



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANIEL DA FONSECA LINS JÚNIOR**

**SAGRADO, SENTIDO E SABEDORIA: UMA TRILHA NA FILOSOFIA DE ÉRIC  
WEIL**

**FORTALEZA**

**2017**

DANIEL DA FONSECA LINS JÚNIOR

SAGRADO, SENTIDO E SABEDORIA: UMA TRILHA NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- L1s Lins Júnior, Daniel da Fonseca.  
Sagrado, sentido e sabedoria: uma trilha na filosofia de Éric Weil / Daniel da  
Fonseca Lins Júnior.. – 2017. 177 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e  
Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
1. Sagrado. 2. Sentido. 3. Sabedoria. 4. Lógica da filosofia. 5. Éric Weil. I.  
Título.

CDD 100

---

DANIEL DA FONSECA LINS JÚNIOR

SAGRADO, SENTIDO E SABEDORIA: UMA TRILHA NA FILOSOFIA DE  
ÉRIC WEIL

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Prática.

Aprovada em: 11/10/2017

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski  
UFC – Universidade Federal do Ceará  
Presidente – Orientador

---

Prof. Dr. Patrice Canivez  
Université Lille 3  
Membro – Orientador Co-tutela

---

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

---

Prof. Dr. Luís Manuel Aires Bernardo  
Universidade de Nova Lisboa  
Membro

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
Membro

À minha esposa, Hilzilaila Lins e à minha filha,  
Maria Eduarda C. Lins,  
*dimidium animae meae.*

## AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos em uma tese não é, em absoluto, a parte mais fácil do trabalho, se é que há uma parte fácil. Durante a confecção do texto há um diálogo com pensadores e teorias, mas também, no campo da memória agradecida há um longo diálogo com pessoas que ajudaram e ajudam desde sempre. Se na escrita há o receio de esquecer uma citação, ou de confundir uma teoria com outra, nos agradecimentos, há também o medo de esquecer quem tanto contribuiu em cada passo.

Há aqueles que estiveram na preparação do terreno e, entre eles, agradeço imensamente ao prof. Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz, SJ (In memoriam), que pela primeira vez me colocou em contato com o pensamento de Éric Weil, como também o prof. Pe João A. Macdowell, SJ, que pacientemente me levou às primeiras questões filosóficas. Aos professores Hugo do Amaral, Miriam Campolina Diniz Peixoto, Pe. Werner Spaniol, SJ e Marco Heleno Barreto, nunca agradecerei o bastante.

Há aqueles com quem pude discutir e apresentar meus passos, sejam eles de conquista ou de retrocesso no caminho. Agradeço aos professores da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Muito obrigado ao prof. Odílio Aguiar, ao prof. Pe. Manfredo de Oliveira e à prof. Marly Soares (UECE) pela contribuição inestimável.

Um agradecimento especial ao grupo de trabalho Éric Weil e a compreensão de nosso tempo, que tem sido um espaço de discussão e crescimento num pensamento exigente. Agradeço aos professores Marcelo Perine, Francisco Valdério, Judikael Castelo Branco, Sergio Camargo, Luis Manuel Bernardo e José Aparecido.

Agradeço ao Instituto Éric Weil, em Lille, na pessoa do prof. Dr. Patrice Canivez, co-orientador, pela oportunidade de pesquisa e por todos os momentos de rica discussão. Nunca agradecei o bastante.

Gostaria de agradecer ao meu orientador prof. Dr. Evanildo Costeski pelo acompanhamento amigo e cordial. Sua amizade e orientação me ensinaram para além dessas páginas, para a vida. Agradeço imensamente sua presença e influência sobre esse trabalho.

Finalmente, agradeço à minha família por todo o apoio e toda cooperação nessa jornada. Laila e Maria Eduarda Lins, *dimidium animae meae*, vocês estiveram comigo em cada linha escrita nessas páginas.

“Os que forem sábios, pois, resplandecerão como fulgor do firmamento; e os que a muitos conduzirem à justiça, como as estrelas, sempre e eternamente.”

## RESUMO

A tese que segue defende a singular presença do conceito de sagrado e as categorias filosóficas do Sentido e da Sabedoria nos escritos de Éric Weil, tomando como referência o primeiro termo de modo a ir além de uma perspectiva sociológica, restrita à *Filosofia Política* mas, presente nas demais obras, seja com uma significação definida, seja também como um lugar determinado. O sagrado não assume características religiosas no pensamento de Weil, mas está ligado ao campo da tradição e dos valores que permitem uma determinada comunidade decidir em meio aos conflitos, assumindo a ideia de elemento de decisão e não apenas de composição de um contexto para problematização e compreensão de um tema. O percurso pela obra possibilitou situar o conceito do sagrado, como também a sua permanência com características básicas e, além disso, com um lugar determinado no texto, a saber, o sagrado é um conceito fundamental para o pensamento weiliano quando se instaura uma situação de conflito e se exige pensar critérios frente à crise. Essa importância do sagrado no texto weiliano em seu sentido prático fez surgir a questão da existência, para aquele que se decidiu pela filosofia, também de seu sagrado, em outras palavras, há o sagrado para o filósofo, assim como há para a comunidade que necessita decidir? A diferença fundamental é que o sagrado do filósofo já não seria apenas uma questão de decisão, mas de compreensão filosófica dos discursos sobre o real. Desse modo, surge o segundo conceito da tríade, o Sentido, categoria formal da filosofia que permite a compreensão do que é essencial de cada categoria na dinâmica da *Lógica da Filosofia*. O essencial do discurso é compreendido no horizonte do sentido e por cada categoria se expressar em um discurso, ou mesmo como negação do discurso, o Sentido surge na perspectiva de compreender a linguagem em sua inventividade e criatividade poética, de modo que o Sentido, como o sagrado em sua lógica prática, é o campo da compreensão teórica do que é posto discursivamente nas várias categorias filosóficas. Sagrado e Sentido expressam os problemas do prático e do teórico, mas o pensar weiliano não os entende se fechando em si, uma vez que transbordam para a síntese que se efetua na Sabedoria, a saber, o terceiro elemento de nossa hipótese, e que se caracteriza como a categoria que se atualiza já que o sábio pensa sua ação, une na ação tanto o teórico quanto o prático dos discursos. A Sabedoria diz respeito à íntima relação entre a atitude e a categoria e o sábio, o homem da presença, também é o homem do sentido e nela, finalmente, a filosofia encontra a si mesma.

**Palavras-chaves:** Sagrado. Sentido. Sabedoria. Lógica da filosofia. Éric Weil.

## ABSTRACT

The following thesis argues for the singular presence of the concept of sacred and the philosophical categories of Sense and the Wisdom on Éric Weil writings, taking as reference the first term so that go beyond from a sociological perspective, restricted to Political Philosophy, but present in other works, whether with a defined signification or as well as a pointed place. The Sacred does not take on religious characters on Weil's thinking, but it is linked to the tradition field and from the values that allow a certain community to decide among conflicts, taking on the idea of a decision element and not only of composition of a context for problematization and comprehension of a theme. The walk by the work made possible to set the concept of Sacred, as well as its permanence with basic characteristics and, beyond this, with a specific place at the text, namely, the sacred is a fundamental concept for the weilian thinking when it is set a conflict situation and it demands to think about criteria in face of crisis. Such importance of the sacred on weilian text on its practical sense evoked the issue of existence, for who decided by philosophy, of his sacred too, in other words, is there the sacred for the philosopher, just like there is one for the community who needs to decide? The fundamental difference is that the sacred of the philosopher just wouldn't only an issue of decision, but of philosophical comprehension of the speeches on real. Therefore, the second concept of triad, the Sense, the formal category of philosophy that allows the comprehension of what is essential in each category on dynamic of the *Logic of Philosophy*. The essential of the speech is understood at the horizon of sense and for each category to express itself in a speech, or even as a no-speech, the Sense appears at the perspective of understanding the language in its inventiveness and poetical creativity, so that the Sense, like the sacred in its practical logic, is the field of theoretical comprehension of what is set discursively on several philosophical categories. Sacred and Sense express the issues of practical and theoretical, but the weilian thinking doesn't understand them closing in themselves, once they overflow to the synthesis that is effected on Wisdom, namely, the third element of our hypothesis, that is characterized as the category that updates itself once the wiseman thinks about yourself action, join in his action both the theoretical and the practical of the speeches. The Wisdom concerns to the innermost relationship between the attitude and the category and the wiseman, the man of the presence, as well is the man of the Sense and in it, finally, philosophy meets to itself.

**Keywords:** Sacred. Sense. Wisdom. Logic of philosophy. Eric Weil.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

LF	Lógica da Filosofia.
FP	Filosofia Política.
FM	Filosofia Moral.
EC I	Essais et Conférences I.
EC II	Essais et Conférences II.
PR	Philosophie et Réalité.
PR II	Philosophie et Réalité II.
PK	Problemas Kantianos.
HE	Hegel e o Estado
CS	Comunidade e Sociedade
EN	Ética a Nicômaco
POL	Política.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2</b>	<b>SENTIDOS DO SAGRADO</b> .....	18
<b>2.1</b>	<b>Os sentidos do sagrado</b> .....	19
<b>2.2</b>	<b>Fenomenologia do sagrado</b> .....	26
<b>3</b>	<b>O SAGRADO SEGUNDO ÉRIC WEIL</b> .....	32
<b>3.1</b>	<b>O percurso weiliano</b> .....	33
<b>3.1.1</b>	<i>Essais et conférences: Tome I Philosophie</i> .....	35
<b>3.1.2</b>	<i>Essais et conférences: Tome II Politique</i> .....	42
<b>3.1.3</b>	<i>Philosophie et Réalité: Derniers essais et conférences</i> .....	49
<b>3.1.4</b>	<i>Philosophie et Réalité II</i> .....	54
<b>3.2</b>	<b>Filosofia Política e Filosofia Moral</b> .....	57
<b>3.2.1</b>	<i>Sagrado na Filosofia Política</i> .....	57
<b>3.2.2</b>	<i>Sagrado na Filosofia Moral</i> .....	75
<b>3.3</b>	<b>Lógica da Filosofia: Introdução</b> .....	80
<b>3.3.1</b>	<i>Introdução à Lógica da Filosofia</i> .....	81
	I Reflexão sobre a filosofia: o homem como razão .....	84
	I.1 O homem como violência .....	85
	II Reflexão da filosofia: a lógica da comunidade .....	87
	II.1 O discurso do indivíduo e o ser .....	90
	III Filosofia e violência .....	90
	III.1 Filosofia e seu outro .....	91
<b>4</b>	<b>ATITUDE, CATEGORIA E RETOMADA: A DINÂMICA DA FILOSOFIA</b> ...	94
<b>4.1</b>	<b>Conceitos nucleares da <i>Lógica da Filosofia</i></b> .....	95
<b>4.2</b>	<b>A Atitude: estar no mundo</b> .....	98
<b>4.2.1</b>	<i>O homem no mundo</i> .....	100
<b>4.2.2</b>	<i>A compreensão da atitude</i> .....	101
<b>4.3</b>	<b>A Categoria: predicar o mundo</b> .....	103
<b>4.3.1</b>	<i>Categorias: metafísicas e/ou filosóficas</i> .....	104
<b>4.3.2</b>	<i>Categoria: o núcleo organizador</i> .....	106
<b>4.4</b>	<b>A Retomada</b> .....	108

<b>5</b>	<b>O SENTIDO E O SAGRADO: O ESSENCIAL DO DISCURSO</b> .....	112
<b>5.1</b>	<b>As categorias na <i>Lógica da Filosofia</i></b> .....	113
<b>5.2</b>	<b>Categorias Primitivas</b> .....	116
<b>5.3</b>	<b>Categorias da Razão e da Reflexão</b> .....	118
<b>5.3.1</b>	<b><i>Primeiro grau da reflexão: Deus e a Condição</i></b> .....	118
<b>5.3.2</b>	<b><i>Segundo grau da reflexão: Consciência e Inteligência</i></b> .....	120
<b>5.3.3</b>	<b><i>Terceiro grau da reflexão: Personalidade e o Absoluto</i></b> .....	122
<b>5.4</b>	<b>Categorias da Filosofia</b> .....	123
<b>5.4.1</b>	<b><i>A Obra, o Finito e a Ação</i></b> .....	125
<b>5.4.2</b>	<b><i>Diferença entre πράξις e ποιήσις</i></b> .....	124
<b>5.4.3</b>	<b><i>A Obra</i></b> .....	126
<b>5.4.4</b>	<b><i>O Finito</i></b> .....	127
<b>5.4.5</b>	<b><i>A Ação</i></b> .....	128
<b>5.5</b>	<b>Categorias formais da filosofia: Sentido e Sabedoria</b> .....	130
<b>5.5.1</b>	<b><i>O percurso de um problema</i></b> .....	131
<b>5.5.2</b>	<b><i>A categoria do Sentido: Os sentidos da questão: o problema e a crise</i></b> .....	134
<b>5.5.3</b>	<b><i>O Sentido</i></b> .....	137
	I Da Ação ao Sentido .....	138
	II Presença, linguagem e poesia .....	140
	III O concreto e o formal .....	143
<b>5.5.4</b>	<b><i>A Sabedoria</i></b> .....	144
	I Sabedoria como paradoxo .....	145
	II Sabedoria: categoria da filosofia .....	148
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	152
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	162

## 1 INTRODUÇÃO

Ela decide-se em função do que chamamos seu *sagrado*.  
(WEIL, 2011, p. 79)

Os filósofos concordam com a etimologia da palavra filosofia como o resultado da junção de duas palavras gregas *philia*, amizade ou amor e *sophia*, sabedoria. Não há concordância, no entanto, quando a questão deixa de ser etimológica e passa a ser conceitual, quando sai do campo da composição da palavra e entramos no solo da compreensão da palavra; quando empregamos uma pergunta filosófica, por exemplo, talvez uma das mais primitivas – o que é isto? – voltada para a própria filosofia, entramos não no solo etimológico, mas conceitual. Essa pergunta busca uma interpretação. Um conceito da filosofia é pensar uma filosofia da filosofia. Aqui entramos no terreno em que as concordâncias se calam e o campo da concordância etimológica é substituído por uma floresta de conceitos.

Pensar a filosofia é o horizonte da empreitada dessas páginas. Pensar uma filosofia da filosofia que leve em consideração não apenas a resposta do por quê filosofar, da decisão pela própria filosofia, mas também pensar a possibilidade de negar a filosofia e, não podemos esquecer, as diversas formas que a resposta afirmativa ao pensamento filosófico teve na sua trajetória. Esse horizonte, ou melhor, essa montanha no horizonte, exige forças maiores do que dispõe o autor dessas linhas. Assim, a estratégia de caminhada foi perseguir pacientemente numa das maiores filosofias do século passado para se alcançar uma visão razoável sobre as questões e interpretações que a filosofia faz a si mesma.

Um pressuposto na questão é: pensar a filosofia equivale a pensar tanto a decisão pela filosofia, quanto uma filosofia da decisão, ou seja, filosofar tem uma relação íntima com questões práticas, sejam elas morais ou políticas. Assim, a filosofia não fornece apenas uma crítica sobre uma determinada realidade ou discurso, ela também fornece critérios para agir diante das questões que o real implica.

Desde o berço grego a filosofia é tomada como atividade intelectual inseparável de uma atitude de vida. Não há divórcio entre o pensar e o agir. Mas tanto a ação, quanto o pensar daquele que se decidiu pela filosofia, já que nem todos optam por ela, não se criam do nada, de modo original, como se fosse possível construir a cada momento as referências de pensar ou mesmo de moral, o *ethos* grego. A casa simbólica em que o homem habita não se constrói a cada dia, mas se faz em referência à comunidade em que ele vive e à tradição na qual está

imerso. Pensar e agir nunca são questões individuais e isoladas de uma tradição de referência, porque o sujeito, sozinho, não é capaz de criar e recriar as marcas que orientam a sua vida.

A simples consideração sobre a peculiaridade da filosofia levanta questões como a decisão pela filosofia, uma vez que ou nem todos optam por ela, ou optam sem que isso resulte em questões práticas. A filosofia de Éric Weil, o grande campo por onde faremos nossa trilha, mostra a filosofia como possibilidade e, nesse sentido, a violência é a outra possibilidade. A escolha pela filosofia é a escolha pela razoabilidade, já que não a temos em sua totalidade. Ocorre que a escolha pela razoabilidade faz a violência aparecer e “a violência é uma possibilidade humana que permanece sempre como um *outro* da razão, como ameaça constante à razão, pois o seu princípio não pode ser eliminado pela razão.” (PERINE, 2007, p. 11).

Esse é o lugar da primeira marca da trilha: o sagrado.

O conceito do sagrado no pensamento de Éric Weil une a dimensão teórica e prática em vista da decisão. Enquanto conceito, perpassa a obra do autor, ora dizendo respeito à ação, ora como o essencial, que organiza o pensar. Colocamos como primeira marca não por uma questão cronológica, mas porque toda a organização do que ora apresentamos se iniciou com a pergunta pelo sentido do sagrado na obra de Éric Weil e continuou com a interrogação: assim como há um sagrado para a comunidade, um conjunto de elementos que permite à comunidade agir em vista de seus valores, haveria um sagrado para aquele que se decide pela compreensão, haveria para o filósofo um horizonte que ele persiga e que se apresente como essencial? – essas questões fundamentais se mostraram não apenas presente na obra, mas de forma persistente, como marcas na estrada, favorecendo uma possibilidade de leitura de toda a obra de Éric Weil.

Tomamos o sagrado no texto da *Filosofia Política*, tratando da comunidade:

Ela decide-se em função do que chamamos o seu sagrado, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o essencial do não essencial, o bem do mal, e que não pode, conseqüentemente, ser contestado porque qualquer contestação, por ser o que é, situa-se do lado do mal. (FP, 2011, p. 79)

O conceito do sagrado, embora não seja um conceito formal, mostrou-se como o início da trilha para o pensamento de Éric Weil. Primeiro pelos problemas que levanta: seria o sentido do conceito apenas religioso, donde explicaria a palavra em si? Se o sagrado diz respeito à ação da comunidade, ele fica restrito à ação ou haveria, enquanto elemento que permite distinguir o essencial do inessencial, um sagrado para o filósofo, como há para aquele que age na comunidade? Estaria o sagrado presente na totalidade obra de Weil? Se a resposta for afirmativa, houve alteração do sentido do sagrado? Além do sentido que Weil dá ao termos

sagrado, qual é o seu lugar no texto do filósofo? Ou seja, em que circunstâncias ele recorre ao conceito para tratar ou do próprio conceito, ou de como ele auxilia na compreensão como também no processo de decisão da comunidade frente aos seus desafios. Essas são questões que inspiraram o percurso da trilha no pensamento de Éric Weil.

A leitura de seus textos revelou a importância do sagrado tanto pela frequente utilização, quanto pela referência, como também pelo lugar do sagrado no texto. Ora, Weil retoma o conceito sempre que o texto, ou melhor, sempre que o problema que ele trata no texto se coloca num momento de tensão, de decisão. Ele marca a palavra sagrado não apenas na sua importância para a comunidade como conjunto de referências de valor. Marca também porque o conceito é utilizado no momento de tensão da comunidade, quando ela precisa agir. Essa situação peculiar – a repetição do termo ao longo da obra, como também o próprio lugar do conceito no desenvolvimento da reflexão ultrapassam, a nosso ver, um lugar secundário para o sagrado. Ora, não se trata apenas de um conceito de contexto sociológico, mas nos permite, e essa é a pretensão de nosso estudo, ir ao núcleo do pensamento de Éric Weil. O conceito não é estranho ou desconhecido para o leitor da obra de Éric Weil mas, nosso intento, no entanto, vai além dessas observações já conhecidas, porque buscamos a presença do conceito no todo da obra, o significado dessa presença e o desdobramento dele com relação ao pensar, à decisão pela filosofia, na *Lógica da Filosofia* e não apenas no tocante ao aspecto sociológico do sagrado.

Qual a relação desse conceito com a sua filosofia?

A filosofia para Éric Weil é uma opção para o homem. Nem todos optam pela filosofia que, entre outras características, tem a marca da razoabilidade. Há quem escolha a violência. Essa outra opção é possível e a filosofia, assim, nasce por uma decisão de coerência entre a razoabilidade do discurso que quer compreender a realidade, com a prática influenciada pela mesma razoabilidade. Filosofia e violência são opções ao homem e se uma nasce no solo da vida, a outra também.

Mas, qual o trabalho da filosofia? – continuamos inquirindo sobre o pensamento de Weil.

A filosofia é um processo de diálogo com a história, com as diversas formulações do discurso filosófico com a atualidade. Trata-se de um diálogo ao mesmo tempo radical, porque vai às raízes, e radial, porque espraia-se. Essa filosofia é sistema por articular uma organicidade dos discursos, mas uma organicidade em que cada discurso não se sucede como encadeamento, mas como possibilidade, tomando e retomando o seu discurso sobre o real.

Trata-se de uma organicidade em que a lógica do diálogo se diferencia de uma lógica necessária. A filosofia de Weil não é um trilha, não é o caminho do necessário, mas uma trilha, um percurso da liberdade, da atitude à categoria, tomando e retomando, na medida em que a situação traz um novo mundo, uma nova discursividade para compreender e se orientar.

Finalmente, sua filosofia concilia formas diversas de discursos filosóficos constituídos. Conciliar não significa submetê-los à *Lógica*, mas é, pelo contrário, a dialogicidade da *Lógica* com os discursos. A *Lógica* é possível porque é histórica, mas não no sentido da evolução, um encadeamento necessário. É histórica porque os discursos foram constituídos, nasceram da dinâmica de predicar a atitude, o mundo concreto em que o homem se encontra. Ora, essa dialogicidade da *Lógica* nasce no Sentido.

Questionamos: a comunidade que age tendo seu sagrado por referência pode, a partir dele, decidir entre o essencial e o inessencial? Haveria para o filósofo, para aquele que se decidiu pela razoabilidade, algo como o sagrado? Notamos que, “algo como”, não é igual, já que um diz respeito à prática e o outro à teoria. Assim como o sagrado mudou, teria mudado também esse sagrado do filósofo?

Aqui estão as outras marcas da trilha pela obra de Éric Weil: o Sentido e o Sagrado.

São categorias que mostram, em duas perspectivas, que são como faces de uma mesma moeda, tanto da visada do filósofo, como de sua ação.

O percurso dessa perspectiva de pensar a filosofia como processo de compreensão ao mesmo tempo que elabora elementos para que o homem se oriente na realidade encontrou um termo que serviu como marca para compreender cada categoria na *Lógica*. Não o termo sagrado, presente abundantemente na obra de Weil e de modo expressivo na *Introdução à Lógica da Filosofia*, mas o termo essencial. A questão é: assim como há um sagrado que permite a comunidade, e nela o indivíduo, tomar decisões e, inclusive se compreender enquanto uma tradição, haveria um *sagrado* para o filósofo? – essa é a questão fundamental em nosso percurso pelo pensamento de Éric Weil, tendo a hipótese que seu interesse não é só prático (moral e política), nem só teórico (uma *Lógica da Filosofia*). Esses elementos também não estão divorciados. A hipótese é que a dinâmica que permite pensar o prático, também permanece no teórico, e do teórico ao prático, de modo que as categorias de Sentido e Sabedoria não estão isoladas, ou são apenas um recurso de fechamento de sistema ou ainda uma abstração, mas elas estão presentes no movimento do filosofar.

Qual o sentido da categoria do Sentido?

Compreender a linguagem, fonte do discurso filosófico e de todo sentido concreto. Compreender como a linguagem é fundamental ao Sentido. E a inventividade da linguagem, a

poesia, “lugar do sagrado” (LF, 2011, p. 593) abre à interrogação sobre o sentido dos diversos discursos de modo a chegar ao fim último da filosofia, a saber, uma vida na presença, uma vida em que a liberdade se efetiva, finalidade da Ação e que a Sabedoria seja possível, unindo, já que ela não se separa do Sentido, a compreensão e a orientação na vida, com a diminuição da violência. A Sabedoria, como também o Sentido são possíveis porque miram essa diminuição. Ora, o sentido concreto é posto em questão quando a violência cresce e domina o horizonte, quando a humanidade é reduzida a um mecanismo de objetivação e torna-se uma engrenagem, quando há reificação; quando o silêncio não é mais de contemplação, mas de submissão; quando o diálogo é substituído pelo mito que garante uma ordem em que o indivíduo deixa se ter e perde valor, passando a operar, apenas.

Uma observação: por que uma trilha?

A trilha é uma metáfora para se tomar a questão sobre o significado e o lugar do sagrado na obra de Weil e como isso nos levou a também buscar o lugar e a expressão das categorias de Sentido e Sabedoria. A trilha é a metáfora que expressão o caminhar feito através do texto weiliano para compreender sua atualidade e importância no anseio de compreender nosso tempo. A filosofia de Weil não é aquela perene, de fundamentos eternos, de uma necessidade forte, como um trilho. A filosofia weiliana é processo, nascendo com a decisão pela filosofia, contra a violência e pensando uma filosofia para decidir, para orientar-se diante dos discursos e diante da vida. Ela pensa o vivido porque nasce na atitude, é dialógica porque não se funda em certezas absolutas, eternas, perenes, mas nos elementos concretos e nas vicissitudes históricas que fazem com que o pensamento trate do real e, como tal, não é um trilho, mas trilha. Nossa intenção é percorrer o conceito do sagrado, como a categoria do Sentido e do Sagrado como uma trilha heurística da obra de Éric Weil.

Nosso percurso tratará no primeiro capítulo sobre o sentido do sagrado, buscando as diversas significações do termo desde o seu solo de nascimento, a experiência religiosa, até o campo moral e político das tradições. Daí a importância de uma fenomenologia do sagrado para compreender os elementos que possibilitam ir do sagrado, no campo religioso ao campo da tradição e, aqui, iniciar a trilha no pensamento de Weil.

No segundo capítulo trataremos do sagrado na obra de Éric Weil, indo dos textos menores, os artigos e conferências até a *Introdução da Lógica da Filosofia*, passando pela *Filosofia Política e Filosofia Moral*. Os diversos textos mostram os aspectos do sagrado, mas mantendo um traço característico, o sagrado se insere na discussão em momentos de conflito, quando se faz necessário pensar elementos de decisão. Elaboramos assim a distinção entre os elementos de composição, quando Weil trata de religião para contextualizar um problema e os

elementos de decisão, quando diz respeito ao conceito do sagrado em vista de pensar a opção que deve ser feita para distinguir o que é essencial à vida.

No terceiro capítulo, voltamo-nos para o motor da *Lógica da Filosofia*, como chamará Weil os conceitos nucleares de atitude, categoria e retomada. Esse tripé permite a Weil partir da realidade em que o homem se encontra, pensar a mesma realidade e elaborar um discurso sobre ela. O real, em sua complexidade, de qualquer forma, é o que problematiza o pensamento do filósofo.

Finalmente, no quarto capítulo, há a exposição das categorias de Sentido e Sagrado e, para que essa exposição não seja deslocada de seu solo natural, é preciso conhecer a dinâmica da própria *Lógica*. Daí uma exposição sumária, buscando o essencial, esse marcador no texto weiliano, para então adentrar na complexidade própria das categorias formais. A pretensão do capítulo não é resumir cada categoria, nem reduzi-la a termos chaves, ideias gerais, pelo contrário, seguindo o texto do filósofo, buscamos captar a vivacidade da pergunta pelo Sentido. A apresentação das categorias tem a intenção de captar um movimento que é própria do *Lógica*, a saber, a íntima relação entre a compreensão da realidade tal como os discursos a apresentam e, ao mesmo, tempo, como esses discursos interferem na ação. Há uma atenção nas últimas categorias pelo problema subjacente à Ação, ao Sentido e à Sabedoria, ou seja, por que a *Lógica* não se concluiu na Ação, ou então, por que não finalizou no Sentido? - essas questões são abordados apenas com o intuito de seguir as pegadas do filósofo, de pensar seu pensamento nessa trilha.

## 2 SENTIDOS DO SAGRADO

O fundamento da fé não permite  
sequer ser fundamentado.  
(SCHILLEBEECKX, 1994, p. 48)

Mais antiga do que a filosofia, a reflexão em torno ao sagrado tenta delimitar e compreender um fenômeno que não só envolve, mas também ultrapassa aquele que busca, com o facho da inteligência, acessar essas realidades profundas da existência. A humanidade convive com a experiência da transcendência e, ao tentar conceituá-la, se encontra numa aporia. Na história, a dimensão da transcendência se tornou apelo à *praxis*, uma vez que foi tomada como *métron*, nasce a ideonomia como busca de uma homologia entre a ordem do *cosmos* e a ordem da comunidade. Como transcrever em prática, a harmonia que se percebe em relação a uma experiência fundante e inefável? – essa é uma daquelas questões fundantes do pensamento Ocidental e que caracteriza a reflexão ético-política que busca na harmonia percebida na *physis*, do *cosmos*, uma referência para a ação.

Na tentativa de traduzir o que a transcende e que ao mesmo tempo a regula, a comunidade visualiza valores, que se tornam sentido de convivência, finalidade da vida em comum, porque ou preservam a própria vida, ou porque os próprios agentes podem experimentar a autorealização neles. Esses valores, sejam práticos e éticos, sejam da *theoria* e noéticos, se tornam o cânon de referência da própria comunidade para a regulação moral, política e jurídica.

Nossa empreitada nesse capítulo é delinear uma compreensão do fenômeno da experiência religiosa, notadamente em torno do conceito do sagrado e de sua posição peculiar enquanto realidade de experiência que, ao mesmo tempo, não se restringe nem à experiência, nem à soma dela; assim também propomos uma interpretação da passagem do sagrado enquanto experiência de transcendência, para o sagrado enquanto conjunto de elementos, também transcendentais, mas que orientam a comunidade na decisão do que é essencial e inessencial, ou seja, procuramos compreender o conceito do sagrado tanto como questão religiosa, seu campo prioritário, quanto em campo axiológico e teórico, uma vez que o homem tomará seus valores, sejam eles da ação ou da teoria, como também sagrados.

## 2.1 Os sentidos do sagrado

O termo Sagrado é de origem indo-europeia e significa “separado” (GALIMBERTI, 2003, p. 11)<sup>1</sup>. A etimologia, embora não seja suficiente, indica-nos duas ideias que são centrais do conceito: sagrado diz respeito a uma realidade que, embora presente na experiência de modos variados, situa-se não apenas num plano de difícil acesso à apreensão conceitual, como também instaura uma compreensão de mundo como que “separado”. Ou seja, o sagrado se “separa”, enquanto realidade transcendente, do mundo imanente, ao mesmo tempo que, no plano conceitual também se “separa” de qualquer tentativa de se definir.

Ora, do ponto de vista religioso, o sagrado é separado de qualquer realidade dita profana. A concepção religiosa do mundo implica a distinção de uma realidade separada da outra, mas não apenas separadas, como também opostas. Qualquer definição de religião, também, implica essa distinção fundamental que a instaura e não um conjunto de códigos, uma teologia ou mesmo um texto fundamental (CAILLOIS, 2013, p. 23-26). Ou seja, as religiões históricas têm sua origem numa experiência humana da transcendência que, pode ser decodificada em textos sagrados, ou revelados, ou ainda mesmo sem textos e sim na tradição oral, mas que cumprem a tarefa de tornar memorável e/ou conceitualizar o que foi vivido no princípio. É essa experiência fundante que está na origem da experiência religiosa e, só num segundo momento, um texto empreende a tarefa de retratá-la.<sup>2</sup>

Sagrado, ainda nesse campo religioso, pode ser compreendido como dimensão, espaço, tempo, gesto(s), pessoa(s), conjunto de regras e/ou normas, ou ainda narrativas que não se deixam exaurir na tecitura do conceito, ou seja, embora haja conceituação do sagrado, esforço em apreendê-lo em uma linguagem, esse esforço não esgota a realidade em sua totalidade, pelo caráter transcendente que o compõe, de modo que ele permanece subtraindo-se a qualquer racionalização no sentido de uma definição direta.

Queremos dizer com isso que o sagrado, embora experienciável na história, compreendido a partir das múltiplas experiências, não se permite exaurir, esgotar. Dessa forma,

---

<sup>1</sup> Segundo García Barzán (2002, p. 56), “A riqueza semântica do vocabulário das línguas de origem indo-europeia referido ao sagrado (gr.: *hósios, hierós, hágios*; lat.: *sacer, sanctus*; al.: *weihs, heilig...*), cujas diversas designações conduzem a uma significação comum, ilustrando a dupla qualidade ou faces da experiência do sagrado como correspondendo a uma realidade plena de incondicionada potência: atraente e ao mesmo tempo separada do comum e, por isso, perigosa ao contato humano ordinário.” No grego, Sagrado é *ἱερός*, significando “augusto, admirável, poderoso, sagrado, santo, de origem divina, consagrado aos deuses.” Cf.: Pereira (1969, p. 275).

<sup>2</sup>A religião, assim, compreende-se como a parte humana na relação entre os pólos humano-divino, sendo “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado.” Cf.: Berger (1985, p. 38). A religião, ao estabelecer o cosmos, institucionaliza-o com templos, mandamentos, hierarquia, ritos. (TITIEV, 1969, p. 290-319).

definir o sagrado, no sentido de exaurí-lo ou mesmo de submetê-lo a uma circunscrição que delimite os seus traços finais não é possível. O conceito busca compreender, expressar, interpretar ou, em outras palavras, tornar memorável uma experiência e, no caso do sagrado, fundante. Ora, “[...] experiência sempre pressupõe que algo – um acontecimento na natureza e na história, um encontro humano etc – se dá a experimentar”, nas palavras de Schillebeeckx (1994, p. 34s). Pressupõe também que toda experiência só é compreendida em referência a um quadro conceitual que permita que a experiência se torne compreensível, uma vez que, escapando totalmente desse quadro, nem mesmo o termo experiência pode ser dado. Assim, experiência jamais se dá num vácuo psicológico ou histórico, nem escapa a um quadro conceitual. Ocorre com a experiência do sagrado que ele se dá na história, com pessoas concretas, num quadro interpretativo, mas não se restringindo a esse quadro, a esse fato ou àquela pessoa. Nos termos do teólogo, “o fundamento da fé não permite sequer ser fundamentado”, ou ainda, podemos tomar suas expressão: “somente em *atribuição de sentido* é que se percebe *sentido*.” (*Id., Ibid.*, p. 48). O termo transcendência aqui se põe para expressar essa experiência que se dá, que é compreendida na medida em que é estrutura da linguagem, mas que permanece para além dela. Há uma transcendência no sentido epistemológico, já que não pode ser apreendido, mas permanece no fundo de toda apreensão, como unidade e sentido. Há a transcendência da prática, uma vez que sendo metro de ação, ultrapassa a própria ação que mede.

O texto não é a experiência em si, experiência primária, plena de sentido; ele só surge no segundo momento, que corresponde à tentativa de definição do que foi experimentado. As palavras mostram-se, no entanto, insuficientes ao místico, mesmo que esse seja loquaz e experimentado na escrita. A palavra não desvela completa e definitivamente a experiência.

A ideia do sagrado se formou e se desenvolveu na história do pensamento de modo que escapa a qualquer tentativa de tornar única a polissemia do vocábulo. Pelo contrário, a característica do conceito é a multiplicidade de posicionamentos e significados que assumiu no decorrer de seu desenvolvimento histórico. O sagrado pode ser pensado sob vários aspectos e em várias manifestações, permanecendo a ambiguidade, a pluralidade de significações e a variedade de áreas que se relacionam com o termo. Embora a ideia do sagrado seja fundamental em qualquer experiência religiosa, captá-la num conceito ou argumento é uma tarefa sem fim. Segundo Maçaneiro, o homem pode se aproximar do sagrado, embora sem exaurí-lo, configurando uma dinâmica do indizível. Ou seja, o sagrado se apresenta como “experiência original, ou numinosa”, preservando o mistério que atrai e espanta, desenhando em experiências que, depois, serão interpretadas de maneira variada. “O numinoso é a irradiação que as

vivências originárias emitem.” (MAÇANEIRO, 2011, p. 18-21). O *numen* é o termo que traduz o sagrado enquanto inalcançável para a experiência humana, para a expressão em linguagem de sua totalidade. Inalcançável em seu núcleo por ser fundante de toda experiência com sentido para o homem religioso. Por outro lado, o sagrado se apresenta enquanto manifestações, *teofanias* específicas na história, ou melhor, quando o *numen* acontece na história, iniciando ou confirmando, manifestando-se de qualquer forma numa revelação. Maçaneiro denomina *nomen* quando tentamos dizer o indivível. Assim, o *numen* se manifesta na história enquanto fenômeno fundador de uma experiência religiosa e a tentativa de demarcar essa experiência é denominada *nomen*.<sup>3</sup>

Quando a experiência numinosa acontece dentro de uma tradição religiosa já demarcada pelo percurso anterior (caso de IHWH no Sinai: Deus de Abraão, Isaac e Jacó); ou quando a Presença manifestada permite nomear. Assim, passamos da hierofania (*numen*) para a teofania (*nomen*): é quando o homo religiosus acolhe o Nome revelado ou se arrisca nomear a divindade, expressando de um modo dizível o que era, até então indizível. [...] Mesmo sendo nomeável (recebendo nome e atributos), a divindade mantém uma reserva numinosa, ou seja, uma reserva de mistério. Pois a divindade nunca se reduz ao nome revelado, nem aos atributos que dela percebemos. (MAÇANEIRO, 2011, p. 19)

Note-se que se trata com o *nomen* de uma tentativa de traduzir conceitualmente o que se vivenciou na experiência fundante do *numem*. Note-se também que o uso de metáforas, hipérboles e outras figuras de linguagem presentes no discurso religioso servem para ilustrar o que tenta o homem religioso: traduzir em palavras, compreender ou interpretar uma experiência em que ele, o sujeito é um pólo e a transcendência o outro. Dessa forma, a razão encontra-se na fronteira de suas possibilidades ao tentar traduzir o intraduzível, ao tentar falar do silêncio. Ora, a experiência mostra que mesmo o místico não permanece em silêncio, mas sua tentativa, embora seja razoável e plena de uma boa vontade de transcrever a experiência mística, permanece como tentativa, uma empreitada que embora tenha início não chega a um fim, se fim significa determinar nos detalhes as características da experiência do sagrado. Há uma aproximação, mas não uma determinação total e cabal.

*Anterior*, se podemos usar uma metáfora de tempo, e *superior*, usando uma de espaço, às religiões históricas, como Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, mesmo às mais antigas, como as ligadas à Natureza, como o Xamanismo, em que “[...] a religiosidade desses povos nos mostra o que pôde ser a religião da pré-história: uma religião da natureza onde se considera que o mundo se compõe do visível e do invisível” (LENOIR, 2011, p. 13); para além da

---

<sup>3</sup> Para um desenvolvimento do conceito de sagrado, religião e *nomen/numen* ver Garcia Bazán, Francisco (2002, p. 42-80).

compreensão teológica, ao mesmo tempo que é núcleo de todo o discurso da teologia, transcendendo as práticas, suscitando temor e, simultaneamente, sendo o mais íntimo da experiência religiosa, com a experiência do fascínio, o conceito de sagrado é ímpar.

O sagrado como “separado” pode ser pensado como coisas, pessoas, lugares, tempos, normas, enfim, como elementos que são protegidos, diferenciados. A ideia de separação se dá pelo reconhecimento do sentido de superioridade que marca o elemento sagrado.<sup>4</sup> Na perspectiva de Paul Gilbert (2011, p. 401-402), “[...] as coisas sagradas ou religiosas são aquelas que isolamos ou protegemos por interdito, ao passo que permitimos livre acesso às coisas profanas.” A ideia de separação cria uma relação: o sagrado é separado do profano e essa relação é fundante uma vez que a ordem de manifestação do sagrado não é a mesma das realidades naturais. A própria ordem estabelece-se numa relação de separação entre o que é sagrado e transcendente e o profano, o comum. Temos assim, por um lado, o sagrado, transcendente, numinoso e, por outro lado, o temporal, secular, descrente, leigo, pecaminoso.

Essa experiência fundamental do homem com o sagrado é marcada por uma tensão, uma vez que “[...] o homem tende a manter-se distante do sagrado, como acontece diante do que se teme, e ao mesmo tempo é por ele atraído, como se pode ser com relação à origem de que um dia nos emancipamos.” (GALIMBERTI, 2003, p. 11). Essa tensão se manifesta na conceituação que se pretende dar ao sagrado. A hierofania não é um evento simples que se dá à definição, portanto.

Segundo Mircea Eliade (2012, p. 17), a aparição do sagrado para o ser humano está na origem da história das religiões. Desde as mais primitivas às mais elaboradas, elas se compreendem em seu processo histórico de elaboração por uma acumulação de manifestações de realidades sagradas. A superiordade reconhecida no sagrado, o distanciamento e percepção dessas características por parte do sujeito define a religião. Assim, na base da experiência religiosa, o sagrado, “[...] ao descentrar o ser humano, provoca a experiência antagônica de presença e distância, de manifestação e ocultamento, que se fundamenta na própria natureza da experiência transcendental de Deus” (LIBÂNIO, 2002, p. 92). A experiência religiosa trata de vivências marcantes e ao mesmo tempo como se sempre em progresso, daí que fala-se

---

<sup>4</sup>Como define P. Berger (1985, p. 39): “O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as atividades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem.”

constantemente em termos como caminhada, progressão, peregrinação, ascensão, na direção de uma chegada ideal.

Palavras como imensidão, fascínio, tremor, geração são presentes no discurso sobre o sagrado na tentativa de aproximação. Sobre a ideia de finitude, por exemplo, concordamos com Maçaneiro (2011, p. 11), quando diz que:

*O homo religiosus não vê o céu como o vê um astrônomo, mas como espaço de infinito, que encoberta, que amplia o horizonte da realidade para um além sem fundo, fascinante e temível ao mesmo tempo. Daí a sensação de finitude diante do infinito sideral e também de assombro diante dos trovões e ventanias.*<sup>5</sup>

Além do campo da experiência religiosa e da religião, há uma multiplicidade de áreas do pensamento que se relacionam com o sagrado como a história, a psicologia, a sociologia e a filosofia. Ocorre, no entanto, que embora haja múltiplas relações, o sagrado prioritariamente trata do fundamento do religioso. A religião, diante da complexidade da realidade sobre a qual trata, lida com pares conceituais para melhor compreender-se como fenômeno. Assim, o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o permitido e o interdito.

Como um termo não pode ser simplesmente isolado do outro, a compreensão do que é o sagrado se entende em meio a essas tensões nucleares. No âmbito religioso, por exemplo, o contato tanto com o puro, o extraordinário da realidade sagrada, quanto com o impuro, exige purificação afim de se voltar ao mundo normal das atividades. A tensão nuclear do conceito do sagrado aponta para uma separação no sentido de que aquilo que é sagrado, ao mesmo tempo que é repulsivo, é também fascinante.

Ora, o sagrado, segundo Paul Gilbert (2011, p. 402),

[...] divide nosso espaço em dois domínios, um no qual podemos viver de maneira normal, humana e distraída, e outro no qual é interdito viver daquela maneira, um domínio diferente, reservado, mas exigente, que reivindica para si tudo que é puro, ou que exclui tudo que é impuro.

