosofia e violenza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 61-68.

FRUCHON, P. Problèmes kantien. Pour une théologie naturelle. *Archives de Philosophie* 34 (1971), p. 177-206.

\_\_\_\_\_. Philosophie et religion dans la *Logique de la philosophie*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 135-142.

GANTY, E. *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.

GILBERT, P. Kant, Weil et la violence de la raison. In: *La philosophie et la paix*. Actes du XXVIIIe Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française : Università degli Studi di Bologna 29 août – 2 septembre 2000. Tome II. Paris: Vrin, 2002, p. 561-567.

\_\_\_\_\_. Eric Weil. La sagesse, raison dans la présence. In: CAPELLE, P. (Ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Editions du Cerf, 2005, p. 237-251.

GOLFIN, C. La philosophie politique d'Eric Weil. *Revue Thomiste* 58 (1958), p. 499-514.

\_\_\_\_\_. Chronique de philosophie morale. *Revue Thomiste* 63 (1963), p. 432-453.

GOSSELIN, G. La religion de la science. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque

International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 143-150.

GREISCH, J. L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie. *Recherches de Science Religieuse* 77 (1989), p. 13-44.

GUIBAL, F. La philosophie et son autre. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 105-117.

\_\_\_\_\_. *Historia, Razón, Libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2002.

\_\_\_\_\_. *La courage de la raison*. La philosophie pratique d'Eric Weil. Paris: Le Félin, 2009.

\_\_\_\_\_. *Le sens de la réalité*. Logique et existence selon Eric Weil. Paris: Le Félin, 2011.

\_\_\_\_\_. *Figures de la pensée contemporaine*. Eric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes. Paris: Hermann, 2015.

HASSNER, P. La philosophie politique de M. Eric Weil. *Revue Française de Science politique* 8 (1958), p. 423-431.

HAVET, J. Philosophie de l'absolu et philosophie de l'action : à propos de la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil. *Revue de Métaphysique et de Morale* 61 (1956), p. 283-302.

KABISA, J.-B. *Singularité des traditions et universalisme de la démocratie*. Étude critique inspirée d'Eric Weil. Paris: Harmattan, 2007.

KIRSCHER, G. Absolu et sens dans la «Logique de la philosophie». *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 373-400.

\_\_\_\_\_. *La Logique de la philosophie et la Verité*. In: *Seminario su Eric Weil*. *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa*. Serie III, XI / 4 (1981a), p. 1199-1210.

\_\_\_\_\_. *La philosophie comme logique de la philosophie*. *Cahiers philosophiques* 8 (1981b), p. 25-69.

\_\_\_\_\_. *L'idée de modernité chez Eric Weil*. In: KIRSCHER, G. – QUILLIEN, J. (Orgs.). *Sept Études sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 103-144.

\_\_\_\_\_. *A abertura de discurso filosófico: ensaio sobre a Lógica da filosofia de Eric Weil*. *Síntese Nova Fase* 41 (1987), p. 41-54.

\_\_\_\_\_. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989a.

\_\_\_\_\_. *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*. Urbino: Quattro Venti, 1989b, p. 199-136.

\_\_\_\_\_. *Categories antiques et modernes dans la Logique de la philosophie*. In: *Cahiers Eric Weil II*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989c, p. 107-118.

\_\_\_\_\_. Eric Weil et Socrate; discussion et dialogue. In: *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil. Cahier du Collège International de Philosophie* 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 235-257.

\_\_\_\_\_. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

\_\_\_\_\_. La Philosophie morale d'Eric Weil et la fondation de la loi morale. *Archives de Philosophie* 56 (1993), p. 29-51.

\_\_\_\_\_. Les figures de la subjectivité dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil. *Archives de Philosophie* 59 (1996), p. 607-628.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

KLUBACK, W. A few thoughts on Eric Weil's interpretation of Aristotele. *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980), p. 472-481.

\_\_\_\_\_. Le mal radical et l'histoire. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 237-250.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil*. A fresh look at philosophy. New York: University Press of America, 1987a.

\_\_\_\_\_. The last of the New-kantians: Eric Weil. In: *Cahiers Eric Weil I*. Lille, P.U.L., 1987b, p. 77-92.