De fato, o tratamento de temáticas tão fundantes da experiência religiosa já são elaboradas há mais de um século e tem formado mais de uma escola específica sobre o assunto. Para nosso interesse, trataremos da abordagem que nos aparece como mais abrangente, a saber, a pesquisa de Rudolf Otto. Nas palavras de Lenoir, Otto (2011, p. 30s) “[...] é um dos primeiros pensadores a apresentar a ideia de um sentimento do sagrado inerente ao homem e ante suas tentativas de explicar o mundo, suas origens e seu devir.”.

---

<sup>5</sup> Também García Barzán (2002, p. 42-84) argumenta na mesma perspectiva.

Tomando o fenômeno do sagrado como fundamento da experiência religiosa em sua obra *O Sagrado*, publicada em 1917, Otto diz que *numinoso* é a designação para essa experiência fundante (LIBÂNIO, 2002, p. 87-109); *numinoso* é o termo para expressar a situação ímpar do sagrado. Segundo Otto (2007, p. 38), “[...] é necessário encontrar uma designação a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento.”.

Assim, pretende o autor tratar de um tema que se caracteriza por ultrapassar a conceituação racional. Por isso, a religião não se esgota em enunciados, como também não se limita ao silêncio. Mesmo os místicos, ao tratarem do sagrado como inefável, tentam dizer algo sobre ele, buscam utilizar a linguagem, em suas categorias, para compreender uma experiência que, embora possa se aproximar com a razão, a ultrapassa.

Rudolf Otto explica que o discurso não é suficiente para exprimir a experiência do sagrado e que a própria experiência é caracterizada tanto pelo inefável, ou seja, pela fragilidade da linguagem em exprimir em enunciados a totalidade da experiência, como também por não silenciar. A realidade do sagrado, como numinoso não é além ou aquém da razão, mas o fundo indizível de todo o discurso, não sendo possível captá-la exaustivamente pelo próprio discurso.

Na intenção de propor uma eidética do sagrado, Otto (*Id., Ibid.*, p. 37-38) parte do conceito de numinoso para expressar a realidade apriorística e fundante, sem conotação moral que o termo santidade geralmente carrega, como também sem o aspecto racional.

O aspecto inicial da experiência do numinoso é o sentimento de criatura (*Id., Ibid.*, p. 40). Há uma relação de dependência daquele que crê para com o sagrado, revelando que enquanto na situação de criatura há uma sensação de “[...] superioridade e inacessibilidade absoluta do numinoso.” (*Id., Ibid.*, p. 43). Essa distância na criatura se manifesta com os aspectos do que é arrepiante (*tremendum*), avassalador (*majestas*), energético e totalmente outro (*mysterium*) (*Id., Ibid.*, p. 45-59).<sup>6</sup>

O numinoso, como o sagrado, não é objeto de definição e a eidética propõe aproximações na tentativa de compreender, mas não de exaurir o seu significado último. Não se trata de racionalizar uma definição, mas de compreender os traços que se apresentam na

---

<sup>6</sup> A dimensão do totalmente outro que reveste o sagrado originário, denominado numinoso por Rudolf Otto, é caracterizado também como misterioso, como aquilo que é incompreensível. Segundo Otto, “Ninguém chamaria de “misterioso” um mecanismo de relógio imperscrutável ou uma ciência que ele não entenda. Poder-se-ia argumentar que misterioso é algo que em todos os casos seja e permaneça absolutamente incompreensível, ao passo que aquilo que por ora não é entendido, embora possa vir a sê-lo, se chamaria apenas “problemático”. [...] O objeto realmente “misterioso” é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo “totalmente diferente”, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido.” (*Id., Ibid.*, p. 59).

experiência. Trata-se de uma realidade que atrai, porque fascina e afasta, uma vez que causa temor; que é silenciosa, secreta, incompreensível, misteriosa e, ao mesmo tempo, é avassaladora, fascinante, íntima e fundo de toda a natureza racional.

Segundo R. Otto (*Id., Ibid.*, p. 75),

[...] essa circunstância indica que acima e, por trás da nossa natureza racional está oculto algo último e supremo na nossa natureza, que não é satisfeito ao se suprirem e saciarem as necessidades das nossas pulsões e desejos físicos, psíquicos e intelectuais. Os místicos chamam de “fundo d’alma”.

O termo sagrado, então, traz uma dupla possibilidade como tentamos delinear. Por um lado, o sagrado diz respeito à transcendência de uma experiência fundante, presente na constituição da religião, mas que não se dá a uma definição conclusiva. Por outro lado, o sagrado e, mais especificamente a santidade, diz respeito não ao conteúdo teórico da experiência mas da regulação moral-política que essa experiência traz, de igual modo não se dando facilmente à tradução teórica. Ou seja, o sagrado abre a possibilidade de compreensão do *cosmos*, de uma ordem primordial de sentido na realidade e que o homem vê não só como ordenamento da natureza, mas também como *nomos*.

Nas sociedades tradicionais o *nomos* aparece em íntima relação com o cosmos e o mundo humano como uma expressão da harmonia da ordem inerentes ao universo enquanto tal. Há uma busca de transposição tanto na prática, quanto no conceito, da normatividade do cosmos para a ordenação do *nomos*.

Segundo Lima Vaz (1999, p. 89),

Concretamente, o Bem objetivo é o *nomos*, a lei que rege a vida dos indivíduos na cidade. O saber ético dos gregos recebe sua forma inconfundível, que antecede imediatamente a criação da Ética, com o advento do regime democrático e a instituição da *pólis* – corpo das leis e comunidade dos cidadãos que formam a *politeia* propriamente dita. A invenção do *nomos* como codificação dos costumes pode ser considerada um evento decisivo na formação do saber ético grego e um passo igualmente decisivo no caminho que conduzirá à Ética. Com efeito, a homologia entre a lei da cidade e a lei do *kosmos*, campo privilegiado de exercício da razão demonstrativa, constituiu sem dúvida um estímulo poderoso para a introdução dos procedimentos racionais na formulação da ordem da cidade e para dotar o *nomos* dos atributos deontológicos que serão celebrados por Sócrates no diálogo platônico Críton.

Temos então uma homologia entre o *cosmos* e a normatividade do *nomos*. Tanto o *cosmos*, quanto o *nomos* estão numa instância de superioridade em relação ao homem e à comunidade. O *cosmos* tanto dá a regularidade do conhecimento da *physis*, quanto dá os elementos que constituirão a ética, através do trabalho da razão demonstrativa. O lugar da *pólis*, aqui, é fundamental. A *pólis* mesma é o “corpo de leis e a comunidade dos cidadãos” e inda

podemos pensar, que “[...] só na pólis o homem conquista seu ser, realiza-se como homem, fora da comunidade política não há realização plena para o ser-homem.” (OLIVEIRA, 1993, p. 21).<sup>7</sup>

## 2.2 Fenomenologia do sagrado

O sagrado não é o resultado de uma dedução, nem simples articulação de temas religiosos ou psicológicos, mas ele se impõe aprioristicamente como fundo no qual se revelam as experiências religiosas universais e como revelação das experiências ao mesmo tempo que não é objeto de explicitação em conceitos (OTTO, 2007, p. 44). Podemos esboçar seus contornos gerais, embora isso não nos permita uma definição total. Pretendemos, na elaboração de uma fenomenologia do sagrado nada mais do que uma descrição do fenômeno do sagrado com o intuito de captar os traços essenciais tal qual se manifestam na experiência humana.<sup>8</sup>

A experiência do sagrado como fundo, fundamento, para a experiência religiosa é marcada pelo traço da *Universalidade*. Interpretada em formas múltiplas nas várias religiões, a experiência do sagrado ou do divino é compreendida como algo superior, como algo do qual toda a realidade depende. A própria compreensão religiosa do mundo necessita de uma concepção que distingue o sagrado do profano. O primeiro traço da fenomenologia do sagrado é a universalidade em que o fenômeno é experimentado na história e na diversidade de manifestações que são utilizadas para lhe interpretar o sentido.

Segundo MacDowell (2002, p. 05),

A experiência religiosa é um fenômeno amplamente testemunhada ao longo da história da humanidade. Em todas as épocas e culturas, o ser humano pretende experimentar no seu mundo a presença de algo superior – o sagrado/divino – do qual depende sua existência e toda a realidade. Esta experiência é diversamente interpretada nas várias religiões e mesmo por diferentes indivíduos.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Sobre a homologia entre *cosmos* e *pólis*, ver W. Jaeger (1998, p. 35-41).

<sup>8</sup> Com as devidas alterações, seguimos a perspectiva de Lima Vaz no tratamento do *ethos* na *Fenomenologia do Ethos*. A convicção de base é que os traços que pertencem ao *ethos* são possíveis de aplicação ao sagrado tal como nossa pesquisa aponta, ou seja, os dois fenômenos apresentam traços formais semelhantes, embora não se possa afirmar o mesmo com relação ao conteúdo. “A fenomenologia apresenta-se pois aqui como um método (caminho) propedêutico à ética. [...] Utilizada, porém, como método, a descrição fenomenológica revela-se extremamente apta a traçar o perfil eidético (usando uma terminologia inspirada em Husserl) do fenômeno da ética e para oferecer-nos uma primeira expressão formal, em termos de saber reflexivo do objeto real da ética.” Cf.: Vaz (1999, p. 35-43). A mesma temática é desenvolvida por Vaz (1993, p. 11-35).

<sup>9</sup> De acordo com F. Lenoir: “A religião está, com efeito, intimamente ligada, desde a origem, às diferentes culturas humanas. O que é duplamente notável é não somente que nenhuma sociedade humana que se tenha notícia seja isenta de crenças e de rituais religiosos, mas também que elas tenham evoluído de esquemas similares por uma grande diversidade geográfica e cultural.” (2008, p. 9-10).

A universalidade da experiência religiosa se manifesta na história de modo incontornável: haja visto o testemunho de comunidades desprovidas de uma ideia de moeda ou de transações financeiras, de força militar ou mesmo de uma organização política. As mesmas comunidades desprovidas desses elementos não deixaram, no entanto, de serem marcadas pelo sagrado/religioso, que não se manifestam de modo exclusivo numa relação com a transcendência, mas também numa relação intersubjetiva, moral e ética.<sup>10</sup> Não há comunidade na história que tenha surgido com a negação do sentido de sagrado, uma vez que a negação do sentido o pressupõe.

Um último traço da universalidade da experiência do sagrado diz respeito a como ela forneceu (e fornece) sinais interpretativos desde a origem da história humana. Os sinais interpretativos de que temos informação segura, tanto pela arqueologia, quanto pela antropologia refletem a simbologia religiosa, o que nos aponta para algo de importância cabal: os primeiros símbolos produzidos pelo homem que temos acesso são religiosos. Nas palavras de Magalhães (2008, p. 29), “[...] a religião é a constituição humana mais antiga, em termos de símbolos, interpretação e atribuição de sentido à vida”.

Assim, a expressão simbólica da experiência do sagrado se mistura com a expressão das vivências, a história, de modo que se pode dizer que a história da humanidade é a história da religião. A religião nasce com o ser humano, o que quer dizer que em termos históricos, segundo o traço da universalidade do fenômeno do sagrado, o ser humano é um ser religioso.

Na concepção grega do homem, a linguagem o distingue das realidades naturais, o homem se qualifica como ser de linguagem de modo especial, no entanto, a primeira manifestação da linguagem como expressão simbólica escrita está na experiência do sagrado. Essa experiência construiu as marcas existenciais que possibilitaram ao homem não permanecer num vazio hermenêutico diante da própria vida. Podemos tratar então da relação entre as marcas experiências da religião e o sentido da vida, uma vez que a vivência do sagrado não se separa de uma vivência do *nomos*. Ora, “[...] o *nomos* situa a vida do indivíduo numa trama de sentidos que tudo abarca; esta, pela sua própria índole, transcende essa vida.” (BERGER, 1985, p. 66). Daí, por exemplo, a questão das narrativas de orientação, os mitos, além das narrativas cosmogônicas, bem como o esforço de se tecer uma homologia entre a interpretação do *kosmos* e a vida intersubjetiva. A experiência do sagrado propicia tanto o terreno de sentido para

---

<sup>10</sup>Plutarco (50-120 dC), escritor e filósofo grego já havia expresso: “Podereis encontrar uma cidade sem muralhas, sem edifícios, sem ginásios, sem leis, sem uso de moedas como dinheiro, sem cultura das letras. Mas um povo sem Deus, sem oração, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios, tal nunca se viu.” Cf.: Zilles (2008, p. 82).

interpretação da realidade nos primórdios da caminhada humana, como também fornecia um conjunto de orientações práticas que possibilitam agir e pensar a ação.<sup>11</sup>

Essa universalidade se manifesta num segundo traço fenomenológico, a saber, *os pólos subjetivo e intersubjetivo*. O sagrado não é uma questão apenas individual, como também não é coletiva, comunitária. A experiência do sagrado não é produto de uma pessoa, ao mesmo tempo que não ocorre apenas intersubjetivamente. As próprias experiências religiosas tradicionais, na tentativa de expressão conceitual do sagrado, procuram manter a tensão entre o culto coletivo e a dimensão privada, ou íntima; entre a dimensão comunitária e a pessoal, individual, sem dá no entanto ênfase a um ou outro, mas mantendo a dinâmica. Tratamos aqui de uma compreensão do sagrado. Historicamente há ênfase num pólo ou noutro do fenômeno, assim também quando tratamos de coletividade não queremos dizer apenas a religião em sua formulação institucional, hierárquica. O fenômeno do sagrado é experimentado antes e esses elementos estão na tentativa humana de institucionalizar o que se deu na intimidade de uma relação ou subjetiva, ou comunitária, com o transcendente.

Segundo Schleiermacher, a experiência do sagrado, enquanto dado subjetivo, não está nas teias dos conceitos racionais, nas formulações da razão, mas é anterior a esses elementos. Ele trata do tema, formulando sua experiência pessoal, na tentativa de que a comunidade de ouvintes compreenda a partir de sua própria vivência o sentido que ele quer dar às palavras.

Tratando sobre o sagrado, ele escreve que:

[...] o fato de que eu fale não se deve a uma decisão racional, nem a esperança ou ao temor, tão pouco obedece a um fim último ou a algum motivo arbitrário ou contingente: se trata da necessidade interna, irresistível de minha natureza, se trata de uma vocação divina, se trata do que determina minha posição no universo e me constitui no ser que sou (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 09).

A experiência universal do sagrado, manifestada na história humana, numa dinâmica coletiva e individual, também se expressa pela tradição. Ou seja, a experiência do sagrado que,

---

<sup>11</sup>Esse conjunto de orientações práticas é denominado “saber ético” ou “sabedoria da vida”, que difere em conteúdo, estrutura e método, da ética propriamente. “A ética se origina, pois, do saber ético” (VAZ, 1999, p. 57), mas não continua sob a orientação dele, porque se diferencia. Passa do saber ético, à ciência do *ethos*. Embora a experiência mitológica, assim como a religiosa, esteja na base do saber ético, há de se diferenciar, no que tange à ética, a diferença de desenvolvimento que se deu em solo grego e solo judaico, como comunidades representativas da antiguidade. Segundo Vaz (1999, p. 86), “não obstante a intensidade do sentimento religioso dos gregos e da onipresença dos deuses e do divino envolvendo todos os aspectos da vida dos indivíduos e das cidades, a religião grega não se apresentava formalmente promulgador de leis e mandamentos morais como, por exemplo, a religião hebraica, não se constituindo portanto como fonte primeira e instância última reguladora do *ethos*.” Na experiência grega, a passagem do saber ético à ética, assim como do mito ao *lógos*, embora se manifestem diversas alterações, há a permanência do elemento primordial do *metrón*, “conjunto de atributos e fins que mediam a qualidade e a excelência da práxis e desenhavam o perfil do “varão bom” (*kaloskagathos*) segundo o ideal ético-político da tradição” (idem, p. 87). Cf.: Vernant (2009, p. 07) e Veyne (1983, p. 127-138).

não se deixa definir, interfere na vida da comunidade porque é ligada à própria identidade desta, estabelecendo uma relação entre o inefável. É considerado sagrado também o conjunto de valores que, tradicionalmente, uma comunidade vive e passa de uma geração à outra. Ora, o elemento da tradição permite-nos focar mais uma face do sagrado. A dificuldade própria em tratar da tradição é que ela é onipresente em nossa vida e, se podemos dizer que temos uma vida e que ela é nossa, isso se dá pela compreensão do que é a tradição, ainda que seja uma compreensão que não foi devidamente explicitada.<sup>12</sup>

Segundo Éric Weil, quando tratamos de tradição, tratamos do que nos é imediato. Estamos na tradição. Tomamos consciência dessa situação imediata de uma forma pertinente quando entramos em relações com outras tradições, que fazem com que tomemos contato não só com outros modos de lidar com a realidade mas, ao mesmo tempo, há uma maior consciência do nosso modo particular. A relação com outras tradições cria consciência do próprio modo que uma comunidade tem de lidar com a realidade. A tradição é imediata, mas também é mediata porque constitui o meio no qual somos, e nos pomos, diante da história e do presente.

A tradição se refere com o sagrado de dois modos. Primeiro, no sentido de que uma geração não começa sempre de novo o seu conjunto de referência simbólica, assim a tradição significa transmissão de todo o conjunto de referências. Esse primeiro sentido, de entrega de uma geração à outra de um grande conjunto de referências está ligado à própria significação do termo. Segundo Lima Vaz (1993, p. 17), “[...] a própria significação literal do termo “tradição” (*parádosis, traditio*) indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra denota a estrutura histórica.”. Assim, enquanto relação intersubjetiva, há a tradição, e enquanto subjetiva, há o costume, pela interiorização do hábito transmitido.

Não é possível que cada geração estruture seu conjunto simbólico iniciando sempre o processo, a constituição de seus valores. Assim, cada comunidade recebe de seus antepassados, pela tradição, o conjunto de referências que são os valores e que são, de geração a geração, considerados o horizonte com relação ao qual a vida se organiza. Essa importância constituiu na história o traço sagrado dos valores.

O segundo sentido é que a tradição não é um bloco monolítico e imutável, havendo no seio de todo o conjunto tradicional uma dinâmica, ou tensão própria com a cultura, por exemplo. Assim, também o sagrado se entende nessa relação entre a tradição, aquilo que permanece, mas não para sempre e do mesmo modo e a cultura, todo o processo humano de simbolização do

---

<sup>12</sup>Segundo Éric Weil (EC II, 1991, p. 09): “A tradição é nossa maneira de ser, nossos costumes, o que caracteriza nossa família, nossa religião, nosso meio social, nossa nação.”.

real, constituição de sua segunda natureza. Queremos dizer com isso que embora o sagrado seja um conceito compreendido com o que diz respeito ao transcendente, esse mesmo sagrado só é compreendido porque penetra e atravessa a história pela tradição e atualiza-se na tensão cultural. Um traço do histórico é a mudança, mesmo que se trate de questões transcendentais. Mesmo um conceito não é visto do mesmo modo, sempre e em todo lugar.

Éric Weil ao tratar da tradição como problema ressalta qual o núcleo do seu pensamento:

Há certas coisas mais importantes para se defender em uma tradição, coisas mais importantes em virtude desta tradição. Tudo o que está na fibra de nosso ser, tudo o que é sagrado para nossa fé, tudo que sem o qual a vida valeria a pena de ser vivida, só adquire esta importância decisiva pela tradição (EC II, 1991, p. 12).

A tradição não cessa de pôr em questão não só sua própria validade, mas o núcleo de seus valores, aquilo que é sagrado para a comunidade. A tradição é o que é porque questiona dinamicamente o seu próprio de ser, aquilo que ela considera como mais sagrado, o seu traço essencial que, por ser o que é, não se delimita de uma vez por todas. A tradição é o contínuo mover da interrogação sobre seu próprio sentido, alterando para permanecer, transformando-se para ser o horizonte de sentido e de questionamento para aqueles que se encontram nela, imersos. Essa, segundo Weil, é a característica de nossa tradição: pôr a própria tradição sob crítica e julgamento. Dois elementos são postos: primeiro a tradição põe a si mesma em questão, o que não significa cair no relativismo (EC II, 1991, p. 19-20), uma vez que ao se questionar, a tradição faz uso da razão, no sentido de ser razoável e de resolver seus conflitos pela razão num consenso universal dos seres razoáveis. Embora a tradição continuamente se ponha sob questionamento, não cai no relativismo porque sua fibra mais interior, aquilo que é seu sagrado, também se apresenta como critério axiológico diante da experiência.

Segundo, o núcleo dos valores, o que permite identificar a tradição, como também permite aos membros dessa mesma tradição avaliarem axiologicamente a vida é chamado de sagrado. O sagrado sofre, com Weil, a transformação de ser elemento decisão.

Há uma inflexão de um conceito tomado no campo religioso/transcendente que é trazido para o campo ético-político como também teórico e, nesse sentido o conceito do sagrado se apresenta como transcendente-imanente, uma vez que está para além de qualquer situação particular, enquanto valor e, como valor mesmo que é, permite a ação concreta, moral e política da comunidade.

Essa apresentação do núcleo do sagrado com referência aos valores de uma comunidade não é fortuita, nem ocasional, mas percorre a obra de Éric Weil, como um posicionamento amadurecido que permite uma leitura de toda a sua obra. Nossa pretensão é apresentar esse fio

como percurso heurístico de interpretação do pensamento weiliano. Para Weil a questão do sagrado, seja ele prático, seja teórico, equivale a responder à questão: em relação a que vale a pena sacrificar-se? Isso que merece o sacrifício, é o sagrado.

Exporemos o sentido do sagrado no pensamento de Éric Weil. Adiantamos que sua compreensão versa sobre essa dinâmica apresentada na tradição, último elemento que a fenomenologia do sagrado nos legou, a saber, o sagrado é imano-transcendente à vida humana na medida em que está para além do cotidiano concreto da vida, mas regula e dá sentido à própria vida. A transcendência<sup>13</sup> não é aquela do sagrado na concepção religiosa, como já apresentado, mas no sentido de que se põe ou é interpretado como horizonte, como condição de decisão (espaço da prática) e condição de sentido (espaço da teoria).<sup>14</sup>

Assim, Weil (2009, p. 164) toma o sagrado como, segundo a expressão de Guibal, “[...] centro de organização e princípio de orientação.”. Embora não tenha desenvolvido a temática, Guibal toca nos traços distintivos do sagrado para Weil, uma vez que por um lado diz respeito à prática e, por outro, a teoria ou à orientação. O sagrado, assim, é explicitado quando se levanta a pergunta: Como se orientar? – um questão tão antiga quanto a própria filosofia e que está na fonte desta.

Como se orientar? – essa questão fundamental exige uma dupla visada – tanto existencial e nesse sentido a filosofia explora o essencial ou o que é sagrado para a prática, como os valores, as referências e marcos que uma comunidade elege para agir e, ao mesmo tempo, levantar muros contra a violência e o terror; quanto se trata de uma teoria que permite compreender e orientar-se no real. O filósofo assim, ao categorizar a realidade, constitui em teoria o essencial da vida, de sua vida, para se orientar melhor. Quem é o filósofo? É aquele que deseja compreender, poderíamos dizer. Uma atitude de busca, uma busca pelo sentido, o sagrado para a compreensão.

---

<sup>13</sup> Há uma abordagem muito própria de Weil com relação à transcendência, segundo a interpretação de Bouillard. Há uma diferença entre a transcendência filosófica e a religiosa. Weil trataria mais especificamente da primeira, segundo Bouillard, ao elaborar a *Lógica da Filosofia*. Seu propósito ao desenvolver uma reflexão sobre a transcendência da filosofia é “elaborar uma filosofia do sentido que encontra no fundo e ao final de todo discurso humano uma presença eterna que só existe no tempo da história, um incondicional que só se mostra a quem se sabe condicionado.” Cf.: Bouillard, (1984, p. 104).

<sup>14</sup> Elaborando um paralelo entre o que tratamos como sagrado e o que Boff apresenta como sentido, é possível compreender a articulação do prático-teórico. Cf.: Boff (2014).

### 3 O SAGRADO SEGUNDO ÉRIC WEIL

Ela decide-se em função do que nós chamamos o seu *sagrado*.  
(WEIL, 1990, p. 79).

Éric Weil não tratou do sagrado em seu campo religioso, como também escreveu numerosos artigos ou ensaios sobre a temática religiosa em si, no entanto dedicou um capítulo central de sua obra maior à categoria Deus (LF, 2012, p. 248-286), participou do debate teológico em seu tempo e podemos verificar que a questão religiosa está presente na tecitura de seu pensamento como um importante elemento de composição<sup>15</sup>.

O sagrado não se apresenta na reflexão weiliana como um objeto do campo teológico, espiritual ou místico, mas no campo da moral, da política e na constituição da sua filosofia. Ora, para tratarmos devidamente do sagrado na obra de Éric Weil, elaboramos uma distinção entre que chamaremos elemento de composição e elemento de decisão.

Denominamos elemento de composição, tendo em vista que o problema religioso não é tratado em si, como comumente é enquanto termo que pertence ao campo prioritário, mas não exclusivo de discussões religiosas, mas em relação ora a questões de ética e política, ora como contributo para a interpretação do tempo e da cultura. Mesmo na categoria Deus, a preocupação de Weil não é discurso de uma dogmática ou de uma teologia sistemática, ou seja, seu discurso não é uma leitura teológica da realidade, uma teodicéia, uma justificativa da fé, uma apologética, nem uma redução do fenômeno religioso, mas uma tentativa de compreensão da categoria enquanto discurso fundamental humano<sup>16</sup>. A categoria Deus não se volta para compreender Deus propriamente dito como nos apresenta a tradição monoteísta, não se trata do Deus da fé bíblica. Ora, por outro lado, há uma figuração do Deus de Abraão e dos profetas na *Lógica da Filosofia*, mas isso ocorre porque sua ideia é introduzida na história e constitui uma categoria que permite ao homem se compreender a si mesmo. Segundo Bouillard (1984, p. 108), essa categoria “tem uma importância particular, pois por meio dela se vê e se interpreta o homem pela primeira vez em sua totalidade”. A preocupação da categoria não se volta para Deus, mas para como o homem se compreende nela. O tema teológico compõe o horizonte no qual o homem se compreende, mas não é, ele mesmo, o foco da questão.

<sup>15</sup>Nesse sentido, podemos citar, por exemplo textos como “*La Sécularisation de l’action et de la pensée politiques a l’époque moderne*” ou “*Christianisme et politique*”, Cf.: Weil (EC II, 1991, p. 22-44 e 45-79) Weil trata de teologia, mas não enquanto teólogo ou crente, mas como “todo homem moderno enquanto seja produto da civilização cristã.” (EC II, 1991, p. 63)

<sup>16</sup>Sobre a categoria Deus, bem como a discussão das inúmeras interpretações que ela suscitou: Kirscher (1989, p. 257-266) e Perine (2004, p. 227-263).

Denominamos, por sua vez, elemento de decisão, o conceito do sagrado, tal como ele é apresentado ao longo do texto weiliano. Há de se notar que o conceito não é determinado em artigos ou exposto numa argumentação que possa ser localizada em uma parte da obra, ou mesmo em algumas páginas sobre o assunto. O conceito do sagrado perpassa os artigos e os livros que estão no centro do pensamento de Éric Weil, o que justifica por si só, a presença do conceito, seu significado, mas também o detalhamento que permite que o conceito não seja algo circunstancial na obra, mas que a perpassa. Algumas características do problema, entretanto, justificam o empenho em expô-lo, uma vez que não chama atenção apenas pelo fato de estar presente, mas pela forma significativa como está presente e como contribui para a estrutura da reflexão weiliana. Primeiro, embora não desenvolvido no sentido de ser tema de uma obra em si ou um capítulo no conjunto da obra, o sagrado a perpassa, tratando de problemas variados no desdobrar dos textos weilianos.

Há, em segundo lugar, um momento específico do sagrado no texto, quando surge uma situação em que é preciso estabelecer critérios para julgar. Assim, o desenvolvimento do texto chega a um conflito e, então, o sagrado é apresentado para estabelecer uma avaliação e apontar perspectivas. De modo geral, essa perspectiva não diz respeito apenas a questões práticas, quando trata de valores de uma comunidade, mas também de teoria como, por exemplo, ao se tratar do direito natural como instância julgadora do direito positivo.

Em terceiro lugar, a persistência do sagrado nos abriu uma possibilidade de leitura da obra de Éric Weil. Em palavras sucintas, podemos dizer que a reflexão weiliana é um diálogo entre a razão antiga e a liberdade moderna ou, em outros termos, entre a teoria e a prática. A argumentação que é o núcleo de nossa tese nos leva a crer que o sagrado permite um acesso ao coração desse diálogo, como um caminho heurístico para toda a obra. Ora, com frequência Weil utilizará para esse acesso, o termo essencial, no sentido de que a filosofia busca o essencial e separá-lo do inessencial, como também a prática busca o que é essencial para decidir, para a ação, separando-o do que é inessencial.

### **3.1 O percurso weiliano**

A metáfora dos círculos (KIRSCHER, 1989, p. 05-07), já tornada referência nos estudos da obra de Weil será usada na elaboração de uma dinâmica, um caminho na progressiva apreensão do conceito do sagrado. Segundo a metáfora, a obra de Weil pode ser compreendida como círculos concêntricos, dos mais externos ao mais interno, em referência aos textos.

No primeiro círculo está o conjunto de recensões e críticas, publicadas principalmente em *Recherches Philosophiques* e *Critique*.<sup>17</sup> No segundo círculo, trata-se dos textos de Weil sobre os diversos discursos filosóficos feitos na história. Nesses textos há uma característica própria: Weil dialoga com os autores não somente lhes pondo as questões de sua época específica, mas ele coloca as dele para os filósofos, criando uma conversa, tratando os problemas da história como seus, assim como levando o seu tempo para ser pensado pelos grandes sistemas<sup>18</sup>. O terceiro círculo, por sua vez, trata das obras mais nucleares, a *Filosofia Política*, *Filosofia Moral* e a *Lógica da Filosofia*. Nessas obras Weil põe a si mesmo e por si mesmo as questões fundamentais da filosofia.

Não seguiremos a metáfora, mas à partir dela, elaboramos um caminho para adentrar na reflexão de Weil. Um caminho em dois momentos: o primeiro diz respeito ao conjunto de artigos e textos de Weil publicados nos *Essais et Conférences* (EC I e II), bem como nas coletâneas *Philosophie et Réalité* (PR I e II). O segundo momento é composto pela *Philosophie Politique*<sup>19</sup>, *Philosophie Moral* e *Logique de la Philosophie*. Essas obras apresentam o problema do sagrado de forma explícita e permitem compreender a dinâmica do conceito na obra do filósofo.

O conceito de Sagrado se apresenta quase sem alterações nos mais diversos textos, como conjunto de princípios que permitem distinguir o *essencial* do *inessencial*. Esse binômio, inclusive, perpassa a obra como sinônimo do sagrado, uma vez que se trata de uma expressão que é usada no mesmo sentido que o sagrado, sem prejuízo em sua significação, ou seja, trata-se de uma expressão intercambiável.

Nos artigos, como “*Le Concept de droit naturel*”, por exemplo, ele surge como princípio fundamental, aquela instância que permite dizer que uma vida sem sagrado é insensata.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Weil chega a França em 1933 e imediatamente começou a trabalhar na revista de Alexandre Koyré, *Recherches Philosophiques*. Cf.: Perine (1987 p. 31). Seu trabalho na *Critique* é mais duradouro. A revista foi fundada em dez/45 e Weil escreve em jan/46, primeiro como um colaborador, depois como membro da redação. Cf.: Bataille e Weil. (2014) Edição estabelecida, apresentada e anotada por Sylvie Patron.

<sup>18</sup> Segundo Kirscher (1989, p. 06), esse círculo, entre outros filósofos, “compreende Aristóteles, ou Kant, ou Hegel – esses são os autores aos quais Weil não cessa de voltar – é redescobrir as questões que eles se colocaram a si mesmos e medir em que sentido elas são ainda nossas; pensado-as de novo, assumindo-as, dialogando com eles e também dialogar através deles e graças a eles, consigo mesmo e com seus contemporâneos, na plena consciência da diferença de situação histórica, mas também da situação trans-histórica que liga os discursos e que permite comunicar sobre o plano da verdade e do sentido.”

<sup>19</sup> Com as traduções em português, usaremos *Filosofia Política*, FP; *Filosofia Moral*, FM e *Lógica da Filosofia*, LF.

<sup>20</sup> “A igualdade não deveria chocar o sentimento moral dos cidadãos, nem provocar a mais grave das revoltas, aquela que os revoltados lutam pelo sagrado, seu sagrado, ao qual eles estão prontos a sacrificar sua vida, já que a morte a seus olhos seria menos grave que uma vida sem sagrado, sem dignidade, uma vida insensata.” (PR II, 2003, p. 123).

Não se trata, evidentemente, do sagrado da experiência religiosa, o *numinoso*, transcendente. A transformação weiliana trata de um sagrado-imanente ou, se podemos pensar na expressão *imano-transcendente*, uma vez que o sagrado diz respeito à “fibra do nosso ser”, ou “tudo sem o qual a vida não valeria a pena ser vivida”, segundo suas palavras no texto *Tradition et traditionalisme*.<sup>21</sup> O conceito de sagrado de Weil não é religioso, é político e moral. O sagrado para Weil é aquele que penetrou de tal forma a história humana na constituição de quem somos, enquanto conjunto de valores, que não se compreende mais como a transcendência teológica, tema presente enquanto elemento de composição. Agora, o sagrado penetrou na história como valor, que muda durante a história mesma, ao mesmo tempo em que permanece, universalmente na comunidade humana, mesmo com toda a pluralidade, como elemento de decisão, como medida do que deve ser, como critério axiológico da comunidade-sociedade, no tocante ao conjunto de referências essenciais para o agir.

### 3.1.1 *Essais et Conférences: Tome I Philosophie*

O livro reúne artigos e conferências que cobrem um período de mais de três décadas não perdendo, no entanto, um íntimo *lien* que pode ser apresentado de muitos modos.

Em sua forma, a obra pode ser apreendida tanto no trato de questões filosóficas, quanto históricas, sendo difícil delimitar quando se está exclusivamente num campo ou noutro. Os textos versam sobre Aristóteles<sup>22</sup>, sobre o Estoicismo<sup>23</sup>, ou sobre Hegel<sup>24</sup>, formando o que se pode ser tomado como uma discussão com grandes modelos da reflexão filosófica. Ocorre que esse primeiro bloco, se podemos classificar assim, não se resume a textos de história da filosofia, mas da permanência ou da atualidade desses problemas. Ou seja, Weil dialoga com os autores não apenas para compreendê-los, mas os atualiza no momento em que, dialogando com eles, põe a eles as questões não só que lhes dizem respeito, de seu tempo e de suas obras, mas as de nossa atualidade, também. Por um lado, com relação a esse diálogo que Weil realiza, “[...] a característica é de extremo rigor [...]”, nas palavras de Lacroix (1968, p. 83), e por outro lado, segundo o mesmo autor, Weil é como um “Aristóteles de nossa época – um Aristóteles que teria lido, meditado e sobretudo compreendido Kant”. Enfim, Weil dialoga com os

<sup>21</sup>“Há certas coisas mais importantes a defender em uma tradição, coisas mais importante em virtude desta tradição. Tudo o que é a fibra de nosso ser, tudo o que é sagrado para nossa fé, tudo sem o qual a vida não valeria a pena ser vivida, que só adquire essa importância decisiva *pela* tradição.” (EC II, 1991, p. 12).

<sup>22</sup> *L’Anthropologie d’Aristote* (p. 9-43), *La Place de la Logique dans la Pensée Aristotélicienne* (p. 44-80) e *Quelques Remarques sur le Sens et l’Intention de la Métaphysique Aristotélicienne* (p. 81-105).

<sup>23</sup>*Le “Materialisme” des Stoïciens* (p. 106-123)

<sup>24</sup>*Hegel* (p. 125-141) e *La Morale de Hegel* (p. 142-158).

filósofos, atualizando seus problemas, sem perder o rigor da pesquisa. Essa dupla caracterização só quer tirar a claro “[...] o que a filosofia representa para o homem concreto. Filosofar é tentar compreender a experiência ao invés de se contentar de vivê-la” (*Id, Ibid.*, p. 83).<sup>25</sup>

O segundo bloco do livro é constituído de problemas<sup>26</sup>, tais como, *A Moral do Indivíduo*, ou mesmo *Do Direito Natural*, passando por questões como *Filosofia e História* ou *Pensamento Dialético e Política*.

Há uma caracterização nessa segunda parte da obra, segundo nossa divisão, que chama atenção. Se antes Weil dialoga com os filósofos clássicos, agora ele trata de questões em seu sentido próprio. Nesse momento, as questões não são tomadas no campo puramente conceitual, embora ele as formule para si, ela as faz de modo que sejam trazidas ao seio da história, inseridas no contexto político e social e, finalmente, confrontadas com a vida comum.

Assim, ao tratar da *Moral do Indivíduo e a Política*, Weil não faz um levantamento conceitual, mas põe os termos em contexto e, aqui, explícita e/ou implicitamente, ele delinea o problema daquilo que é sagrado para a comunidade. Ora, na primeira página do artigo, Weil escreve: “[...] o indivíduo enquanto dispõe de princípios morais, julga a política” (EC I, 1991, p. 159). Esse julgamento se dá no sentido de que é possível criticar, aprovar ou não, e entrar ou não em acordo com a política, e esses elementos advêm da moral. Ora, dissemos que a política não pertence a um ambiente estranho e distante do espaço da crítica. Ocorre que é preciso, antes, delimitar o que vem a ser a política. Afinal, do que trata a política?

Para Weil, a política trata do

[...] homem enquanto animal, para falar com Kant, de um ser que é preciso forçar a ser livre, para retomar a fórmula de Rousseau, da reconciliação dos interesses individuais e particulares com o interesse de todos que, já que de todos, é aquele de cada um. (EC I, 1991, p. 163).

A política nasce na comunidade em vista de reconciliação porque a comunidade mesma é o espaço da luta contra a violência. A comunidade não é uma espécie paraíso, “[...] não há política no paraíso [...]” (EC I, 1991, p. 164) e, enquanto luta contra a violência, há dois aspectos a serem tomados. A violência natural é combatida pela organização do trabalho. Mas há outra violência, aquela das paixões, a violência que se exprime em particular, no desejo de tomar para si os resultados morais e materiais do trabalho do outro. Essa violência, “[...] segue a filosofia como a sua sombra” (CAILLOIS, 1984, p. 213-222), como desafio, como seu outro. A ação

<sup>25</sup> A frase de Lacroix faz eco a um pensamento medieval, *primum vivere deinde philosophare* e capta o binômio que de modo excepcional representa o filosofar weiliano, atitude e categoria, vida e consciência.

<sup>26</sup>EC I: *La Morale de l'individu et la politique* (p. 159-174), *Du Droit naturel* (p. 175-196), *Philosophie et histoire* (p. 199-206), *De l'Intérêt que l'on prend a l'histoire* (p. 207-231), *Pensée dialectique et politique* (p. 232-267), *La Science et la civilisation moderne ou Le Sens de l'insensé* (p. 268-296), *De la réalité* (p. 297-323).

razoável, ação em vista de eliminar a violência é o que é, porque pensa critérios e os discute com a tradição e com a realidade presente. Embora o texto não expresse explicitamente, está na tecitura do problema, aquele conjunto de elementos que a comunidade se utiliza para identificar, avaliar e expurgar a violência, julgar a política, avaliar a si própria e que Weil denomina como sagrado.

No artigo seguinte, tratando do *Direito Natural*, o mesmo problema político da comunidade volta à cena. Isso não ocorre, no entanto, por uma questão interna à obra em si, apenas, mas porque essa gama de questões são de suma importância para Weil. Ora, os textos apresentados foram escritos não só com espaço de tempo entre eles, mas também para responder a destinos diversos. A persistência do problema só reforça nossa tese de que a consideração do sagrado para a comunidade como elemento de decisão para diferenciar o que é essencial do inessencial percorre, como um fio heurístico, toda a obra de Weil.

Ao refletir sobre as leis e sua posição para com a organização que possibilita seu nascimento, o Estado, Weil retoma o problema do sagrado.

É preciso conceber que no primeiro instante de existência das leis, há também uma reflexão sobre elas, tomando-as como objeto. Ora, as leis, regras gerais, conhecidas por todos e que têm a observância garantida por uma força pública, nascem no ambiente do Estado, segundo a vontade de seus governantes e a necessidade de sua situação. A questão é que essa existência não se dá de forma transparente, completa, isto é, sem lacunas e, objetivamente, tida como boa. A lei, também, precisa ser julgada.

Quais critérios podem ser utilizados? Que princípios podem qualificar uma lei?

Ora, diz Weil, “A lei é boa quando – para ir imediatamente ao princípio – ela assegura a paz interior da comunidade, e toda lei que atinge isso é boa, seja ela introduzida por um legislador quase-divino, pelas vias mais democráticas, ou por um tirano mais que absoluto.” (EC I, 1991, p. 177).

O estabelecimento de princípios para julgar a lei positiva é denominado direito natural<sup>27</sup> (*ius naturale*). Há, segundo Weil, uma complementariedade essencial, íntima, entre o direito natural e o positivo. Essa complementariedade pode ser exposta seguindo o raciocínio de que a

---

<sup>27</sup>O conceito de direito natural é o de um “sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo).” Caracteriza-se por ser válido em si, pela anterioridade e superioridade ao direito positivo e, “em caso de conflito com esse, o direito natural deve prevalecer”. (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2002, p. 655).

lei positiva, enquanto “obra dos homens”<sup>28</sup>, imanente às estruturas, necessita de uma outra instância, transcendente a si e que a regule.

Como obra humana, a lei se altera porque é histórica, marcada pelo contexto e pelas condições próprias de cada situação. Embora denominado direito natural, esse também é histórico e isso porque “[...] a natureza do homem é histórica [...]” (EC I, 1991, p. 182) e porque essa mesma natureza não é uma essência monolítica e inalterável, mas, se podemos usar tal expressão, nossa natureza é composta de fibras de história. É um traço humano o fato de olharmos ao nosso redor pelo binômio cultura-natureza, de criarmos e recriamos a tradição na qual nos encontramos. O homem não é pura natureza, e a cultura não se separa do dado natural, criando um espaço neutro, mas é o que é em relação a ela, assim a cultura, nas condições com as quais o homem se encontra enquanto ser natural, é a “forma de vida” do homem (VAZ, 2013, p. 19).

Há um direito natural, uma concepção de justiça por “natureza”, composta das fibras da história que formam o ser humano, para expressar que é justo o que torna possível a permanência da comunidade na história ou, nas palavras de Weil, “[...] é justo o que não destrói a comunidade, o que não torna impossível a coexistência.” (EC I, 1991, p. 183).

Analisando a composição do direito natural, sublinha-se que há, primeiro, uma determinação principiológica do que é justo. Essa determinação é negativa, ou seja, ela não diz o que é propriamente justo, uma vez que permite unicamente dizer o que não o é e, enfim, esse aspecto negativo não é, também, imutável. Ou seja, a face negativa que constitui o direito natural, é histórica.

Esse traço humano é caracterizado, entre outros elementos, pelo etnocentrismo. Uma comunidade vê seu conjunto histórico de referências, de valores, como superior à outra. Mas, não só vê, busca também impor seu modo.

Retomando aqui a discussão sobre o sagrado da comunidade, Weil expõe como essas relações etnocêntricas podem significar a destruição de “todo sagrado concreto” (EC I, 1991, p. 190).

Esse evento não é esporádico e não se dá apenas nas relações entre comunidades, uma vez que no interior mesmo de uma comunidade, o sagrado pode ser destruído e substituído por outro. A sociedade moderna fez isso, substituindo seu sagrado tradicional pela técnica e pela organização racional. A sociedade moderna, assim, reconfigurou, em relação à sua tradição, sua própria natureza. “A natureza da sociedade moderna, do mundo moderno, no caráter particular,

---

<sup>28</sup>.Segundo Weil, “a lei é obra dos homens e o que os homens fazem, eles podem desfazer, modificar, revogar à sua vontade.” (EC I, 1991, p. 177).

nós descobrimos no conceito de universalidade, no seu duplo aspecto de cálculo racional e moral razoável.”, reflete Weil (EC I, 1991, p. 192) sobre a nova configuração da sociedade moderna em relação ao que ela julga seu essencial.

Enfim, no artigo *A Ciência e a Civilização Moderna ou O Sentido do Insensato*, volta ao problema do sagrado como conjunto de valores, mas não em relação à política, ao direito ou às tradições morais, como ocorrera nos capítulos anteriores, e sim no âmbito da ciência moderna e sua significação para a sociedade.

A primeira questão a ser posta é: qual o significado da ciência moderna? – uma pergunta eminentemente filosófica porque busca não apenas os efeitos da ciência, já que os vemos, mas a sua razão de ser, seu núcleo essencial quanto ao novo contexto em que essa ciência se apresenta.

Segundo Weil, a opinião comum responderia que “a ciência fez de nossa vida o que ela é, ela modelou sem cessar nossa civilização, ela domina nosso mundo” (EC I, 1991, p. 268). A opinião comum, centra sua atenção na consequência da ciência moderna, o que é importante, mas não o único traço para sua apreensão. Ora, Weil logo acrescenta que essa posição não pode qualificar qualquer ciência, mas um tipo particular de ciência. Ora, “[...] é nossa forma particular de ciência”. (*Id., Ibid.*, p. 268)

Nossa ciência permitiu que nos tornássemos “mestres da natureza”, diríamos, mestres e possuidores da linguagem da natureza, a matemática. Essa ciência particular moldou nosso mundo.

A ciência é o principal suporte de nossa vida econômica, social e política; e o homem de ciência é este herdeiro dos sábios dos bons e velhos tempos ao qual a opinião popular se refere, frequentemente, da maneira mais tocante, na esperança de receber respostas a questões que não tem nada a ver com sua competência particular, simplesmente porque é de reputação objetiva, desinteressada, não-sectária e sábia. (EC I, 1991, p. 270).

A nova realidade forjada pela ciência em sua vertente moderna construiu não só uma série de novos conceitos, mas um novo mundo, um novo *ethos*, enfim.

Do ponto de vista da moral, por exemplo, chegamos a uma situação paradoxal. Por um lado, a ciência moderna, associada à tecnologia, possibilitou que a nova ciência se tornasse “[...] uma maneira de ser, um universo e não somente um conjunto de procedimentos decorrentes de um conhecimento de leis científicas.” (RUSS, 1999, p. 19).<sup>29</sup> Toda a humanidade, em sua

---

<sup>29</sup> Esse avanço da técnica fez com a sociedade não pudesse pensar a técnica como um instrumento, mas como espaço no qual nos entendemos. “A técnica, de fato, não tende a um objetivo, não promove um sentido, não abre cenários de salvação, não desvenda a verdade: a técnica *funciona*. [...] A técnica não é neutra, porque cria um

imensa diversidade, torna-se uma aldeia global, pelo avanço tecnológico que uniformiza e faz de sua linguagem “a” linguagem. Daí a questão da “crise do sentido”, de que nosso mundo mudou, que não somos mais contemporâneos de nós mesmos, que vemos um horizonte de sentido ceder seu lugar a outro.<sup>30</sup>

Por outro lado, tendo presente que os efeitos da ciência moderna se tornaram universais, não há uma ética, igualmente universal, não há nem uma fundamentação teórica para a realidade pós-moderna, nem um conjunto de valores reconhecido, como tal, universalmente, para orientar o homem contemporâneo nesse conflito – eis a questão.<sup>31</sup>

Colocar a ciência moderna, no entanto, como causa para essa crise moral é uma perspectiva simplista, se vista isoladamente. Cabe, mesmo assim, investigar como a ciência se relaciona com o sagrado e como o altera.

Weil se utilizando da referência ao mito da Cabeça de Jânus como metáfora para introduzir o problema da ciência. Primeiro, na antiguidade, a ciência é desinteressada, metafísica, *theoria*. “A ciência seria *theoria*, pura contemplação e não *praxis*.” (EC I, 1991, p. 271).

Essa face se altera e a outra surge. De uma ciência com ênfase teórica sobre a prática, uma outra da prática sobre a teoria.

Weil observa que Galileu, Leonardo da Vinci, Descartes, Newton, “[...] construíram instrumentos [...]”, com grande “[...] utilidade técnica [...]” (*Id., Ibid.*, p. 271), de modo que, segundo ele:

[...] a prática começa a agir sobre a teoria, construindo o que uma vez criada, se tornou desde então problema para a ciência, e esta, resolvendo problemas assim cotidianos, ofereceu ao engenheiro a possibilidade de calcular, antes mesmo de construir suas máquinas, os efeitos que se poderia esperar e as condições que assegurariam um funcionamento certo e rentável. (EC I, 1991, p. 273).

O lugar que a prática assume, muda o modo como o olhar científico se volta para a realidade.

Ora,

---

mundo com determinadas características com as quais não podemos deixar de conviver e, vivendo com elas, contrair hábitos que nos transformam obrigatoriamente.” (GALIMBERTI, 2006, p. 08).

<sup>30</sup>Segundo M. Oliveira (1990, p. 05), “mesmo uma consideração rápida e superficial sobre o mundo em que vivemos pode manifestar-nos que uma das principais características é a consciência, difusa ou implícita, ou ainda tematizada e elaborada racionalmente, de que estamos num daqueles pontos da história humana em que um mundo cede lugar a outro. O homem de hoje perdeu o horizonte de segurança que lhe normava a ação dentro do mundo, dando-lhe sentido. Mais do que nunca, o homem experimenta que não só as coisas estão sujeitas à mudança – como pensavam os antigos, os forjadores primeiros deste mundo em crise -, mas que o próprio mundo, ou o sentido último que enche de significado tudo o que está no mundo, muda, conhece uma história.”

<sup>31</sup>Para Z. Bauman (1997), não só a “universalidade é ilusória” (p. 57-90), como também as “fundamentações são ilusórias” (p. 91-118).

[...] quando Newton afirmava que ele não fazia hipóteses, ele queria dizer que ele não pretendia saber o que seria a gravitação nela mesma, o que, para um metafísico, seria questão natural; ele se propunha unicamente descrever como a gravitação agia e dar um registro matemático adequado dos fenômenos observados. (EC I, 1991, p. 275).

O ideal de uma ciência livre de qualquer outra consideração que não o registro matemático está presente em todos os grandes criadores da física moderna. Essa perspectiva de eliminar qualquer elemento antropocêntrico ou antropomórfico ficou conhecida pela descrição da “ciência desinteressada” ou como Weber chamava de ciência “ [...] livre de toda consideração de valor” (*Id., Ibid.*, p. 275).

A física torna-se o modelo dessa ciência verdadeira, que tinha na objetividade seu mais nobre alvo.

A ciência, em sua vertente moderna, nasce da aplicação da prática sobre a teoria, é conhecimento sistemático e objetivo, sem uma valoração de sentido, sem antropomorfismo. Ela possibilitou o impensável no domínio da natureza.<sup>32</sup>

Em que ponto chegamos seguindo os passos de Weil e quais conclusões? A ciência moderna afirma-se livre de toda consideração de valor. Afirar tal tese é, já uma consideração de valor. Dizer que a ciência não é movida por um interesse específico, que é desinteressada, ou que é objetiva, e a objetividade é sua marca, são considerações de valor.

A ciência objetiva que lida com fatos, e é certo que “valores não se deduzem de fatos” (EC I, 1991, p. 284) e que o julgamento de valor, portanto, não é científico; até ciências como sociologia e psicologia, que tratam de valores, afirmam que o faz como se fossem objetos de observação.

Precisemos o sentido que Weil confere aos valores. Ora,

[...] os valores de uma civilização, de uma religião ou de um partido não podem não ter conexão entre si. Se seu papel é dar uma direção e um sentido à vida do grupo. [...] Os valores formam sistemas. [...] Os indivíduos que aderem a uma mesma tábua de valores podem não apenas formular seus problemas de escolha, mas também os resolver. [...] Os sistemas de valor estabelecem a possibilidade de um discurso e de um debate racional. (EC I, 1991, p. 283).

Há, subjacente, uma íntima relação entre o que Weil denomina valor de uma comunidade, com o sagrado. Tanto um como outro se identificam por direcionar a comunidade

---

<sup>32</sup>Aspectos a serem considerados: primeiro, “a ciência moderna é objetiva e, considerada nela mesma, teoria pura. Ela rejeitou o antropomorfismo e o antropocentrismo. Ela é herdeira da ideia grega, da verdade como sistema de discurso coerente mas com uma importante modificação: ela apenas reteve que o conhecimento do mundo conduz o homem ao conhecimento de si mesmo, indicando a melhor maneira de viver, já que a ciência moderna não admite a existência de um mundo sensato e que possa ser compreendido à maneira de Platão e de todos os filósofos gregos que pensavam compreender o cosmos. [...] Seu outro aspecto é que esta ciência tornou possível uma ação humana sobre condições que jamais tinham sido considerados anteriormente como modificáveis.” EC I, p. 280-281.

num processo de decisão; outro traço é a adesão dos sujeitos a um rol de questões, valores, que não só os identifica, mas também possibilita o diálogo entre esses mesmos sujeitos. Aliás, o reconhecimento do sagrado ou do conjunto de valores, possibilita o diálogo.

Assim, até mesmo sistemas diversos, só podem estabelecer qualquer diálogo quando valores comuns são reconhecidos.

Valores não são deduzidos de fatos, simplesmente. O olhar desinteressado da ciência, a objetividade, são valores e não são deduzidos, mas reconhecidos enquanto tal. “Valores não se deduzem de fatos”, repetimos com Weil, os fatos mesmos tornam-se importantes através dos valores. Ora, a coerência, segundo Weil, tornou-se um valor fundamental de nossa civilização. O reconhecimento desse valor nos possibilita ver fatos como fatos, por exemplo.

Nós nascemos em um mundo, não em uma multiplicidade de fatos e de valores sem conexão entre eles. Somente os valores existentes podem ser rejeitados, transformados ou reavaliados, já que toda ação contra os velhos valores existentes. [...] A ciência, considerada como uma forma de atividade humana fundada sobre certos valores, não nos dá um mundo, ela tem raízes em um mundo que se tornou o que é na história ou, se se prefere, numa linguagem mais filosófica, através de autointerpretações sucessivas dos homens, às quais se tornam compreendidas. (EC I, 1991, p. 287).

Os valores nos permitem ver o mundo como mundo. Essa visão do mundo, possibilitada por um conjunto de valores antecede a formação de qualquer ciência. Ainda mais, não só antecede, como direciona. A ciência age em vista do que, previamente, tem-se como valor para sua atividade.

Weil conclui seu artigo tanto com uma pergunta, quanto com uma observação inquietantes. Ele questiona: “Sob essas condições, que fazer?” (EC I, 1991, p. 291) e sua observação é que “[...] a vida, felizmente ou não, as escolhas e as decisões não são sempre lógicas, nem podem ser.” (EC I, 1991, p. 294).

Em EC I Weil trata do sagrado em três temas nucleares, a saber, a política, o direito e a ciência moderna. Como sabemos, não há um texto em que o sagrado seja o centro, mas ele aparece nos debates como o momento em que eles se tornam possíveis, como traço que permite decidir.

### ***3.1.2 Essais et conférences: Tome 2 Politique***

O tomo de política dos *Ensaio e Conferências* é composto por dezessete capítulos, tratando de uma vasta gama de assuntos que não perderam sua atualidade. Originalmente, os

artigos foram publicados desde 1947, como *Les origines du nationalisme*, até 1962, ano da publicação de *La secularisation de l'action et la pensée politique à l'époque moderne*.

Na última página, no artigo *Philosophie politique et théorie politique*, Weil conclui com uma frase que pode nos valer como sinal ou pórtico e, assim, adentrarmos em suas questões sobre política.

Diz Weil,

[...] a filosofia não pode se recusar de pensar a política, desde que esta política torne-se problema na sua realidade; mas ela pensa em vista de outra coisa, em vista de seu próprio projeto – e neste sentido, poder-se-ia sustentar que não existe a filosofia política, mas somente a filosofia. (EC II, 1991, p. 420)

Tomamos a citação de Weil porque trata de temas caros para o filósofo e que se manifestam abundantemente em sua obra e, especialmente em seus artigos. Primeiro, diz respeito à relação entre o pensar e a prática, seja moral ou política. Weil não diferencia um interesse teórico, por um lado e prático, por outro<sup>33</sup>. A própria fórmula “pensar a política” é, assim, característica porque o pensar já é prático e teórico.

Em segundo lugar, a realidade é o teste para o pensar weiliano, de modo que não se trata de pura especulação, mas de uma reflexão comprometida em compreender a própria realidade e agir nela. Assim, se compreende seu pensar, uma íntima relação entre a compreensão e a prática.<sup>34</sup>

No tomo de *Essais et conférences* dedicado à política, não há uma diferença específica do anterior, dedicado à filosofia. Há uma série de artigos, cobrindo assuntos tão variados quanto ao primeiro tomo, mas com um elemento que, enfim, identifica os dois: em ambos os volumes, Weil expressa, por baixo da variedade de temas, sua preocupação com uma filosofia prática ou com uma prática marcada pela compreensão filosófica.

No primeiro capítulo, *Tradition et traditionalisme*, Weil aborda um problema peculiar para o pensamento contemporâneo. Publicado em 1953, o texto pensa a tradição tanto como nossa maneira de ser, já que nela nos constituímos simbolicamente, axiologicamente; quanto

---

<sup>33</sup>Em 1963 foi publicado o texto “*Philosophie et réalité*”, no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. O texto é resultado de uma discussão, que se seguiu a uma comunicação sobre o mesmo tema. Na ocasião, Éric Weil foi questionado por Mme Boyer sobre sua noção de interesse. Disse ela: “Mas quando você coloca este interesse em relação com a felicidade, eu me pergunto se, mesmo assim, você não tem um interesse prático.” A resposta de Weil foi: “Dizer interesse e interesse prático, isto me parece ser a mesma coisa.” Cf.: EC II, (p. 43-44.) Anteriormente, Weil tinha afirmado que tomava “interesse no sentido que Kant toma a palavra, isto é, o que inspira uma ação.” (p. 43.)

<sup>34</sup>O verbo pensar pode ser utilizado como metáfora para compreendermos a filosofia de Weil. Assim como pensar, em português, pode significar tanto “cogitar”, “refletir”, “meditar”, quanto “cuidar ou tratar convenientemente.” Cf. A. B. Ferreira, ([s.d.], p. 1064). Também a filosofia de Weil é uma síntese entre coerência do discurso e prática, pretendendo, pela prática refletida, transformar a realidade. A questão que se impõe é transformar a realidade atual.

como horizonte de nossa interpretação, já que nela recebemos os elementos que compõem nosso quadro de referência, nossa identidade, nossa linguagem, ou mesmo os problemas que possibilitam compreender-nos a nós mesmos. Nossa tradição é, em suma, marcada pelo constante e renovado questionamento de si mesma.

Ora, comumente, a compreensão comum de tradição é como conjunto de normas, valores e crenças que com frequência são incorporados em instituições. A justificação da tradição se encontra mesmo na persistência das normas, valores e crenças e também nas instituições que os formam e transformam.

A concepção filosófica da tradição a compreende não como um bloco estável, mas dinâmica; assim, uma tradição se constitui em relação a um modo de ser anterior. Embora não seja o espaço para detalhar a discussão, podemos exemplificar a tradição para compreender sua dinâmica.

Na história, não há fatos puros, mas fatos são “fatos” porque interpretados conforme um horizonte de possibilidades no qual já estamos inseridos. O Cristianismo, para tomar como, por exemplo, não é apenas “o resultado da vida religiosa do judaísmo posterior”, mas também do encontro com a razão grega, de forma que

[...] as idéias culturais gregas e a fé cristã se misturaram, não obstante nossa ansiedade em manter cada um deles imaculado [...]. O contato criativo do Cristianismo com estas idéias constantes da tradição grega deve ter reassegurado o pensamento cristão de sua própria universalidade. (JAEGER, 2014, p. 11; 53-54)

O Cristianismo tem sua origem não de um fato puro, mas de um fato entrelaçado nas tradições judaica, grega e da própria experiência dos primeiros cristãos. Não só os cristãos viam as outras experiências a partir de uma tradição, mas também sua experiência era vista a partir de outras tradições. Ocorre que, diferente do que se pode imaginar, a compreensão de um fato não se dá só pela tradição, haja visto que há as situações concretas de uma realidade determinada, mas ela, a tradição, possibilita ricos elementos.

A modernidade, como outro exemplo, nasce sob o signo da crítica ao conhecimento tradicional. O nascimento das ciências humanas nesse período se dá nesse contexto de crítica ao pensamento institucional reconhecido.<sup>35</sup> A crítica se acentua com Bacon (2006, p. 27s), com

---

<sup>35</sup> Segundo I. Domingues (1991, p. 37), “nas sociedades modernas, assistimos à constituição de fenômenos absolutamente novos, cuja compreensão exige uma profunda ruptura em relação ao modelo de racionalidade das sociedades tradicionais: o desenvolvimento da divisão do trabalho com base na associação homem/máquina; a aparição de uma sociedade de mercado separada de toda hierarquia social rígida; o processo vertiginoso de industrialização, que leva à cisão da natureza e da sociedade, fazendo do mundo das coisas um ser-outro, uma coisa-aí, um simples instrumento de acumulação de riqueza; o surgimento do Estado nacional centralizado; a reforma protestante que cinde ao meio a unidade da fé cristã; a secularização da cultura e a racionalização da técnica – tudo isto exigia um novo olhar sobre o homem, a sociedade e a história.”. Assim também, segundo H.

a indicação de que não há razão para considerar os autores do passado, por serem mais antigos, ou por serem mais experimentados.

Contemporaneamente, o debate foi retomado por Gadamer em *Verdade e Método*. Segundo ele,

[...] na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. (GADAMER, 2003, p. 367-368)<sup>36</sup>

De qualquer modo os exemplos citados ilustram quão viva e atual é a tarefa de pensar a tradição. A história do pensamento é rica em discussões sobre o tema, mas, principalmente, um dado é relevante aqui: o traço antropológico<sup>37</sup>.

Weil toma a questão da tradição tanto no ambiente moral, axiológico, quanto na perspectiva antropológica. Para responder à questão de que se trata quando o assunto é tradição, ele responde:

Dela não sabemos tudo o que se pode saber. Bem melhor, nós vivemos com ela: a tradição é o núcleo de nossos ossos, ela é onipresente na nossa vida, é graças a ela que nossa vida é *nossa*, isto é que ela não é a vida dos outros. A tradição é nossa maneira de ser, nossos costumes, o que caracteriza nossa família, nossa religião, nosso meio social, nossa nação. (EC II, 1991, p. 09).

Nota-se dois elementos na constituição do conceito de tradição e também presentes no artigo de Weil, são eles: primeiro, a tradição se relaciona intimamente com a questão antropológica, ou seja, a resposta à pergunta o que é o homem se dá numa história, numa tradição. É nela que o homem se compreende. Uma limitação possível é que a compreensão seja condicionada pela tradição, seja determinada. A tradição é o horizonte de compreensão, possibilitando elementos que o sujeito tanto pode aceitar, quanto rejeitar. Numa redundância,

---

Japiassu (1978, p. 23), “entendemos por ‘ciência moderna’ a ciência que surgiu no século XVII com a Revolução galileana. Não nasceu perfeita e completa das cabeças de Galileu e de Descartes. Pelo contrário, foi preparada por um longo esforço do pensamento. Teve que lutar contra inúmeros obstáculos. Resistência de todos os tipos se opuseram à instauração dos novos conceitos e dos novos métodos de pensamento. A ciência moderna nasceu *contra* a ciência anterior, contra os conceitos e as formas de pensamento oficialmente em vigor.”

<sup>36</sup> Essa posição de Gadamer entrou em choque com o pensamento de Jürgen Habermas, dando início a um longo debate. De um lado, Habermas vê na interpretação de Gadamer um subjetivismo do qual é vítima. Por outro lado, a “consciência histórica na qual a tradição desempenha um papel fundamental não é para Gadamer nenhuma expressão de subjetivismo; é antes a condição necessária para alcançar uma “universalidade hermenêutica”, isto é, uma universalidade que não se emaranhe em meras abstrações.” Cf.: Mora (2001, p. 2903-2905). Sobre o debate Gadamer-Habermas: Haber (2001, p. 265-277).

<sup>37</sup> Para Ortega y Gasset Apud Mora (2001, p. 2905) “A vida humana [...] é constitutivamente insegurança, ocorre apenas que a insegurança da abundância, que engendra as dúvidas e as incertezas, é diferente da insegurança da tradição.”

podemos dizer que as *condições condicionam*, mas não determinam, no sentido de criar um destino.

A compreensão que o homem elabora sobre si a cada período cria um “roteiro histórico” e a sucessão de “modelos conceituais” cria nossa tradição de compreensão antropológica.<sup>38</sup>

Segundo, a tradição fornece ao sujeito parâmetros para a ação como um depositário daquilo que a comunidade compreende como valioso e que deve ser preservado, ou como rol do que é perigoso, e deve ser evitado como vício, crime ou ação imoral. A tradição constitui um saber ético<sup>39</sup> ou, nas palavras de Éric Weil, “[...] em uma tal perspectiva, a tradição aparece como um valor em *si*, o valor que funda todos os outros.” (EC II, 1991, p. 12). São esses valores da tradição que constituem a comunidade e que a mantém. A comunidade aprendeu, por exemplo, o quanto o diálogo é importante para a sua subsistência. Enquanto o diálogo for suficiente para reconciliar os homens, para dirimir as questões que podem dividi-los, ele se manterá como valor tradicional.

A tradição ocidental, segundo Weil, apresenta os seguintes traços:

- A) Ela aparece como questão sempre aberta. Ela traz o conjunto de ensinamentos de nossos pais, mas, ao mesmo tempo, esse conteúdo que é o saber ético, sempre é posto em questão, o que a deixa aberta diante das gerações. Aberta a questionamentos e aberta a novas condições em que a comunidade vier a se encontrar.
  
- B) Ela é também caracterizada por não cessar de se transformar a si mesma. A tradição é marcada por uma dinâmica e não por uma paralisia. Essa dinâmica é marcada pela abertura, pela contínua transformação de si, pelo fluxo de interrogação que alimenta seu modo de ser. Abertura e transformação levam à terceira característica.

---

<sup>38</sup> Nas palavras de Lima Vaz (1991, p. 157), “o roteiro histórico que acabamos de percorrer mostrou-nos uma sucessão de modelos conceituais com que nossa tradição filosófica exprimiu sua reflexão sobre o homem. Esses modelos não só se sucederam ao longo da história da filosofia, mas se interpenetraram e complementaram, de modo a constituir uma certa idéia do homem que passou a ser um dos elementos constitutivos de nossa cultura. Fundamentalmente essa idéia do homem integra traços da tradição da antiguidade clássica (grego-romana e da tradição bíblica).

<sup>39</sup> Saber ética é uma expressão forte no pensamento de Lima Vaz (1991, p. 45-49) e se compreende porque “acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do saber [...]. É necessário, no entanto, ter presente o fato histórico indiscutível de que a ética nasce no seio do *saber ético*. [...] Assim sendo, o *saber ético* se difunde por todas as formas da cultura, e o vemos consubstanciado nas mais diversas manifestações culturais, constituindo propriamente a *tradição ética* dos vários grupos humanos.”

C) Nossa tradição é progressiva. Weil entende que “nossa tradição é progressiva, ela é talvez a tradição que, se se crê em Arnold Toynbee, é capaz de reagir positivamente aos estímulos que ela recebe de outras tradições” (EC II, 1991, p.14). Aqui está o sentido de uma tradição que se abre aos questionamentos e, portanto, não se apresenta como um monolítico imóvel; que por se alterar pelas questões que se propõe continuamente se transforma e, finalmente, por abrir-se às outras tradições, progride. Enfim, a tradição não é apenas um olhar para o passado, mas também é o que possibilita abrir-se ao futuro.

Antes de concluir o artigo, Weil faz uma interessante observação sobre o filósofo. “É a ocupação do filósofo descobrir o que é sensato e o que é verdadeiro.” (EC II, 1991, p. 19). Em outras palavras, está o filósofo intimamente relacionado à tradição, porque nela não só compreende e busca uma interpretação da realidade, como se orienta na própria realidade de modo prático, moral. A ocupação do filósofo que pensa a tradição é pensar, nessa mesma tradição, o que é sagrado, o que permite decidir e conhecer ou, usando outra expressão sinônima para o sagrado, pensar o que é “essencial” (EC II, 1991, p. 16).

Ora, o filósofo ao ocupar-se do sensato e verdadeiro, ocupa-se de como nós nos compreendemos e de como nos tornamos quem somos. Esse exercício do filósofo funciona como apreensão de nosso tempo em sua tradição.

Em poucas palavras então,

[...] nossa tradição é a tradição que coloca sem cessar em questão sua própria validade, que a cada momento de seu destino histórico se decidiu, e continuará a decidir, o que nós devemos fazer para nos aproximarmos da verdade, da justiça e da sabedoria. Nossa tradição é a tradição do pensamento filosófico. É a tradição que não se satisfaz da tradição. (EC II, 1991, p. 21).

O que nos chama a atenção na tradição e na concepção do sagrado em Weil é nela, e por causa das características que tem, a saber, a abertura, a transformação e o progresso, é que o conceito de sagrado é o que é, constitutivamente, uma instância que permite à comunidade se identificar e compreender a si mesma, ao mesmo tempo que fornece elementos de decisão no conflito.

No desenvolvimento de *Ensaio e conferências II*, há uma série referências implícitas, como também explícitas do conceito de sagrado. (EC II, 1991, pp. 47, 201, 347, 375, 378, 405). Ora, o sagrado está implícito com o que é razoável à comunidade, ora é discutido quanto ao que é essencial e/ou inessencial para a vida.

Por fim, o sagrado é discutido, retomando as características usuais. Assim, no artigo *Masses et individus historiques*, tratando da modernidade da modernidade e de como a cidade se alterou com o nascimento não só da mentalidade, mas das massas modernas, Weil diz:

[...] a mentalidade camponesa mesma se transformou: o produtor agrícola não é um camponês tradicional; na escola do produtor industrial, ele é formado no cálculo do rendimento máximo, às taxas mais baixas, os métodos mais vantajosos, abandonando todas as tradições, as regras morais, os valores que tinham orientado o comportamento de seus ancestrais. (EC II, 1991, p. 261).

Como compreender nesse volume a concepção de sagrado em Weil? Já assinalamos anteriormente como o problema da tradição se coaduna com o do sagrado. Há elementos em comum inegáveis, uma vez que tanto a tradição, quanto o sagrado constituem a dinâmica da vida comum.

A nossa tradição particular, ao se questionar, atualiza-se. Em outras palavras, a comunidade muda, embora todo *ethos* tenha resistências, mas de fato o *ethos* de uma comunidade se altera. O sagrado se insere na discussão weiliana como conjunto de valores, valores que a tradição transmite, e que constitui o *ethos*. Retomamos a questão: valor é bem na medida em que é aceito e privilegiado pelo sujeito e pela coletividade. Ora, o campo da tradição, dos valores, enfim, do sagrado, é o campo da liberdade. Isso implica que os valores são continuamente afirmados ou negados, em suma, são transformados, uma vez que mesmo antigos valores estão continuamente recebendo traços novos.

No texto citado, há uma crise com a passagem do modelo da vida campesina para outro, a saber, a idade das massas. A mesma alteração crítica se pode notar no artigo *L'Etat et la violence*, ao se tratar do estado moderno. Nesse caso, qual o conflito? O contexto é a modernidade fundada sobre o cálculo e sobre o calculável (EC II, 1991, p. 370). A comunidade se vê entre o governo e os revoltados. Para Weil, o governo, na tentativa de agir contra a opinião pública, agirá, “[...] apelando à razão, à tradição, ao sagrado da comunidade [...]” (EC II, 1991, p. 374). Os revolucionários prometem projetos que até vão em contradição com o que constitui a comunidade sócio-política. Mas, qual a questão aqui? É perceber que há uma linha que relaciona os termos sagrados da comunidade como tradição e razão. Embora os agentes de manutenção e transformação tenha projetos antigos ou visionários tanto os projetos, quanto os agentes são avaliados de acordo com aquilo que a comunidade tem por essencial, ou seja, seu sagrado.

### 3.1.3 *Philosophie et Réalité: Derniers essais et conférences*

Os textos de ensaios e conferências, em seu conjunto, permitem um acesso especial à obra de Weil, uma vez que “[...] ele não fala somente como sábio e erudito ou como historiador, ou ainda como especialista, mas sempre enquanto historiador-filósofo, filósofo-historiador: ele se propõe a conduzir seu leitor à questão filosófica do sentido à qual é reenviada, no fim da conta, toda tentativa de compreensão da realidade.” (KIRSCHER, 1989, p. 06)

Esse acesso é possível porque realiza um diálogo entre o pensador e a realidade em sua riqueza, em uma linguagem que busca traduzir as questões que o homem se faz no seu cotidiano, indo do mais comum e banal até o mais sistemático.

Para o próprio Weil, a filosofia trata do que é banal<sup>40</sup>. Mas, evidentemente, fazendo um percurso para sair das sombras do banal, ele deseja compreender e, compreender significa colocar em sistema<sup>41</sup>. A *Lógica da Filosofia* é o núcleo do *sistema* de Weil, que pode ser pensada como “[...] lógica do diálogo [...]” (SOARES, 1998).

Nos *Ensaaios e Conferências* temos, assim, os problemas da *Lógica* tratados numa dinâmica pedagógica, uma vez que não é o sistema em sua articulação própria, mas o é, ao mesmo tempo, desdobrando-se com as questões da realidade. Há uma mudança considerável nesses textos que se põe como desdobramentos do que está na *Lógica*.

Nessa obra, em particular, são recuperados textos que tratam de temas caros a Éric Weil, tais como o sentido da filosofia, a filosofia e a realidade, Hegel, Pierre Bayle, educação, história e do complexo diálogo que esses temas têm entre si. Assim, discutindo sobre a situação dos estudos humanísticos, Weil não só fala da universidade, mas o faz no contexto moderno do

<sup>40</sup> “Uma idéia particularmente cara a Weil, e que constitui um dos principais características do seu modo de proceder, é a que define a filosofia como coleção de banalidades,” nas palavras de Perine (1987, p. 17).

<sup>41</sup> Essa era uma outra atitude pessoal do filósofo. “Éric Weil, cujo nome não é conhecido a não ser por alguns milhares de pessoas, possuía cultura excepcional, quase sem falha. Desentendi-me com ele várias vezes sobre acontecimentos antes que sobre filosofia. Mas, quando nossa conversa chegava à filosofia, sentia quase fisicamente uma força intelectual superior à minha, a capacidade de ir mais longe, em profundidade, de pôr no devido lugar um sistema. Conhecia, já naqueles tempos, melhor do que eu, os grandes filósofos.” Cf.: Aron (1986, p. 811). Também Tilliette Apud Perine (1987, p. 30) escreve: “Grande pensador, exigente, Weil era um mestre e um sábio. Um mestre não no sentido autoritário e senhorial do termo, mas um pedagogo e um ‘prof’, como ele dizia ironicamente. Não buscava discípulos, mas quem se colocasse sob a sua direção perdia o repouso, devia se sujeitar ao esforço exaustivo do conceito. Não era ele quem mantinha a palmatória: a coisa mesma se encarregava. Contudo, a serenidade do sábio era mais contagiosa que a energia do pensador. Ele amava discutir, mas dividindo o fio da conversação, ele amalhava suas afirmações com brincadeiras e anedotas divertidas. Ele não era apressado, nem impaciente, era insensível a essas pequenas e grandes contrariedades da vida que desfazem bruscamente a calma de espíritos que acreditávamos melhor temperados. Ele não corria atrás de honras, nem de sucesso; ele se tinha estabelecido naquela altura da humanidade equânime e lúcida, profundamente ética, de onde as provocações e as desilusões não o fizeram descer.”

humanista e do seu papel na discussão dos valores morais, como também na própria questão do sentido.

Com isso, evidenciamos que Weil trata de certos problemas, mantendo um diálogo com tantos outros. Assim, ele não faz apenas uma descrição da realidade, mas uma crítica, efetivamente. O filósofo dialoga com a realidade e não é apenas um espectador diante dela.

Nossa tese pretende, entre outros objetivos, demonstrar a importância do conceito do sagrado pela sua persistência na obra, seja de modo explícito, seja implicitamente e, assim, percorrendo os textos, nossa intenção não é outra coisa que captar o significado desse conceito, sua dinâmica, na estrutura do pensamento, e como ele se relaciona com o próprio filosofar.

No texto *Philosophie et réalité*, Weil escreve: “a filosofia é concebida como discurso formalmente coerente, tendo como tarefa principal separar o essencial do que não é, para rejeitar o inessencial no reino das sombras, das ilusões, dos epifenômenos.” (PR, 1982, p. 26). Como a separação do essencial e do inessencial já foi tratada no campo do discurso prático, aqui vemos o teórico. O discurso, em sua visada para compreender o real, segue “regras do jogo” em sua tarefa de separação. Essas regras podem ser pensadas de formas diversas, mas a principal dela é não permitir a incoerência.

Ora, a filosofia é um discurso formal e coerente, que tem na rejeição da incoerência sua primeira regra. A pretensão da filosofia é compreender a realidade em seu ser<sup>42</sup>, e o ser da realidade é compreendido no discurso. Por que o homem quer compreender? Ele o quer porque é livre e interessado. Ele quer compreender para se situar no mundo.

Esse mundo no qual o filósofo se encontra não é construído por ele, mas ele o encontra estruturado e se encontra num lugar desse mundo. Dizemos estruturado no sentido de que o mundo permite uma orientação. Não há interpretação única e a pluralidade de discursos demonstra isso. São vários os discursos, porque, embora os homens visem conhecer, e essa visada é um objetivo, os caminhos são vários na história.

O que é que caracteriza essa filosofia que busca separar o essencial do inessencial?

A filosofia é histórica em sua essência (PR, 1982, p. 35), ela o é porque é a tomada de consciência da história humana. Ela é reflexão, não como *philosophia perennis* (PR, 1982, p. 34) mas como filosofar.

---

<sup>42</sup> “O que ela quer compreender não é o que é necessário, ela quer compreender o que é, porque apenas a partir do que é que o possível e o necessário são concebidos e pensados: eles só existem no discurso humano.” (PR, 1982, p. 29). Uma nota sobre a necessidade. Para Weil, a necessidade só pode ser concebida no discurso, ela não existe nas coisas. “O necessário das coisas só existe no discurso, e se reduz à necessidade de julgamento.” (PR, 1982 p. 28).

No texto *Le particulier et l'universel en politique*, surge a expressão sagrado. O título do texto já aponta para o conceito do sagrado, uma vez que uma de suas características é a particularidade da situação de conflito. Ora, “todo conflito de interesses é particular” (PR, 1982, p. 228).

O sagrado se situa no conflito como conjunto de referências que permite a decisão da comunidade. Eis o sagrado em sua visada prática. Esse conjunto de valores que está no substrato da decisão que a comunidade toma para resolver seus conflitos, dentre eles, expulsar a violência e o terror. Esse conflito, por um lado, exige da comunidade, mas, por outro lado, é esse sagrado que lhe possibilita um sentido humano, ou seja, se a comunidade sucumbe na violência, põe em jogo o próprio sentido do jogo.

Os homens e os grupos não estão unicamente em competição e em luta entre si pelos bens. [...] Eles conhecem um sagrado e eles estão prontos a sacrificar seus interesses (no sentido estrito), de fato, sua vida, a este sagrado. O sagrado não é aquele do indivíduo enquanto tal: se é apenas aquele do indivíduo e concebido como tal, é aquele do louco – o indivíduo razoável defende razoavelmente um novo sagrado, propõe razoavelmente um novo sagrado, o propõe precisamente a todos. Todo sagrado é, ou pelo menos se quer, universal. No entanto, ele só é sagrado para aqueles que acreditam e aderem. Dito de outro modo: os sagrados são particulares em sua universalidade relativa: aquele do budista não é o do maniqueísta, aquele do francês é diferente do tibetano, aquele que foi edificado na tradição burguesa se opõe ao do camponês tradicionalista. (PR, 1982, p. 232)

Note-se, neste importante texto, não apenas o elemento axiológico que é constitutivo do sagrado, mas também, seu caráter universal, enquanto particular. Sabendo que o “universal absoluto nos escapa e que só a particularidade existe concretamente” (*Id., Ibid.*, p. 232), o sagrado é universal na forma em que historicamente ele se manifesta, na concretude da particularidade. É que a universalidade do sagrado não existe concretamente, mas apenas de modo determinado, no particular.

De outra perspectiva, podemos pensar o sagrado:

O verdadeiro conteúdo da vida seria material; mais exatamente, a necessidade esconderia o vazio da existência. É natural que o problema da necessidade tenha sido atacado em primeiro lugar. Mas a necessidade vencida, a ausência do conteúdo positivo da vida se mostra, e o sagrado que a substitui é revelado como consolação de um sofrimento que não se aceita e que, em princípio não se aceitará. (PR, 1982, p. 236)

O sagrado aparece no momento de saber o que se deve fazer com a liberdade que se conquistou depois de superada a necessidade. Sem esse elemento, e mesmo superada a necessidade, a vida mostra-se insensata.

A comunidade constitui-se em vista dessa luta contra a violência, seja uma luta contra a violência externa, como é o caso da natureza, seja o caso da luta interna, na expulsão da

violência. A história vai mostrar como o sagrado continua mesmo quando a comunidade, grupo marcado pelas relações de proximidade, se transforma em meio à Condição, na sociedade, onde as relações são marcadas pelo cálculo, pelo material e pelo método, enfim, pelo novo sagrado do trabalho<sup>43</sup>.

As duas últimas citações da obra sobre o sagrado nos põe uma questão periférica, mas que não pode ser contornada sem análise.

As citações são:

A) No texto *L'éducation en tant que problème de notre temps*: “para se debruçar sobre essas questões (de educação), há associações privadas, ministérios da educação, encontros, simpósios; há a Unesco, há os defensores dos valores nacionais sagrados” (PR, 1982, p. 297).

B) A segunda citação se encontra no artigo *Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leur sens*:

O problema do sentido da vida não é um problema novo. Ele esteve no centro de preocupações de nossos ancestrais. Ele tocou culturas muito diferentes da nossa. Na nossa civilização contemporânea, este problema está em risco de ser esquecido. As expressões antigas e sagradas: “liberdade”, “justiça”, “paz aos homens de boa vontade” são decompostas e não têm mais significação positiva, elas servem unicamente para desacreditar tudo o que existe sem indicar outras alternativas possíveis. (PR, 1982, p. 335)

O problema que as duas citações do termo sagrado faz é que, talvez, o filósofo as use tanto nesse contexto, quanto nos outros textos que mencionamos como simples força de expressão. Ora, é muito comum dizer que isso ou aquilo é sagrado no sentido de ser importante e, nem por isso, queremos realmente construir uma teoria sobre a questão, principalmente uma

---

<sup>43</sup> “Que cada um seja livre, que cada tenha as mesmas obrigações e, por consequência, os mesmos direitos no mundo do trabalho, da luta contra a natureza e a história, isto tornou-se uma evidência: a última revolta do particular natural e histórico contra o princípio do mundo moderno mostrou aos mais rudes. Mas que a vida não tenha mais sentido, mais sagrado para a maior parte dos humanos, isto se aparece com uma clareza assustadora no que se observa precisamente nas sociedades mais evoluídas, nos fenômenos de violência gratuita, de crime sem interesse, no nascimento e renascimento de crenças das mais curiosas, no suicídio daqueles que não tem nenhuma razão – o que se chamaria aqui uma razão – de pôr fim aos seus dias.” (PR, 1982, p. 237). Uma outra citação, na página seguinte, permite iluminar esses aspectos, uma vez que o texto trata da alteração do sagrado: “A universalidade técnica, racional, do mundo libertou o homem – a quê? À particularidade, à particularização que ele se dá a si mesmo, em comum com aqueles que ele compreende, que tendem a onde ele tende, amam o que ele ama, encontram o sentido de sua vida e seu sagrado lá onde ele se vê – com uma única condição essencial à verdade que ele e aqueles que são como ele respeitam [...] para o dizer mais simplesmente, mais francamente, que ninguém pretende destruir pela violência o fundamento desta liberdade, a organização racional da humanidade, este universal exterior que permite a todas as particularidades de viver e de se desabrochar.” (PR, 1982, p. 238).

teoria que abarca não apenas questões práticas, mas inclusive a própria teoria é posta em questão.

A primeira citação, no importante artigo sobre educação, a referência “sagrado” poderia ser apenas um adjetivo dando ênfase aos “valores nacionais”. O que nos chama a atenção contra essa perspectiva é que o sagrado faz referência aos valores e durante todo o artigo, Weil tratará de educação no sentido moral. O termo sagrado não surge aqui para dar ênfase aos valores, mas porque o termo está em seu devido lugar, ou seja, no ambiente de educar para os valores. Esse ambiente pode ser confirmado porque a educação permite ao educando agir de acordo com a sua liberdade e, assim, adentrar no horizonte espiritual da comunidade.<sup>44</sup>

Na segunda citação, o termo sagrado traz a mesma questão: seria apenas “força de expressão”? Ora, novamente o sagrado é bem localizado. Se no primeiro caso, o ambiente é o da educação, no segundo, a questão é o sentido. Haveremos de abordar sobre o sentido, mas no momento, notamos que Weil tece no artigo excelentes considerações sobre cultura humanística contemporânea e, entre os elementos que ele leva em conta estão os valores e a cultura<sup>45</sup>, como também de tradição<sup>46</sup>.