\_\_\_\_\_. Eric Weil and the neo-kantien heritage. In: KLUBACK, W. *The idea of Humanity*. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology. Boston: University Press of America, 1987c.

LABARRIÈRE, P. J. Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie. *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 579-604.

\_\_\_\_\_. Temporalité et procès des catégories dans la *Logique de la philosophie*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 44-51.

\_\_\_\_\_. La figure de Socrate dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil. In: *Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil. Cahier du Collège International de Philosophie* 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 203-218.

\_\_\_\_\_. Les 'problèmes hégéliens' d'Eric Weil. In: JARCZYK, G. – LABARRIÈRE, P. J. *De Kojève à Hegel*. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996, p. 179-193.

LACROIX, J. *Panorama della filosofia francese contemporanea*. Roma: Città Nuova, 1971.

LAPIERRE, J.-W. Quintessences du politique. *Esprit* (1968), p. 200-228.

LEBRUN, J. Le devoir d'être heureux dans la *Philosophie morale*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 311-320.

LEJBOWICZ, M. Eric Weil et l'histoire de l'astrologie. *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 93-122,

LIVET, P. Après la fin de l'histoire: Eric Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 83-92.

MANZONI, C. Eric Weil: un'apologia di Hegel filosofo dello Stato moderno. *Giornale Critico della Filosofia Italiana 2* (1982), p. 107-125.

MARIGNAC, P. Le destin de la philosophie politique de Hegel après *Hegel et l'Etat*. In *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 375-186.

MARTY, F. Le surgissement de la question du sens chez Kant et Eric Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 341-348.

McMILLAN, E. The significance of moral universality: the moral philosophy of Eric Weil. *Philosophy Today 21* (1977), p. 32-42.

MELONI, G. Dialettica e filosofia critica: l'incontro di due prospettive filosofiche nella logica della filosofia di Eric Weil. *Segni e comprensione 42* (2001), p. 74-84.

MEHL, E. D'Aby Warburg à Éric Weil : le rêve d'une bibliothèque humaniste au XX<sup>e</sup> siècle. *Revue de la BNU 12* (2015), p. 60-69.

MOREL, G. Réflexions sur le problème de l'existence de Dieu. *Etudes* (1966), p. 731-750.

\_\_\_\_\_. Réflexions sur l'idée de révolution. *Etudes* (1968), p. 102-120.

MORRESI, R. Logique de la philosophie. Introduction. In: SICHIROLLO, L. (Org.), *Filosofia e violenza*. Introduzione a Éric Weil. Galantina: Congedo 1978, p.59-92.

\_\_\_\_\_. Paradoxes et cohérence dans la *Logique de la philosophie*. Logica et réalité du système. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 53-64.

\_\_\_\_\_, *Historica*. Dal pensiero del Novecento ai "Topici" di Aristotele con e oltre Eric Weil. Bologna: Il Lavoro Editoriale, 1991.

\_\_\_\_\_. *Discorsi sistematici*. Hegel, Hamelin, Weil, Saussure. Macerata: Simple, 2013.

MULLER, J-M. *O princípio da não-violência*. São Paulo: Palas Athena, 2007.

NAERT, E. La pensée antique du bonheur dans la *Philosophie morale* d'Eric Weil. In: *Cahiers*

Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989, p. 155-164.

\_\_\_\_\_. Socrate dans la *Philosophie morale*. In: *Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil*. Cahier du Collège International de Philosophie 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 219-226.

NGUYEN-DINH, L. Éducation ou violence selon Eric Weil. In: QUILLIEN, J. – KIRSCHER, G. (Orgs.), *Cahiers Eric Weil VI*. Eric Weil: Philosophie et sagesse. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1996, p. 79-86.

NIEL, H. Philosophie et histoire. *Revue Internationale de Philosophie* 29 (1954), p. 281-294.

\_\_\_\_\_. Raison et histoire. *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée* 111 (1961), p. 57-77.

OLMI, A. A propos de Dieu. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 125-134.

\_\_\_\_\_. *Dio come categoria*. Saggio sulla *Logique de la Philosophie* di Eric Weil. Milano: Marzorati, 1986.

PACHECO, J. Kant, Weil: duas leituras do *mal radical*. *Philosophica* 7 (1996), p. 39-45.

\_\_\_\_\_. A dialéctica da verdade e do sentido: subsídios para o situar de uma *estética* em Weil. *Philosophica* 13 (1999), p. 57-89.