Tendo em vista que o humanista “encarna a consciência cultural de seu tempo”, podemos concluir que ele, ao encarnar, pensa o sagrado de sua cultura, ou seja, ele reflete sobre o essencial de sua cultura, no tocante aos valores e à moral, mas ele não um espectador diante dessa mesma cultura. Sua “atitude não é aquela de neutralidade científica, mas aquela do *engajamento*.”<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Em síntese, qual a posição que a educação que propõe Éric Weil? “Essa educação não pode mais simplesmente consistir numa informação ou instrução que permita ao indivíduo, enquanto *governado*, ter conhecimento de seus direitos e deveres, para a eles conformar-se com escrupulo e inteligência. Deve fornecer-lhe, além dessa informação, uma educação que corresponda à sua posição de governante potencial.” Cf.: Canivez (1991, p. 31). Essa concepção não só difere da instrução, mas também significa o ingresso no campo da moral, dos valores, no campo do sagrado, uma vez que educação é fazer com que o educando torne-se educador de si mesmo, alcance autonomia.

<sup>45</sup> “A cultura de uma época não é apenas uma simples coleção de fatos atômicos, isolados; mesmo os fatos de ordem axiológica são intimamente ligados e formam uma unidade. Esta unidade é claramente definida: nada num processo vivo o é.” (PR, 1982, p. 330).

<sup>46</sup> “A tarefa é aquela de se compreender a si mesmo enquanto membro de uma tradição cultural dada, graças a compreensão desta cultura e desta tradição. Nós não criamos valores novos, assim como nunca criamos constituições ou leis, nós apenas modificamos, reavaliamos e transformamos o que existe, válido e o inválido. Nós podemos revogar os julgamentos anteriores e transmutar os valores, mas sempre partindo do que está lá – do que agiu sobre nós e que determinou nossas ideias e nossa maneira de viver, de pensar e de agir, mesmo (e talvez muito particularmente) quando nós nos revoltamos contra ele.” (PR, 1982, p. 331).

<sup>47</sup>Cf.: Ferry e Renaut (1988, p. 24).

### 3.1.4 *Philosophie et Réalité II*

O último artigo desta coletânea, o famoso *Le cas Heidegger*<sup>48</sup>, servirá de porta de entrada ao nosso problema nessa obra. A crítica de Weil ao filósofo autor de *Ser e Tempo*, localiza-se no seio de sua filosofia como transcendental e desta forma visa uma reflexão que tende do indivíduo ao ser. Diz Weil: “O existencialismo de Heidegger é uma filosofia da reflexão que, como toda filosofia da reflexão, tende do indivíduo para o ser. Ela torna-se assim necessariamente filosofia transcendental, busca das condições de possibilidade da experiência” (PR II, 2003, p. 262)

Qual o sentido da afirmação? Weil explica:

Sua filosofia é uma filosofia da reflexão e isto basta para mostrar que ele se engana, ou quer se enganar se ele dá razões filosóficas à sua escolha política. Filosoficamente, o filósofo transcendental não pode fundar sua decisão política, ele pode, no máximo, constatar que certas escolhas são interditas, se ele quer ser consequente consigo mesmo: por exemplo, ele não pode subscrever a uma teoria política que faz do homem, fonte da verdade, uma coisa no mundo. Portanto, ele não detém deste modo uma regra positiva de conduta – por uma razão muito simples, a saber que em política nunca é o indivíduo, mas uma comunidade histórica ou a próxima, e que sua filosofia transcendental, não há nenhum meio que permita decidir qual é a comunidade – povo, Estado, raça, humanidade, civilização, para apenas citar qualquer possibilidade – que, sobre o plano histórico, é a comunidade decisiva. (PR II, 2003, p. 262).

Embora a discussão do *caso Heidegger* não seja o foco de nossa empreitada, no artigo citado não se menciona o termo sagrado, por exemplo, podemos ter presente que o cerne da crítica de Weil pode ser pensada como:

---

<sup>48</sup> Sobre *Le cas Heidegger*: Em 1947, a revista *Les temps modernes*, publica 05 artigos sobre Heidegger, principalmente motivada pelo fato da atualidade da obra do filósofo alemão e pelo sucesso do existencialismo sartreano. Dos cinco artigos, três deles (Maurice Gandillac, Karl Löwith, Éric Weil) fazem um julgamento negativo. Alphonse de Waelhens e Frédéric de Towarnicki tentam absolvê-lo. Cf.: Delacampagne (1997, p. 158). O texto *Le cas Heidegger* é composto de quatro partes. “Éric Weil se coloca sobre o plano da responsabilidade política individual e examina as justificações que Heidegger forneceu para a sua tomada de decisão, já à época claramente comprovadas em favor do nacional-socialismo e de seu *Führer*. A conclusão de Weil é avassaladora: não somente a defesa “falta”, mas, é bem mais grave, recusando reconhecer sua “responsabilidade sobre o plano da ação”, “tudo o que ele alega só é subterfúgio e impostura.” [...] A terceira parte se interroga [...] sobre as relações entre a filosofia de Heidegger e seu engajamento político [...]. A tese de Weil é clara: não há relação interna entre o existencialismo de Heidegger e o nazismo. [...] Para Weil, o discurso transcendental peca por um formalismo que o torna incapaz de apreender o homem na sua história concreta.” (GANTY, 1997, p. 111-114). Essa posição crítica de Weil permite conclusões como a de Mascaro (2012, p. 388): “muitas interpretações sobre a abertura das possibilidades existenciais na filosofia heideggeriana buscaram habilitar uma espécie de vaga consideração moral ao apontar o autêntico e o inautêntico como horizontes possíveis para que se possa dar como sentido ao ser. Jean-Paul Sartre, por um viés as vezes mais próximo do marxismo, e Karl Jaspers, por um ângulo humanista, buscaram inscrever na filosofia de Heidegger, uma virtude de posicionamento no mundo que, no entanto, ela não tem. Ocorre que, para a filosofia – e também para o direito – Heidegger não oferece uma tábua moral de existência autêntica.”.

A) A filosofia de Heidegger não possibilita justificar suas decisões políticas, a associação ao nacional-socialismo não se deduz de *Ser e Tempo*, porque

B) sua filosofia não fornece uma “tábua moral da existência”<sup>49</sup>.

Esse artigo trata, em suma, de conclusões que são possíveis à partir de critérios. Segundo Weil, a filosofia de Heidegger não fornece critérios axiológicos para tal empreendimento e, ao tratarmos de critérios adentramos por baixo de toda discussão da questão que perpassa o pensamento de Weil e que, segundo apresentamos, constitui seu esforço: não só compreender a realidade, mas também levantar critérios para se orientar moralmente na mesma realidade.

No volume que ora nos detemos, diferente dos anteriores, são poucas as citações explícitas sobre o sagrado. O problema perpassa as páginas, assumindo ou reafirmando as mesmas preocupações, o que confirma não apenas que as características do conceito do sagrado constituem para Éric Weil elemento de decisão e que, mesmo não tematizados demoradamente, são elementos que se fazem presente em suas páginas no decorrer do tempo.

Assim, no texto *Les fondements de la philosophie* é a noção de valor que possibilita uma distinção entre o discurso científico e o filosófico. Ora, “[...] a ciência tem a ver com a verdade e o erro; a filosofia, se se tem que usar essa palavra, tem a ver com o sensato e o insensato.” (PR II, 2003, p. 18).

Qual a questão do sensato e do insensato, senão uma questão teórica e prática?

Para o cientista, por exemplo, como poderá, se quer permanecer fiel ao seu discurso, escolher entre “Gêngis Khan e o Buda, o Cristo e Hitler.” (PR II, 2003, p. 18). Assim,

[...] não há diferença entre o bem e o mal para o homem da ciência: ele só conhece as diferenças que fazem outras pessoas entre as coisas, as atitudes, as ações boas e más, ele sabe o que o bem e o mal significam para elas: à seus próprios olhos, estes termos

<sup>49</sup> Há de se notar que há, como no passado, um esforço em ler o pensamento de Heidegger, na perspectiva de uma “moral da finitude”, conforme Loparic (2000, p. 65-77). Há também uma “ética do cuidado”, claramente inspirada em Heidegger, segundo a perspectiva de Boff (1999, p. 45-46); como também Boff (2009, 22-23 e 29). Há, no entanto, outras perspectivas, como Heimsoeth (1982, p. 113), diz que “enquanto que, porém, em Heidegger o problema moral – que para Kierkegaard fora decisivo e na filosofia de Nietzsche permanente – ficou sempre em plano secundário, em outras correntes da Filosofia existencial ocupa esse problema o primeiro lugar.” Ver ainda: Heinemann (1993, p. 427): “A moderna filosofia da existência e ontologia fundamental de Heidegger recusa a utilização da palavra valor para o ser e para o ente. O motivo reside no fato de Heidegger falar de um “valor para” no sentido do valor de relação e valor subjetivo de utilidade. Quer precisamente superar essa subjetividade. Contudo a sua exortação para que o homem deva passar da inautenticidade à autenticidade, da quotidianidade à existência como transcendência, trai uma exortação, embora inconfessada, a uma realização valorativa. Por fim, “Heidegger não dedicou senão uma atenção secundária aos problemas éticos, mesmo na segunda fase de seu itinerário filosófico, a partir da famosa *kehre* (reviravolta) de 1934. No seu texto mais explícito a respeito, a *Brief über den Humanismus* (Carta sobre o Humanismo, 1947), ele se refere ao retorno a uma ética originária a partir da significação primitiva do ethos no pensamento pré-socrático, mas a essa ética restaram apenas alusões.” São expressões de Vaz (1999, p. 427) sobre a questão.

não tem uma significação definível para além de sua função de categorias descritivas. (PR II, 2003, p. 18.)

Os dois traços definidores, se podemos usar essa expressão, para o julgamento de Éric Weil é que ele deseja filosofar, ou seja, seu pensamento é antes uma dinâmica de compreensão. É a filosofia de herança kantiana. Ora, essa compreensão quer transformar a realidade. Compreender e agir – eis o binômio, mas transformar pela compreensão (PR II, 2003, p. 23).

“Qual o fundamento da filosofia? A vontade de filosofia, isto é, de compreender o que é – com todas tensões, suas contradições, com toda sua violência e seus esforços para renunciar à violência. A filosofia, diria um crítico irônico, é seu próprio fundamento.” (PR II, 2003, p. 25).

Essa vontade de filosofar, o que constitui a dinâmica do pensamento de Éric Weil como temos exposto tem duas visões. Uma primeira é teórica e com isso queremos dizer que a filosofia é o filosofar para compreender, para dizer uma palavra com sentido sobre a realidade. Essa vontade de compreender, evidentemente, separa o pensamento de Weil de uma *philosophia perennis*, que para ele seria mais uma “quimera ou um cadáver” (PR II, 2003, p. 63) e se compreende como um filosofar histórico, ou seja,

A filosofia é histórica porque ela é científica, porque é unicamente na sua compreensão e diante de sua questão que, senão, unicamente tornou-se compreensível sua própria unidade e se pensa agora – e ela é científica porque, enquanto tornou-se válida, enquanto nascida do homem, enquanto que eternidade mortal no homem, ela se justifica diante de seu próprio tribunal, aquele do ser em sua totalidade, tão frequentemente que é convocada pelo indivíduo. (PR II, 2003, p. 64).

A segunda visada da vontade de filosofar é prática. Podemos dizer que Weil pretende, na abrangência de sua obra, pensar a teoria, a razão dos antigos e a liberdade dos modernos. Ela, a filosofia, quer compreender mas não se trata de um discurso sem critérios morais, pelo contrário. Trata-se, antes de, no exercício do pensar, lidar com uma ação razoável. Eis a razão da violência ser o problema para a filosofia. Não se trata de uma questão teórica, mas teórica-prática, já que a violência é um problema para a razão, como também para a liberdade; a questão filosofia-violência põe em evidência não apenas o discurso, enquanto tal, como também a prática decorrente do discurso.

Essa dupla visada diz respeito, tal como temos desenvolvido, ao sentido do sagrado – uma visada teórica e prática. Esse sagrado que temos tratado em tão variadas situações e em contextos tão diversos, é compreendido como aquilo que é essencial – da visada teórica e prática – e que permite afastar o que é inessencial – tanto teórico, quanto prático. Por essa razão, por

ser tão fundante, o sagrado é apresentado nos diversos textos como aquilo que dá sentido até àqueles que perdem suas vidas por ele<sup>50</sup>.

### 3.2 Filosofia Política e Filosofia Moral

Desde as suas publicações, tanto a *Filosofia Política*<sup>51</sup>, quanto a *Filosofia Moral*<sup>52</sup>, receberam diversos comentários. O texto da política teve sua publicação em 1956, já a moral, em 1961. São duas obras complexas e expõem tanto a Ação, como a Consciência mas, mais do que isso, são duas obras inseparáveis seja pelo seu lugar e importância no sistema, seja porque as temáticas – moral e política – são inseparáveis, seja porque essa indissociabilidade dos temas garante que Weil não faça uma descrição da realidade, no caso da política, ou uma ciência, mas uma filosofia política. Ora, para Weil, o fim da moral é político, ou seja, “[...] criar um mundo onde a questão do sentido tenha um sentido para todo indivíduo” (CANIVEZ, 1998, p. 23) e a política tem na moral seu critério fundante.

Para o desenvolvimento de nosso percurso, trataremos do sagrado na *Filosofia Política* e, em seguida na *Filosofia Moral*.

#### 3.2.1 Sagrado na Filosofia Política.

A *Filosofia Política* apresenta um Prefácio (1955), uma Introdução e quatro capítulos: 1. A Moral; 2. A Sociedade. A) O Mecanismo Social, B) O Indivíduo e a Sociedade; 3. O Estado. A) O Estado considerado como forma, B) O Indivíduo e a Sociedade; 4. Os Estados, a sociedade, o indivíduo.

Observando a apresentação do texto nessa forma sumária, como na leituras dos primeiros parágrafos da obra, percebemos alguns elementos de influência no texto weiliano.

A própria estrutura apresentada em três termos – Moral, Sociedade e Estado – demonstra a herança hegeliana, pelo menos no sentido da forma. Na definição de política,

<sup>50</sup> “A igualdade não deveria chocar o sentimento moral dos cidadãos, nem provocar assim a mais grave das revoltas, aquela na qual os revoltados lutam por seu sagrado, ao qual eles estão prestes a sacrificar a sua vida. Já que a morte a seus olhos seria menos grave que uma vida sem sagrado, sem dignidade, que uma vida insensata.” (PR II, 2003, p. 123).

<sup>51</sup> Ricoeur (1995, p. 39-58), Perine (1989, p. 89-94; 2004, p. 83-139 e 2000, p. 35-45), Soares (2003, p. 311-332 e 2008), Châtelet (2000, p. 330-332), Golfín (1958, p. 499-514), Decloux (1964, p. 157-175), Doumit (1970, p. 511-526), Dubarle (1970, p. 527-545), Châtelet (1983, p.464-478), Lapierre, (1968, p. 200-228), Valadier (1973, p.175-187), Roy (1974, p. 523-589), Hasser (1958, p. 423-431), Camargo (2010, p. 107-121), Costeski (2004, p. 5-9).

<sup>52</sup> Guibal (1999, p. 453-481; 2009), Valadier (1996, p. 182-185; 2001, p.5-20), Spaemann (1978, p. 177-200), Catesson (1962, p. 362-375), Bernardo (2011, p. 3-40), Golfín (1963, p. 432-453), Kirscher (1993, p. 29-51).

*politiké pragmateía*, mostra a herança aristotélica e, já no primeiro capítulo, ao apresentar a moral, a herança kantiana se mostra<sup>53</sup>. Há, de certa forma, um entrelaçamento desses autores, ou melhor, um diálogo vivo com esses autores e com a herança, embora outros entrem no diálogo do pensador. Weil não é apenas um conhecedor e comentador de Aristóteles, Kant e Hegel; é um filósofo sistemático e, finalmente, um observador advertido dos problemas políticos modernos (HASSER, 1958, p. 423).

Pensemos na obra em três grandes momentos a saber, o momento fundante da Moral; o segundo, a Sociedade e, finalmente, o terceiro, o Estado.

Como nossa preocupação diz respeito à compreensão do sentido que Weil dá ao conceito do sagrado, e depois do percurso realizado pelos mais diversos artigos nos volumes de *Ensaaios e Conferências*, podemos antever o lugar do conceito em sua *Filosofia Política*, a saber, o sagrado como elemento de decisão, terá seu lugar na particularidade da sociedade.

Antes, no entanto, precisamos percorrer as ideias que antecedem o momento particular para, na constituição do conceito, uma vez que esses elementos, sendo apresentados, dão a dimensão, o lugar e o sentido do sagrado como elemento de decisão.

Assim, nossa intenção é percorrer o momento da moral, com o conceito implícito, para se então perceber, mais do que em qualquer outro texto de Éric Weil, como o conceito do sagrado se apresenta.

Weil é um pensador sistemático, de um modo aberto de sistematização, e aberto porque se caracteriza pela escolha e pela compreensão como busca, compreensão da filosofia em relação ao seu outro – a violência, e inclusive com relação à possibilidade de não se escolher compreender. Essa sistematicidade está na vontade de articular, não como encadeamento necessário das categorias, mas como o discurso é aberto à predicação do real. Ora, já no *Prefácio*, ele escreve:

[...] tudo o que é tratado isoladamente, a não ser que o declare expressamente, é considerado questão de ciência. [...] O que pretendemos oferecer aqui não são conhecimentos técnicos, mas uma compreensão do campo no qual se põem as questões que visam a um determinado saber e a um determinado saber-fazer, uma compreensão da política na sua totalidade e na sua unidade estruturada, como compreensão da ação humana na história. (FP, 2011, p. 12)

---

<sup>53</sup> “Weil retoma o impulso teórico de Aristóteles e de Hegel: a política não diz respeito apenas ao ‘viver juntos’, mas também de ‘viver bem’, a vida virtuosa e feliz: a efetuação concreta da liberdade razoável e na história se realiza pela ação.” (ROY, 1974. p. 254)

Não se trata de ciência política, ou de um discurso de ciência social, trata, antes, de uma filosofia política e, portanto, “parte de uma sistema” (*Idem*). A preocupação de Weil é esclarecer o *status* própria de uma filosofia política no contexto contemporâneo.

Esse esclarecimento parte da moral e o faz porque é nesse campo que “[...] o sentido da política pode ser posto [...]” (FP, 2011, p. 13), mas não só o sentido da política, como também o sentido de toda ação humana, ou seja, o texto de *Filosofia Política* não é uma descrição, mas uma compreensão crítica da realidade e também de critérios para avaliar essa mesma realidade.

A *Introdução* é composta de sete partes, perfazendo um arco que vai da definição de política como *politiké pragmateía* até a situação própria da política no plano do universal e de sua exigência para que o indivíduo pense nesse plano (FP, 2011, p. 07). A política é “[...] a ciência filosófica da ação razoável [...]” (FP, 2011, p. 18), distingue-se da moral, já que essa pensa o acordo razoável do sujeito consigo, enquanto ela pensa a ação razoável e universal sobre o gênero humano (*idem*), não se reduz à ciências sociais (FP, 2011, p. 19) e é parte da filosofia. Temos então, logo na *Introdução*, três grande temas, a saber, a filosofia política pensada por Weil não é original, mas tem sua raiz no pensamento antigo, notadamente em Aristóteles, tendo como preocupação a “[...] consideração da vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida” (FP, 2011, p. 17). A concepção é da filosofia política enquanto “[...] ciência filosófica [...]”, significa que ela “[...] explicita o que está contido na categoria filosófica.” (*Id. Ibid.*, p. 17).

O segundo tema trata da diferença entre a filosofia política e a moral e sua diferença também com as ciências sociais. Weil quer definir pela diferença para excluir aproximações impróprias e confusões indesejadas.

A filosofia política diz respeito à ação universal, ela visa “à totalidade do gênero humano”. A moral, por sua vez, visa uma ação razoável, mas no tocante ao indivíduo sobre si mesmo. Como se mostra esse universal? – Weil explica: “por isso mesmo que ela se mostra universal: mesmo a ação mais egoísta – se consciente se consciente de seus fins, e não falamos aqui de “primitivos” – tem em vista a dominação *universal*” (FP, 2011, p. 18). A moral é “[...] ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo [...]”, enquanto a política é “[...] ação razoável e universal sobre o gênero humano.” (*Id., Ibid.*, p. 18).

A segunda diferença respeito às ciências sociais. Ora, as “[...] ciências sociais apenas elaboram, sob forma de ciência empírica (auxiliar), certos conceitos da política” (FP, 2011, p. 19), seu trabalho é descritivo, porque cuida da “[...] análise dos dados políticos [...]” (FP, 2011, p. 20). Como se dá o envolvimento da filosofia política com as ciências sociais? Essas trabalham com dados, lidam com “[...] equilíbrio econômico, tensão social, comportamento dos

grupos” (*Id., Ibid.*, p. 20) e, assim, explicitam a condição sobre a qual vai se fundar a ação razoável. A filosofia política, enfim, faz parte da filosofia e isso significa que ela, primeiro, é *histórica*.

Weil elabora um círculo: “[...] a história é política [...]” e “[...] a ação política também é histórica.” (FP, 1990, p. 21). Sabe-se que os termos são ambíguos e, partindo dessa consciência, Weil esclarece: “[...] nas duas acepções desses termos, a política é histórica, e a história, política; mas a sua identidade não aparece da mesma maneira” (*Id., Ibid.*, p. 21).

A questão não é com relação à ação, mas à identidade. A discussão se põe nos seguintes termos: a ação histórica e política tem pressupostos, esses podem ser até inconscientes, tornam-se explícitos quando questões de escolha e de distinção do *essencial* e do *não essencial*.

No segundo sentido da filosofia política, como parte da filosofia, Weil deixa claro que ela é o desdobramento da categoria da filosofia e, assim, situa-se no “[...] plano do universal concreto da história [...]” (FP, 2011, p. 24). Essa tese é simples, mas incômoda. A política foi compreendida em várias perspectivas em sua história, seja do ponto de vista do “[...] indivíduo vivendo no Estado [...]” (*Idem*), seja do “[...] indivíduo como valor absoluto” (*Ibidem*). Admiti-la como ação universal histórica significa

[...] não do ponto de vista do indivíduo que critica, certa ou erradamente, uma ação que ele pressupõe universal e histórica na sua própria crítica, sem, contudo, querer assumi-la nem sequer, no seu pensamento ou na sua imaginação. Noutros termos, a política só se compreende do ponto de vista de quem age, do ponto de vista do governo. (FP, 2011, p. 25).

Isso põe a moral na base da concepção política. Sem essa base, sem ser educado para pensar no universal, o indivíduo não compreende a política. Ora, “sem a consciência do problema moral, nem sequer se põe o problema filosófico da política” (FP, 2011, p. 30).

Já no primeiro capítulo, *A Moral*, Weil toma a moral como ação razoável do indivíduo sobre si mesmo, um “acordo” em que o indivíduo “[...] age sobre si mesmo para que nele coincidam a razão e a vontade empírica” (FP, 2011, p. 33).

Os temas já consagrados da filosofia – razão e liberdade – são tratados como idênticos e o sentido dessa posição é que a moral põe a liberdade como autodeterminação. “Ora, essa autodeterminação só se compreende como determinação da razão à razão” (*Id., Ibid.*, p. 33). O acordo consigo, então, funciona no indivíduo como autodeterminação na medida em que esse age para que “[...] a razão prevaleça sobre a paixão” (FP, 2011, p. 34).

Aqui acontece um traço distintivo do ser moral: o universal da razão, autodeterminação, *informa* o particular. Essa informação do universal recebeu vários modos.

Segundo Weil, “[...] a moral afirma, pois, que todo homem tem em si tudo o que constitui a humanidade do homem. Na verdade, é assim que ela define o homem. O que ela deduz daí resume-se na afirmação de que nunca devo considerar um ser humano como objeto” (*Id., Ibid.*, p. 34).

A moral cria uma exigência de mundo humano ao recusar relações objetivas, ou de despersonalização. O acordo de autodeterminação exige que o outro seja respeitado enquanto participe do mundo humano e não da realidade das coisas. A moral estabelece essa distinção.

A ação moral é razão-liberdade. Essa ação se dá numa relação que caracteriza a moral de Weil: “[...] o homem é moral, porque imoral” (FP, 2011, p. 37). São as paixões que fazem com que a moral opere. “O mal é o fundamento do bem” (*Id., Ibid.*, p. 37). A moral age sobre a paixão do indivíduo, estabelecendo o mundo moral, vale dizer, humano.

Ocorre que a moral, ao agir sobre as paixões, estabelece regras. Essas regras, no entanto, negam o mal, as paixões. Essa negação do mal “[...] tira dele o bem” (FP, 2011, p. 39).

Essa regra é negativa e também formal. Essa formalidade, que também é universal, precisa de concretude. Não basta a negação, é preciso fornecer um conteúdo ao indivíduo. Nesse momento, Weil pretende fazer a passagem do universal ao particular. O imperativo da razão em sua universalidade formal e sua passagem para informar o mundo concreto e particular. Qual o percurso adotado por Weil? Na verdade, ele adota um caminho duplo: a passagem se dá pelo Direito Natural<sup>54</sup> e pela Educação, que segundo o pensamento de P. Ricoeur (1995, p. 41-42), “essa superação da moral formal, abstrata e negativa, em direção da comunidade e do Estado é marcada por dois conceitos de transição: as ideias de “direito natural” e de “educação”; o primeiro olha ainda para a moral abstrata, o segundo olha para a comunidade”.

O direito natural em sua caracterização axiológica e principiológica nasce no terreno da moral. Sua formulação é que seres humanos, enquanto seres razoáveis, são iguais. O filósofo moral “considera-se igual a todos os homens, todos os homens iguais a si e entre si. A lei da comunidade é moralmente válida porquanto não entra em contradição com esse princípio” (FP, 2011, p. 43).

O direito natural então é “[...] a base de toda crítica do direito positivo [...]” (FP, 2011, p. 45), enquanto instância axiológica da comunidade. Essa base crítica do direito positivo não se dá, por exemplo, com uma tábua de normas, semelhante situação não é a do direito natural,

---

<sup>54</sup> “Chama-se direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir para, contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal.” (FP, 2011, p. 42).

mas com as “leis não escritas”, remontando a um expressão antiga presente na obra *Antígona*, de Sófocles<sup>55</sup>, ou “a lei universal”, segundo expressão de Aristóteles<sup>56</sup>.

Em outros textos de Éric Weil sobre o direito natural, o tema do sagrado é recorrente, porque “[...] o conteúdo do direito natural depende, pois, das convicções dos costumes, das tradições da comunidade” (FP, 2011, p. 47).

Esse conteúdo axiológico da comunidade vive enquanto valor, mas concretiza-se na educação, ou pelo menos, insere-se na comunidade, torna-se tradição. O fim dessa educação é a transformação do educando, ou “[...] é fazer do educando, o educador de si mesmo tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação” (FP, 2011, p. 59).

A educação assim, age sobre a violência<sup>57</sup>, sobre a paixão. Educar difere de instruir, porque enquanto esse diz respeito ao manejo de uma determinada quantidade de informações em vista de resoluções de problemas técnicos, a educação, por sua vez, trata do contínuo processo de conquistar a autonomia.<sup>58</sup>

A tarefa da educação consiste em desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade (enquanto objetivamente “universalizado”), capacidade não só de fazer e dizer o que dele se exige, mas de compreender porque *isto* é exigido e se for o caso, por que aquilo efetivamente se exige não é exigível, seja por não se justificar tecnicamente, seja por mostrar-se injusto, sendo dirigido ao indivíduo isolado não a todo homem que desempenha o mesmo papel no universal concreto da comunidade (sendo, portanto, exigência violenta). (FP, 2011, p. 67).

O segundo capítulo da *Filosofia Política é A Sociedade* e, para nossa pesquisa, seguindo a trilha do pensamento de Éric Weil, o ponto nuclear.

---

<sup>55</sup> “Não foi, com certeza Zeus que as proclamou,  
nem a Justiça com trono entre os deuses mortos  
as estabeleceu para os homens.  
Nem eu suponha que tuas ordens  
tivessem o poder se superar  
as leis não escritas, perenes, dos deuses, visto que é mortal.”  
(SÓFOCLES, 2014, p. 34)

<sup>56</sup> “Se a lei escrita depõe contra o nosso caso, devemos claramente apelar para a lei universal, e insistir em sua maior equidade e justiça.” *Retórica*, 1375 a. Apud Ingram (2010, p. 28).

<sup>57</sup> “A violência que o educador tem em vista não é a violência física que o homem sofre por parte de sua natureza exterior (enfermidade, fome, morte, etc), nem a que os outros indivíduos lhe infligem (sofrimento, privações, morte violenta). É a violência que o homem, enquanto ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico: o homem sofre de si mesmo (*passio, páthos, Leidenschaft*), e é dessa paixão que a paixão deve libertá-lo.” (FP, 2011, p. 59).

<sup>58</sup> “Não se pode negar o valor da instrução, mas é preciso notar que esse valor educativo da instrução não consiste na posse do conhecimentos, mas em submeter o caráter à objetividade e universalidade do juízo. Todos esses conhecimentos são impensáveis para quem quer participar do trabalho social de maneira útil, a única exigência é aprender o método e é essa aptidão que torna o homem instruído.” Cf.: Soares (2008, p. 187).

No “espírito hegeliano”<sup>59</sup> é o momento da particularidade, na dinâmica da reflexão da filosofia de Weil e o momento do conflito que a moral enfrenta na comunidade e na passagem do conceito de comunidade para o de sociedade.

Para uma exposição mais pedagógica do capítulo, no que toca ao sagrado, é preciso detalhar não apenas o conceito no capítulo, o par essencial – inessencial, mas também o contexto em que esses se aplicam, a saber, a comunidade e a sociedade, notadamente a sociedade moderna.

Tanto para Canivez (1998, p. 55) , quanto Roy<sup>60</sup> os termos comunidade e sociedade na *Filosofia Política* de Éric Weil são fortemente influenciados pela oposição já tornada clássica na sociologia alemã de Ferdinand Tönnies (2010), *Gemeinschaft e Gesellschaft*.

Segundo a teoria de Tönnies, em *Communauté et Société* (CS), as vontades se relacionam em formas diversas, como associação, comunidade e sociedade (CS, 2010, p. 05).

Desses tipos, uma relação de proximidade é o que marca a comunidade, já que “todo tipo de coexistência social se manifesta como vida comum familiar, íntima e exclusiva é compreendida como pertencendo à comunidade” (*Id., Ibid.,p . 05*).

A proximidade da ligação é uma das formas de conceituar comunidade, já a sociedade “[...] é o espaço público [...]. Existe uma comunidade de língua, de fé, mas uma sociedade profissional de ciências. As sociedades de comércio são particularmente significativos” (CS, 2010. p. 06). A comunidade é definida pelo ato de viver junto, de modo íntimo, privado e exclusivo, como na família, nos grupos de parentesco, na vizinhança e/ou na aldeia camponesa.

Nas comunidades, os indivíduos estão envolvidos como pessoas completas, que podem satisfazer todos os seus objetivos na vida em grupo. Nas sociedades, os indivíduos também se encontram envolvidos entre si; mas a busca por realização de certos fins comuns é específica e parcial.

Uma comunidade é unida por um acordo de sentimentos ou emoções entre pessoas, ao passo que a sociedade é unida por um acordo racional de interesses, ou seja, por regras e convenções racionalmente estabelecidas. F. Tönnies elaborou seu conceito de comunidade a partir da observação das sociedades camponesas europeias pré-modernas. Essas sociedades comunitárias estavam unidas por uma densa rede de relações pessoais baseadas em laços de parentesco e no contato social direto. As normas de convivência não eram escritas e, por meio

---

<sup>59</sup>Sichirolo (1980, p. 154-157).

<sup>60</sup> Segundo Roy Apud Leroux (1974, p. 261) “é preciso acrescentar que sua política não se contenta de evocar livremente a oposição. Tornanda clássica na sociologia alemã da *Gemeinschaft* e da *Gesellschaft*. A carga filosófica da comunidade tradicional (no sentido consagrado por Tönnies e Weber) não volta-se somente contra a racionalidade insensata.”.

delas, os indivíduos estavam ligados numa teia de completa interdependência, que envolvia todos os aspectos da vida social: a família, o trabalho, a religião, as atividades de lazer.

Assim, a comunidade é um tipo de agrupamento humano no qual se observa um elevado grau de intimidade e coesão entre seus membros. Nela predominam os contatos sociais primários e a família tem um papel especial.

O que é a comunidade senão a vida durável e autêntica, enquanto que a sociedade é “[...] efêmera e superficial [...]” (CS, 2010. p. 07). Essas características distinguem a comunidade da sociedade enquanto modo de relação. A comunidade é um organismo vivo, marcada por relações de proximidade, ligada pela tradição e por um conjunto de valores.

A comunidade desenvolve formas de autoridade fundamentando-a nos elementos citados. A autoridade se funda na dignidade, seja ela por idade, força, sabedoria ou espírito (CS, 2010. p. 16). O exemplo da autoridade acentua que as relações interpessoais é que fundam a comunidade.

Mas, que tipos de relações são essas?

Segundo Tönnies, são vários como sangue, lugar, espírito, parentesco, vizinhança, amizade.<sup>61</sup> O que é essencial é que são relações de proximidade, de trocas, mas sem a conotação mercantil. Podemos concluir que a comunidade é caracterizada pela proximidade, seja afetiva, seja espacial. “A vida comunitária se desenvolve em relação constante com o campo e a casa” (CS, 2010. p. 28). O fato é que prima sobre o indivíduo.

E a sociedade? – ela é o lugar de um individualismo desenfreado e destruidor, de uma concorrência generalizada entre os homens. As relações estabelecidas na sociedade marcada pelo trabalho são aquelas da competição e do conflito.

A sociedade é formada por um conjunto de leis e regulamentos racionalmente elaborados. É o que ocorre, por exemplo, nas grandes sociedades urbanas industriais. Nessas sociedades, as relações tendem a ser formalizadas e impessoais; os indivíduos não mais dependem diretamente uns dos outros para seus sustento e estão muito menos comprometidos moralmente entre si.

Portanto, a expressão sociedade designa agrupamentos humanos que se caracterizam pelo predomínio de contatos sociais secundários e impessoais, próprios da sociedade industrial,

---

<sup>61</sup> Na expressão de Valadier (2014, p. 125) essas relações são o centro que compõe as “sociedades tradicionais”, já que “no sentido em que as tradições parecem necessárias e suficientes para permanecerem na existência”. A essa designação de sociedade tradicional, o autor também utiliza o termo “sociedade da dívida”, “porque sabem-se sempre em dependência da ou das tradições, mas consideram esta dependência como benéfica, pois as regras recebidas permitem a vida, e até a prosperidade da sociedade.”.

em que há uma complexa divisão de trabalho e o Estado é sustentado por forte aparato burocrático.

Para Tönnies, a conceituação e exposição em *Comunidade e Sociedade* é sobretudo uma interrogação sobre o devir da sociedade moderna. Embora não seja hegemônica, a comunidade ainda persiste em meio à sociedade moderna e se relacionam.

A teoria da sociedade “conceitualiza esta última como um círculo de homens que vivem e habitam tranquilamente uns com os outros como na *comunidade*, mas que, longe de ser essencialmente ligados, “[...] são bem sobretudo essencialmente separados, então na comunidade, eles continuam ligados a despeito de toda separação, na sociedade eles são separados a despeito de toda ligação” (CS, 2010, p. 45).

O individualismo que caracteriza a sociedade é “[...] aqui, cada um por si, num estado de tensão” (*Id., Ibid.*, p. 45).

O mercado e o trabalho caracterizam a relação na sociedade, uma proximidade diferente daquela da comunidade. O cálculo marca a sociedade. Nesse cálculo, o valor de referência não é aquele da comunidade, subjetivo e do indivíduo razoável. O racional na sociedade é o valor de troca, “[...] valor absoluto para a sociedade de mercado [...]” (CS, 2010, p. 49). Nesse contexto, o indivíduo torna-se átomo no trabalho.

A sociedade então, um agregado unido pela convenção e o direito natural, é compreendida, como uma massa de indivíduos naturais e artificiais, no qual as vontades e esferas de interesse interagem de múltiplas maneiras, mas que continuam, no entanto, independentes uns dos outros e sem real afinidades entre si. (CS, 2010, p. 58).

Na *Filosofia Política* a passagem da comunidade para a sociedade, ou da problemática da moral para a sociedade e seus mecanismos respectivos significa, também, a transformação do sagrado. Weil se utiliza por diversas vezes do termo *essencial* ou *inessencial*. O sagrado, de forma geral, funciona como elemento de decisão no conjunto de elementos – valores, tradição, cultura, educação – que permite o discernimento e, principalmente, a decisão do que é *essencial* e que, por isso, permite da vida da comunidade enquanto comunidade, marcada pelas referências axiológicas, pela proximidade e afeto, daquilo que não é. Essencial aqui não significa exclusivo, mas o que é fundamental. Trata-se de reconhecer, para e pela comunidade, o que é essencial – eis o sagrado em sua visada prática. Afirmar o essencial, repetimos, diz respeito a reconhecer o que é fundamental, significa afirmá-lo como a questão a partir do qual as outras podem ser colocadas.

A mudança da moral comunitária à moral social, da comunidade à sociedade moderna, implica, entre outras coisas, a mudança do sagrado.

Nas palavras de Valadier (1973, p. 177),

A sociedade moderna que se vê voluntariamente secularizada, se ordena toda inteira e se compreende, ela mesma a partir de um novo sagrado. Novo, porque nenhuma outra sociedade antes dela tinha tomado como foco organizador e dinâmico de toda a sua organização, o princípio da luta ativa e conquistador contra a natureza exterior. Sagrado, porque este valor se impõe [...] e se constitui o critério a partir do qual, nesta sociedade, se distingue o essencial do inessencial.

Para compreender a sociedade, o filósofo precisa captar como ela se autocompreende, ou seja, a partir de seu elemento essencial. Segundo Weil, o elemento a partir do qual a sociedade se organiza é a “luta com a natureza exterior” (FP, 2011, p. 74).

Essa luta é variada e se diferencia em relação a outros animais, que também transformam o dado.

O animal se adapta ao ambiente natural; o homem se relaciona com ele para transcendê-lo. [...] Se um esboço do possível pode ser encontrado no comportamento daqueles pássaros que usam gravetos para construir um ninho, ou dos macacos que usam galho para trazer para perto de si a banana, devemos observar que esse emprego instrumental das coisas não ultrapassa o ambiente, limitando-se a organizá-lo melhor para torná-lo funcional às próprias necessidades. O homem, em vez disso, quando constrói ferramentas, não o faz somente para melhor organizar seu ambiente, mas para preparar outros ambientes que lhe permitam ultrapassar o dado. (GALIMBERT, 2006, p. 91)

A sociedade é a organização da luta. O homem se diferencia de outro modo, para além da organização dos animais, as palavras<sup>62</sup>, tornam o homem agente em seu modo próprio. Essa organização é tão íntima do próprio homem e de sua história, que desde os mais remotos tempos o homem mesmo se conhece como organizado para transformar o dado da realidade. Claro, os outros animais podem interferir na natureza, mas só o homem trabalha, em sentido estrito.

Nesse sentido, o que caracteriza o homem não é, em primeiro lugar a capacidade de admirar (embora toda a cultura intelectual aí tenha a sua origem), mas de entediar-se e ser descontente: o dom do trabalho consciente deve-se a isso, e é daí que nasce o desejo de trabalhar racionalmente e satisfazer mais plenamente possível as necessidades, com o mínimo de esforço animal. (FP, 2011, p. 76).

A comunidade se organiza contra a violência, seja ela da natureza, seja no interior da própria sociedade, seja em confronto com outros. Ela pode desaparecer, abandonando suas convicções. Ela pode se decidir em permanecer, organizar-se de forma variada e com as devidas condições, mudar a técnica.

Essa mudança insere na *Filosofia Política* o tema do sagrado:

---

<sup>62</sup> Pela palavra há “conservação e transmissão de um saber” como também serve de “transformação do discurso através do próprio discurso. (FP, 2011, p. 74).

Ela decide-se em função do que chamamos o seu *sagrado*, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o *essencial* do *não essencial*, o *bem* do *mal*, e que não pode consequentemente, ser contestado porque qualquer contestação por ser o que é, situa-se do lado do mal (FP, 2011, p. 79).

O trabalho organizado se dá no homem diante de seu descontentamento. Ele deseja mudar a realidade, partindo de seu tédio. Daí que a comunidade se organiza em função disso, da resolução do descontentamento do homem, que é um termo genérico, mas que possibilitou à humanidade mirar a teoria, a prática e a técnica em função disso.

O conceito que permite à comunidade decidir, segundo Weil, é o sagrado. A comunidade tem consciência do que lhe é sagrado, que é bem diferente de uma história do mesmo. Essa consciência faz com que o sagrado se torne vivo e, por sua dinâmica, ele não só vive na consciência da comunidade, mas também se transforma, atualizando-se.

Daí há a passagem da comunidade, na atualização e transformação, tendo em vista o descontentamento do homem e o dado da natureza, para a sociedade. O que torna nossa sociedade peculiar é justamente a relação que ela estabeleceu com o sagrado.

Comparada às comunidades do passado, apresenta-se como comunidade que considera sagrado o que todas as outras consideravam construído a ele. Pois a luta contra a natureza jamais foi sagrado, ao contrário, estava referida ao cotidiano, ao ordinário, ao profano, ao que não podia constituir o sentido da vida dos indivíduos e do grupo. (FP, 2011, p. 80).

A comunidade tradicional, que é uma redundância, considera sagrado o que lhe era transcendente, sem querer dizer com isso unicamente o elemento religioso, mas todo o conjunto de valores e de referências que tanto permitiu a decisão no seio da comunidade, mas também constituiu o sentido da vida para os seus membros. Ora, a comunidade na história considerou esses elementos como seu sagrado, mas a sociedade surge quando o seu sagrado, elemento de decisão, perde o lugar da transcendência e se preenche do comum, cotidiano. O que não quer dizer destituído de importância.

Daí o trabalho como o sagrado da sociedade moderna.

Veremos se o sentido da vida moderna consiste verdadeiramente nessa luta, mas é um fato que a estrutura da nossa sociedade e a sua organização (sua vontade de estrutura) só se compreendem a partir dessa afirmação própria da nossa sociedade, a partir da qual compreendem-se também as tentativas de reduzir o sagrado das outras sociedades a questões de eficácia que, estando no centro das suas preocupações, caracteriza a nossa sociedade. (*Id.*, *Ibid.*, p.80).

A sociedade moderna é o que é por causa da transformação do seu sagrado tradicional<sup>63</sup>, enquanto comunidade para a sociedade que priorizou a luta contra a natureza, o que não aconteceu em nenhuma outra época ou comunidade. Ela não decide em função de uma teoria, de um conjunto de valores, de um direito natural ou de uma moral tradicional, mas em função da eficácia, que é agora o seu sagrado<sup>64</sup>.