PALMA, M. *Studio su Eric Weil*. Università degli Studi Orsola Benincasa, Dissertazioni di dottorato, Napoli, 2008.

PARASILITI, S. Le categorie post-hegeliane nella *Logique de la philosophie*. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Napoli, 21 novembre 1987. Urbino: QuattroVenti, 1989, p. 59-78.

PERINE, M. Será preciso falar de novo em moral? *Síntese* 35 (1985), p. 109-124.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. Filosofia e violência. *Síntese Nova Fase* 41 (1987), p. 55-64.

\_\_\_\_\_. A não-violência, desafio e ação razoável segundo Eric Weil. *Síntese Nova Fase* 45 (1989), p. 89-94.

\_\_\_\_\_. Política, poder e violência. À margem de Platão, Aristóteles, H. Arendt e E. Weil. *Hypnos* 6 (2000), p. 35-45.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. *Síntese* 107 (2006), p. 315-326.

PETIT, A. Eric Weil et la doctrine aristotélicienne de la justice naturel. *Archives de Philosophie* 52 (1989), p. 279-284.

PONTON, L. Eric Weil : le droit naturel aristotélicien et les droits de l'homme. *Laval Théologique et Philosophique* 43 (1987), p. 49-65.

QUILLIEN, J. Discours et langage ou la «logique de la philosophie». *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 373-400.

\_\_\_\_\_. De la Sagesse comme fin de la *Logique de la philosophie*. In: Seminario su Eric Weil. *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa*. Serie III, XI / 4 (1981), p. 1223-1242.

\_\_\_\_\_. Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur. *Cahiers philosophiques* 10 (1982a), 7-62.

\_\_\_\_\_. La cohérence et la négation. Essai d'interprétation des premières catégories de la *Logique de la philosophie*. In: KISRCHER, G. – QUILLIEN, J. (Orgs.). *Sept études sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982b, p. 209-214.

\_\_\_\_\_. Les figures du poète dans la *Logique de la philosophie*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 151-163.

\_\_\_\_\_. Histoire, langage, formalisme. In: *Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil*. *Cahier du Collège International de Philosophie* 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 259-273.

\_\_\_\_\_. Sociedade mundial e Estado mundial segundo Eric Weil. In: PERINE, M. – COSTESKI, E. (Orgs.). *Violência, educação e globalização*. Compreender o nosso mundo com Eric Weil. São Paulo, Loyola, 2016, p. 33-52.

RENAUD, M. L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie de M. Eric Weil. *Revue Théologique de Louvain* (1971), p. 327-353.

REYES, R. C. Of things moral and political: na adaptation of Eric Weil's political philosophy. *Philippine Studies* 23 (1975): 104-119.

RICŒUR, P. La *Philosophie politique* d'Eric Weil. *Esprit* 254 (1957), p. 412-429.

\_\_\_\_\_. De l'Absolu à la Sagesse par l'Action. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 407-423.

ROBINET, J. F. Weil e le nihilisme. In: KISRCHER, G. – QUILLIEN, J. (Orgs.), *Sept études sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 187-207.

\_\_\_\_\_. L'Etat mondial dans la *Philosophie politique* d'Eric Weil. In: *Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil*. *Cahier du Collège International de Philosophie* 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 173-194.

\_\_\_\_\_. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

ROCKMORE, T. Remarques sur Hegel vu par Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 361-368.

ROTH, M. Weil au-delà de Socrate et de la discussion? In: *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil*. Cahier du Collège International de Philosophie 9-10. Paris: Osiris, 1990, p. 227-233.

\_\_\_\_\_. *Knowing and History*. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France. Ithaca – London, Cornell University Press, 1988.

ROY, J. La *Philosophie Politique* d'Eric Weil. In: LEROUX, G. et al., *Philosophies de la cité*. Montréal – Paris – Tournai: Bellarmin, 1974, p. 253-289.

\_\_\_\_\_. Mal radical et existence sensée. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 299-309.

SAINT-JEAN, R. Mieux vaut la banalité d'une théorie vraie que le brio factice d'une dialectique vide. *L'École* 14 (1962), p. 607-611.

SALDÍAS, R. Filosofía y violencia. Del absoluto a la acción en la *Lógica de la filosofía* de Eric Weil. *Ideas y valores* 153 (2013), p. 201-218.

\_\_\_\_\_. Cultura, Humanidades y Universidad en el pensamiento filosófico de Eric Weil. *Argumentos* 11 (2014), p. 98-118.

\_\_\_\_\_. *L'éducation chez Eric Weil: De la violence naturelle à la raison et à la liberté*. 364 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centre Sèvres – Faculté Jésumites de Paris, Paris, 2010.

SALEM, J. Eric Weil, lecteur de Marx. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 387-396.

SALVUCCI, P. Weil: ragione e politica. In: \_\_\_\_\_. *Il filosofo e la storia*. Urbino: QuattroVenti, 1994, p. 211-273.

\_\_\_\_\_. Il «Kant» di Weil. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*. Urbino: QuattroVenti, 1989, p. 99-118.

SANOUE, J. B. *Violence et sagesse dans la philosophie d'Eric Weil*. Roma: PUG, 2007.

SAVADOGO, M. *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.

SICHIROLLO, L. Aristotele : Antropologie, logique, métaphysique. *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 491-509.

\_\_\_\_\_. Réflexions sur Eric Weil. Kant après Hegel (et Weber). In: *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*. Paris: Beauchesne, 1982a, p. 385-395.

\_\_\_\_\_. Morale et Politique. Actualité de Weil (et de Kant). In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du

Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982b. Paris: Beauchesne, 1984, p. 259-270.

\_\_\_\_\_. Eric Weil: la vita e la sua opera oggi. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*. Urbino: QuattroVenti, 1989, p. 161-180.

\_\_\_\_\_. Le lien violence/esclavage, source de la philosophie. In: *Discours, violence et langage: un socratism d'Eric Weil. Cahier du Collège International de Philosophie 9-10*. Paris: Osiris, 1990, p. 275-83.

\_\_\_\_\_. *Obiter dicta*. Urbino: QuattroVenti, 1990.

\_\_\_\_\_. Eric Weil lecteur de Kant. In: QUILLIEN, J. (Ed.). *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 277-288.

\_\_\_\_\_. *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Studi su Eric Weil. Bologna: Il Mulino, 1997.

SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998a.

\_\_\_\_\_. A lógica como diálogo. *Veritas* 43 (1998b), p. 1081-1096.

\_\_\_\_\_. A filosofia política de Eric Weil. In: OLIVEIRA, M. A. – AGUIAR, O. – SAHD, L. F. N. (Orgs.), *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 311-332.

\_\_\_\_\_. O papel do filósofo como educador. *Kalagatos* 9 (2008), p. 183-206.

SOETARD, M. Eric Weil : Philosophie et éducation. In: *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 289-298.

STRUMMIELLO, G. *Il logos violato*. La violenza nella filosofia. Bari: Dedalo, 2001.

\_\_\_\_\_. Filosofia e metafilosofia in Eric Weil. In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. Milano: Mimesis, 2006, p. 101-119.

TABONI, P. F. I “saggi” di Eric Weil. *Filosofia* 27 (1976), p. 457-466.

\_\_\_\_\_. *Filosofia politica*. Fondamenti e problemi. In: SICHIROLLO, L. (Org.), *Filosofia e violenza*. Introduzione a Éric Weil. Galantina: Congedo 1978, p. 115-149.

\_\_\_\_\_. La *Logique de la philosophie* e i problemi dell'interpretazione. In: *Seminario su Eric Weil. Annali della Scuola Normale Superior di Pisa*. Serie III, XI / 4 (1981), p. 1267-1287.

\_\_\_\_\_. Eric Weil. Storia della filosofia e filosofia della storia. In: SALVUCCI (Org.). *Tra idealismo e marxismo*. Urbino: Montefeltro 1982, p. 329-446.

\_\_\_\_\_. Introduzione e sistema nella *Logica della filosofia* di Eric Weil. *Studi Urbinati B2* (1981/82), p. 119-144.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In WEIL, E. *Educazione e istruzione e disciplina oggi*. Milano: Guerini

e Associati, 1992, p. 9-45.

\_\_\_\_\_. *Libertà e cittadinanza*. Saggi su Eric Weil. Napoli: La Città del Sole, 1997.