Essa sociedade moderna será a primeira a se constituir em uma sociedade mundial. Não um império que se estende pelo globo, como na Antiguidade, não uma questão geográfica, mas uma lógica própria, um método, um modo de ser. A comunidade de trabalho se universalizou como nenhuma ideia na história e não só isso, ela se transformou num novo *ethos*, ela também, com isso, mudou a referência, o sagrado.

As palavras de Kirscher (1972, p. 05) expressam o problema da seguinte forma:

Nosso mundo parece não mais querer, nem poder se medir a um absoluto imanente ou transcendente. Deixado a si mesmo, tornou instável em seu princípio por uma mudança incessante – revoluções técnicas ou revoluções nos costumes, produção e superprodução de artefatos em série, permuta generalizada, consumo e usura precipitados de bens e de valores, modificações aceleradas de todas as regras do jogo social, libertação triunfal ou transgressão vergonhosa de todos os tipos de limites, etc., nosso mundo aparece *essencialmente* em crise e só parece conhecer de constância aquela de um tornar-se outro, vivido e compreendido por sua vez como uma ameaça e um recurso.

Na sociedade moderna, há uma consciência radical da finitude, com a instabilidade e mudanças frequentes como seu princípio. A modernidade não cessa de colocar essa e outras questões a si mesma. De fato, a modernidade não deixa de pôr a si mesma em questão. Ocorre que esse questionamento não visa, na sociedade do trabalho, uma contemplação ou consideração do sentido, mas apenas o aumento da eficácia.

O “novo” sentido não se situa na transcendência, tal como a cultura pensou tradicionalmente, mas no íntimo de uma imanência técnica – a eficácia.

A sociedade moderna, embora não tenha tornado extinto o sagrado tradicional da comunidade, é “[...] calculista, materialista e mecanicista” (FP, 2011, p. 86-87).

Esses três traços explicitam a eficácia na sociedade do trabalho: *calculista*, *materialista* e *mecanicista*, enquanto traços da eficácia, não dizem respeito a um mundo fora, uma realidade

<sup>63</sup> “Para a sociedade moderna, a luta com a natureza é sagrada, é o valor a partir do qual (não sobre o qual) ela reflete e graças ao qual ela se orienta.” (FP, 2011, p. 81).

<sup>64</sup> Há de se notar que com a sociedade moderna não só opera uma transformação do sagrado, mas também uma transformação da própria noção de natureza. “Galileu, Merseune, Descartes, Pascal, Gassendi, Hobbes são obreiros de um novo conceito de natureza. Esta, mais do que um organismo, é predominantemente pensada à semelhança de uma máquina, desprovida de inteligência e de vida. Ela é um conjunto de peças que se estruturam e organizam segundo leis próprias. O objetivo do homem é conhecer a máquina do mundo; consegue-o conhecendo os seus elementos e o modo como interactuam.” (FERREIRA, [s.d], p. 22).

apenas exterior, mas entraram tão profundamente no horizonte de compreensão da própria realidade que se tornaram a identidade e o sentido<sup>65</sup>. São traços humanos, na medida em que os incorporamos.

A sociedade moderna mostra-se *calculista*: toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho e de organização, todo uso das forças disponíveis (humanas e naturais) deve ser justificado, demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria é reforçado, dito de outro modo, que o mesmo resultado mensurável é obtido com menor dispêndio de energia humana, ou que uma quantidade de forças naturais é posta à disposição da humanidade (ou da comunidade particular), o que não seria possível com métodos anteriores. A sociedade moderna é *materialista* porque nas suas decisões só os fatores materiais são levados em consideração. Ela é *mecanicista* porque todo problema deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização, e só deve referir-se ao mecanismo do trabalho social: todo problema que não pode ser formulado assim é, por definição, um falso. (FP, 2011, p. 87)

Temos aqui um conflito: o sagrado tradicional continua, mas a sociedade moderna se instalou com o sagrado do trabalho.

No início do capítulo, Weil pôs como problema, a compreensão da sociedade na sua própria autocompreensão. Ela se situa na passagem do sagrado tradicional para moderno, mas também na instalação do conflito. O filósofo busca a compreensão do fenômeno. As ciências sociais, já apontados na *Introdução*, buscam “descrever adequadamente” a sociedade. Há uma diferença no que se refere à dimensão valorativa, uma vez que a *Filosofia Política* não apenas descreve, mas também avalia no sentido de prescrever.

A sociedade toma consciência de si pelas ciências sociais. Isso, segundo Weil, ocorre na sociedade moderna porque o elemento do cálculo do trabalho é analisado por uma ciência, que não admite outro critério que a *calculabilidade*.

Só uma sociedade racionalista e mecanicista pode querer se compreender numa ciência, isto é, numa análise *calculista*, numa descrição que não admite outro critério além da *calculabilidade*, em vez de compreender num sistema de valores múltiplos coordenados ou a coordenar (uma moral, um *summum bonum* com os seus bona inferiores). (FP, 2011, p. 88).

O conflito da sociedade não é compreendido quando se falta um rol de valores para avaliá-los. Pela ciência social, ele é descrito e o sujeito, perdendo as referências de julgamento, põe-se no seio do conflito, mas sem o instrumental para avaliá-lo.

---

<sup>65</sup> “E o que esperamos nós, ocidentais: o sentido da terra, o sentido da nossa terra? E, sobre tudo, onde procuramos esse sentido: no progresso, no crescimento, nas novidades de cada dia, na sua pulverização que termina naquela coisa sem saber o que exatamente deve ser feito? Essa é a condição do nosso tempo em que a técnica coloca à disposição tal quantidade de meios, que permitem dar a vida a qualquer coisa, onde a arte, liberando-se pela figura, liberta todos os sinais, em que a literatura descreve todas as vidas, todas as épocas, todas as consciências.” (GALIMBERTI, 2004, p. 30-31).

O mecanismo age sobre ele, e ele colabora para o bom funcionamento desse mecanismo. A única necessidade que se lhe apresenta é, como se diz, valorizar-se, tornar-se precioso aos outros. Se quer viver e participar das vantagens do trabalho social, deve fazer-se objeto utilizável nesse trabalho e para esse trabalho. (FP, 2011, p. 94).

Depois de todo o processo de transformação do sagrado, transformação que não é total, uma vez que a permanência dos traços da comunidade permite a crítica à sociedade, de como o trabalho universalizou, pela eficácia do cálculo, do material e do método, uma visão de mundo que se apresenta ao sujeito como *segunda natureza*. Essa natureza age sobre ele, o indivíduo, com seus valores, mas como um mecanismo que cobra também uma transformação.

O homem de bem será valorizado, não pela referência moral, mas instrumental. O valor não é o da moral, mas o preço. Daí que valorizar-se é ser um bom instrumento, um objeto eficaz.

A regra numa sociedade da eficácia é a competição (FP, 2011, p. 95).

O sentido nessa sociedade, sentido compreendido como herança da tradição, ou sentido transformado, como tratado anteriormente, é que para personalizar-se, para ser pessoa, reconhecida no seu meio, o homem deve objetivar-se. O preço de ser *pessoa*, é tornar-se um *instrumento eficaz*.<sup>66</sup>

Numa sociedade mundial, essa segunda natureza do indivíduo, torna-o insatisfeito. Há uma dinâmica nesse processo, um ritmo que a sociedade, com o aumento da eficácia, impõe. Essa imposição não é arbitrária, uma vez que a sociedade conta mais elementos do que o da lógica econômica do trabalho. A lógica do sagrado da eficácia inclui uma economia, uma ciência, uma arte, uma política e, entre outros mais, um direito. Há uma construção de visão de mundo conforme essas áreas, e outras, que vai dominando o horizonte de sentido do indivíduo tanto para que ele não tenha possibilidades de ver fora dessa perspectiva, quanto não possa agir sem esses referenciais.

Cada sociedade, cada comunidade possui um sistema de direito, racional ou não, e sua função é sempre a mesma: limitar a violência que caracteriza a individualidade natural enquanto tal. O que define o direito da sociedade moderna é o fato de ser concebido em função da eficácia do trabalho e da organização e em vista do aumento dessa eficácia. (FP, 2011, p. 100).

---

<sup>66</sup> Essa discussão não é recente, nem Weil é o único a tratá-la. Interessa-nos porque a ingerência da sociedade moderna com o seu sagrado sobre o indivíduo significa o aprofundamento e a ampliação desse sagrado. “O aparelho impõe as suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo de trabalho e sobre o tempo livre, sobre a cultura material e intelectual. Dado o modo de organização da sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a ser totalitária. Porque “totalitária” é não só uma forma de coordenação da sociedade através do terror político, mas também uma forma de coordenação econômica-técnica que, sem recurso ao terror político, opera por meio de manipulação das necessidades através de interesses adquiridos”. Cf.: Marcuse (2011, p. 23). Ver também: Ladrière (1979, p. 91-121), May (2012, p. 13-38) e Sen (2010, p. 16-26).

A lógica do novo sagrado se espalha e as diversas áreas do conhecimento assumem essa lógica. A eficácia é defendida e, mais do que isso, é assumida e implicada ao sujeito. O choque entre a herança de sentido, o horizonte de valores, o que é essencial para o sagrado tradicional e o novo horizonte do trabalho faz com que tenha lugar o “sentimento de injustiça social” (FP, 2011, p. 104).

O núcleo dessa injustiça é que a sociedade promete valor ao indivíduo, enquanto este participa da lógica do trabalho. No entanto, ela mesma não garante esse acesso aos bens produzidos pelo sujeito. Há uma margem, uma distância, ele não é totalmente incluído, nem todos são.

O indivíduo sente que não tem acesso a todas as funções para as quais se crê apto, sente que está privado de certas oportunidades, sofre as consequências da exclusão desses postos por outros que, mais bem instalados graças às condições de sua situação histórica, os reservam para si sem qualquer justificação racional. A competição deveria ser o único procedimento, mecanicamente justo, a designar em cada carreira os candidatos mais qualificados. (FP, 2011, p. 105).

A segunda parte do capítulo – o indivíduo e a sociedade – aprofundará o sentimento de injustiça. Observamos que a mudança do sagrado está na raiz do sentimento, e no entanto, só os resquícios da moral da comunidade é que permite que o sujeito compreenda a sua situação como injusta.

Se antes o foco era a transformação do sagrado e como esse sagrado é vivido pelo indivíduo, agora, o foco é o próprio indivíduo em suas relações com o mecanismo do sagrado do trabalho. Assim, “[...] o indivíduo que, renunciando a qualquer outro sagrado, consagrar-se inteiramente ao trabalho social obterá, em igualdade de condições, uma porção maior de vantagens sociais.” (FP, 2011, p. 113).

O novo sagrado exige consagração, entrega. Em outras palavras, a sociedade exige do indivíduo o que ele é, sua individualidade. Para que ele seja, é preciso que não seja, mas que faça o mais eficaz. Esse é o novo sagrado.

A sociedade moderna define-se, como todas as sociedades da história, por seu *sagrado*, no sentido formal do termo: o que nela não é discutido, mas constitui o suporte de toda discussão. Para ela, o sagrado é o resultado mensurável obtido na luta contra a natureza. Daí deriva o princípio de eliminação de todo sagrado transcendente à sociedade e ao seu trabalho. A comunhão dos indivíduos com valores situados fora do plano da natureza e da luta com ela, a comunhão com um Eu universal e, pessoal, seja a Natureza, Deus, a Cidade, um Rei, tudo isso é negado do direito, mais exatamente, considerado *inútil* e contraditório com o valor social.” (FP, 2011, p. 117-118)

Quanto à eliminação de toda referência transcendente, resta a utilidade que se tem no novo sagrado, uma vez que continua servindo de elemento de decisão para as questões comuns

da vida comum. Ora, a sociedade erigiu um novo sagrado, resultado de um longo processo de história. Esse sagrado, como o antigo que persiste, torna-se critério. Ocorre, no entanto, que o sagrado da sociedade atual persiste com o sagrado da comunidade tradicional.

Essa utilidade que caracteriza o sagrado moderno criou seus mitos, como a neutralidade da técnica, ou que a técnica é apenas um instrumento entre outros e não uma forma de vida ou ainda que ela diz respeito ao aqui e agora. Mas, assumindo o lugar da transcendência, essa lógica tomou o lugar ocupado pela religião, substituindo o final, o *éschaton*. O conteúdo tradicional, progressivamente esvaziado da religião vai sendo, por outro lado, preenchido pela utilidade. O meio torna-se o próprio fim.

Nasceu não só um novo instrumento, nasceu um novo fim. Não um meio ou um projeto, mas um novo sentido. Apenas o termo sagrado comporta a polissemia do contexto e, se por um lado ele – o sagrado moderno – nos atrai e fascina; por outro, nós o tememos.

Nasceu uma sociedade que não conhece nenhum sagrado no sentido tradicional, mais exatamente, só conhece um sagrado exclusivo de todo sagrado sobrevivente na consciência dos indivíduos, um sagrado que não oferece ao indivíduo enquanto tal um sentido para a sua vida. A modernidade de nossa sociedade definida objetivamente como luta progressiva com a natureza exterior, exprime-se no plano da subjetividade como divisão do indivíduo entre o que ele é para si mesmo e o que ele faz ou possui, entre o que considera como seu valor e o que deve apresentar como valor para os outros, para a sociedade. (FP, 2011, p. 119).

A sociedade mostra o quanto é insuficiente sua situação. Insuficiente e insatisfatória. A insatisfação nasce das promessas que foram feitas e que são continuamente reafirmadas aos indivíduos. Promessas como aquela de personalização na medida em que ele se torna um instrumento eficaz, ou mesmo o acesso aos bens que ele produz, deseja. Os desejos nascidos nesse mecanismo são tomados como necessidades para o indivíduo. Promessas plenas de contradição. O desejo de realização é, ao mesmo tempo, alimentado e negado; donde o indivíduo é simultaneamente afirmado e esvaziado.

Ora, “[...] a sociedade promete ao indivíduo a satisfação da necessidade (e do desejo normal), desde que ele participe do trabalho social, da luta com a natureza exterior” (FP, 2011, p. 122).

A necessidade é alimentada pelo mecanismo do trabalho social ao mesmo tempo que o sujeito se engaja na busca da satisfação. O indivíduo sente-se insatisfeito seja do ponto de vista do sentido, já que a sociedade do trabalho não lhe fornece um sentido como aquele da tradição, tal como ele aprendeu na comunidade, pela proximidade, pelo afeto; como a sociedade também não lhe fornece uma satisfação material, seja porque ela promete mais do que pode cumprir, seja porque a regra da competição mantém uma lógica de exclusão, seja porque a própria

insatisfação funciona como motor de trabalho, da eficácia e insere o indivíduo nessa mesma lógica que, tal como apresentada por Weil, não possibilita que o sujeito seja contemporâneo de si mesmo, já que deve “[...] substituir toda necessidade satisfeita por uma a satisfazer.” (*Id.*, *Ibid.*, p. 122).

Essa lógica da sociedade moderna, seu sagrado, como tempos apresentado e como Weil interpreta, não diz respeito apenas ao elemento da decisão, à dimensão da atividade, mas fornece, como perspectiva eurística, uma leitura do mundo. O espriar-se do sagrado moderno altera, passo a passo, a vida do indivíduo. Weil cita o exemplo do lazer,

O mundo moderno está tão penetrado pela linguagem da sociedade que o termo *lazer* tornou-se quase incompreensível. *Ter um tempo livre*, na concepção moderna do termo, significa *não fazer absolutamente nada*; para o indivíduo, esse *não fazer nada* só pode significar não fazer nada que esteja relacionado com a luta contra a natureza exterior. (FP, 2011, p. 124)

Mas podemos pensar a eficácia que se espraia seja na religião como atividade justificadora do sagrado moderno, seja no direito, que valida a racionalidade e os procedimentos ou ainda na cultura, que se caracteriza como indústria.

A sociedade moderna alterou seu sagrado.

Essa nova lógica submete o indivíduo e o põe como mecanismo, numa teia de sustentação que o mantém como insatisfeito. O indivíduo, no entanto, volta-se e opõe-se à sociedade, julgando-a. Ocorre que esse julgamento não nasce dos critérios dados pela própria sociedade. Seu sagrado não lhe permite essa crítica, nem os critérios para um julgamento, uma vez que esse não é técnico, mas moral.

Aquilo que é resquício para a sociedade em sua lógica, é o que permite ao indivíduo elaborar sua crítica. Embora o sagrado tenha se transformado com a sociedade, embora a lógica da eficácia seja tão abrangente, ela não é total. A moral da comunidade ainda persiste e fornece ao indivíduo critérios: pelo direito natural, ele pensa a igualdade dos seres razoáveis; pela tradição, concebe o valor da dignidade, diferenciando-a do conceito de preço; pela educação, avalia a instrução. O mundo que se apresenta sem sentido último se oferece como solo para pensar e desejar o mesmo mundo com sentido. Ele julga a realidade à partir da moral que aprendeu na comunidade, em seu *ethos*.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> “A reflexão ética possui um ponto de partida incontestável: o próprio mundo histórico humano, a totalidade dos relacionamentos humanos configurados sempre de forma específica nas diferentes situações histórico-culturais. Ela emana das questões que afloram em nossa vida individual e social. Nesse contexto, há um dado muito importante: o que os seres humanos realizam, suas práticas individuais e coletivas, é demarcado por regras implícitas e, portanto, possui uma referência habitualmente não manifesta a normas, valores e princípios provenientes do mundo vivido e compartilhado pelas comunidades humanas. Foi precisamente isso que os gregos denominaram *ethos*, entendido, então, como o âmbito, transmitido por tradições, em que as comunidades humanas

O critério da ação moral é conhecido: o indivíduo quer ser livre e razoável. [...] a moral exige a igualdade dos seres razoáveis; a sociedade prescreve a competição entre indivíduos que têm como único interesse acentuar sua desigualdade; deve-se fazer ao outro o que se deseja que ele nos faça; e não sofrer o que se quer que ele sofra. Devo buscar o melhor lugar e tentar excluir dele os meus concorrentes. (FP, 1990, p. 132-133).

A competição exige a desigualdade, mesmo enquanto elemento inconsciente, ou ainda a luta, mesmo que não seja uma luta física, mas apenas no sentido de disputa por uma posição, já que competição se dá quando os benefícios são limitados. A moral traz à tona o critério do tratamento igual e nesse sentido, a igualdade seja no tratamento diante da lei, como também como critério formal de regulação das relações, não surge como abstração, mas como exigência real, nascida no solo dos valores mais tradicionais. A moral da comunidade propõe então uma crítica direta à competição que marca o sagrado moderno. Essa crítica que o indivíduo faz nasce da moral, nasce do conflito entre o que ele vive, enquanto imerso no mecanismo do trabalho e o que ele busca, enquanto superação dessas limitações.

Aqui está o centro do conflito: a moral quer realizar-se num mundo em que ela mesma está presente, mas não definitivamente<sup>68</sup>. A racionalidade da sociedade pôs em dúvida e tornou suspeita a moral. Essa elenca uma crítica e critérios para pensar e avaliar o mundo do trabalho tal como a sociedade moderna forjou.

Esse conflito põe o filósofo no problema de pensar a ação na perspectiva própria da ação. Ou ainda,

É na consciência da insatisfação do homem num mundo concebido exclusivamente como racional, como *simples* luta com a natureza exterior, que o problema da moral é posto, e malposto, como problema da forma sem conteúdo, da busca impossível de um conteúdo, da justificação da moral viva. Ora, o filósofo fez-se educador e, para ser educador na realidade, voltou-se para a sociedade querendo captá-la tal como ela se autocompreende. Essa sociedade revelou-se abstrata ao reduzir o indivíduo ao papel de homem privado na sua vida moral; e revelou-se contraditória por exigir do próprio indivíduo, constituído por ela como ser privado, a universalidade do seu pensamento concreto, que devia ser o pensamento do mundo racional do trabalho. (FP, 2011, p. 139).

---

forjam sua identidade e gestam uma configuração de suas formas de relacionamento e das instituições que ordenam suas vidas. Isso significa dizer que as pessoas superaram a ideia de que a única fonte de determinação de seu agir são seus desejos e interesses individuais, já que pautam suas vidas a partir de regras comuns.” (OLIVEIRA, 2010, p. 107).

<sup>68</sup> Tratar da transformação da moral, ou do quanto sua presença não é total, não significa dizer que ela é excluída e a prova cabal disso é que mesmo resquícios de moral continuam informando o indivíduo sobre sua realidade. Assim, “o fim das sociedades de tradição não equivale ao fim das tradições, mas à sua sobreposição, à sua falta de pertinência, paradoxalmente à sua multiplicação abundante, visto que grupos e classes sociais integram, nas suas normas, as de outros grupos, graças a uma espécie de importação ou de integração por mistura. A perda da sociedade de tradição culmina, paradoxalmente, num excesso de tradições. [...] Numa palavra, o indivíduo moderno é informado, sem o saber e antes, mesmo, de o saber, por uma multiplicidade de referências quanto ao seu comportamento e conduta: e é isso que chamamos *Ética*.” (VALADIER, 1996, p. 48).

Ocorre que o filósofo sabe o problema, ele o compreende, tal como o expomos e entende, que o problema do sentido, na lógica do trabalho da sociedade moderna, não tem sentido.

Como homem que pensa na história e na tradição, o filósofo se compreende como educador. Sua tarefa não é governar, mas trazer aos homens de seu tempo a carga simbólica do sagrado da comunidade para, assim, se pensar a ação e a organização da comunidade em vista de tomar decisões.

Embora nossa discussão não abranja o Estado na *Filosofia Política* de Éric Weil, devemos salientar que ele, “[...] é o conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica [...]” (FP, 2011, p. 159), ou ainda, “[...] o Estado é a organização de uma comunidade histórica (e de uma sociedade particular), e é exatamente essa comunidade que ele tem (por tê-la adquirido na sua história) a possibilidade de escolha e da decisão, da reflexão prática e da ação consciente.” (FP, 2011, p. 160).

Entre a moral da comunidade e a sociedade moderna do trabalho, o filósofo quer pensar a ação e daí, pensar o Estado. Qual Estado? – aquele que “não é um órgão, mas organização de uma comunidade” (FP, 2011, p. 161), essa organização pretende pensar a subsistência “como organização da comunidade histórica” (FP, 2011, p. 170). Ora, essas frases tratam de pensar o Estado no conflito dos sagrados – tarefa do filósofo.

### 3.2.2 *Sagrado na Filosofia Moral*

Em 2007, Luc Ferry lançou seu *Familles, je vous aime*<sup>69</sup>, que pode ser pensado em dois momentos: os primeiros dois capítulos como leitura da realidade e os últimos dois como uma proposta diante do contexto ácido que transformou radicalmente valores que se constituíam como referência para a sociedade. Uma questão primordial guia as partes, a saber, “[...] pelo quê vale a pena morrer?” (FERRY, 2010, p. 24), analisando tanto “[...] um século de desconstrução [...]” (cap. 01) marcado principalmente pela acidez da crítica, quanto “[...] frente à desapropriação democrática [...]” (cap. 02) com as grandezas e limites da globalização capitalista. A pergunta também fornece as pistas para pensar “[...] a sagração da intimidade ou o nascimento de um novo humanismo [...]” (cap. 03) quando um novo sagrado é erigido no tacante à questão: por quais questões vale a pena sacrificar-se – uma variação da primeira

---

<sup>69</sup> FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês. Política e vida privada na era da globalização*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

questão acima; até a resposta de Ferry a “O que fazer? Como a história da vida privada reinventou o coletivo” (cap. 04).

O problema surge da constatação que nasce no solo da moral: a relação aos valores transcendentais.

Ora, “[...] quando os valores transcendentais acabam, apenas as exigências da vida se impõem a nós e têm prioridade sobre qualquer outra consideração.” (FERRY, 2010, p. 13). Essa questão-consideração do ex-ministro da educação da França traz à tona a importância de elementos transcendentais, embora com um significado diferenciado do que a tradição tenha dado para esse termo e como esses elementos axiológicos, transcendentais, constituem o discurso moral, ou seja, formam o seu horizonte.

Continuando, Ferry aponta a questão do sentido como horizonte onde surge o problema dos valores e o século XX como contexto dessa situação. Segundo o autor, “[...] o século XX funcionou como um ácido. Os princípios de sentido e de valor que formavam os quadros tradicionais da vida humana, em sua maioria desmoronaram ou, no mínimo, apagaram-se bastante” (FERRY, 2010, p. 15). E isso ocorre, entre outros motivos, pela crise no saber, pela paixão do medo, ou mesmo a passagem da crença na ciência à descrença. “Como e por que motivo acabamos pondo tão radicalmente em dúvida os princípios que, dois séculos antes, nos pareciam fundadores da civilização europeia moderna?” (FERRY, 2010, p. 18).

No primeiro capítulo, pensando a desconstrução, ou a “[...] vontade de acabar com a tonalidade na música, a perspectiva na pintura, a coerência na narrativa e a psicologia dos personagens no romance, mas, igualmente a invenção da “vida boêmia” e das filosofias da desconfiança” (FERRY, 2010, p. 29), Ferry monta o quadro do esvaziamento das referências, de como a questão moral foi se tornando um problema, não por que se tornou central, mas apenas porque ela foi, paulatinamente, deixando de ser representativa. Ora,

[...] no final do século XX, a desconstrução inaugurada por Nietzsche e em parte continuada por Heidegger alcançou, desse modo, com o apoio do poderoso satélite americano, a posição de pensamento dominante, incriticável e, aliás, de modo geral, bem pouco criticado: perante seus representantes mais eminentes, tanto na direita quanto na esquerda a genuflexão se tornou a norma, com ameaça de mistificação – enquanto a mensagem de fundo parou de inspirar qualquer revolta ou inovação. (FERRY, 2010, p. 45).

A resposta a esse contexto aparece na “sagração da intimidade”, quando Ferry, em meio à crise da sociedade apela para um valor que possa conferir sentido à vida. Esse sentido ele vê

na intimidade da família<sup>70</sup>, valor fundamental que, para o autor, justificaria a entrega que os antigos valores recebiam<sup>71</sup>

A *Filosofia Moral* (FM, 2011), assim como a *Filosofia Política*, se divide em quatro capítulos, *O Conceito de Moral*, *O Conteúdo da Moral*, *A Vida Moral* e *Moral e Filosofia*.

Já no primeiro capítulo o conceito do sagrado é tratado no âmbito da moral concreta – o que reforça a característica do sagrado como elemento de decisão e também se repete o traço do lugar do sagrado.

O pensamento de Éric Weil ao colocar o problema da moral se insere no contexto de crise já assinalado na *Filosofia Política*. Essa interrogação presente tanto em uma obra, quanto em outra, favorece, por exemplo, uma reflexão como a de Ferry, em busca de elementos da moral para dar sentido à vida, elementos que, como Weil também detalhou não são os da sociedade moderna, mas estão no seio do sagrado da comunidade. Em relação ao pensamento de Weil, Ferry pensa na mesma perspectiva, mas aponta uma saída, no caso o valor da família, que garantiria sentido no mundo contemporâneo, enquanto Weil pensa uma articulação de questões que configuram o sentido da comunidade e que, ainda hoje, possibilitam não só a constituição do sentido, mas também a crítica à sociedade moderna, tal como apresentado na *Filosofia Política e Filosofia Moral*. Ora, enquanto Ferry pensa o problema do sagrado num sentido restrito, embora não menos importante – a família, Weil analisa a importância do sentido do sagrado, seu lugar, sua importância na decisão com vistas ao horizonte da comunidade, sua repetição em vários outros contextos – jurídico, científico, social, político, moral. Nesse sentido, a pergunta pelo sagrado proporcionada por Weil não se limita a um ambiente, mas delinea a presença do sagrado e sua importância quando a sociedade moderna instaura um novo e abre uma crise com o tradicional.

O tema do sagrado, tal como detalhado, perpassa a obra da moral de modo implícito e, apenas no primeiro capítulo, explicitamente. Por isso, no deteremos nele.

Aqui não nos interessa repetir o posicionamento das teses, resumindo-as, uma vez que não desejamos com isso prejudicar a reflexão, nem apresentar uma versão fraca do argumento. Importa-nos compreender o sentido do sagrado no *Conceito da Moral*.

<sup>70</sup> “Como nunca, os pais amam seus filhos, ficam paralisados de angústia diante da ideia de que o futuro possa não deixar que se “realizem”, e, curiosamente, na maioria das vezes, os filhos lhes devolvem o mesmo amor.” (FERRY, 2010, p. 93)

<sup>71</sup> “Talvez se possa medir aí tudo o que separa esse sentimento “de ser convocado” da relação que a humanidade mantinha com seus ex-ídolos; a glória de Deus, o serviço à pátria, a causa da revolução proletária ... Com toda evidência, os motivos plausíveis do sacrifício mudaram. Não conheço ninguém, sobretudo entre os jovens, que ainda se encontre pronto para morrer por esses empolamentos metafísicos.” (FERRY, 2010, p. 114).

Para Weil, a filosofia não nasce da admiração diante da realidade, apenas. Embora a admiração tenha seu papel, apenas uma inquietação diante do real favorece a filosofia. Não é uma inquietação curiosa, mas, principalmente, moral.

Mas sociedades como essas ignoram a filosofia, que nasce quando as coisas “não são mais evidentes”: não se errou quando se considerou o aparecimento da filosofia como um sintoma enfermiço; apenas equivocou-se quando se quis ver origem e causa da enfermidade naquilo que, como uma crise, é condição necessária, embora talvez não suficiente, da cura. A filosofia surge quando os homens sentem necessidade dela, necessidade nascida do estremecimento da moral até então reinante; é movido pela inquietação que o homem põe-se a caminho para a filosofia. Eis aí a origem da filosofia, a origem mesma da questão se é preciso filosofar e por quê. (FM, 2011, p. 13).

A moral põe problema por diversos motivos: seja o esvaziamento no contexto hodierno; seja pelo conflito de morais; seja pela dificuldade de fundamentação e de certeza ou seja, ainda, pelo seu *status* próprio de reflexão e não apenas de criação de uma tábua de orientação, por exemplo.

Qual é o ponto fundamental? – o homem é capaz de moral, ele não o é naturalmente. Essa moralidade é atingida pela educação, que o insere num horizonte simbólico de uma comunidade (FM, 2011, p. 19).

O homem é “[...] moral porque é, ao mesmo tempo, imoral [...]” (FM, 2011, p. 18) – uma tese marcante do pensamento moral weiliano e que nos faz uma condução à moral que não se dá por um caminho solitário, mas no seio de uma comunidade, na inserção em uma tradição, em referência a um sagrado, pela educação.

Não há, assim, um fato originário da moral que explique o nascimento da moral como resultado desse fato, de uma situação, um conflito primordial na história. Segundo Weil, “[...] nenhum assassinato primitivo explica a moral; sem moral, não haveria qualquer diferença entre a morte do pai assassinado por seus filhos e a morte do pai esfaqueado por um urso: simplesmente não haveria assassinato.” (FM, 2011, p. 22)

Mas, a ausência de um fato originário não equivale a ausência de moral, porque ela está lá quando há homens, há um julgamento de uma determinada situação no seio de uma tradição de valores, numa comunidade que distingue o que é essencial e o que não é. O sagrado é o elemento de julgamento no seio de uma moral para que as lacunas não existam e para que os atos continuem com orientação. Éle é o “[...] *evidente e natural* [...]” para a moral (FM, 2011, p. 23). Só em frente à falta, ao crime, à impureza ou a qualquer outro nome que se queira dar ao contrário do pensado e estabelecido como regra pela comunidade é que se pode pensar em moral.

É essa situação que põe o homem diante do problema da moral. Descobrir que não há moral ou bem independente do próprio homem o confronta. Também o insere, com os seus, a pensar o problema da moral. Em suma, uma série de questões põem em cheque a convivência e a comunidade elabora princípios para resolver seus conflitos. Essa resolução pode ser pensada adequadamente quando se tem uma base comum que permite o diálogo, por exemplo e esse tem sido o papel dos princípios morais, das referências às tradições mais sagradas, aos elementos mais essenciais de toda comunidade ética que se constitui enquanto tal por causa desses princípios que lhe dão identidade e permitem suas decisões.

Weil acentua esse solo comum ao dizer que “[...] já chamamos a atenção para uma das mais antigas verdades conhecidas pela filosofia, a saber: que nenhuma discussão poderia concluir, por corretamente que seja conduzida pelas partes, a não ser que os princípios primeiros dos adversários sejam os mesmos. (FM, 2011, p. 32-33).

É nessa dinâmica de resolução que surge a reflexão moral da comunidade. Esse conteúdo oferece ao sujeito referências. É na vida em comunidade que o indivíduo é capacitado para agir de acordo (ou não) com as referências que recebeu, uma vez que ele sempre é livre e sua liberdade o constitui diante e com os outros, e também capacitado para julgar. Assim, pensar um homem abstraído da realidade de comunidade pode ser um exercício de reflexão, mas não se pensaria o homem em sua realização.

Ora,

Fora de toda comunidade, ser-lhe-ia possível, rigorosamente falando, sobreviver, mas não como homem: mesmo a pior das comunidades dá ao indivíduo a possibilidade (e a realidade) do discurso, da educação, da consciência de si – e onde nada existe, nada pode ser melhorado. Porém, mesmo prestando-lhe esse serviço essencial no sentido próprio do termo, mesmo sendo o que faz dele um ser humano, sua comunidade o descontenta e o torna insatisfeito, precisamente porque ela lhe transmite o ideal de satisfação, de uma vida sensata. (FM, 2011, p. 36-37).

Na moral da comunidade há a realização do homem no sentido de não apenas conviver e crescer, mas também de regradar-se, de livremente dar a si normas e de também pensar universalmente.

Nesse conflito que consiste o núcleo da moral da comunidade e é o que nos permite pensar o sistema moral, o que é regrado, o que é sagrado. Segundo Weil, “[...] há sem dúvida, problemas no interior de todo sistema; nele não haveria regra sem que se apresentasse a possibilidade de transgressão: onde começa o domínio do que não é regrado, onde termina o domínio do sagrado”. (FM, 2011, p. 22).

Há problemas no interior da comunidade e eles continuarão a existir, e essa será a tarefa da educação – proporcionar aos indivíduos os elementos que favorecem o diálogo, a elaboração de princípios para julgar o real, incentivar uma crítica que elenque critérios de ação.

### 3.3 Lógica da Filosofia: Introdução

A *Lógica da Filosofia*, editada em 1950, obra maior de Éric Weil é um texto longo e técnico. É a tentativa de compreensão que a filosofia fez depois de recorrer aos discursos já feitos na tradição, partindo do ponto de que a filosofia é uma opção tão possível ao homem quanto a própria violência. Weil toma essa escolha livre como fundamental e põe a violência como problema fundamental da filosofia.

De fato, essa relação com a violência, tratada sistematicamente na *Lógica da Filosofia*, não se restringe apenas a essa obra, mas percorre como linha heurística, ou como “[...] sentido e intenção da filosofia de Éric Weil”, como sublinha Perine. Ou, ainda, na mesma perspectiva, como defende J. B. Sanou (2008, p. 07):

[...] é difícil compreender o sentido da filosofia de Éric Weil fora de sua relação com o seu outro, a violência. Segundo Weil, a liberdade humana se encontra sempre em face de duas escolhas fundamentais: aquele da violência contra a coerência e o sentido, e aquele da razão para a coerência e a compreensão em vista da ação contra a violência.

Esse é o problema fundamental da obra, mais do que isso, esse é o problema fundamental da filosofia para Éric Weil.

Nossa pretensão é a compreensão do sagrado, principalmente em seu aspecto prático e, para tanto, nos deteremos na *Introdução da Lógica da Filosofia*.

Vale dizer que a *Introdução* pode ser pensada como um texto, mesmo sendo mais longo, semelhante àquele de *Ensaio e Conferências*. No entanto, alguns aspectos do texto criam sua peculiaridade. Primeiro, a *Introdução* não exerce apenas o papel de introduzir o sistema, mas se trata de uma aplicação do que será desenvolvido. Segundo, o texto foi escrito no espírito da *Lógica*, portanto, o que está na *Introdução* tem uma forma germinal, que se desenvolverá na reflexão posterior do filósofo. Aqui temos, assim, a posição inicial a respeito do sagrado e temos o seu desenvolvimento nos textos ulteriores, como vimos na exposição do presente capítulo.

### 3.3.1 Introdução à Lógica da Filosofia

A *Lógica da Filosofia* (LF, 2012) foi apresentada em 1950, como tese principal, tendo o júri de avaliação presidido pelo professor Alphonse de Wahl. No mesmo dia, Éric Weil apresentou o texto *Hegel e o Estado* como tese complementar.<sup>72</sup> A *Lógica da Filosofia* é o núcleo do pensamento de Éric Weil, seja porque trata dos temas centrais, que serão desenvolvidos em outras obras, seja porque desenvolve uma metodologia. Weil não pensa uma doutrina em particular, mas uma forma de ler o problema da filosofia. Em outras palavras, a *Lógica da Filosofia* é uma “filosofia da filosofia”<sup>73</sup>.

A interpretação da obra demonstrou diversas maneiras de lidar com o texto. A *Lógica da Filosofia* foi abordada na sua tensão fundamental entre Filosofia e Violência (PERINE, 1987), seja a partir do estudo das categorias do Sentido e da Ação (SOARES, 1998; CANIVEZ, 1998), ou da relação entre a Violência a Sabedoria (SANOU, 2008); seja na dinâmica interna do sistema e sua abertura como característica radical (KIRSCHER, 1989, 1992), ou ainda das relações complexas entre um conceito norteador, como a atitude, um problema fundamental, como a violência e a reflexão política, com o Estado Mundial (COSTESKI, 2009). Finalmente, o pensamento de Éric Weil na *Lógica da Filosofia* também foi interpretado na sua contemporaneidade seja como abordagem da linguagem e da hermenêutica (BERNARDO, 2003), seja como diálogo vivo com pensadores atuais (GANTY, 1997).

A *Lógica da Filosofia*, em sua composição, conta com 18 categorias, a saber, Verdade, Não Sentido, O Verdadeiro e o Falso, Certeza, A Discussão, O Objeto, O Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, O Absoluto, A Obra, O Finito, A Ação, Sentido e Sabedoria, além da *Introdução*.

É conhecida a afirmação de que a *Introdução à Lógica da Filosofia* é um “livro autônomo” de dimensão inusual<sup>74</sup>, sendo 86 página na versão original francesa e 128 na

<sup>72</sup>SOUTENANCE DE THÈSE. Revue de Métaphysique et de Morale 56, 1951, p. 445.

<sup>73</sup>Jolif (1970, p. 24) usa a expressão “fenomenologia da filosofia” se referindo à *Lógica da Filosofia*. O próprio autor admite que o termo fenomenologia “recebe tantas acepções diversas” e “seu uso encobre um domínio tão heterogêneo” que leva a uma “vulgarização por vezes suspeita até a mais elevada tecnicidade”. Tomamos a expressão filosofia da filosofia na expectativa de alcançar mais clareza e de evitar as conotações que o termo fenomenologia tem. Não compartilhamos com o entendimento do autor de que a *Lógica da Filosofia* teria o sentido hegeliano. Segundo Jolif, tratando sobre a questão de uma fenomenologia da filosofia: “A obra de Éric Weil é talvez, a única fenomenologia da filosofia de que dispomos atualmente: mas, como assinala o título, esta fenomenologia é uma lógica tomada no sentido hegeliano.” (*Id., Ibid.*, p. 24).

<sup>74</sup>“A *Introdução* apresenta o problema da LP sendo, praticamente, um livro à parte.” Nas palavras de Robinet (2004, p. 278) ou segundo Perine (1987, p. 125): “A *introdução da Lógica da Filosofia* tem como título geral “Filosofia e Violência”. Para bem compreender essa *introdução* é importante ter sempre presente que não se trata propriamente de uma *introdução à Lógica da Filosofia*, mas de um texto que serve de *introdução* a um outro texto que se chama *Lógica da Filosofia*. Essa *introdução* não é uma obra dependente do livro que ela introduz, mas uma

tradução em língua portuguesa e essa, entre outras características, lança a questão de por que tal situação, ou ainda, qual o lugar e importância desse texto?

A *Introdução* é um texto que não tem dependência direta com o do *Lógica*, de modo que seja uma introdução, propriamente. Ou seja, ela introduz o filosofar próprio da *Lógica*, sendo reflexão, exposição mais literária e discursiva do que está na *Lógica*, enquanto doutrina estruturada de modo concentrado. (BOUILLARD, 1977, p. 545). Ela é caminho pedagógico para o sistema das categorias.

Sabe-se que o texto foi pensado primeiro como um livro à parte com o título de *Filosofia e Violência* e, só depois, veio a ocupar o lugar de uma *Introdução* (PERINE, 1989, p. 89). Nas palavras de Taboni, a *Introdução* é um “[...] *post-scriptum* colocado como *pré-scriptum*.” (1984, p. 29s)<sup>75</sup>

Qual o sentido dessa posição? Essa situação leva a uma perspectiva de leitura da *Introdução* e também da *Lógica*. Esta, enquanto sistema de categorias, não tem introdução. Há a indicação metodológica de que todo livro filosófico só é compreensível na sua segunda leitura.<sup>76</sup> Então, ao mesmo tempo, a *Introdução* como uma segunda leitura, leva o leitor ao problema, sendo ela também introduzida pelo sistema de categorias. Ela é condução ao problema do sistema e é também introduzida pelo sistema. Ocorre que a *Introdução à Lógica da Filosofia* é uma reexposição, mas não apenas uma nova exposição pedagógica dos problemas. Ela é uma reexposição problemática dos problemas. Seria mais uma problematização da *Lógica da Filosofia* do que uma hermenêutica, uma interpretação da doutrina.

Tomemos de outro modo a questão: por que uma *Introdução* como a que foi escrita para a *Lógica da Filosofia*?

A *Introdução* trata de uma exposição no modo da vida ordinária daquilo que está no discurso filosófico. Ela restitui o discurso filosófico à vida corrente<sup>77</sup>. E essa dinâmica se dá

---

espécie de obra autônoma, uma espécie de posfácio colocado no início, não para introduzir a lógica da filosofia, mas para iniciar o filosofar.”

<sup>75</sup> Acrescentando: “nascida como *post-scriptum* e posta como prólogo à doutrina das categorias, ela é ao mesmo tempo condução à doutrina do texto e doutrina ela mesma, texto autosuficiente: ela é na verdade *protréptica* em relação ao sistema e verdadeira doutrina por ela mesma.” (1984, p. 29s)

<sup>76</sup> A simples introdução ao sistema se encontra, portanto, em seu fim, e consiste na justificação da escolha que foi feita no início. Ela se confunde com a prova da circularidade. Isso implica que “todo livro filosófico só é verdadeiramente compreensível na segunda leitura.” (LF, 2012 p. 620).