TOSEL, A. The meaning of existence and history in the thought of Eric Weil. *Dialectics and humanism* 7 (1980), p. 17-35.

\_\_\_\_\_. Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil. In: *Seminario su Eric Weil. Annali della Scuola Normale Superior di Pisa*. Serie III, XI / 4 (1981), p. 1157-1186.

\_\_\_\_\_. Eric Weil face à la critique de la raison formelle ou la dignité de la forme. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 279-288.

\_\_\_\_\_. La double inscription de l'Action dans la philosophie d'Eric Weil. In: QUILLIEN, J. – KIRSCHER, G. (Orgs.), *Cahiers Eric Weil V*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1996, p. 51-78.

VALADIER, P. Società moderna et Etat, dans la philosophie politique d'Eric Weil. *Projet* 72 (1973), p. 175-187.

VALENTINI, F. L'Assoluto nella *Logique de la philosophie*. In: SICHIROLLO, L. (Ed.), *Eric Weil. Atti della giornata di Studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*. Urbino: QuattroVento, 1989, p. 137-160.

VANCOURT, R. Philosophie morale par Eric Weil. *Mélanges Sciences Religieuses* 18 (1961), p. 174-182.

\_\_\_\_\_. Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Eric Weil. *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 471-489.

VASSE, D. La voix qui crie dans le désêtre. *Esprit* (1980), p. 63-81.

VAZ, H. C. de L. Apresentação. In: PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987, p. 15-16.

VENDITTI, P. La philosophie du sens. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 93-104.

\_\_\_\_\_. Filosofia e violenza. In: SICCHIROLLO, L. (Org.), *Nuovi studi su filosofia e violenza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 83-102.

VERGOTE, H-B. Esprit, violence et raison. *Etudes* 3 (1987), p. 363-374.

VESTRUCCI, A. Il ruolo della prudenza nella filosofia morale. In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. Milano: Mimesis, 2006, p. 121-134.

\_\_\_\_\_, *Il movimento della morale*. Eric Weil e Ágnes Heller. Milano: LED, 2012.

\_\_\_\_\_. A unidade do homem moral: elementos para uma relação Weil-Schiller. *Argumentos* 11

(2014), p. 49-69.

WAHL, J. Soutenance de thèse. *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951), p. 445-448.

WILFERT, J. Plan et dépassement – Sur la structure de la *Logique de la philosophie*. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 65-70.

\_\_\_\_\_. Eric Weil et la notion de *theoria*. In: *Cahiers Eric Weil II*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989, p. 191-194.

### **Outras fontes**

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARISTOTE, *Œuvres complètes*. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

ARENDT, H. *Men in the dark times*. London, Penguin, 1975.

\_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crises of the Republic*. San Diego – New York – Londo: Harvest, 1972.

\_\_\_\_\_. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Essai sur les limites de l'objectivité historique. Paris: Gallimard, 1948.

\_\_\_\_\_. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. Paris: Vrin, 1969.

\_\_\_\_\_. *Mémoires*. Paris: Julliard, 1983.

\_\_\_\_\_. *Politics and History*. Selected essays by Raymond Aron. London: Collier Macmillan Publishers, 1978.

\_\_\_\_\_. *History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron*, DRAUS, F. (Ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: WEBER, M. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1987.

\_\_\_\_\_. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Éditions de Fallois, 1993.

BAVARESCO, A. – COSTA, D. Hegel e os rumos do Espírito em Charles Taylor. In: TAYLOR, C. *Hegel*. Sistema, método e estrutura. São Paulo: É Reações, p. 8-14.

BECKMANN, J. B., “«Historisches» versus «systematisches» Philosophieren? Einige Gedanken anlässlich einer neuerlichen Kontroverse”. *Logos* 2 (1995) 385-405.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BLONDEL, J. De Nietzsche à Weber : pour une analyse socio-historique des groupements politiques. In: DUPRAT, G. (Éd.). *Connaissance du politique*. Paris: PUF, 1990, p. 45-70.

BUCKHARDT, J. *A cultura do renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

\_\_\_\_\_. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001,

CASTELO BRANCO, J. A “negação determinada” e o “ser da consciência como o transcender a si mesmo” nos §§ 7 e 8 da “Introdução” à FdE de Hegel. In: UTZ, K. – SOARES, M. (Orgs.). *A noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010, p. 324-331.

CASTORIADIS, C. *Post-scriptum sur l’insignifiance*. Entretiens avec Daniel Mermet. Suivi de Dialogue. Paris: Editions de l’Aube, 2007.

CERRONI, U. *La libertà dei moderni*. Bari: De Donato, 1968.

CHÂTELET, F. – DUHAMEL, O. – PISER-KOUCHNER, E. *História da ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CHÂTELET, F. *Chronique des idées perdues*. Paris: Stock, 1977.

CHAPOUTOT, J. *La loi du sang*. Penser et agir en nazi. Paris: Gallimard, 2014.

CÍCERO, *Disputationes tusculanas*. Madrid: Gredos, 2005.

COHEN, H. *La religion dans les limites de la philosophie*. Paris: Cerf, 1990.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Max Weber e a história*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CONTRERAS, S. R. *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*. Santiago de Chile: Universitária, 2007.

D’HONDT, J. *Hegel: philosophe de l’histoire vivante*. Paris: Delga, 2013.

DILTHEY, W. *Introduction à l’étude des sciences humaines*. Essai sur le fondement qu’on pourrait donner à l’étude de la société et de l’histoire. Paris: PUF, 1942.

\_\_\_\_\_. *Introducion a las ciencias del espíritu*. En la que se trata de fundamentar el estudio de

la sociedad y de la historia. México – Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1949.

DIEHL, A. *Max Weber e a história*. Paço Fundo: Edupf, 1996.

FLEISCHMANN, E. De Weber à Nietzsche. *Archives Européennes de Sociologie* 2 (1964), p. 190-238.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières? In *Dits et écrits* IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 679-688.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1066.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FRANCHINI, R. *La logica della filosofia*. Ricerche e discussioni. Napoli: Giannini, 1971.

GADAMER, H.-G. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 2004.

GAROTTI, L. Heidegger contra Hegel. E altri saggi di storiografia filosofica. Urbino: Argalà, 1965.

GILBERT, P. *Violence et compassion*. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Cerf, 2009.

GORENDER, J. Introdução: O nascimento do Materialismo Histórico. In: MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-XXXVIII

HABERMAS, J. *Teoría y praxis*, estudos de filosofia social. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da espera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver*. Entrevistas de Jeannie Carlie e Arnold I. Davidson. São Paulo: É Realizações, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Brasília: Ed. UNB, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hermus, 1983.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientiæ zudia* 3 (2007), p. 375-98.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La storia dell'essere*. Milano: Marinotti, 2012.
- HELLER, A. *Teoria della storia*. Roma: Editori Riuniti, 1982.
- HERRERO, F. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- HYPOLITE, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- IGGERS, G. *The German Conception of History, the national tradition of historical thought from Herder to the present*. New York: Wesleyan University Press, 1969.
- JASPERS, K. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Selecta, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia delle visioni del mondo*. Roma: Astrolabio, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Della verità*. Logica filosofica. Milano: Bompiani, 2015.
- JONAS, H. *Essais philosophiques: du credo ancien à l'homme technologique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013b.
- \_\_\_\_\_. La Science comme vécu Personnel. *Études Phénoménologiques*, 8 (1998), p. 9-32.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia. *Trans/Form/Ação* 36 (2013b), p. 211-238.
- \_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Calouste, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo, Estação Liberdade, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Lógica*. Lisboa: Texto e Grafia, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Início conjectural da história humana. *Florianópolis* 8 (2009b), p. 157-168.
- \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e Outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 2008b.

- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008c.
- \_\_\_\_\_. *Fondazione della metafisica dei costumi*. (Texto tedesco a fronte). Milano: Rusconi, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 2008d.
- \_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008e.
- KLEIN, J. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Loyola, 2016.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le concept, le temps et le discours*. Introduction au système du savoir. Paris: Gallimard, 1990.
- KOONZ, C. *La conciencia nazi*. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich. Barcelona: Paidós, 2005.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempo históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KÜNG, H. *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*. Milano: Mondadori, 1979.
- LABARRIÈRE, P. J. *Le discours de l'altérité*. Une logique de l'expérience. Paris: PUF, 1983.
- LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages, 1998.
- LI, L. *Raymond Aron. De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*. 244 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – École Normale Supérieure de Lyon, Lyon, 2012.
- MALINOWSKI, B. *Freedom and Civilization*. London: Allen & Unwin, 1947.
- MARCUSE, H. *One-Dimensional Man*. Studies in the ideology of advanced industrial society. London – New York: Routledge, 1991.
- MARX, K. *O Capital*. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MAYER, R. San Agustín, primer filósofo de la Historia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 34 (1967), 25-34.
- MÉLÈS, J.-B. *Les classifications des systèmes philosophiques*. Paris: Vrin, 2016.
- MORI, M. *A paz e a razão*. Kant e as relações internacionais: direito, política, história. São Paulo: Loyola, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história