<sup>77</sup> Segundo Taboni: “A *Introdução* restitui o sistema, a filosofia, à vida corrente, ao jogo vivo da linguagem, onde os conceitos e retomadas estão sempre em movimento, face e depois da exposição na qual o sistema “categorizou” o todo e a substância desse jogo que continua jogo e sistema aberto, porque segundo Weil – diferente de Kant e como Hegel, ao contrário, já tinha compreendido – o discurso e os conceitos não param, não se podem pará-los. Cf: Taboni (1982, p. 35).

não porque ela acrescenta algo novo à doutrina, mas pelo fato de ver o outro que a doutrina contém. Ou seja, ela busca relacionar o texto da *Lógica* à história e ao cotidiano, insere as categorias na história e no contexto, de modo que a *Lógica* é problematizada em circunstâncias e não em especulação.

O ponto de partida da *Introdução* é o homem ordinário, partindo Weil de uma questão antropológica (SOARES, 1998, p. 17-19). Como se dá? Weil parte do questionamento a respeito do homem como o próprio homem comum toma esse problema, ou seja, a partir da compreensão que ele tem de si mesmo.

A estratégia é “[...] mediar indivíduo e discurso, elevando linguagem de indivíduo ao discurso coerente de homem que pensa e se pensa.” (KIRSCHER, 1989, p. 20). A dinâmica própria que apresenta a *Introdução* parte da questão sobre o “sentido da definição sobre o homem” (LF, 2012, p. 11-14) e avança até o sistema que tem a peculiaridade complexa de por um lado conter os quadros conceituais que permite a inteligibilidade da história da filosofia e, por outro lado, o traço de impedir que esses mesmos quadros se reduzam a uma apresentação cronológica de sistemas.

O texto da *Introdução* está intimamente ligado ao sistema. De uma parte, pela relação circular de introduzir e ser introduzida pela *Lógica da Filosofia*. De outra forma, fazendo “a apresentação da filosofia geral” (KIRSCHER, 1989, p. 15), estando no núcleo mais duro do pensamento weiliano.

Nossa perspectiva heurística para compreender a obra de Weil trata de posicionar conceitualmente o sagrado. Para tanto, partimos de uma leitura da estrutura da *Introdução* para se obter uma conceituação contextualizada do sagrado.

A *Introdução* é dividida em três grandes partes<sup>78</sup>. A primeira trata da *Reflexão sobre a Filosofia* (LF, 2012, p.11-36) e subdividida em: 1. *O homem como razão* e 2. *O homem como violência*. A segunda grande divisão, *Reflexão da Filosofia*, e tem as subdivisões: *A lógica da comunidade*, *O discurso do indivíduo e o ser*, *O saber do ser e a ciência daquilo que é: teoria e prática* e, por fim, a terceira grande parte: *Filosofia e Violência*, com as respectivas

<sup>78</sup> Observe o quadro abaixo:

<i>Reflexão sobre a Filosofia</i>	<i>Reflexão da Filosofia</i>	<i>Filosofia e Violência</i>
Universal	Particular	Singular

Nossa hipótese é que o conceito do sagrado, situando-se na particularidade, no momento do conflito, situa-se no momento da *Reflexão da Filosofia*, na sua inserção na vida da comunidade. De acordo com o que temos apresentado no desenvolvimento do conceito de sagrado nos diversos textos, essa posição e seu significado é uma constante.

subdivisões: *A violência e o discurso*, *A verdade e a violência* e *A Lógica da Filosofia e a violência da história*.

### I Reflexão sobre a filosofia: O homem como razão

A discussão sobre o homem como razão trata do ponto de partida antropológico da obra de Weil, a *Lógica da Filosofia*. A definição é fundante – o homem como ser de razão e de linguagem. No entanto, a acentuação que se dá à situação do homem com relação aos elementos da definição não é de posse, antes de grau (LF, 2012, p. 12).

A definição para Weil não tem características descritivas, mas uma caracterização moral. Ou seja, o homem não dispõe da razão, como um posse garantida, como um objeto que tem à mão, mas *deve* dispor para ser plenamente homem, de modo que o homem desenvolva-se enquanto desenvolve a razão. Enfim, a definição não é dada para que se possa reconhecer, ou conhecer, mas, no caso humano, como definição antropológica, para que se possa realizar.

O homem, embora essencialmente razão, não é concretamente razão, mas deve ser, se quer ser homem pleno. O homem quer, deseja ultrapassar a necessidade de sua natureza e formular novas necessidades, desejos. De outro modo, o homem tem necessidades, marca de sua natureza e desejos, marca de seu *ultrapassamento* da natureza. Ocorre que esse desejo se volta para o que não o satisfaz absolutamente, ou seja, ele deseja *algo* para expressar que ele não sabe ao certo o que deseja. O objeto de seu desejo não é definido. Ele é razão, isso é certo, mas ele também é linguagem, como tentativa de expressão ou de definição do objeto do seu desejo.

O homem é 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, um modo de transformação dado de uma vez por todas), busca a satisfação; mais exatamente – pois não temos a mínima ideia do que a satisfação poderia ser -, busca libertar-se do descontentamento. (LF, 2012, p. 19).

Razão e linguagem exprimem o ser humano não como uma definição, mas como uma abertura. A realidade humana nunca está decidida de uma vez por todas, mas, contrapondo-se à realidade do mundo animal, o homem revela-se como ser essencialmente aberto. Não há um sistema instintivo ou uma predeterminação para compreender o homem. Esse traço é uma experiência originária, ou seja, o homem tem de conquistar seu ser no mundo. Ele se faz e se compreende, desde que opte por tal, em sua ação no mundo. Razão e linguagem – o homem se compreende como animal razoável. Com esse traço circular da definição, Weil passa então ao segundo momento – O homem como violência.

## I.1 O homem como violência.

A discussão sobre a violência não assume um traço no homem como uma distinção. Ele não é violência, assim como não é razão. Razão e violência não são dados do homem como partes da descrição de algo, não são naturais no sentido de que, usando uma metáfora de Perine, “[...] a razoabilidade do ser humano não é dado da natureza como, por exemplo, as brânquias são um dado da natureza que permite aos peixes respirar dentro d’água.” (PERINE, 2004, p. 73).

A violência é um pólo ou, nas palavras de Weil,

Contentamento e descontentamento, razão e animalidade, ser (presença) e não ser (devir), liberdade e dado - toda filosofia gira em torno desses polos; ora mais ocupada com um par do que com outro, mas obrigada a seguir a unidade do encadeamento, cada uma delas acabará, se não quiser renunciar à solução de seu problema principal, por resolvê-los todos. (LF, 2012, p. 24).

Ora, esse pólo que é a violência, permite compreender, assim como foi feito com a definição do homem como razão, tanto o homem em perspectiva antropológica, quanto a filosofia como problema. O homem não é um desses pólos, como se fosse definido por eles, mas são *possíveis* a ele. A razão é um dever-ser, uma possibilidade, mas enquanto tal não esqueçamos que o outro pólo, a violência também é.

Ao tratar da unidade dos problemas filosóficos, Weil não pretende outra coisa que demonstrar um caminho de “[...] introdução à sabedoria [...]”, uma vez que não se trata de “[...] discurso da sabedoria [...]” (LF, 2012, p. 23). Ou seja, ele insiste que os sistemas filosóficos, sem exceção, se orientam para o contentamento e, sendo assim, lidam com o encadeamento dos pontos citados – animalidade e razão, por exemplo - , dando mais ênfase a um do que outro, mas em busca da constituição desse discurso. A tese de que não há o discurso, mas apenas introdução é kantiana<sup>79</sup>, e a pretensão de Weil é demonstrar que esse discurso possível lida com determinados pólos em busca do contentamento, permanecendo sempre como introdução, já

---

<sup>79</sup>“Destá maneira, a filosofia é a uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos por aproximar-nos por diferentes caminhos, até que se tenha descoberto o único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por quais caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los.” Cf.: Kant, (2001, p. 661).

que não é posse de alguém, como também, sempre uma possibilidade, já que é possível não entrar no caminho do discurso, e percorrer o da violência.

O filósofo, esse “[...] aprendiz do silêncio [...]” (LF, 2012, p. 26), é tomado pelo homem comum como um ser curioso, ao mesmo tempo está seguro de que poderá convencer o outro, se houver escuta.

Ora, evidentemente a filosofia não é o único caminho para o homem, como não é a única planta que pode nascer no solo do conhecimento, ela é possibilidade, como já se disse. O que pode ensinar o filósofo ao homem comum? Ele pode ensinar a falar razoavelmente.<sup>80</sup>

A filosofia já não é a única possibilidade para o homem tão logo se tenha de admitir que ela brota de um solo que pode produzir outras plantas e outros frutos, e que os produz. O homem *pode* se tornar filósofo, isso é mais do que garantido, já que se pode tranquilamente concluir da existência à possibilidade; mas ao mesmo princípio prova igualmente que o homem pode não se tornar filósofo. E como o filósofo o ensinou a falar razoavelmente, o homem da vida comum, aquele que não quer se tornar filósofo, é perfeitamente capaz de cuidar *razoavelmente* de seus assuntos, que não são os da filosofia. (LF, 2012, p.27-28)

Ele pode educar o homem em suas paixões, a fim de compreender o movimento dessas e como ele, o homem, tem diante de si tanto a razão, como a violência como opção.

Trata-se sempre de uma opção. O homem pode ouvir o filósofo e se educar, pensar universalmente, como também ele pode não escolher.

O filósofo, tendo constatado que a filosofia não é a única possibilidade do homem, e tampouco, para falar mais corretamente – já que o conceito de uma possibilidade única é um contrassenso -, a única realidade verdadeiramente humana, que ela é, portanto, muito pelo contrário, uma *possibilidade* do homem, pertencente ao âmbito do que o homem pode fazer ou não fazer, o filósofo é agora obrigado a dar um passo a mais: se a filosofia é possibilidade (ou, o que dá no mesmo, se a razão, tal como ela a entende, é apenas uma faculdade do homem), possibilidade no sentido forte do termo, portanto realizada ou não. (LF, 2012, p. 30-31).

O homem, liberdade e razão, está sempre diante de uma opção entre o razoável e a violência e pode na realidade escolher e o faz, evidentemente. No cotidiano, nem sempre se escolhe a filosofia, mas não é o número de adeptos que faz a filosofia ser o que é, mas a busca por uma coerência que possa influenciar na vida concreta. Daí que o que o filósofo propõe não é o governo de uma nação, mas a educação enquanto modo de optar por um discurso e uma

---

<sup>80</sup> Essa possibilidade não apenas pode se compreendida como escolha, mas a própria possibilidade de escolha tornou-se um corolário do pensamento de Éric Weil que percorre a obra. Na *Filosofia Moral*, o homem é moral porque é possível ser imoral. Enquanto transgressor, o homem tem consciência de sua moral ou, nas palavras de Weil, “só um ser que tem a consciência do bem pode possuir a consciência do mal, e ele só possui a segunda na proporção da primeira.” (FM, 2011, p. 21)

prática razoável. Ora, o homem busca o contentamento, busca ultrapassar também a violência que ocorre na perspectiva tanto de um discurso incoerente, como de uma ação violenta.

## II Reflexão da filosofia: A lógica da comunidade

O filósofo apresenta-se à comunidade como portador de um discurso em vista da unidade, ou seja, da não-contradição. Podemos exprimir de outro modo, o filósofo apresenta-se como lógico, no sentido de dizer que ele busca um discurso sem contradição, já que a contradição privaria o discurso de um sentido preciso. (LF, 2012, p. 38).

Essa coerência que o filósofo busca nasce da certeza tão antiga quanto a própria filosofia de de que “[...] a contradição impossibilita o discurso” (LF, 2012, p.39) e sem essa a vida em comunidade torna-se insustentável do ponto de vista da orientação. Mas e do ponto de vista da prática? É certo que o discurso busca reger-se pela lógica e pelo seu princípio de não-contradição. É certo também que a realidade se dá entre conflitos, contradições. Se o filósofo fica apenas no discurso, de fato, não fala para o real.

O homem está entre o razoável e a violência – o mesmo vale para a comunidade. No caso dessa última, a escolha sempre é possível, e também precisa ser educada em vista de princípios que constituam, enfim, seu horizonte de referência. Como seria possível uma cidade em comum quando não se tem critérios comuns reconhecidos para se efetuar a decisão?

Sem princípios, não há discussão; na verdade, não se discute com quem nega esses princípios fundamentais, porque eles mesmos viabilizam a discussão.

Não se deve discutir com quem nega os princípios, aquelas teses que, por serem evidentes para todo mundo, não requerem nem admitem discussão, mas contêm os elementos nos quais toda discussão se baseia; para dar um único exemplo, o diálogo não poderia ser travado com um parceiro que negasse o valor da contradição como critério decisivo, ou não admitisse que existe a possibilidade de contradição, ou ensinasse que toda afirmação do discurso é contraditória. (LF, 2012, p. 39).

Os princípios são essenciais no sentido de que os dados da realidade, o diálogo, a discussão sobre problemas da vida comum são postos em referência. Sempre há a possibilidade desses mesmos princípios serem negados. O que se dá é que não se pode abandonar a lógica, já que ela é garantia da orientação no discurso. O que se dá também é que a realidade conflituosa não segue prioritariamente as regras da lógica, da não contradição, sendo necessário, portanto, uma base de orientação na prática. Os princípios são fundamentais porque são o solo sobre o qual as decisões podem ser tomadas. A recusa a esses princípios equivaleria à recusa de se decidir.

Continuando com o problema, Weil explica:

É indispensável que, ao menos no que tange a esse diálogo concreto, fatos sejam reconhecidos, dados, admitidos: assim como, na ausência de princípios, a decisão se tornaria impossível, o diálogo já não trataria de nada, ele não poderia começar se um e outro interlocutor não estipulassem que existe algo do que falar. Pode-se perguntar o que é a virtude, mas é preciso, então, estar de acordo quanto à existência da virtude; pode-se entrar em contradição quanto ao caráter sagrado deste ou daquele fenômeno, mas apenas quando os adversários estiveram de acordo quanto ao fato de que existe um sagrado. (LF, 2012, p.39-40)

O princípio lógico não pode simplesmente ser abandonado, não pode, no entanto, reger toda a relação com o real, principalmente quando se está imersa em conflito. Há de se ponderar, com o princípio, uma saída. Weil a vê no diálogo.

Pela primeira vez o termo sagrado surge na *Lógica da Filosofia*. Em duas páginas, em meio ao conflito que a comunidade vive no tocante às decisões que deve tomar para permanecer na história, surge o sagrado. Note-se que o homem está em uma situação de conflito dada à situação que o constitui, por assim dizer, a situação de sempre estar entre o razoável e a violência. De sempre ter ao seu lado a *possibilidade*. É preciso escolher e essa escolha é justificada em vista do sagrado, do conjunto de princípios reconhecidos.

Há de se notar dois elementos constitutivos do sagrado: por um lado, ele tem uma dimensão prática, isto é moral e política, e constitui o centro do que temos exposto até o presente sobre o sagrado. Na verdade, o desenvolvimento dessa temática tomou nosso percurso até o presente e constitui metade de nossa hipótese, a saber, o sagrado é constitutivo de uma dimensão prática porque seu núcleo é o horizonte de referência, aquilo que permite a comunidade decidir, como também constitui o núcleo da tradição moral de uma comunidade e mesmo suas referências de direito natural – instância julgadora do direito positivo e do ordenamento jurídico. O sagrado é a referência que possibilita a ação da comunidade. Há, além da dimensão ética do sagrado, moral e política, uma dimensão teórica. O sagrado é a referência da decisão, mas também é referência no que diz respeito ao conhecimento daquilo que se trata. É preciso estar de acordo para que haja virtude, mas é preciso um certo conhecimento do que vem a ser virtude. Não haveria virtude se fosse resultado de um problema lógico, como também não haveria se a lógica fosse descartada. Ora, tal conhecimento, assim como a prática, não diz respeito a um elemento estável e monolítico, dado que tanto um quanto outro são dinâmicos. Desenvolveremos o sagrado enquanto visada ao saber nos capítulos subsequentes da tese, ou seja, se em nossa trilha percorremos o sentido prático do sagrado, percorreremos o seu sentido teórico, a essencial mas íntima da *Lógica da Filosofia*. Há de se levar em consideração que essa

divisão tratada - sentido teórico, sentido prático – é apenas metodológica, uma vez que teoria e prática se unem e se relacionam intimamente.

Weil insiste nesse capítulo sobre o diálogo. “O diálogo sempre diz respeito, em última instância, à maneira como se deve viver.” (LF, 2012, p. 41), ou ainda “[...] a comunidade só subsiste enquanto o diálogo for suficiente para resolver tudo do que pode dividir os homens” (LF, 2012, p. 42).

O diálogo aqui não representa o núcleo do sagrado, já o sabemos uma vez que não apenas a dimensão prática, mas também a teórica fazem o que é sagrado, mas diz respeito ao elemento de efetivação dele. O diálogo viabiliza por um lado a aplicação do que é comum – sem o qual não há diálogo – e, por outro lado permite a constante atualização do próprio sagrado, uma vez que ele é confrontado com posições que o põem em cheque.

Continuando sobre o diálogo, Weil diz:

Poder-se-ia dizer, em linhas gerais, que esse diálogo se desenvolveu em todos os lugares onde se alcançou certa medida de igualdade entre os cidadãos, onde se formou uma comunidade de senhores na qual cada membro se sabe protegido da necessidade – e, conseqüentemente, da luta com a natureza – e deixa de ter (ou ainda tem) senhor, humano ou sobrehumano, ao qual todos devem obedecer: o diálogo se desenvolve numa comunidade de homens que se sabem, todos juntos, livres da necessidade imediata, isto é, em posse de técnica suficiente para suprir suas necessidades pelo emprego de intermediários – escravos, máquinas –, que fazem o trabalho físico exigido de tal modo que os *iguais*, os verdadeiros homens e refletir em paz sobre o que lhes parece bom realizar. (LF, 2012, p.42-43).

O diálogo torna inadmissível a violência entre os homens e nisso está o seu traço mais fundamental. A razoabilidade é critério contra a violência e a permanência do diálogo, efetiva tanto a questão prática, quanto teórica, essa é a “marca do sagrado”<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> “Eis por que tudo que é essencial à vida da comunidade traz a marca do sagrado – ou, traduzindo em outra linguagem, pertence ao âmbito das coisas que não podem ser modificadas por uma decisão da comunidade e que, conseqüentemente, não podem ser submetidas a uma discussão. Mas esse âmbito não é claramente delimitado: o sagrado pode ser dessacralizado em parte, novos sacramentos podem ser introduzidos e instaurados. Para nós, isso é a expressão de uma mudança nas formas e nas condições de vida: quando a agricultura é sobrepujada pelo comércio marítimo, os deuses do mar se sobrepõem aos do solo e do subsolo; quando a reflexão do viajante ardiloso é indispensável à aquisição daquela riqueza que a partir de então constitui o homem de bem, a deusa empreendedora da inteligência se torna o árbitro que decide a luta entre as divindades antigas e as de uma época mais recente, rindo-se das potências que lhe são superiores por sua idade e sua força cega. A passagem, porém, é imperceptível para quem vive e a efetua sem saber. Para ele, em instante algum a continuidade é rompida, e se ele sabe que o passado não é igual ao presente, ele só constata, no entanto, um enriquecimento ao qual não corresponde nenhuma perda. A comunidade perdura, pois os deuses perduram, e o número destes últimos aumentou, assim como aumentou a força da comunidade que permaneceu una e idêntica.” (LF, 2012, p. 44).

## II.1 O discurso do indivíduo e o ser

A comunidade constitui sua identidade em função do seu sagrado. Daí o conceito ser tão nuclear para a própria vida da comunidade. O sagrado se altera com o tempo, isso ocorre, no entanto, sempre é questionado aquele que propõe a mudança de sagrado.

Para Weil, “[...] aquele que declara, portanto, que a comunidade já não é a mesma, que seu sagrado realmente mudou, que tudo deve ser submetido à investigação do diálogo contraditório é verdadeiramente um ímpio e um criminoso e não pode não ser condenado.” (LF, 2012, p. 44).

Eis a crise instalada na comunidade, não porque um aspecto ou outro se altera, mas porque seu núcleo, sua identidade é posta em questão. Esse perigo só é entendido quando a própria comunidade se torna problemática, se sente em perigo. (LF, 2012, p. 45).

Há uma passagem notável na *Introdução*, quando trata do nascimento do discurso. O diálogo é um centro de referência para o qual a comunidade se volta para decidir, enquanto o discurso é um centro de referência para traduzir aquilo que é. A não contradição continua importante, mas não única referência.

O homem fala do real e fala abundantemente, ele constrói discursos coerentes. Embora sejam múltiplos discursos, cada um se organiza em torno daquilo que lhe é seu essencial

A *Introdução* apresenta o sagrado prático, e agora insere um outro sagrado e os conflitos próprios de sua situação. Assim como há um sagrado para o agir, haveria um sagrado para o filósofo? – essa questão está no nosso horizonte, constitui uma das interrogações que moveram nosso percurso, delineando uma trilha no pensamento de Éric Weil.

Discorreremos sobre os sentidos do sagrado, como se apresenta no pensamento de Weil desde os artigos, ensaios e conferências, até os textos mais complexos da *Filosofia Política*, *Filosofia Moral* e na *Introdução à Lógica da Filosofia*. Chegamos ao ponto em que outro sagrado se apresenta, sendo agora, portanto, necessário deixar os *Sentidos do Sagrado* e adentrarmos no *Sagrado do Sentido e da Sabedoria*.

## III Filosofia e Violência

A terceira e última parte da *Introdução* estabelece um duplo movimento em relação ao todo do texto: primeiro, há uma recuperação do que foi apresentado na parte A, a saber, a *Reflexão sobre a Filosofia* e na parte B, *Reflexão da Filosofia*, constituindo um diálogo e uma

revisão<sup>82</sup> do que foi apresentado. O centro dessa discussão se dará na concepção da filosofia como movimento de apreensão do real, movimento que é escolhido por aquele que deseja compreender. Como é escolha, a outra opção sempre está presente: a violência. A filosofia, no entanto, não diz respeito apenas a compreender, mas a estabelecer critérios para se orientar na vida, contra a violência. Filosofia como opção e escolha contra a violência – em linhas muito gerais, assim se posiciona a tensão fundamental desse momento da *Introdução*.

O segundo movimento diz respeito à passagem do texto da *Introdução à Lógica da Filosofia*. Essa parte não é uma apresentação sintética ou um texto sumário do que será exposto, mas centra-se em discutir o essencial, o núcleo da dinâmica da *Lógica*. As palavras acima desejam expressar que nesse ponto do texto Weil se detem nos conceitos nucleares, que expõem aquilo que é sagrado para a *Lógica*, como também expõe seu movimento interno. Nessa passagem da *Introdução*, Weil trata dos conceitos de atitude, categoria e retomada.

### III.1 Filosofia e seu outro

A terceira parte da *Introdução à Lógica da Filosofia* é composta por três momentos que propõem finalmente uma passagem. Trata-se da filosofia e violência, um binômio fundamental para a *Lógica*, mas também para o modo como Weil pensa o homem, suas relações e sua compreensão.<sup>83</sup> Trata da compreensão da violência pela filosofia e, finalmente, trata da lógica dessa compreensão – a *Lógica da Filosofia* – em seus conceitos nucleares, a atitude, a categoria e a retomada, perfazendo a passagem para a *Lógica* (LF, 2012, p. 127-128).

Weil inicia a terceira parte com um texto esclarecedor:

Todo discurso possui um sentido e, assim, participa do sentido; ora, esse sentido particular só se revela em sua verdade quando situado no sentido absoluto e considerado do ponto de vista do saber absoluto, do discurso totalmente coerente. Mas visto que esse sentido se revela assim, é igualmente verdadeiro dizer que nenhuma forma de discurso humano é absolutamente absurda: a história é a realização do sentido absoluto, e assim a história está terminada, porque ela se tornou compreensível, isto é, porque todos os discursos particulares, mesmo os menos coerentes, mesmo o grito da violência, se tornaram compreensíveis ou, se assim se preferir (mas é equivalente), ela é compreensível porque está terminada: ela terminou seu percurso porque encontrou o que procurava, a coincidência da ciência do Ser com a categoria da liberdade, e porque compreendeu que foi ela mesma que, da negação e discurso particular em negação-discurso particular, produziu essa reconciliação,

<sup>82</sup> Não uma revisão no sentido de corrigir algo errôneo, mas uma volta ao que foi tratado no primeiro momento com o que foi acrescido nas reflexões do segundo. No sentido a *re-visão* significa um aspecto da retomada que será exposto adiante.

<sup>83</sup> “Kantianamente falando, isto é, para Weil, violência e liberdade definem o homem. A violência é original, radical e irreductível, e a liberdade não se afirma senão sobre o fundo da violência, ou, o que é o mesmo: a liberdade é sempre em situação.” Cf.: Perine (1987, p. 131).

porque já não é preciso escolher, porque o que aparece como dilema ao entendimento finito e ao sentimento do indivíduo é uma única e mesma coisa: visto pelo saber absoluto, são os diferentes aspectos do mesmo. A violência já não é expulsa do discurso, tampouco é simplesmente desprezada: é compreendida no que ela é positivamente, a mola sem a qual não haveria movimento; sendo em cada ponto particular apenas negatividade, ela é em sua totalidade a positividade do Ser que se reconhece razoavelmente como liberdade. (LF, 2012, p. 84).

Uma longa citação, sem dúvida, mas importante uma vez que contém elementos para a apreensão da posição de Weil.

O primeiro elemento que expomos é o da filosofia, o discurso em busca da compreensão do sentido. Podemos tomar, a título de exemplo, para expormos um comparação e assim nos aproximarmos melhor da compreensão de filosofia do próprio Weil a seguinte afirmação: a filosofia em geral como “[...] um esforço de reflexão sistemática e racional sobre o sentido global da existência humana e do mundo que nos rodeia.” (LÉONARD, 1985, p. 17).

Essa definição geral abarca os elementos de esforço, uma vez que é um projeto jamais realizado, concluído, como também de reflexão sistemática, já que não se contenta com reflexões regionalizadas, mas, por outro lado, busca uma totalidade organizada e coerente. Para a filosofia não bastam intuições gratuitas e não fundamentadas, por geniais que possam ser; nem se apoiará sobre qualquer autoridade, seja de uma revelação institucional. A filosofia é, finalmente em sentido lato, um esforço de reflexão sistemática e racional sobre o “sentido global” da existência humana e do mundo que nos rodeia. A diferença da filosofia, em relação às ciências, é que ela não se limita a um aspecto determinado do homem, a uma porção da realidade, do mundo.

Esse posicionamento geral da filosofia tal como apresentamos não entra em contradição com Weil, mas não é suficiente. Para Éric Weil a filosofia é a busca ou a decisão pela compreensão<sup>84</sup>, é a possibilidade de empreender um discurso razoável para se orientar na realidade. Nesse sentido, a filosofia, como busca de sentido, o apreende num horizonte, no caso, na história. A história é a realização do sentido. Ora, a história permite compreender o sentido porque ela se voltou para todos os discursos, inclusive àquele que é a sua negação, a violência. Visto do quadro ou do horizonte da história que se voltou compreensivamente para o discurso da não-violência, discurso que é não-discurso, a violência se apresenta como ela é “a mola sem a qual não haveria movimento”. O horizonte está completo porque inclui o discurso e o não-discurso, o discurso e seu outro e, sendo assim, o indivíduo pode compreender.

---

<sup>84</sup> “A filosofia é o falar de um indivíduo concreto, mas de um indivíduo concreto, que, numa situação concreta, se decidiu a compreender não apenas sua situação, mas também sua compreensão de sua situação. (LF, 2012, p. 101).

Esse “pode” é importante. A compreensão é resultado de uma escolha e essa não se justifica anteriormente, mas apenas depois de se realizar. É importante também porque a busca de compreensão por ser uma escolha, é uma possibilidade. E, finalmente, porque o indivíduo tem a possibilidade de escolher conscientemente, ou seja, a filosofia que traz a consciência à história, compreende seu outro na tarefa de buscar o essencial, o que lhe é sagrado.

Uma questão crucial posta por Weil deve ser constantemente revista – “Será o discurso simplesmente o essencial para ele?” (LF, 2012, p. 86)

Do ponto de vista da filosofia, o discurso busca compreender o essencial, o sagrado teórico. Mas, para o homem, essa perspectiva é sempre uma opção, e o é porque ele mesmo não é unicamente busca de compreensão. Ele é busca. E sua busca pode resultar tanto no esforço de compreender o sentido, quando em seu outro, a negação, a violência. O homem é busca, ele é escolha.

O homem escolhe e sua escolha é livre, isto é, absurda e irreduzível a qualquer discurso: o que significa isso senão que o homem não é essencialmente razoável, que não é por acaso, por ignorância, por circunstâncias históricas quaisquer que ele se opõe ao discurso, mas porque ele é, no fundo de seu ser, tudo menos discurso, um ser que pode se voltar para o discurso, que pode se compreender em seu discurso, mas que não é e jamais será discurso? A razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência. (LF, 2012, p. 87).

Esse traço humano, seguindo a tradição kantiana, põe na liberdade o elemento de distinção, se podemos utilizar esse termo, do humano em relação à natureza. Busca, liberdade, o homem é o ser que transcende qualquer determinação particular.

A filosofia se volta para essa condição humana já que “[...] o homem é, com efeito, o único animal capaz de dar sentido à realidade, interpretando à partir de sua situação e de suas categorias.” (SANOU, 2008, p. 08).

Em suma, o ser humano não tem a posse da interpretação que dará sentido à sua vida. A sua história, ele não a recebe pronta, mas a cria à partir de suas condições, a partir de suas escolhas e essas estão continuamente diante dele.

A liberdade do homem é, nas palavras de Sanou (2008, p. 07), a “[...] escolha fundamental [...]”, uma vez que o sujeito se põe diante, ora da violência contra a coerência e o sentido, ora diante da razão pela coerência e a compreensão em vista da ação contra a violência. A questão central é que “[...] é difícil compreender o sentido da filosofia de Éric Weil fora da relação a seu outro que é a violência”.

Essa é nossa questão – compreender o sentido da filosofia de Éric Weil. Dizemos sentido como dinâmica interna, ou, em outros termos, como se compreende o movimento interno do pensamento de Éric Weil. Para tanto, nos utilizamos do termo sagrado, tanto em sentido prático, enquanto conjunto de elementos que permitem à comunidade/sociedade decidir, seja em sentido teórico, quando o sagrado é o essencial apreendido para compreender a crítica diante da realidade; seja em sentido prático, quando a crítica fornece critérios que permitem a ação em vista da extinção da violência.

Como se relacionam? A crítica (teoria) permite que o sujeito/comunidade estabeleça critérios (prática) para se orientar no real.

Esse é o sentido fundamental, já que para Weil, “[...] aquele que se engaja em filosofia pela escolha ética da razão contra a violência não pode separar o discurso e a vida e não pode, por consequência, se dispensar de perseguir o ideal da sabedoria, que é a vida no sentido, coincidência do discurso e da vida.” (*Id., Ibid.*, p. 13).

Entendemos assim por qual razão uma definição de filosofia para Éric Weil não equivale a esforço teórico que busca compreensão sistemática, separada da questão moral e política, ou da prática. Weil toma a filosofia a partir do polo teórico e prático, inseparavelmente. O pensar, assim, não se desvincula do agir.

#### **4 ATITUDE, CATEGORIA E RETOMADA: A DINÂMICA DA FILOSOFIA**

Cada discurso é determinado pelo que,  
para ele, é o essencial.  
(WEIL, 2012, p. 56).

O termo sagrado é tomado na obra de Éric Weil numa dupla perspectiva – essa é a hipótese fundamental de nosso trabalho: há o aspecto prático, aquele conjunto de valores que permite uma comunidade ou, modernamente mesmo sem excluir o horizonte da comunidade, uma sociedade se decidir. Há também, o aspecto teórico, aquele essencial que se busca para organizar o sentido. Por um lado, o sagrado permite decidir e o chamamos de elemento de decisão; por outro lado, permite compreender e o denominamos elemento de composição.

Na primeira parte – O Sentido do Sagrado – delineamos o percurso do termo na obra do filósofo, sublinhando o prático, na medida em que é possível delimitar esse aspecto de forma isolada numa perspectiva didática, já que a distinção prática/teórica é sempre delicada e faz-se necessário ter presente essa característica. Nessa perspectiva, os textos apontam para uma concepção de filosofia que busca a compreensão teórica, mas com uma mirada prática, ou seja,

filosofia para Weil não diz respeito a uma articulação do sentido apenas, mas uma articulação do sentido em vista de uma ação. Pensar, no sentido weiliano, é contemplar e meditar, mas também é agir e decidir. O interesse do pensar não é apenas contemplativo, mas há um influxo sobre o agir.

Depois de expor os sentidos do sagrado, cabe compreender a dinâmica da filosofia, ou qual é o núcleo que faz com que a filosofia de Éric Weil seja o que é – um posicionamento diante de um problema antigo, qual seja, a compreensão pela teoria, e de um atual, a ação livre. Um posicionamento pelo do tripé fundamental: atitude, categoria e retomada. Os três conceitos explicitam o pensamento de Éric Weil como um esforço, um trabalho pela compreensão do que é essencial na questão do sentido. Se no primeiro momento o centro no qual nos concentramos disse respeito ao sagrado e às questões da práxis na moral, na política e suas repercussões no campo científico, jurídico ou na tradição, agora nos voltamos para a compreensão do problema do sentido – o essencial para a o pensar. Seria apenas uma questão? Sim, na medida em que a práxis e a teoria ou os problemas da razão e da liberdade não se separam ao olhar do filósofo. Ou, em outras palavras, não se trata de pensar o Sentido, mas de pensar o Sentido para, orientando-se por ele, engajar-se na Sabedoria. Não é apenas um pensar ou um agir, distintos, separados, mas um e outro.

#### 4.1 Conceitos nucleares da Lógica da Filosofia

Na Introdução de seu livro *O filósofo e o político*, Soares questiona: “por que ler Éric Weil?” (1998, p. 14)

São três razões, segundo a autora, que motivam a frequência dos textos de Weil. O primeiro diz respeito à “sua forte insistência em dizer o que é o homem.” (*Id., Ibid.*, p. 14). Assinalamos, seguindo Soares, a fundamentação antropológica que subjaz às questões que Weil põe não só a si mesmo, como a toda a tradição da filosofia. Sua questão antropológica – o homem como finitude ao mesmo tempo marcada pela busca de coerência para agir – solidificou não apenas uma antropologia, mas toda a sua filosofia, já que marcado por insatisfação, o homem insatisfeito com o dado, insatisfeito porque não é apenas razão, mas razão e violência, busca a superação no sentido.

O segundo motivo é “[...] sua preocupação em resgatar a significação do ato de filosofar no contexto atual [...]”, ou seja, “[...] o que é e para que serve a filosofia num mundo que recusa a problemática dos fins e dos valores e, conseqüentemente, rejeita a própria filosofia.” (*Id., Ibid.* p. 14). Filosofar é um processo não apenas do intelecto, mas também da liberdade, ou ainda, a

filosofia se interessa não apenas em estabelecer um diálogo com as grandes questões do pensar e de sua história, mas o seu interesse também é prático, é voltado para o problema da liberdade e da ação.

Diz Soares: “Weil ressalta, por fim, a urgência de repensar o papel da filosofia e o da política num mundo em que o humano perdeu a significação, e como consequência o crescimento da violência se alastra” (1998, p. 14) – eis o terceiro motivo.

Os motivos se apresentam na obra de Weil como um fio de ouro, que a percorre: a base antropológica – uma finitude marcada pela razoabilidade e pela violência; o interesse teórico-prático da filosofia – dimensão político-moral e, finalmente, o próprio sentido da filosofia num mundo em que o próprio sentido se transforma.

A esses três grandes motivos acrescentamos mais um: o conhecimento dos textos de Éric Weil nos permite adentrar não em um tema ou outro da filosofia, ela não introduz um filósofo ou outro, mas insere o leitor na própria dinâmica da filosofia.

Éric Weil não é um autor periférico ou regional, é sistemático e orgânico. Ele introduz o leitor não só nas grandes questões, mas no cerne do diálogo que é o solo das grandes questões. Isso já seria grandioso, mas não finda aqui. A dinâmica do pensar de Éric Weil faz com que o leitor faça suas perguntas da tradição e, dialogando com ela, busque interpretar o seu tempo.

Essa busca por interpretar o tempo presente em diálogo com a tradição tem a função pedagógica de enfrentar o problema da violência.

Adentrar na dinâmica da filosofia – essa é a quarta motivação para a leitura dos textos de Éric Weil, porque ele faz uma filosofia da filosofia; não o estudo de um tema, um problema, mesmo que isso seja já uma grande tarefa. De fato, a preocupação weiliana é captar o sentido em sua articulação mais íntima, uma tarefa sempre a se fazer, é preciso acrescentar. Ora, a sistematicidade aberta e a realidade orgânica do pensamento de Éric Weil se explica na sua *Lógica da Filosofia*. Essa obra máxima se organiza sobre conceitos nucleares – a atitude, a categoria e a retomada – e o modo como esses três conceitos basilares da *Lógica* se relacionam cria o mais essencial do Sentido, o que denominamos o sagrado do Sentido.

Esse quarto motivo para a leitura pode ser expresso da seguinte forma: Weil quer compreender a multiplicidade de filósofos. A tradição filosófica nos mostra que, embora alguns filósofos tratam diretamente da obra de outros, mesmo que a discussão seja mantida por um longo período entre eles, os parceiros nesse diálogo não dizem ou procuram uma concordância, ou mesmo olham na mesma direção, primordialmente.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> A controvérsia é constitutiva do trabalho filosófico. Discussão e diálogo estão presentes já nas origens do pensamento filosófico, desenvolve-se na arte platônica de construir definições, ou mesmo na arte de bem raciocinar

A discussão é realizada, não há dúvida, mas cada pensador, entretanto, preocupa-se mais com a coerência interna de seu discurso. Cada pensador busca formar a coerência de seu pensar, enquanto o todo das discussões, as relações entre os diálogos não se caracteriza pelo mesmo traço, pelo contrário. Cada discurso busca a coerência interna, mas os fios que se entrelaçam nos frequentes debates ou diálogos entre os pensadores não trazem o mesmo traço. O que é dominante a um filósofo, pode não interessar ao outro.

O pensamento de Weil não se caracteriza na elaboração de um discurso a mais nessa extensa teia que configura a tradição ocidental. Nosso pensador faz não um conteúdo próprio, mas uma investigação para compreender em que constitui o solo onde floresce o pensamento filosófico ou, Éric Weil não só elabora temas ou conceitos próprios, mas também uma reflexão sobre a dinâmica da compreensão, o que denominamos acima, uma filosofia da filosofia.

A *Lógica da Filosofia* elabora, de modo sistemático, uma filosofia que articula as múltiplas compreensões. Ela busca compreender a intenção fundamental da teia de discursos que constitui a tradição, seu solo mais íntimo.

A primeira filosofia não é, pois, uma teoria do Ser, mas o desenvolvimento do *logos*, do discurso, para si mesmo e por si mesmo, na realidade da existência humana, que se compreende em suas realizações na medida em que quer se compreender. Ela não é ontologia, mas lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, do discurso que formam o discurso em sua unidade. (LF, 2012 p. 105)

Essa é a grande motivação do pensador: compreender o desenvolvimento do *logos*. Esse desenvolvimento, tal como a tradição testemunha traz uma série de questões e peculiaridades e, para melhor tratar sua empreitada, ele formula um sistema.<sup>86</sup>

O sistema weiliano não nos fornece um encadeamento necessário de conceitos, mas se caracteriza, fundamentalmente, pela busca do solo comum de todas as filosofias. Esse solo, por

---

segundo as regras do silogismo apresentado por Aristóteles como modelo do pensamento correto. Na Idade Média, a discussão e a controvérsia continuaram sendo valorizadas em seu aspecto pedagógico e didático. Lembremos a estrutura medieval com as etapas do trabalho filosófico: a) *lectio*, a leitura e comentário linha a linha de textos, orientando-se para os aspectos semânticos, gramaticais e lógicos; b) *expositio*, consistindo na exposição e explicação dos textos, com o recurso às autoridades; c) *quaestio*, indicando a interrogação do texto e contrapondo-lhe objeções e respostas e, finalmente, d) *disputatio*, ou disputa propriamente dita, quando se dá o confronto crítico de teses opostas. Na Modernidade, a controvérsia é praticada de um modo não institucional, à margem da universidade e já fora do influxo linguístico-técnico que caracterizou o pensamento medieval, patenteando-se no encontro ou desencontro entre filósofos que mutuamente se liam e se criticavam. Os filósofos dos séculos XVII e XVIII conheciam os textos uns dos outros, conversavam sobre eles, criticavam-se mutuamente, pediam explicações, tentaram resolver dificuldades através da controvérsia, da discussão e do diálogo. Nessa perspectiva, compreendemos que a filosofia pode ser encarada como um conversa, um diálogo que se mantém por uma troca não impositiva de perspectivas. Para um desenvolvimento do tema, cf: M. L. Ferreira (2005).

<sup>86</sup> “O sistema de categorias é o sistema de abertura, e do fechamento sempre possível, do discurso ao discurso do outro e, finalmente, do discurso total à diversidade de discursos determinados e irreduzíveis.” Cf.: G. Kirscher (1989, p. 14). Cabe notar que há uma polêmica na filosofia contemporânea a respeito do sistema. Essa polêmica trata de quando se confunde o sistema com a polêmica contra Hegel, segundo G. Kirscher (1992, p. 21-24).

sua vez, não é também um conceito, seja ele o Ser, Deus, o Nada, mas uma atitude, a saber, a filosofia começa quando o homem escolhe compreender, querendo dizer que a filosofia começa quando o homem escolhe justificar sua vida pela compreensão, pela razão, vale dizer.

Há a escolha porque há a vida que busca compreender e busca justificar-se na razão, pela razão, enquanto possibilidade e há a outra possibilidade, a saber, há o “outro” da filosofia, como já tratamos.

Nas palavras de Weil, “O outro da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência; a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso “técnico”, que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal que quer ser pessoal” (LF, 2012, p. 99).

Que é a violência, esse outro para o discurso que busca compreender e justificar o sentido? “Éric 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” – escreve Robinet (2004, p. 279).

A filosofia é a escolha pela compreensão, portanto e, inclusive, a escolha da escolha pela não-compreensão e não-justificação da vida. A citação acima leva-nos ao entendimento de que Weil define a filosofia como o empreendimento de todo homem que em seu mundo procura orientar-se, procura o sentido (mais que a verdade) que se opõe à violência.

Assim, além dos motivos relacionados para a leitura de Éric Weil, a fundamentação antropológica, a preocupação com o ato de filosofar, o repensar a relação entre a filosofia e a política, acrescentamos: a introdução do leitor na dinâmica do filosofar. Ora, Weil não escreve outra filosofia, propondo novos caminhos e/ou demonstrando os erros, como também não propôs uma nova temática, reduzindo os outros filósofos a uma mera preparação para o seu pensar. Weil quer compreender o sentido e, para tanto, busca compreender a lógica subjacente às tentativas, que são os discursos históricos. Essa lógica, a *Lógica da Filosofia*, se estrutura sobre os conceitos de atitude, categoria e retomada e a compreensão desses, bem como o seu desenrolar-se no texto nos leva ao que é essencial do sentido, levá-nos ao que é seu sagrado.

## 4.2 A Atitude: estar no mundo

*“Primum vivere, deinde philosophari”*

Despertando a consciência, pouco a pouco nós, homens e mulheres, já não estamos submetidos aos impulsos do entorno, do que não poderíamos nos separar, mas que vamos

descobrimos como realidade e nos descobrimos a nós mesmos diante dela como diferentes, de forma que podemos reagir à sua presença de uma forma peculiar. Há uma realidade e nela somos, em outras palavras, há uma realidade e há sentido. A realidade, no entanto, nos surpreende e nos desafia. A realidade se transforma em problema para aquele que, diante dela opta por compreender e escolhe também justificar sua existência. O real se apresenta como desafio, mas também como grandeza, que causa admiração, evidentemente.

Esta atitude originária nos distingue dos animais, que não se surpreendem, nem admiram, mas que simplesmente são instalados ante a realidade, sem se perguntarem o porquê, como e/ou para quê. Os animais não podem admirar, nem sentir a si mesmos e, assim, deslizam sobre um mundo plano, como se outra coisa, a realidade em seu sentido, existisse neles sem saberem, sem se saberem nela.

Homens e mulheres se descobrem assim ante aquilo que os desafia à compreensão. Desafio que permanece sempre como possibilidade. De fato, o homem se encontra no mundo diante da realidade e Weil toma o conceito de atitude para designar um modo de estar no mundo, de viver nele em função de um interesse fundamental.

O homem está no mundo, mas não está de forma imediata, uma vez que se relaciona com ele por meio de mediações. A relação é mediatizada, por ser consciente de si, seja por ser linguagem, seja por desejar compreender o sentido de seu estar no mundo ou, mais fundamental ainda, seja por ser insatisfeito, ele busca e é busca, ao mesmo tempo.

A atitude é o primeiro dos três conceitos que formam a dinâmica hermenêutica da filosofia de Éric Weil,<sup>87</sup> juntamente com a categoria e a retomada, que configuram o movimento em busca da compreensão do Sentido. Assim, a própria categoria do Sentido se compreende na explicitação de cada um desses conceitos e na forma como se relacionam.

Segundo Weil, a categoria formal do Sentido pode ser considerada a “consciência filosófica da filosofia”, isto é, o para-si do em-si do para-si ou, mais simplesmente, a consciência filosófica do homem na categoria da Ação (id., *ibid.*, p. 419). Por isso, a categoria do Sentido é responsável na *Logique de la Philosophie*, pela sistematização de todas as atitudes-categorias concretas. O sentido está presente em todos os discursos particulares, por isso, é perfeitamente capaz de compreender a compreensão não compreendida pelo próprio discurso particular. (COSTESKI, 2009, p. 28-29)<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Ganty (1997, p. 173) denomina os conceitos como “[...] princípios de hermenêutica weiliana [...]”.

<sup>88</sup> Costeski é o mais profundo comentador do conceito de atitude, uma vez que seu livro faz um quiasmo com o conceito, descobrindo e desenvolvendo a sua profundidade até às raízes gregas com a expressão *héxis* aristotélica, diferenciando-a da *phýsis* e do *ethos*, como também expondo os mais variados desenvolvimentos do conceito até o problema do Estado Mundial, passando pelas categorias formais de Sentido e Sabedoria.

Nossa questão é expor os conceitos e como se relacionam e, então, compreender a categoria de Sentido na *Lógica da Filosofia*, o núcleo mais íntimo do essencial sagrado, juntamente com a Sabedoria.

O conceito de atitude é expresso pelo estar no mundo, pela forma como o homem se encontra e pela compreensão da própria atitude. Ora, há sempre uma atitude, porque o homem está imerso no real, mas nem sempre essas atitudes são aquelas que engendram um caminho filosófico de compreensão do próprio estar. Assim, além de estar no mundo, é preciso compreender essa atitude, o que liga o estar à compreensão do estar. Em outras palavras, algumas atitudes permitem que o homem se compreenda e compreenda seu mundo, daí a categoria. Portanto, é crucial compreender esses dois momentos no conceito da atitude: o homem no mundo e a compreensão que se origina por estar no mundo.

#### **4.2.1 O homem no mundo**

“O homem está no mundo (compreendido como aquilo no que ele vive) de determinada maneira, ele vive numa determinada atitude.” (LF, 2012, p. 105)

Weil acrescenta que a atitude não é, de costume, consciente. Ora, as atitudes são infinitas, elas são “[...] expressão livre e poética do homem no mundo.” (COSTESKI, 2009, p. 24). Enquanto expressão livre, é violenta porque não se compreende e não se justifica diante da razão. Ocorre, no entanto, que é “[...] sempre possível para o discurso apreender essa atitude.” (LF, 2012, p. 105).

Enquanto expressão livre, a atitude não se põe fora da linguagem, evidentemente. A violência se dá, aqui, porque a linguagem própria da atitude não é necessariamente razoável. Lembremos, a atitude pode ser razoável.

Todo homem vive uma certa atitude, que corresponde a um certo modo de ser na realidade, na existência. Podemos dizer, a atitude é um certo modo de se ter no interesse da linguagem, que não é justificada racionalmente de forma necessária. Ela pode tentar se compreender, como não pode. Ora,

[...] no interior da realidade, o homem sempre se encontra numa determinada atitude, mais exatamente, a atitude é a sua própria vida, tal como ele se sente em determinada época e lugar. A atitude é o sentido do seu mundo material e espiritual, dos valores que habitam as coisas e orientam seus atos e sentimentos. Ela é, portanto, o modo de ser humano no mundo, o modo de estar e de viver como homem no mundo. (PERINE, 1993, p. 481).

O homem não só busca um sentido para a realidade, nessa busca ele também realiza a tarefa de se interpretar nessa realidade e a atitude é a tomada de consciência, sempre como possibilidade, diante de si e do real. Canivez explica nos seguintes termos:

O homem vivendo nesta atitude pode ter um discurso sobre o mundo e sobre si mesmo. Ele pode, ele não o faz necessariamente. Na medida em que ele faz, ele exprime e justifica a atitude que é sua. No entanto, nem a atitude, nem o discurso não são de ordinário completamente coerentes. A atitude é a maior parte do tempo complexa e composta, o discurso revela uma coerência parcial, ele é marcado por tensões ou contadições mais ou menos confessadas. (CANIVEZ, 1998, p. 12).

A atitude é o conceito weiliano que representa a situação dada do homem em seu conjunto espiritual e material. O homem se entende nesse contexto e, pode, efetivamente buscar o sentido da realidade que o cerca e que o condiciona na história. Diante da atitude o homem pode se posicionar, buscando sua inteligibilidade. O resultado dessa escolha é, para Weil, além da compreensão, a justificação da vida diante da razão. Esses elementos – compreensão e justificação – não são apenas questões teóricas, uma vez que o interesse do homem não é apenas do entendimento, mas também prático.<sup>89</sup>

#### 4.2.2 *A compreensão da atitude*

A atitude pode se compreender ou não. No caso positivo, ocorre uma mudança significativa: a busca pela compreensão da atitude, do modo de ser no mundo, faz com que o homem, inserido num mundo sensato, busque expressar razoavelmente seu modo de ser, de lidar, de falar e, também, justificar-se. Essa mudança é significativa, porque busca o sentido, e transformadora: “[...] o homem que compreendeu o que ele faz já não é o homem que faz, e sua tomada de consciência é a um só tempo a apreensão de sua atitude e sua libertação dela.” (LF, 2012, p. 105)

Apreensão da atitude pelo desejo de compreensão faz com que o homem tome consciência de seu modo de ser e essa tomada muda o próprio olhar do homem sobre si, daí o

---

<sup>89</sup> Em *Problemas Kantianos*, E. Weil escreveu: “O interesse, portanto, o interesse prático, constitui o conceito fundamental. Não é que não se possa falar de um interesse especulativo, e Kant não evita de modo algum um conceito que torna compreensíveis os procedimentos da razão especulativa para a unidade de seu sistema. Mas o verdadeiro interesse da razão é de ‘reunir seu interesse teórico com seu interesse prático’ (A 742, B 770), em vista do quê? Em vista de viver em paz consigo mesma, em vista de viver: ‘Que uso faremos de nosso entendimento, mesmo no que concerne à experiência, a menos que nos proponhamos fins? Ora, os fins mais elevados são os da moralidade, que somente a razão pura pode nos dar a conhecer’ (A 817, B 845). Do mesmo modo, em sua reflexão sobre a especulação, a razão se compreende como *interessada*, como prática.” (PK, 2012, p. 34). Cabe notar que a noção de Weil sobre interesse segue a interpretação kantiana, como ele mesmo assinalou “eu tomo interesse no sentido como Kant toma a palavra, isto é, que inspira uma empreitada: eu faço qualquer coisa já que essa ocupação me interessa, esse interesse é muito frequentemente inconsciente.” (PR, 1982, p. 43).

sentido da libertação com relação à atitude. Ora, essa libertação se dá por meio tanto do passo da compreensão ou tomada de consciência, quanto pelo desdobramento desse passo, a justificação. Essa compreensão – tomada de consciência e justificação – é “a luz do discurso que a atitude concreta não suporta. (*Id., Ibid.*, p. 105)<sup>90</sup>

Ora, nós optamos pelo discurso, e o que queremos compreender é nosso discurso como discurso coerente: para nós, a atitude que pode se transformar em discurso coerente – mesmo que, a nossos olhos, apenas parcialmente – ocupa um lugar especial, e ocupa-o de modo legítimo. Não devemos portanto, ficar com má consciência por distinguirmos, entre atitudes reais, aquelas que formaram discursos coerentes e que, assim formaram o discurso coerente, não devemos nos envergonhar de nosso interesse pelo discurso, pela filosofia – contanto que não esqueçamos que o discurso é apenas uma das possibilidades do homem e que nunca percamos de vista a violência, fator, momento essencial de toda atitude, ela própria uma atitude, e que deve ser aprendida pela discurso para que o discurso se compreenda como discurso do homem. (LF, 2012, p. 107)

Embora não seja de modo necessário, haja visto que sempre é possível não fazer e porque também, segundo Weil “[...] nunca percamos de vista a violência [...]”, a atitude pode não se compreender. A outra possibilidade, a compreensão, causa uma transformação tanto na atitude, uma vez que busca formular-se num discurso coerente perante si e perante aos outros, como também para o homem que, compreendendo-se melhor a si, busca também justificar-se e justificar razoavelmente diante dos outros.

Essa atitude que se compreendeu e se justificou se torna pura, irreduzível, podemos dizer, uma vez que se torna conteúdo para o discurso. Segundo Weil, “[...] toda atitude pura se enuncia numa categoria desenvolvidade”. (LF, 2012, p. 111)

A enunciação da atitude é a organização conceitual do que essencial para o homem se compreender, captado em discurso.<sup>91</sup>

Esse discurso não pode, entretanto, ser qualquer um, assim como qualquer atitude venha a ser atitude irreduzível. O discurso que se trata é filosófico, a categoria é filosófica.

---

<sup>90</sup> Devemos reiterar que Weil repete que “essa tomada de consciência, repitamo-lo, não se efetua sempre, nem necessariamente: não há atitude na qual o homem (o homem, isto é, certo número de homens, caso contrário a história já teria parado) não possa se contentar e à qual não possa se ater. Para o homem concreto, todas as atitudes são equivalentes, isto é, absurdas, exceto uma, a sua, que não é da alçada de nenhum tribunal, mas que constitui o tribunal em que tudo é possível de julgamento.” Cf.: (LF, 2012, p. 106).

<sup>91</sup> Atitudes puras irreduzíveis “são atitudes das quais acabamos de falar, aquelas que se transformam em discursos coerentes (a coerência, em cada caso concreto, é determinada pela natureza da atitude), que compreendem a si mesmos, porque querer se compreender lhes é essencial.” Cf.: (LF, 2012, p. 107).

### 4.3 A Categoria: predicar o mundo

O homem, finito e razoável por sua vez  
 não pode não buscar o infinito,  
 o fundamento último,  
 a totalidade da realidade.  
 (WEIL, 1982, p. 64)

Na atitude o homem se tem no mundo de uma determinada forma que, por sua vez, é temporal e não um bloco estável, ou seja, não só as atitudes são múltiplas, elas também mudam. O homem, em cada atitude, busca se compreender, mas também não só isso, ele busca compreender o que há ao seu redor, seu mundo e busca justificar seu discurso não só a si mesmo, ele busca a coerência na expressão discursiva para a atitude, ele busca uma justificação do seu discurso. A categoria é a expressão dessa busca tanto de expressar a compreensão, quanto de justificá-la. A categoria é a forma dessa busca tanto de expressar, quanto de justificar. A categoria é o momento em que o essencial do mundo, aquilo que é sagrado para o filósofo, já que lhe permite se orientar – pensar e agir – é tomada numa linguagem, num discurso. Assim, a categoria é inserida no quadro mais amplo do pensamento de Weil como expressão discursiva do sagrado, do essencial.

Ora, a categoria é um avanço da tomada de consciência do modo de ser no mundo para uma expressão em discurso coerente. Avanço que ocorre numa decisão livre que busca compreender. O pensamento de Weil é “[...] compreendido como uma conquista progressiva da existência efetivamente razoável.” (GUIBAL, 2011, p. 11). A conquista é decidida a cada passo, resultado da escolha da razão. Assim, cada passo da constituição do discurso filosófico é sempre um passo livre em busca de uma razão que busca compreender.

Essa conquista do real, ou a compreensão do essencial, do sagrado, não se dá no vácuo ou numa pureza abstrata. Weil insiste por diversas vezes não só que a filosofia é o resultado de uma escolha – poderia ser outra opção, como a violência – e como escolha se situa num determinado contexto, sob determinadas condições.

Aristóteles foi o primeiro a usar o termo categoria em sentido técnico, significando “predicação” ou “atribuição”.<sup>92</sup> O termo entra no vocabulário filosófico primordialmente nesse sentido, mas Weil faz uma distinção fundamental: categorias metafísicas ou filosóficas.

<sup>92</sup> Segundo Mora (2001, p. 416): “Com grande frequência, κατηγορία contrapunha-se ao vocábulo ἀπολογία, “defesa” ou “louvar”. Aristóteles foi o primeiro a usar κατηγορία em sentido técnico. Às vezes, pode-se traduzir por denominação. Já conforme Bittar (2003, p. 197): “a teoria das categorias em Aristóteles é a síntese do sistema predicacional no plano do discurso e a base para a projeção estrutural da distinção, que posteriormente será aperfeiçoado, entre o que ‘é por si’ e o que ‘é em função de algo’ (*per accidens*). As categorias são formas gerais de diversas relações que se podem estabelecer entre os seres ou as ideias.

### 4.3.1 *Categorias: metafísicas e/ou filosóficas*

Só à primeira vista não há distinção entre os termos, mas a separação é central para o entendimento do campo de discussão de Weil e dos problemas que ele toma.

Weil faz a distinção entre as categorias ao discutir a de Objeto. A questão subjacente é a metafísica como ciência primeira, como também da separação do campo metafísico, que trata da ciência, do da filosofia.

Já dissemos por que a lógica não se interessa diretamente por esse trabalho da *metafísica* e que a elaboração dos diferentes sistemas de categorias metafísicas lhes interessa apenas quanto à diferença das intenções – que não são *metafísicas* – isto é, onde outras categorias *filosóficas* estão presentes. Causa e efeito, substância e acidente, *o um e o outro*, a ideia, a comunhão de gêneros supremos ou as ideias – números, a forma e a matéria, a potência e o ato, o tempo, o espaço, todas as categorias metafísicas que tornam possível a visão da unidade na multiplicidade, que desenham as direções das perguntas que visam ao permanente no fenômeno, que devem permitir a filtragem do devir para separar o não ser do ser – todas essas categorias pertencem à ciência, não à filosofia, à metafísica, que, muito importante, sempre se interpretou como a ciência primeira, não à lógica da filosofia. (LF, 2012, p. 212-213).

As categorias da *Lógica da Filosofia* são filosóficas, querendo dizer com isso que são distintas das categorias metafísicas. Essa distinção é de importância para a compreensão do papel da *Lógica*, ou seja, o projeto de Weil não é uma ontologia, mas um discurso que elabora e articula discursos filosóficos. As categorias metafísicas, as da ontologia, são aquelas desenvolvidas pela metafísica para o uso das ciências particulares. Essa é a compreensão que se tem quando se fala de categorias em Platão, Aristóteles, Kant e Hegel, por exemplo. Elas são metafísicas no sentido de terem sido elaboradas pela ciência primeira, mas são científicas em seu emprego (CANIVEZ, 1998, p. 50). A ciência, dito de grosso modo, busca explicar o que é recorrente através dos centros organizadores do discurso, que são categorias.

Categorias metafísicas servem para organizar o discurso científico, visando o que é permanente em meio aos fenômenos. As diversas classificações sobre as categorias metafísicas tratam de abordagens possíveis para a apreensão do real.

As categorias filosóficas não lidam com a ciência da mesma forma. Elas lidam com a ciência na medida em que essa é um discurso humano. Ora, categorias filosóficas, ou mais simplesmente categorias, buscam organizar o discurso que expressa compreensivamente e justifica uma atitude pura, isto é, irreduzível. “Uma categoria é um conceito central ao redor do qual se organiza uma forma de coerência discursiva.” (CANIVEZ, 2014, p. 11).

A categoria metafísica trata da classificação própria das ciências, ela objetiva o real. As categorias filosóficas tratam dos discursos. Esse tratamento com a linguagem é “[...] a fonte primeva do filosofar weiliano.” (VALDÉRIO, 2014, p. 161).<sup>93</sup>

É a linguagem que a *Lógica da Filosofia* busca articular. Há de se observar, no entanto, que a linguagem aqui não diz respeito a refugiar-se numa análise de desrealização, esvaziando o impacto do conteúdo na realidade do homem, uma perda progressiva da referência ao real, mas, pelo contrário, a linguagem ou o discurso para o qual volta-se a *Lógica* é um fenômeno histórico-cultural, ou seja, diz respeito ao discurso dotado de conteúdo e que impõe-se à experiência do indivíduo ora constituindo a compreensão de sua atitude, ora justificando sua atitude numa expressão coerente, a categoria. Qual a questão essencial que a linguagem estabelece? A emergência do sentido. Ora, a mesma linguagem pode servir de suporte a formas *Lógica da Filosofia* extremamente diferentes de expressividade, a modalidades múltiplas de fazer sentido.

Weil trata da articulação da linguagem. Segundo L. M. Bernardo (2003, p. 15), as características desse tratamento são:

- i) “A *Lógica da Filosofia* é uma lógica do *logos*, no sentido mais redundante de uma lógica do discurso.
- ii) A *Lógica da Filosofia* não é uma lógica do ser ou do ente, não se trata de uma metafísica, ou de um acesso ao real, que se fizesse à margem da linguagem e do discurso. Trata-se de um discurso sobre a discursividade e a pluralidade de formas discursivas.
- iii) A *Lógica da Filosofia* é uma análise filosófica da linguagem, mas recusa a fazer uma interpretação linguística da obra.”<sup>94</sup>

As três características dizem respeito à *Lógica* do *logos*, ou do discurso, e que essa *Lógica* não é metafísica, já que não diz o real, mas a linguagem.

A categoria na filosofia de Weil não é metafísica ou ontológica, mas é categoria da linguagem, ela trata do discurso, mas não é, ao mesmo tempo uma questão linguística. Ora, a

---

<sup>93</sup> A temática da linguagem e suas interfaces seja com a filosofia da linguagem contemporânea, seja com a hermenêutica, é longamente e magistralmente desenvolvida por Bernardo (2003).

<sup>94</sup> A última caracterização também é defendida por J. Quillien, segundo L. M. Bernardo.

questão da linguagem é central uma vez que ela capta o problema da realidade, ela capta, nos termos que temos seguido, o que é essencial numa determinada atitude, capta o que é sagrado, seja para a compreensão e justificativa da realidade, seja para agir e se orientar. A linguagem trata das questões radicais da filosofia – a teoria, a ética e o sentido da existência - dito de forma breve, ela revela ao filósofo o que é o real.

#### 4.3.2 *Categoria: o núcleo organizador*

A atitude irreduzível se expressa. O fato é que a atitude comum nem sempre se expressa de forma adequada. Qual é a forma adequada? Weil utiliza a expressão “se a palavra “adequada” for empregada para designar o discurso elaborado de modo coerente em torno do que é *essencial* para o homem nessa atitude.” (LF, 2012, p. 112). A formulação adequada se dá porque expressa o que é essencial, o que permite ao homem que deseja compreender, distinguir os elementos que permitem a ele compreender e dar sentido ao seu mundo. Ela, assim, expressa a constituição de um mundo ordenado. A categoria assim se põe uma vez que repousa sobre um postulado básico da razão, há sentido e, mesmo a negação desse, sendo uma contradição performática, repousa sobre sua existência.

O sagrado que a categoria expressa, aquilo que dá sentido à atitude e a retira do mundo silencioso, integrando-a à realidade que se pode compreender é o núcleo, juntamente com a retomada, da *Lógica da Filosofia*. A realidade recebe um sentido no discurso que busca apreender o que lhe é sagrado. Isso porque o que é essencial é recorrente. Ora,

Ele protestará contra as condições que encontra no interior desse mundo, ele ainda não protesta contra esse mundo e seu discurso, e só depois de um longo e duro labor ele apreenderá mundo e discurso e os abandonará, assim, no momento em que os apreende, ou se contentará com esse mundo e esse discurso, tendo submetido tudo ao que acabou por compreender como o *essencial* do discurso e do mundo. (LF, 2012, p. 114, grifo do autor).

A questão do essencial – termo intercambiável com o sagrado – continua nesse texto que trata do filósofo e da linguagem do mundo histórico. A expressão desse mundo se dá a partir da compreensão desse essencial, formulado na categoria.

O traço específico, mais íntimo do pensamento weiliano é a busca de compreensão dos discursos elaborados na história, as categorias, que organizam a situação. Em outras palavras, a situação em que o homem se encontra no mundo se expressa num discurso, numa linguagem sobre essa experiência em que o indivíduo se encontra. O discurso da categoria é nuclear porque é a expressão dessa situação e a *Lógica* articula a compreensão dos discursos e suas retomadas.

Enfim, a *Lógica*, expressa a atitude, a categoria e a retomada. Assim, continua Weil:

Nesse ínterim, durante todo o tempo desse labor, até que o *essencial* desse mundo tenha sido capaz de se expressar num discurso coerente, no que se chama tradicionalmente sistema (que não é necessariamente um sistema filosófico no sentido ocidental da palavra e não será o mesmo habitualmente), o discurso histórico subsiste, incoerente aos olhos do crítico, suficientemente coerente, porém, para permitir aos homens desse mundo orientarem-se nas situações que são as situações desse discurso e desse mundo, dessa tradição. (*Id., Ibid.*, p. 114)

A categoria é assim o discurso organizador do que é essencial, a expressão que consiste construir o mundo coerente, uma vez que confere sentido ao que é, confere sentido à vida do próprio homem e ao seu mundo. O discurso apreende, edifica e expressa ao mesmo tempo a si mesmo e o seu mundo.

O sagrado que a categoria expressa, aquilo que dá sentido à atitude, é o núcleo da hermenêutica weiliana, juntamente com a retomada, cujo quadro geral de referência se dá na *Lógica da Filosofia*. A realidade recebe um sentido no discurso que busca apreender o que lhe é sagrado/essencial ou, nas palavras de Canivez (2014, p. 11), “[...] toda a realidade recebe uma significação no contexto deste discurso, que distingue o essencial do inessencial, o significante do insignificante, o real do irreal, etc.”. A significação dada ao real, o discurso sobre a situação é tomado em sua essencialidade pela categoria filosófica, pela relação que estabelece com a atitude, ou situação e a sua linguagem se desenvolve na dinâmica situação-linguagem-retomada. A expressão que utilizamos, dinâmica, quer expressar a mobilidade que há, o movimento em busca de expressar o que é tomado como essencial para a categoria. Essa expressão busca traduzir a ideia weiliada de que a relação atitude-categoria ou situação-linguagem seria o “motor da filosofia” (LF, 2012, p. 610). Assim, aquele que busca o sentido da realidade, busca compreende o ‘motor’ da filosofia, a dinâmica da expressão do sentido para ele.

Ora, a categoria é o conceito que permite construir um mundo coerente e que confere um sentido ao que é e à vida do próprio homem que, nesse discurso, apreende e edifica ao mesmo tempo a si mesmo e ao seu mundo.

A questão do termo essencial ser recorrente é importante porque confirma nossa hipótese de que os termos essencial é sinônimo do que apresentamos como sagrado, é importante também porque confirma que a pretensão de Weil é ir ao núcleo de cada discurso, de cada categoria ao expressar o centro organizador de um mundo, uma situação na qual o homem se encontra.

Por fim, a repetição do termo não é um descuido ou uma inaptidão, mas a manifestação ou sinalização no texto de que estamos no mais central e definidor da busca pelo sentido.

Ora, o que busca o sentido senão o essencial de cada categoria? Esse essencial, por fim, será a marca de que o homem em sua busca por dar e compreender o sentido na realidade não o faz sem um certo esforço. Na expressão de Weil, o homem que busca o sentido

[...] protestará contra as condições que encontra no interior desse mundo, ele ainda não protesta contra esse mundo e seu discurso, e só depois de um longo e duro labor ele apreenderá mundo e discurso e os abandonará, assim, no momento em que os apreende, ou se contentará com esse mundo e esse discurso, tendo submetido tudo ao que acabou por compreender como o *essencial* do discurso e do mundo. (LF, 2012, p. 114).

E continua afirmando que

[...] durante todo o tempo desse labor, até o essencial desse mundo tenha sido capaz de se expressar num discurso coerente, no que se chama tradicionalmente sistema (que não é necessariamente um sistema filosófico no sentido ocidental da palavra e não o será nem mesmo habitualmente), o discurso histórico subsiste, incoerente aos olhos do crítico, suficientemente coerente, porém, para permitir aos homens desse mundo orientarem-se nas situações que são as situações desse discurso e desse mundo, dessa tradição. (*Id., Ibid.*, p. 114)

Há nesse texto uma ênfase no termo essencial, já que está destacado, embora não se trate apenas da grafia aqui, e sim da significação que assume como o resultado de um processo dinâmico (motor da filosofia), processo de labor em busca de compreender o centro organizador do discurso, o essencial então é aquilo que faz com a categoria expresse sua situação, faz com que ela seja o que é, expressão de um mundo. Mas, esse essencial não está distante do que abordamos como sagrado no que toca à ação seja ela política, seja moral.

Aquilo que no âmbito da *práxis* compreendemos no texto weiliano como sagrado, aqui se apresenta, no âmbito *teórico*, como essencial.

Ora, “[...] o discurso [...] visa à [...] essência do homem e do mundo.” (LF, 2012, p. 115).

#### 4.4 A Retomada

Ele é essencial à verdade: é ele que permite a aplicação da lógica à realidade da história, em outras palavras, que permite a compreensão dos discursos concretamente sustentados pelos homens no passado e no presente. (WEIL, 2012, p. 123).

Juntamente com a atitude e a categoria, a retomada faz parte dos “[...] princípios da hermenêutica weiliana” (BOBONGAUD, 2011, p. 55). A atitude, essa maneira de ser e de agir, toma consciência de si e se expressa num discurso pela categoria-expressão, que é justificação da sua tomada de posição. A retomada, por outro lado, busca organizar a linguagem que busca compreender a passagem de uma situação à outra, como uma nova situação.

No início de uma nova época – no momento em que um novo interesse, ao querer destruir um mundo envelhecido, organiza um mundo novo -, é, portanto, uma antiga categoria que apreende uma nova atitude e fala da nova categoria, e ao falar a seu respeito também a esconde e deturpa. O homem *retoma* (para nós que, ao chegar mais tarde, conhecemos a categoria que ele está apenas desenvolvendo) um discurso que, em sua situação, ele já ultrapassou, e pode-se dizer que todo o trabalho de uma *lógica aplicada à filosofia* consiste na apreensão dessas retomadas de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos (não coerentes, embora se pretendam coerentes) dos homens. (LF, 2012, p. 122-123.)

Aquilo que foi tomado no discurso e que denominamos categoria, não dando conta de expressar uma nova realidade, uma nova situação a ser compreendida é retomada agora com o intuito de:

- A) Apreciar uma atitude nova sem uma linguagem também nova, ou melhor, quando uma atitude elabora seu próprio discurso na linguagem de uma categoria que não é a sua.
- B) Justificação, como expressão de uma nova atitude.

Apreciar e justificar constitui um nível da retomada, uma vez que dizem respeito ao processo de elaborar um discurso diante de uma nova atitude. O segundo nível diz respeito a uma nova atitude retomando a outra, subordinando-a.

Ora, o conceito de retomada é importante porque garante a abertura do discurso e a filosofia como filosofar, como processo, uma vez que a retomada é a busca de compreensão de um mundo novo, por parte do homem, que se utiliza de discursos antigos diante da nova situação. Todo o trabalho da lógica é a relação atitude-categoria, mas seria insuficiente se permanecesse nessa polaridade porque ela mesma é frágil para expressar a articulação dos discursos sobre o real. Assim, novamente, todo o trabalho da lógica é compreender a relação atitude-categoria e as retomadas de antigas categorias, sendo assim na *Lógica da Filosofia* há a exposição das categorias filosóficas, irredutíveis e compreensíveis. (LINS JÚNIOR, 2012, p. 115).

As categorias, “[...] presentes implicitamente em todo discurso humano [...]” (KIRSCHER, 1992, p. 44) são retomadas para desenvolver, para aplicar a filosofia à história ou ainda, dito de outro modo, para permitir a compreensão da história. Assim, há a retomada para se compreender a situação presente e, para tanto, enquanto não há um discurso adequado para expressar o novo, usa-se o discurso ou a categoria antiga, que se tem, para expressar, compreender, apreciar, justificar uma nova atitude. Essa nova leitura, acaba por subordinar a antiga diante da nova categoria. Segundo Kirscher,

[...] os homens retomam um discurso antigo para compreender sua situação presente, eles retomam uma categoria ultrapassada para pensar sua atitude atual. A retomada (de uma categoria retomada) define a condição de todo pensamento concreto na história. [...] Segundo a *Lógica da Filosofia*, filosofar ou compreender, será então, para toda atitude, elaborar sua categoria, e não somente retomar uma ou outra categoria logicamente anterior. Uma perspectiva nova se abre à leitura crítica dos filósofos. Compreender uma filosofia ou um discurso qualquer é mostrar as retomadas feitas. (*Id., Ibid.*, p. 47)

O conceito de retomada é o que permite a aplicação da lógica à realidade histórica porque um mundo novo se constrói, mas a sua compreensão, em sua novidade, se dá nas ruínas do mundo antigo. Se tomarmos a filosofia como filosofar, como compreender, o que é característico do pensamento de Weil, se tomarmos a filosofia como processo em que o questionamento se instaura para compreender o sentido dos discursos sobre a realidade, a retomada é, então, uma volta ao discurso que dispomos sobre uma realidade antiga, ou retomar as antigas categorias para relacionar com a nova situação. Ela permite, assim, que o homem compreenda os discursos do passado e sua relação com o presente enquanto nova situação.

Há, essencialmente, dois empregos do termo, como assinalamos. De uma parte, há um sentido de retomada quando uma atitude elabora sua própria compreensão na linguagem que não é a sua. Na maior parte dos casos trata-se da linguagem de uma categoria ultrapassada e este é o caso normal: a nova atitude se exprime e toma consciência dela mesma se opondo ao seu mundo, ao mundo no qual ela se encontra e que ela se entendeu no discurso que tinha elaborado.

Em outras palavras, a nova atitude começa por se formular na linguagem própria da categoria do mundo em que ela quer se separar. Ela retoma a categoria antiga, retoma a linguagem de uma categoria para formular um novo mundo, uma nova categoria. Note-se que novo mundo não quer dizer mundo original, ou seja, a nova situação, embora não seja acompanhada de uma linguagem que possa lhe expressar em sua novidade, não é, também, original. Uma originalidade no sentido de uma novidade total não existe em filosofia, nem na história. Tal originalidade, ainda, seria como pensar um mundo inusitado, diferente de tudo o

que se viu, imaginou ou compreendeu. Não ocorre assim na filosofia que está sempre retomando conceitos da tradição para a compreensão do que acontece na atualidade.

A retomada, nesse primeiro emprego, é a elaboração progressiva de uma linguagem que lhe seja adequada para a compreensão de atitudes novas, diferentes. Ora, gerando-se numa linguagem já ultrapassada, a nova categoria começa por tomar feições próprias e a retomada é esse intermédio de linguagens.

A nova categoria tem um discurso distinto, mas depois de fazer sua retomada de velhos conceitos, velhos discursos até a elaboração do seu próprio. A nova categoria usa da plasticidade da linguagem para dizer o real, para expressar a nova situação, já que os termos antigos são insuficientes para descrever o que se apresenta. Ora, nossa vida deixa de ser o que era não apenas porque as situações mudam, mas também pelo fato de mudar o modo como vemos e expressamos essas situações. Uma comunidade, marcada por valores tradicionais, sagrados, vê a sua transformação diante de si e aquilo que constituía esse mesmo conjunto de valores marcados pela proximidade e pela transcendência, altera-se para uma sociedade do trabalho, da velocidade e da imanência.<sup>95</sup>

O segundo modo da retomada é quanto uma categoria retoma outra, subordinando-a, como assinalamos anteriormente. Isso significa que o ponto de vista, o problema ou a forma de discurso próprio a esta última encontram um lugar subordinando o discurso organizado pela categoria sob a qual se organiza a retomada.

A retomada trata das novas atitudes, buscando em uma linguagem antiga uma nova para a compreensão, como também diz respeito à subordinação de uma nova categoria para compreender uma nova tomada de consciência. A retomada é importante na dinâmica da *Lógica da Filosofia* por tratar da passagem de uma categoria á outra.

“A passagem de uma categoria à outra é livre, isto quer dizer que do ponto de vista da primeira não se compreende mesmo essa passagem, é insensata, enquanto que, do ponto de vista da segunda, ela é, ao contrário, necessária.” (CAILLOIS, 1953, p. 286). Assim, não há uma dedução que permita compreender a retomada, já que não há um encadeamento necessário que regule a relação entre uma categoria e outra. A progressão de uma categoria à outra, a passagem de uma à outra é livre. Ela só é necessária quando uma categoria nova volta-se para a anterior.

---

<sup>95</sup> Cf.: Tanto Bertman (2001), quanto Lipovetsky (2006) são exemplos de exposições das mudanças que marcam a realidade contemporânea a partir de perspectivas distintas, pela história e pela sociologia, para ilustrar o esforço constante e radical da busca pela compreensão do real.

Da categoria primeira para a segunda há possibilidade, portanto é livre; já da segunda para a primeira, depois de efetuada a retomada e depois da formação da própria categoria, há uma necessidade, nos limites que podemos usar essa palavra quando se fala em filosofia e história. A fonte da *Lógica* é a história, embora não seja um trabalho de história da filosofia.

Ora, pensa Weil,

[...] não podemos aqui, [...] fazer um trabalho de historiador da filosofia. Isso exigira não apenas uma análise de filosofias históricas e, tarefa das mais importantes, das interpretações sucessivas que elas encontraram, mas suporia que a lógica da filosofia fosse completa. (LF, 2012, p. 242)

A *Lógica da Filosofia* completa significaria que as retomadas não são mais possíveis, ou ainda que o processo teria chegado ao término, o que não é possível pela própria dinâmica da *Lógica* porque ela permite em sua abertura um constante movimento de re-interpretação dos discursos sobre o real a partir do que foi dito e interpretado. Assim, não haveria um ponto final, uma última instância ou um posicionamento que fecharia o processo. A filosofia é histórica porque historicamente o homem põe a si mesmo as questões de sentido tanto de sua vida como das suas práticas, como também sobre os discursos que permitem que ele se compreenda nessa vida e nas suas práticas. Há filosofia porque há, continuamente, a questão do sentido.

## 5 O SENTIDO E O SAGRADO: O ESSENCIAL DO DISCURSO

Mais do que nunca, é preciso falar de sentido,  
diante de todos os assaltos do sem sentido,  
do insensato.  
(QUILLIEN, 1996)

Atitude, categoria e retomada – essa tríade do pensamento weiliano são os momentos em que aquele que pensa, busca compreender o seu tempo, sua história, o outro, a si. Aquele que pensa, que se decidiu por um discurso coerente, o filósofo, se caracteriza, por uma duplicidade – teórica e prática. Como metáfora podemos pensar o que ocorre com o verbo *pensar* em português: quem pensa busca compreender, entender, decifrar, cogitar, refletir – trata-se da dimensão intelectual-cognitiva que caracteriza o verbo. Por outro lado, pensar também incorpora, sem se separar do outro sentido, uma ação, uma prática. Um e outro sentido não se separam. Essa metáfora serve para introduzir como Weil pensava o filósofo, ou seja, sem separar a questão da teoria, da prática.

A filosofia, tal como desenvolvida na dinâmica da *Lógica da Filosofia*, assume essa duplicidade do pensar nos três conceitos nucleares, de modo a desdobrar na história o sentido

àquele que se decidiu compreender. Os termos que usamos para descrever o pensamento de Weil – busca, compreensão, pensar – trazem uma forte ideia de movimento, de ação, porque sua reflexão se dá no campo da história, onde não há atitudes ou ideias como monolíticas de mármore. O filósofo busca compreender seu modo de ser – atitude – expressa a consciência tomada – categoria – para explicitar seu modo de ser e justificar e, evidentemente, reformular constantemente sua linguagem para captar melhor o sentido do discurso sobre o real em suas transformações.

Nas palavras de Wilfert (1984, p. 68), “[...]a filosofia pensa o que a história realiza.”. Damos ênfase, aqui, na palavra pensa, segundo o que expomos acima e que tem sido o fio condutor de nossa hipótese: há uma perspectiva própria weiliana que não separa o que é sagrado no agir e essencial na compreensão.

Há uma visada da compreensão e a visada do filósofo para compreender o essencial de seu tempo é a visada da categoria formal do Sentido. Essa visada não se limita à compreensão, mas também à efetivação da compreensão – a Sabedoria.

## **5.1 As categorias na Lógica da Filosofia**

O discurso da teoria não é um conjunto de explicações particulares: não se limita a explicar uma coleção de fatos conhecidos, como também não prediz fatos que pertençam a um tipo já conhecido. O objetivo da teoria é fazer com que conheçamos certos âmbitos do real, construindo um discurso que trate desses âmbitos.

A teoria é também caracterizada pelo traço antecipatório, já que permite organizar a experiência, ordenando, classificando, relacionando uma com outra ou diferenciando-a. Ora, a experiência é relativa a um quadro referencial de interpretação, um quadro conceitual, uma teoria. Há uma circularidade já que a experiência pressupõe conceitos que a organizam e esses necessitam dela para se formarem.

O conjunto da teoria permite uma interpretação do real, elaborando critérios que permitem ler a experiência. Uma nova situação exige uma nova linguagem para retomar a experiência.

A teoria então, organiza a experiência pelo seu caráter antecipatório, como permite a interpretação do real, construindo um conjunto de critérios que permitem representar um mundo possível. Esse não é o mundo porque só podemos observar uma parcela muito pequena dos fatos. De acordo com Ladrière, “[...] teoria não é uma imagem do mundo, é só uma reconstrução conjectural da realidade.” (2001, p. 66). E nesse sentido, a filosofia assume a tarefa de tomar

consciência sobre o problema da expressão sobre o real. A questão da filosofia é compreender os discursos, categorias, sobre as situações irreduzíveis, já que as atitudes possíveis são infinitas. Em suma, a questão da filosofia é que há sentido porque existe o inteligível e se expressa e cabe a ela a compreensão dessa expressão.

A teoria constitui o quadro referencial discursivo sobre a experiência-situação. Se a compreensão se dá num quadro de referência, a categoria é esse quadro. Repetimos: aquilo que se encontra no real e não pode ser compreendido nesse quadro referencial e organizador do discurso que é a categoria, por ser uma nova realidade (por limitação ou antiguidade da linguagem, por exemplo) será retomado, tanto enquanto nova realidade, quanto linguagem para se expressar. Há uma reformulação do centro organizador da compreensão – categoria – para apreender, expressar, justificar a nova situação, haverá uma retomada do sentido.

A compreensão do discurso é o interesse do Sentido e, sendo assim, as formas categoriais de compreender são essenciais, tomando como pressuposto a conclusão de Jean Quillien: “[...] a única coisa que podemos aprender da filosofia, é o que todo mundo sabe e pratica, que há sentido. A filosofia é o sentido do sentido, a consciência que só pode descobrir que há sentido.” (QUILLIEN, 1996, p. 45). Ora, essa visada do Sentido para o discurso categórico é, ao mesmo tempo, teórica (Sentido em si) e prática (Sabedoria). Ou seja, a essência do Sentido, como também da Sabedoria é compreender e agir bem no real.<sup>96</sup>

Qual o problema da *Lógica da Filosofia*?

Magistralmente, responde Kirscher: “O problema da Lógica da Filosofia é o problema da constituição de um discurso filosófico coerente que compreende – em todos os sentidos do termo – a lógica segundo a qual se articula a diversidade das categorias irreduzíveis.” (KIRSCHER, 1996, p. 131).

A exposição das categorias na *Lógica* é também a do essencial do Sentido. São 18 categorias que constituem a *Lógica da Filosofia*:

---

<sup>96</sup> Essência aqui não significa ontologizar a *Lógica da Filosofia*, uma vez que as suas categorias não são metafísicas, mas filosóficas, porque advém de atitudes que mesmo irreduzíveis não formam um encadeamento necessário, resultado de uma dedução. Ou seja, a *Lógica da Filosofia* não é a essência de uma dedução, mas a busca de compreensão para a razão e a liberdade daquilo que se apresenta àquele que deseja compreender sua vida, orientá-la e justificá-la perante si mesmo e os demais. Não se busca um *metadiscurso*, mas a compreensão histórica, concreta, atitudinal do real em discurso. Conforme Weil: “A força do homem da ação é enxergar isso: não se trata, para ele, de abandonar o discurso, os discursos dos homens que, senhores parciais, estavam perfeitamente satisfeitos. Não se trata de renunciar ao que eles criaram, ao que eles forçaram os outros a criar; trata-se, ao contrário, de perfazer o que eles empreenderam e não souberam, não puderam a bom termo, ao seu fim natural no contentamento de todos.” Cf.: LF (2012, p. 564).

Verdade, Não Sentido, O Verdadeiro e o Falso, Certeza, a Discussão, o Objeto, o Eu, Deus, a Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, o Absoluto, a Obra, o Finito, a Ação, Sentido e Sabedoria.

Kirscher (1989, p. 15s)<sup>97</sup> se utiliza da seguinte divisão para a *Lógica*:

Categorias Primitivas: A Verdade, o Não Sentido, o Verdadeiro e o Falso, a Certeza.

Categorias Antigas: Discussão, Objeto, o Eu.

Categorias da Razão e da Reflexão:

1º Grau da Reflexão: Deus, Condição.