para a vida. Rio de Janeiro: Relime Duramá, 2003.

OLIVEIRA, M. A leitura hegeliana da Revolução francesa. *Síntese* 52 (1991), p. 73-88.

PANNENBERG, W. *Epistemologia e teologia*. Brescia: Queriniana, 1975.

\_\_\_\_\_. *Teologia e filosofia*. Il loro rapporto alla luce della storia comune. Brescia: Queriniana, 1999.

PEREZ, D. Os significados da história em Kant. *Philosophica* 28 (2006), 67-107.

PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'École de Marbourg*. Cohen – Natorp – Cassirer. Paris: Vrin, 1989.

\_\_\_\_\_. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Edição bilingue. Lisboa: Edições 70, 1989.

PLATON, *Œuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2011.

PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2010.

PUNTEL, L. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófico. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 19-38.

\_\_\_\_\_. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. *Kriterion* 104 (2001), p. 7-32.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce qui est "logique" dans la *Science de la logique* de Hegel? *Laval théologique et philosophique* 37 (1981), p. 339-352.

QUADROS, M. O ceticismo em Edmund Burke e os pilares do Conservadorismo moderno. *Intellèctus* XI, V, (2015), p. 168-187.

RAULET, G. *Kant*. Histoire et citoyenneté. Paris: PUF, 1996.

RICŒUR, P. *O conflito das interpretações*. Ensaio de hermenêutica. Porto: Rés, 1988.

RICKERT, H. *Sciences de la culture et science de la nature*. Paris: Gallimard, 1997.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SANS, G. *Al crocevia della filosofia contemporanea*. Roma: PUG, 2012.

SANTOS, V. A razão realizada? Notas sobre a filosofia da história de Hegel. *Aufklärung* 2, (2016), p.113-134.

SIBLEY, W. The Rational versus the Reasonable. *Philosophical Review* 62 (1953), p. 554-560.

SIEP, L. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London – New York: Cambridge University Press, 2014.

SOREL, G. *Reflections on violence*. [Edited by Jeremy Jennings]. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

STANGUENNEC, A. *Être, soi, sens*. Les antécédences herméneutiques de “La dialectique réflexive”. Lille: Press Universitaires du Spetentrion, 2008.

\_\_\_\_\_. *La dialectique réflexive*. Lignes fondamentales d’une ontologie du soi. Lille: Press Universitaires du Spetentrion, 2006.

STRAUSS, L. *On tyranny*. Including the Strauss-Kojève correspondence. Chicago: University Chicago Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Uma introdução à filosofia política*. Dez ensaios. São Paulo: É Realizações, 2016.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010b.

\_\_\_\_\_. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *As fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 2013.

TERNAY, H. Kant e a Revolução francesa. *Síntese* 47 (1989), p. 13-28.

VALENTINI, F. *La filosofia francesa contemporanea*. Milano: Feltrineli, 1958.

VEGETTI, M. *La fine della storia*. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève. Milano: Jaca Boock, 1998.

WEBER, M. *L’avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*. Milano: Mimesis, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade 1*. Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 2012.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade 2*. Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 2009.

\_\_\_\_\_. *História geral da economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

\_\_\_\_\_. *Essais sur la Théorie de la Science*. Paris: Plon, 1965.

\_\_\_\_\_. *Le savant et le politique*. Introduction par Raymond Aron. Paris: Plon, 1987.

WELLAUSEN, S. Foucault leitor de Kant: “*Was ist Aufklärung?*”. *Kant e-Prints*, 2 (2010), p. 15-30.

WAHL, J. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962.

WOOD, E. *Democracia contra o Capitalismo*. A renovação do Materialismo Histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.