2º Grau da Reflexão: Consciência, Inteligência.

3º Grau da Reflexão: a Personalidade, o Absoluto.

Categorias da Filosofia: Obra, Finito e Ação.

Categorias Formais da Filosofia: Sentido e Sabedoria.

Nossa tese vai se utilizar dessa exposição para demonstrar como nosso problema fundamental, a saber, a relação íntima entre o sagrado, tal como o expomos e o Sentido. Dedicamos os capítulos 1 e 2 para expor como Weil se utiliza do conceito de sagrado para diferenciar aquilo que é essencial do inessencial no campo da prática – moral e política – segundo o indivíduo ou a comunidade em vários âmbitos, em contextos diversos, uma vez que na *Filosofia Política* nós percebemos a mudança do sagrado, indo daquele característico da comunidade, marcado pela transcendência dos valores, pela proximidade dos envolvidos e pelas relações marcadas pela tradição, até a realidade da sociedade calculista, materialista e mecanicista, quando o trabalho se torna o novo sagrado na então sociedade moderna da Condição.

O termo *sagrado* é, no texto weiliano, íntimo do que é *essencial*<sup>98</sup>, assumindo um papel semelhante ao que será o sagrado na redação da *Filosofia Política*. Assim, como exemplo, diante do problema da multiplicidade de discursos, Weil escreve:

---

<sup>97</sup>Para outras apresentações das categorias, CF.: Bobongaud (2011, p. 61-69).

<sup>98</sup> Cf.: “Ela decide-se em função do que chamamos o seu *sagrado*, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o *essencial* do não essencial, o bem do mal, e que não pode, conseqüentemente, ser

Trata-se para nós, do fato da multiplicidade dos discursos e de nada além disso. O homem constrói discursos coerentes, discursos que não contém contradição, que abarcam todo o essencial e o reduzem à unidade para, em seguida, deduzí-lo dessa unidade: ora, existem vários discursos. Não seria correto dizer que esses discursos estão em contradição; pressupomos, então, sem justificativa alguma, que eles formam, ao menos em princípio, um discurso único, embora equivocado. Mas a dificuldade só ficaria mais grave. Cada discurso é determinado pelo que, para ele, é o essencial, e o essencial é determinado pelo discurso. (LF, 2012, p. 56).

A discussão continua<sup>99</sup>, como continua o uso do termo essencial, mas com a difereciação em relação à *Filosofia Política*, já que na *Lógica da Filosofia* o essencial diz respeito também ao discurso coerente, fruto de uma decisão. Há uma gravitação do sentido do teor essencial, aproximando-o à categoria do Sentido (LF, 2012, p. 89-90).

Assim, “a filosofia é falar de um indivíduo concreto, mas de um indivíduo concreto, que, numa situação concreta, se decidiu a compreender não apenas sua situação, mas também sua compreensão da sua situação.” (LF, 2012, p.101). Ora, a filosofia se compreende em seu percurso histórico e a apreensão desse percurso permite, então, compreender o que lhe é essencial em cada categoria. Ousamos dizer que permite compreender o essencial do Sentido em cada categoria.<sup>100</sup>

## 5.2 Categorias Primitivas

A vontade do discurso é vontade que se diz,  
dizer que se quer.  
(KIRSCHER, 1989).

Nas categorias primitivas há a Verdade, o Não Sentido, o Verdadeiro e o Falso e a Certeza; há também a subdivisão das categorias antigas: Discussão, Objeto e o Eu. São primitivas porque são categorias do “fundo do discurso” e com elas tem início o processo categorial que vai desse fundo, desse movimento para começar a compreensão. Nosso interesse é captar no texto weiliano aquilo que se expressa como essencial em cada categoria. Nosso

---

contestado porque qualquer contestação, por ser o que é, situa-se do lado do mal.”Cf.: FP (1990 p. 79). Conferir também: FP (1990, p. 80-81, 87, 113, 117, 119). Na LF (2012, p. 39, 41, 43-44, 46, 53, 62 e 66)

<sup>99</sup> “[...] Mas o essencial para cada discurso é fixado pelo próprio discurso e apenas se ocultaria a dificuldade ao pedir ao teólogo, por exemplo, uma explicação do trovão ou ao físico moderno uma interpretação do pecado, pedindo-lhe assim, subrepticamente, para reconhecer o essencial o que, para eles, pertence precisamente ao âmbito do não ser.” Cf.: LF (2012, p. 57).

<sup>100</sup> Note-se o uso do termo *essencial* na descrição dos conceitos de atitude e categoria LF, p. 105-108. Weil conclui: “Em suma, ela apreende o essencial de seu mundo como conceito. Esse conceito, nós o designamos sob o nome de categoria.” (LF, 2012, p. 108). Cf.: LF (2012, p. 110-111, 114-115, 117-119).

propósito não é resumir a obra em suas categorias, mas verificar na *Lógica da Filosofia* o sentido dado ao essencial, tal como afirmamos com o sagrado, como o Sentido no discurso.

O essencial vai surgir como discurso, portanto, na categoria primitiva da Certeza. É lá que “[...] pela primeira vez, o essencial é apreendido como essencial.” (LF, 2012, p. 158), já que a linguagem se manifesta como discurso, a linguagem da Certeza faz a especificação do que é essencial e do não essencial ao homem no mundo. Em outras palavras, a Certeza é a própria categoria em que o mundo aparece como mundo, como *cosmos* (LF, 2012, p. 161). Chegada a categoria da Certeza, o homem organiza seu mundo, porque “[...] a categoria da Certeza dá origem ao conceito do essencial. É essencial o que constitui o conteúdo da Certeza.” (LF, 2012 p. 166). É nele, no conteúdo da categoria, que o homem dura, que ele se mantém, porque aqui ele especifica o essencial, que lhe permite orientar-se no mundo com a ciência, por exemplo.

Kirscher, em sua apresentação minuciosa, já que pretende expor a complexidade da *Lógica*, subdivide as categorias em primitivas e antigas. Nessas, há a Discussão, o Objeto e o Eu.

Na Discussão, as certezas são postas diante do tribunal, diante do qual se apresentam o indivíduo que deseja se autoafirmar, como também a comunidade. As referências da comunidade e do indivíduo se alteraram e já não são vistas como sagradas.

O velho direito perdeu sua força: já não existe deus que fala ao povo ou inspira o rei. As antigas decisões subsistem, mas já não são agora nem imutáveis: foram feitas por homens, podem ser desfeitas por eles. Já não há regras fixas, tudo é possível, contanto que os outros consintam, que estejam convencidos, e pode-se convencê-los, porque nada é proibido. (LF, 2012, p. 182)

Os princípios na Discussão perdem a nuvem de mistério e transcendência e se mostram humanos, produtos de consenso e o que pode ser assim concebido, pode ser desfeito. A área de autoridade que há na certeza, esvazia-se uma vez que podendo ser objeto de discussão, pode também não alcançar mais o lugar de referência. Há, na essência da discussão, uma certa relativização do que é posto.

A *Lógica* então vai tratar da categoria de Objeto, marcada pela linguagem *objetiva*, já que trata do que é, da ciência do ser. Nessa categoria, entre outros importantes elementos há o da razão: “Existe razão – eis o princípio de toda a ciência teórica que quer falar razoavelmente daquilo que é.” (LF, 2012, p. 206) e o homem razoável afirmado na Discussão se volta ao discurso ontológico. Esse discurso, na *Lógica*, acaba por explicitar a distinção já tratada entre categorias metafísicas, alvo da categoria do Objeto e as categorias filosóficas, um dos núcleos de articulação da *Lógica da Filosofia*, juntamente com a atitude e a retomada.

A terceira e última categoria antiga é a do Eu. O percurso realizado pela *Lógica* mostrou que da Verdade à Discussão foi realizada a passagem da palavra à discussão. Com a categoria de Objeto, chega-se à metafísica, à ciência do ser. O Eu então, enquanto categoria exterioriza a emergência de si diante da ciência. “O homem que conhece a discussão e a ciência quer falar de si mesmo a si mesmo.” (LF, 2012, p. 226).

Cabe uma questão aqui diante do perigo que surge na relação a *Lógica* e a história da filosofia. A *Lógica* trata dos discursos que buscam o essencial de atitudes irreduzíveis e, nesse sentido, a intimidade com a história é evidente. A *Lógica* não é, no entanto, um trabalho de história da filosofia. Pode-se pensar situações históricas para o Eu. Não se pode, entretanto, pensar que a *Lógica* segue a mesma história. Que faz Weil? Weil faz uma longa análise do *logos*, da linguagem, desde as palavras que brotam na Verdade e nas categorias seguintes até o discurso coerente, que busca o essencial na situação-atitude.

Cada categoria busca expressar esse essencial que traduz e compreende a atitude do homem. Na categoria Eu, o Objeto parece insensato para aquele que busca, na sua existência, a felicidade. Na existência, porque é aqui que o Eu busca seu centro e não mais em um devir ou na cidade, ou em seus debates. O Eu busca o contentamento, a felicidade, a realização, mas não busca na *theoria*. Ele busca e nessa busca se afirma como Eu.

### 5.3 Categorias da Razão e da Reflexão

#### 5.3.1 Primeiro grau da reflexão: Deus e a Condição.

Nem justificar, nem reduzir a fé,  
mas compreender.  
(KIRSCHER, 1989, p. 257).

Éric Weil não elabora o discurso do teólogo cristão, embora seja possível ler dessa forma a categoria (KIRSCHER, 2004, p. 257), como não desenvolve a perspectiva de que Deus é antropomórfico. Sua intenção é compreender o homem na categoria, o homem enquanto teomorfo, já que “[...] quanto ao homem, ele só se compreende em Deus, e somente a partir dessa compreensão pode ser feliz.” (LF, 2012, p. 250).

Não sendo um discurso sobre Deus, é sobre o homem em Deus.

Esse Eu, desejoso de conciliar a animalidade e a razoabilidade, se compreende em Deus, que lhe garante a felicidade.<sup>101</sup>

Nessa categoria o homem se interpreta na totalidade da vida (LF, 2012, p. 266), como princípio (LF, 2012, p. 267), livre porque responsável (LF, 2012 p. 263). Qual o essencial da categoria? “Para o crente, o essencial de seu ser é a liberdade do coração e do sentimento.” (LF, 2012, p. 286) A essencialidade da liberdade é o que caracteriza a atitude do homem de fé.

Há, entretanto, que se observar que a liberdade essencial, central na atitude de fé, sempre possível, não é a última, uma vez que relacionando-se com o absoluto de Deus, o homem se compreende também num mundo marcado pela Condição.

Nosso mundo não é mais o mundo antigo das cidades. Este não é mais o mundo medieval com a vida pública e as instituições dominadas pelo cristianismo. A atitude da fé não desapareceu, mas ela tornou-se uma atitude privada. Nós vivemos no mundo moderno do progresso e da técnica, do domínio crescente das condições naturais. (CANIVEZ, 1999, p. 48).

Esse é o mundo em que se concentra o homem moderno. Nada do que se diz (ou pensa) é essencial, nada de essencial pode ser apreendido.

Nesse contexto: a) Existem apenas condições (LF, 2012, p. 289); b) a vida apresenta-se como um enigma (LF, 2012, p. 290), perdendo a dimensão do mistério; c) Não há conhecimento objetivo, mas útil (idem); d) a realidade dessa vida é o trabalho (ibidem) e, finalmente, e) a questão do sentido não tem sentido.

Há na Condição uma esvaziamento da transcendência do sentido, ele é importante se for útil, não por ser significativo. A experiência religiosa da atitude-categoria Deus é esvaziada mas, no entanto, a religião constrói as marcas existenciais que possibilitam ao homem não permanecer num vazio hermenêutico diante da vida. A utilidade é o centro de avaliação, não a transcendência. “A vida já não tem sentido; o sentido, sempre hipotético, se define na vida e pela vida, com relação a uma condição dada como existente ou pré-dada como algo querido – mesmo assim, é preciso prestar atenção ao emprego da palavra “dado”, pois nada é dado definitivamente.” (LF, 2012, p. 291). A condição altera o trabalho, a consciência de tradição, altera o próprio homem que é apenas um objeto, sendo a ciência o verdadeiro sujeito.

Há uma filosofia na Condição? Sim, ela é metodologia. Essa perspectiva não pergunta como a ciência é possível, mas “é essencial refletir sobre os métodos do trabalho científico.” (LF, 2012, p. 314).

---

<sup>101</sup> “Sua felicidade só pode ser garantida por um ser que domina a natureza e a domina para o bem do homem, que o reconheça tal como ele é para si mesmo, por outro eu, mas um eu absoluto que determina o homem, como eu.” (LF, 2012 p. 250).

### 5.3.2 *Segundo grau da reflexão: Consciência e Inteligência*

Consciência é um termo que recebeu uma série de significados nas últimas décadas, centenas em toda a história do pensamento: fala-se na consciência de classe, como também se fala de uma consciência no sentido psicanalítico; há a consciência moral, política, ecológica, como separadas ou pelo menos sem a necessidade de uma relação entre um conceito e outro ou como se estivesse em níveis distintos. Enfim, o termo tornou-se questão de reflexão para diversas áreas do conhecimento como a moral, a antropologia, a ética, mas também a história, a política e a pedagogia (VALADIER, 1996).

Na *Lógica*, a Consciência não diz respeito ao sentido kantiano, ou melhor, no sentido da moral kantiana. Segundo Weil, “[...] a consciência nasce no mundo da ciência: a entrega do homem ao seu mundo é o ponto do qual parte a consciência” (LF, 2012, p. 342).

A consciência moral nasce quando o homem se tem na lei moral. Trata-se de um além àquela ciência da Condição, porque “[...] a ciência deve ter um sentido para uma consciência que se concebe essencialmente como consciência moral, como consciência da liberdade. Trata-se por consequência de elaborar um discurso graças ao qual esta consciência possa se compreender como liberdade agente.” (CANIVEZ, 1999, p. 50)

Esse ter-se na lei moral faz com que o homem seja capaz de um saber diferente do científico, um saber crítico. Esse é então o saber da liberdade e assim, oposição à natureza.<sup>102</sup> “O homem é o ser que supera o mundo da Condição – não existe outro – para entrar num mundo que agora tem um sentido: ele é o lugar da decisão humana, do encontro entre a liberdade e a necessidade condicional.” (LF, 2012, p. 344)

Entre a ciência da Condição e o saber crítico moral que permite ao homem se pôr a si mesmo como sujeito está a Consciência. Com a ciência “[...] descobrimos só aquilo que pode ser descoberto na direção adotada para a pesquisa”, diz-nos K. Rahner (1971, p. 12, 38 e 54), porque a ciência precisa de pressupostos que determinam sua área de conhecimento.<sup>103</sup> Mas na Consciência se dá que essencialmente a consciência se volta para si mesma: é preciso agir por

<sup>102</sup> As referências à filosofia de Kant são frequentes na categoria da Consciência. Essa oposição liberdade-natureza, ou Consciência-ciência é essencial: por um lado, a ciência se ocupa das relações legítimas e universalmente válidas dos fenômenos da natureza. Por outro lado, a decisão da Consciência não se dá nos dados da ciência, porque na moral, a Consciência afirma o homem como sujeito e não como objeto.

<sup>103</sup> Na mesma perspectiva, M. Oliveira (1995, p. 22) escreve: “Nossa civilização é a civilização alicerçada na ciência e na técnica modernas e isto implica a hegemonia, cada vez mais profunda, na vida humana, da razão instrumental, que é portadora de uma nova concepção do homem e do sentido de sua existência. A pessoa humana é vista, em primeiro lugar, como um ser de necessidades, que precisam ser satisfeitas. Sua felicidade vai consistir, acima de tudo, na satisfação dessas necessidades, portanto, no consumo.”

respeito à lei moral, porque é somente nessa ação que o homem pode esperar ser ele próprio. (LF, 2012, p. 347).

Essencialmente – esse é o demarcado do núcleo da categoria, como temos exposto, como o que é sagrado para o Sentido.

Se a reflexão constitui o essencial do indivíduo, se suas atitudes passadas estiverem presentes para seu espírito, se ele encarar a decisão como a situação por excelência de uma consciência que a lei exterior já não guia, se, de resto, a vida comum não lhe interessar – ela que, com seu trabalho e seus interesses particulares, preenche a consciência empírica do homem comum - , então o indivíduo descobrirá em si a necessidade de fazer da liberdade o próprio conteúdo de sua consciência empírica, de encontrar uma forma de vida em que a consciência se torne concreta para poder se desfazer, forma de vida em que ela desfrute de sua liberdade na destruição de uma construção que só é sua construção porque ela a destrói. (LF, 2012, p. 350).

A categoria seguinte, a Inteligência, é aquela da atitude enquanto interesse, porque nela “[...] o homem se interessa, isto é, é ele próprio que interessa a si mesmo.” (LF, 2012, p. 372).

O essencial dessa categoria é próximo daquele da *Lógica*. Ora, na Inteligência “os homens constituem mundos” (LF, 2012, p. 380), assim como a *Lógica* se organiza em torno de categorias, mas com a diferença fundamental que “para a Inteligência, todas essas verdades são igualmente verdadeiras, igualmente falsas: ela não tem meio algum de escolher entre elas.” (LF, 2012, p. 384). Já a *Lógica* não se situa numa perspectiva de espectadora do cenário, nela não se observa ou se situa curiosamente diante dos discursos sobre o real, uma vez que se posiciona numa decisão contra a violência, por uma decisão razoável, ela ultrapassa a Inteligência contra a violência – eis o traço fundamental que distingue o olhar do expectador e o olhar daquele que busca a compreensão por uma lógica da filosofia. Aqui o filósofo que, por não ser apenas curioso, se põe como educador. O interesse do filósofo é compreender para agir de forma que haja uma minimização da violência entre os homens e mulheres.

Como o homem da Inteligência compreende o mundo, já que há essa distinção fundamental entre ele e o da *Lógica*?

Ele compreende o mundo no qual vivem seus contemporâneos, conhece o interesse deles e os interesses deles, suas decisões conscientes e tendências ocultas, e não se oporá a seu modo de vida. Por que faria? Ele não tem um mundo novo a lhes propor, não possui padrão religioso, histórico ou moral para medir o valor de suas atividades e ações, nenhum canône para corrigir suas teorias e seus sistemas. (LF, 2012, p. 384).

O lógico não propõe um mundo novo como modelo, nem uma tábua moral deduzida por ele como referência e ser seguida pelos outros. O lógico caracteriza-se, antes, por não permanecer no pensamento, mas ir deste à ação. O lógico não quer apenas interpretar os discursos, mas quer que a razoabilidade oriente sua vida, que a compreensão possa lhe dar

critérios para agir; não desejando apenas interpretar, quer também agir razoavelmente. Assim, a Inteligência é uma parte e não o todo de um processo, uma vez que não basta estabelecer uma compreensão ou uma crítica sobre uma determinada situação, tendo em vista que essa crítica, para o lógico, não fica em si, mas transborda em critérios para discernir o razoável.

### **5.3.3 Terceiro grau da Reflexão: Personalidade e o Absoluto**

Segundo Canivez (1999, p. 53), “[...] as três últimas categorias evocadas se movem no interior de uma mesma problemática. O discurso é aquele de uma liberdade - como consciência moral, livre inteligência e vontade criadora – que se opõe a seu outro, natureza ou sociedade.”.

Na categoria da Condição, o homem tem a si mesmo como objeto, como uma engrenagem na máquina de trabalho da sociedade moderna. Voltando a si como liberdade, o homem se põe ao que lhe restringe seja a natureza, seja a sociedade como liberdade crítica e moral (Consciência), seja como interesse (Inteligência), seja como vontade que cria (Personalidade).

Que palavra situa o campo da Personalidade? O conflito. Isso porque enquanto liberdade, a Personalidade quer algo: ser ela própria. Mas, como vive com outros, sua convivência é conflito.

Mas esse conflito é ultrapassado uma vez que ele nunca se consuma completamente, no sentido de que ele nunca termina. Conflito. O homem na atitude-categoria da Personalidade vive essencialmente no conflito pela univocidade. É esse fundo que torna possível o campo onde brotará a nova categoria – o Absoluto.

O Absoluto é a última das categorias da reflexão. Voltamos à reflexão do professor Canivez (1999, p. 53), uma vez que o centro problemático sobre o qual giram as categorias é aquele da liberdade, com o qual as categorias se relacionam com a questão da razão. Qual a liberdade real? Aquela que é infinita e “[...] infinita – diz-nos o professor Canivez – não como uma linha na qual se pode prolongar indefinidamente o traçado, mas no sentido em que nada possa lhe limitar do exterior.”.

Razão livre – eis a questão do absoluto. Essa razão, não a Inteligência do sujeito individual, é a razão universal à qual participa o sujeito tal como qualquer outro. O discurso que caracteriza essa categoria é aquele que se sabe ser, ser que se conhece como discurso absolutamente coerente.

O Absoluto vem logo depois da Personalidade porque esse é o conflito pela unicidade, essencialmente, criando um fundo para a nova atitude, já que o homem se define aqui, no

Absoluto, como negação absoluta que nega. É pelo conflito que se se põe o Absoluto e não pela necessidade lógica.

O essencial da categoria é que o Absoluto dá a definição da filosofia, ele é a exigência em qualquer atitude que seja de justificar e compreender o que diz e faz, é a vontade de um atitude para ser categoria. Nesse sentido, enquanto exigência de atitude em se compreender na categoria, toda a filosofia supõe o que o Absoluto realiza.

## 5.4 Categorias da Filosofia

### 5.4.1 A Obra, o Finito e a Ação

Na categoria de Absoluto o pensamento se completa no sentido de se compreender a si mesmo. A passagem para categorias depois do Absoluto faz surgir a questão do sentido dessas e é compreensível questionar como é possível. Embora não seja nosso objetivo tratar dessa questão, não podemos nos esquivar, já que a resposta nos dá pistas para compreender o núcleo das categorias.

Com relação ao posicionamento fundamental da *Lógica*, explica Kirscher (1989, p. 310): “[...] o mérito da *Lógica da Filosofia* consiste em colocar em evidência a diversidade dos elementos do problema – diversidade reduzida ao limite, à dualidade da violência e do discurso – e à compreensão que essa diversidade reenvia à uma univocidade fundamental: a liberdade.”. Há problemas fundamentais que são tratados no texto, mas esse binômio diz respeito ao próprio horizonte no qual os outros serão tratados e nessa perspectiva devemos tomar a questão das categorias posteriores ao Absoluto. Diz Weil:

O Pensamento é Pensamento: o que resta depois disso? Resta o escândalo da Razão. O homem não pode pensar mais longe que o Absoluto, visto que pensar é buscar a coerência e que a coerência é tudo, em si e para si. Mas o homem *pode haver pensado*, pode haver concordado com tudo o que a ciência ensina, e pode não pensar, não *querer pensar*, se recusar ao Pensamento. Para o Absoluto, existe nisso apenas escândalo, assim como toda passagem é escândalo para o ultrapassado. (LF, 2012, p. 488).

A razão se vê escandalizada porque a passagem é possível e o é porque o homem não é só razão. Marcado como liberdade, o homem ultrapassa mesmo o Absoluto da razão. Ultrapassa porque enquanto liberdade, o Absoluto pode ser e, portanto, pode não ser. Essa possibilidade se apresenta à liberdade que, conforme Kirscher, é a unicidade fundamental. A vida razoável pode ser escolhida pelo homem – essa é a grande questão. Compreender essa dinâmica está no núcleo do pensamento filosófico não porque ela seja promovida pela filosofia. Ora, a escolha

sempre é possível entre o pensamento que se pensa e a sua recusa. Já o compreender é o resultado que pode acontecer como pela decisão filosófica.

Que se trata de compreender? A revolta na Obra, no Finito e a Ação.

Obra, Finito e Ação constituem esse momento e não é sem propósito que os termos Obra e Ação digam respeito à operação, ato, prática. Diz Robinet (2004, p. 288):

Na diferença entre Obra e Ação pode-se ver a distinção aristotélica entre *poiesis*, o fazer transformador do dado exterior, e a *praxis*, o agir do homem que se refere a ele mesmo. A Obra faz uma ruptura profunda com a tradição filosófica, que é procura da razão e reflexão da liberdade na razão; aliás, ela causa problema enquanto categoria, porque não procura muito compreender-se e explicar-se. A Obra tira sua “universalidade” daquilo a que ela se põe, o discurso absoluto. Ela quer ser uma compreensão verdadeira do mundo, e essa compreensão verdadeira do mundo caracteriza-se pelo fato de que ela recusa toda reflexão, todo pensamento, no qual ele vê uma traição.

A distinção entre os termos está na fundação não apenas do pensamento político ocidental, mas na própria base da diferenciação entre o agir político e o técnico, e nas problematizações das mais diversas matizes que se originam nessa polarização.

#### 5.4.2 Diferença entre *πράξις* e *ποίησις*

Remontamos a Aristóteles a concepção e distinção que se tornou clássica entre ação (*πράξις*) e produção (*ποίησις*).

Segundo Chauí (2002, p. 332),

A *poiesis* é a arte ou técnica: agricultura, metalurgia, tecelagem, carpintaria, olaria, navegação, pintura, escultura, arquitetura, medicina, todos os artesanatos, poesia, dança, retórica. A *praxis* compreende a ética e a política. Ora, na *Metafísica*, Aristóteles afirma que o ser e o saber mais excelentes são aqueles que são livres, isto é, aqueles que não dependem de outros para existir e que têm em si mesmos seu próprio bem. A mesma ideia aplica-se às ciências práticas: são mais excelentes as ações cujos fim se encontra nelas mesmas e menos excelentes aquelas cujo fim lhes é exterior. A *praxis*, sendo ação que tem em si mesma seu fim, é, portanto, superior à *poiesis*, na qual a ação é realizada em vista de outro ou em vista de outra coisa, tendo seu fim fora de si, ou seja, na obra. E, na *praxis*, a política é superior à ética. Aliás, a política é superior a todas as outras formas de ação<sup>104</sup>

Na *Ética a Nicômaco*, diz Aristóteles: “[...] enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si.” (EN 1140 b). A compreensão da distinção entre a ação moral e técnica, veremos, diz respeito à finalidade. Será essa atenção voltada ao fim (*τέλος*) prático que permitirá

<sup>104</sup> Sobre a distinção entre *praxis* e *poiesis*: R. Spaemann (1996, p. 45-51), F. Comparato (2006, p. 98-106) E. C. B. Bittar (2003, p. 1017-1020).

a distinção aristotélica entre o agir e o produzir. São esferas distintas. No entanto, o ético-político e a artística, embora diferentes na finalidade, são semelhantes ao contraporem ao domínio do que não pode ser de outro modo, ao domínio científico. O prático e o que é produzido referem-se ao que pode ser de outro modo, ou seja, o traço que liga os termos é a contingência.

Se a contingência é o elemento que une, há os traços que distinguem: primeiro, há de se evidenciar o resultado dessas atividades, da produção acompanhada de razão gera-se a arte e a argumentação de Chauí demonstra os diversos tipos de manifestação da arte no mundo antigo. Já do hábito prático, gera-se a prudência (*φρόνησις*). O prudente (*φρόνιμος*), para Aristóteles, é caracterizado como aquele que manifesta a reta capacidade de decidir entre as coisas boas e más, já que tem em vista uma compreensão geral do bem viver.<sup>105</sup>

Em suma, a diferença entre a produção e a ação consiste em que o fim da produção, a obra, é diverso da própria produção. Já a ação tem seu fim em si mesma. Há um movimento em vista de um objeto, da construção de um objeto exterior, no caso da primeira expressão, a construção da *poiésis* e há, um movimento que volta sobre si mesmo, uma construção de si, no caso da segunda, de modo que o excelente resultado do movimento que se exterioriza produz uma escultura e no caso da ação, há o esculpir a si mesmo pelo discernimento, educação, moral e política. A finalidade da práxis é uma excelência interior do agente, já que visa a vida boa. A principal diferença entre o artesão, ou o produtor, e o político, ou homem da práxis, é que, como assinalamos, há uma diferença entre os fins por eles almejados.

A poiesis tem sua excelência numa boa cadeira, numa bela escultura, como citado. A práxis, por sua vez, busca um fim em sentido absoluto, significando que ele incide na própria ação.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Escreve Aristóteles: “Com referência ao discernimento, chegaremos à sua definição se considerarmos quais são os pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma.” Cf.: EN, 1140 a 5.

<sup>106</sup> “Se nos expressarmos bem a respeito destas coisas, e se a felicidade deve ser definida como o sucesso, a vida ativa é a melhor vida tanto para a cidade como um todo quanto para cada indivíduo. Mas a vida ativa não é necessariamente ativa em relação a outros homens, como algumas pessoas pensam, nem as ideias tidas como práticas são as únicas dignas de ser adotadas se o objetivo são resultados práticos; muito mais que estas devem ser cultivadas as especulações e pensamentos que têm seu fim em si mesmos e são seguidos em consideração apenas a si mesmos; ser bem sucedido é o objetivo e ele é uma certa forma de ação; logo, são principalmente os homens cujo pensamento dirige as ações que devemos olhar como verdadeiros autores e praticantes de atos exteriorizados.” POL. 1325 b.

### 5.4.3 A Obra

O essencial da categoria da Obra é o sentimento existencial que recusa a compreensão, já que “o homem pode não querer mais essa liberdade” (LF, 2012, p. 490). Mas não se trata apenas de um sentimento, mas também uma recusa à compreensão. Nesse sentido, os traços que caracterizam a categoria são “contraditórias e irreconciliáveis” (LF, 2012, p. 495).

Não se está num plano discursivo que almeja discussão, diálogo ou compreensão. Na Obra há a criação e o “[...] discurso não tem sentido para o particular que não pode *viver* com ele” (LF, 2012, p. 497).

O espaço discursivo é o da obra, ou seja, trata-se de um espaço que não tem sentido, querendo significar que não se preocupa em elaborar um sentido, um discurso, propriamente. Não é uma retomada do Não Senso de modo direto, mas a obra tem uma linguagem muda, uma vez que não pretende dizer nada. Não pretende dizer aos outros porque também “[...] nada o vincula aos outros, pois nada o vincula.” (LF, 2012, p. 498). Não há diálogo, há discurso; não há teoria, há mito.<sup>107</sup> O espaço não se faz público no sentido de espaço de diálogo, ou de discussão, de apresentação de razões em vista de uma determinada situação. Não há espaço para a crítica, mas apenas para a concordância e o mito assume esse lugar de expressão da vontade no discurso político e não da razoabilidade. O mito, aqui, não tem o mesmo significado daquele do campo religioso, como narrativa que permite a aproximação de questões misteriosas, mas se traduz como enunciado que expressa uma vontade e, portanto, o mito é justificador de posições, escolhas e decisões.

O essencial da obra é a violência. “Tal como é visto por ele próprio, ele é, portanto, essencialmente violento, isto é, no falar dos outros, imoral, sem gosto, sem fé, nem lei, em suma: incompreensível.” (LF, 2012, p. 499).

Há de se sublinhar uma questão central para o discurso da *Lógica*. Trata-se do fato da Obra não ter discurso e nem pretender um diálogo, ou a construção de um sentido comum. Essa posição diz respeito à Obra, não à *Lógica*, isto é, mesmo uma atitude tal como a Obra não significa que não seja compreensível por aquele que se decidiu compreender.

A Obra não tem linguagem ou discurso, mas fala para aquele que se decidiu pela compreensão. A violência não diz nada para o homem da Obra. Segundo Weil, “[...] esse

---

<sup>107</sup> “Certezas repetidas de modo infatigável. Martela-se uma ideia, coloca-se na sua base tudo o que parece poder lhe convir, sem fazer análises, sem discutir objeções, sem dar referências. Não há nem saber a estabelecer, nem pensamento a conquistar. Há apenas uma verdade a declarar, já conquistada, totalmente disponível.” Lacoue-Labarthe e Nancy (2002, p. 48).

homem é essencialmente violento, visto por ele próprio. Ora, ele não vê a si mesmo, vê apenas sua obra e, além disso, o termo violência nada significa para ele, já que ele não conhece alternativa.” (*Id., Ibid.*, p. 499).<sup>108</sup>

Embora não “fale”, a linguagem da Obra é eloquente. O mito é o que lhe constitui, partindo da premissa de que o homem da Obra “[...] se serve da linguagem [...]” (LF, 2012, p. 502). Ela é moldada para expressar seu sentimento, não seu discurso, seu diálogo. A linguagem tem um caráter essencial na Obra.<sup>109</sup>

Sua linguagem é moldada e apresenta-se como mito. O homem na Obra também é moldado em função de um projeto. A atitude da Obra molda, ela não quer se compreender, propriamente. Ela não reflete, não busca um sentido para tomar consciência de si mesma. Ela recusa isso e sua categoria nasce da *proclamação* da recusa (LF, 2012, p.515). Ela nasce de uma categoria que se quer atitude, mas é categoria pela linguagem da recusa captada pelo lógico.

#### 5.4.4 O Finito

Uma nova linguagem e um novo problema surge após a Obra.

A categoria do Finito expressa uma dupla negação: o homem da categoria não deseja compreender e se revolta contra o Absoluto, o pensamento que se pensa. Também não deseja a Obra, pelo contrário, ele se separa da Obra, porque, para ele, a Obra é não representa o sucesso que almeja. “A linguagem do finito é específica e paradoxal. Ele testemunha a dupla revolta do homem contra, de uma parte, a violência pura e bruta tal como experimentada na categoria da Obra e, de outra parte, o pensamento absoluto.” (BOBONGAUD, 2011, p. 90).

---

<sup>108</sup> Primo Levi é um escritor italiano que exemplifica aquele que viveu sob a violência nazista. Weil cita Hitler na Obra (LF, 2012, p. 501) e ele mesmo em sua vida sofreu sob o nazismo seja com a perda da mãe e irmã, seja como prisioneiro. Sobre seus dias de prisioneiro, Levi escreveu: “Teríamos esperado algo mais apocalíptico, mas eles pareciam simples guardas. Isso deixava-nos desconcertados, desarmados. [...] Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo o que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência.” Cf.: P. Levi (1988, p. 21 e 23).

<sup>109</sup> “Do ponto de vista deles, o essencial da Obra está presente nessa linguagem: eles aprendem que sua vida não teve sentido até aqui, que seus valores não era autênticos, que eles não eram livres, que eram suficientemente ingênuos para se deixarem capturar por um interesse concreto, que eles se entregavam à fadiga e ao tédio de uma vida cujo sentido estava estabelecido acima deles, em suma, todas as categorias contribuem, alternadamente e de acordo com as exigências da obra, para criar o vazio no qual a obra possa se instalar para dirigi-los. Do lado do criador, as coisas são diferentes.” Cf.: LF (2012, p. 504).

O essencial da finitude – essa expressão é escolhida por representar sua dupla recusa – é “[...] que o homem deveria criar e não pode criar, que ele deveria compreender e que a própria ideia de compreensão é incompreensível.” (LF, 2012, p. 528).

O termo finito, recorrente na filosofia contemporânea, torna-se expressão da décima quinta categoria, por traduzir “[...] o homem que morre, porque o homem pode ser interrompido a qualquer instante pela morte, freado, impedido de terminar o que empreendeu” (LF, 2012, p. 529). Esse fato está sempre diante do homem e o leva, então, à dupla negação.

A compreensão do Absoluto é negada, a Obra é um insucesso: o homem se volta sobre si no que toca seu fato fundamental: mortal, temporal, liberdade que se projeta, mas reduzida pela realidade da Obra. É com esse olhar, nessa perspectiva, que o homem do finito olha para a filosofia. Esse é seu essencial.

Existem coisas a fazer, mas o homem não pode fazer tudo ao mesmo tempo, é preciso começar pelo essencial, em outras palavras, o homem nunca chega ao essencial. Isso porque o essencial é criar, e a realidade do homem é ser criatura, ser condicionado, não apenas de um lado ou por um fator (ou vários fatores), mas ser condicionado essencialmente, de tal modo que as palavras “existência incondicionada” formem uma contradição nos termos. Isso não equivale a dizer que o homem seja condicionado totalmente (essa afirmação não teria mais sentido do que a tese de uma existência incondicionada, visto que a condição se revela apenas no discurso, que é o humano do homem); mas isso significa que a obra vai sempre rumo ao fracasso em sua essência, mesmo quando é bem-sucedida, pois jamais a obra é total, ela sempre é apenas uma obra, ela jamais conduz o homem ao Ser e ao presente. Após a obra, bem-sucedida ou não, a obra ainda está por realizar, nem tudo está feito, nem tudo pode ser feito e nada, portanto, está feito. Não há fim para os projetos, porque todo projeto é finito.” (LF, 2012, p. 531).

Daí o homem volta-se a si mesmo e vê-se marcado pelas condições de sua situação. Há, no entanto, um traço que distingue esse homem do finito, daquele da Obra, o discurso. “O homem é discurso numa situação” (LF, 2012, p. 533).

Qual o discurso do homem do Finito senão aquele que tematiza “a incapacidade de criar ou de gerar, que marca o homem como criatura condicionada.” (BOBONGAUD, 2011, p. 91).

#### 5.4.5 A Ação

A Ação é a décima sexta categoria. Ela é herdeira da *práxis* aristotélica, mas na Lógica ela busca conciliar a compreensão da teoria e o agir político num mundo marcado pela violência. Esses dois elementos – o teórico e o prático – expressam o que quer o homem que não é o do Absoluto, da Obra ou do Finito. O homem da Ação sabe que “a Obra mostra, a finitude demonstra que o homem não é essencialmente saber (e nisso as duas categorias, sendo filosóficas apesar de seu conteúdo, se separam de toda a tradição da filosofia ocidental) e que a

satisfação pelo discurso é apenas uma possibilidade que o homem pode recusar.” (LF, 2012, p. 557).

O homem da ação decide-se pelo discurso coerente, mas não apenas isso, ele se decide pela ação coerente com seu discurso. Ele se sabe finito, sabe que seu mundo é o da Obra, que a Condição moldou a sociedade de trabalho, mas ele se decide em função da razoabilidade. Isso caracteriza o homem da ação como “o pensador da ação” (PERINE, 1984, p. 182), como aquele que “[...] quer realizar a síntese prática do sentimento insatisfeito e do discurso coerente” (ROBINET, 2004, p. 291). Ora, “[...] a ação quer realizar o universal”. (CANIVEZ, 2014, p. 15).

Expressão completa para traduzir a Ação – realizar o universal – porque capta tanto o prático, quanto o teórico. Expressa não uma síntese, apenas, mas a reconciliação dos elementos que o percurso da *Lógica* não deixa de abordar.

Escreve Weil: “O homem da Ação reconcilia, assim, a grande contradição que o Absoluto havia deixado subsistir, aquela entre o homem satisfeito em si e o homem que pensa satisfação, entre o herói que termina a história impelindo-a para a razão objetiva e total e o pensador no qual o mundo assim construído se compreende.” (LF, 2012, p. 569), ou ainda: “o homem com o qual lidamos na categoria da Ação é aquele que, do pensamento, passa a ação; em outras palavras, ele é, no plano da história, o herdeiro da filosofia que com ele deixa de compreender o mundo: trata-se, agora, de transformá-lo.” (LF, 2012, p. 571).

Essa expressão weiliana – herdeiro da filosofia – para adjetivar o homem da ação é central porque não se trata de optar por um lado da questão, não se trata de compreender ou agir, nem tampouco se trata de ênfase de um elemento, minimizando o outro. O problema que Weil apresenta é que a teoria pela qual o homem da ação se decidiu leva a uma crítica sobre seu mundo e essa crítica possibilita critérios para agir e se orientar no mundo da sociedade do trabalho.

O homem da Ação toma o pensar e o agir como uma única realidade. Essa questão não nos leva a uma perspectiva calculista sobre a Ação, uma vez que o homem da Ação não tem um ideal a transpor para o mundo real. Não é essa posição que ele busca. Seria insensato. O que quer o homem ao conciliar o pensar e o agir é a coerência e a diminuição e até a exclusão da vida sem orientação – a vida violenta. A Ação quer um mundo não-violento. Ela quer encontrar sentido para o mundo e que esse seja tal que possa se realizar. Ela sabe se antemão, pela sua decisão originária, que o sentido que ela quer não é violento; é esse sentido, de um discurso-ação, de uma ação razoável, que a Ação quer.

A Obra é uma atitude que não se quer como categoria. A Ação, por sua vez, é uma atitude que se quer categoria, pois é atitude razoável e como categoria quer transformar o mundo.

### 5.5 Categorias Formais da Filosofia: Sentido e Sabedoria

*É essencial que esse fim da filosofia na ação seja levado a sério e lembrado com essa seriedade.*  
(WEIL, 2012, p. 584).

As categorias da Obra, do Finito e da Ação são chamadas por Kirscher, “categorias da filosofia”. Elas se põem no discurso da *Lógica* depois do “escândalo da razão”, quando se poderia compreender que a filosofia poderia concluir seu percurso no Absoluto. Essas categorias, no entanto, expressam não um momento no pensamento de Éric Weil, mas seu traço mais fundamental – compreender a possibilidade sempre presente de escolher ou o pensamento coerente, ou uma postura violenta, que se caracteriza por uma vida não razoável. De fato, as manifestações da violência são inúmeras e configuram sempre um desafio ao filósofo, como uma esfinge sempre presente com seu enigma. Ora, “[...] quando se trata de questões relativas à vida correta, somente coisas erradas podem ser realmente novas.” (SPAEMANN, 1996, p. 09).

A triangulação das categorias filosóficas elabora, sob aspectos distintos, o escândalo da razão. Os discursos que confluem na Ação não fazem com que cesse, entretanto, a questão sobre a passagem para categorias posteriores – as categorias *formais* da filosofia.

Se nas categorias da filosofia o centro ordenador se deu na compreensão do *escândalo da razão*, nas categorias formais, o essencial é a *compreensão*. As últimas categorias da filosofia não são, enfim, as últimas. Nessas, temos a demonstração de um problema já assinalado, mas que se apresenta em sua essencialidade, a saber, a dinâmica do filosofar de Éric Weil. Ora, “a filosofia de Weil não é nem ontologia, nem uma teologia, nem uma fenomenologia, nem uma epistemologia, etc. Ela é lógica filosófica da filosofia. Ela é o pensamento das categorias, não de *categorias metafísicas*, mas de *categorias filosóficas*.” (KIRSCHER, 1992, p. 40).

A Lógica se preocupa em compreender os discursos e para tanto ela não apenas elenca os possíveis, mas principalmente expõe a dinâmica que move a compreensão. Note-se que compreender é usualmente um termo que traz conotações teóricas, mas esse não é o caso quando

colocado no quadro de referência da *Lógica da Filosofia*. Compreender diz respeito ao sentido teórico, a razão, e ao sentido prático, a ação livre. Segundo Canivez (1993, p. 08),

[...] para Weil, com efeito, a tarefa do discurso filosófico é compreender uma realidade dada pela violência e contribuir com a ação que visa reduzi-la. A filosofia, em outros termos, é opção contra a violência, opção de um indivíduo que quer transformar sua própria violência para acessar o universal humano, mas também para participar do advento de um mundo onde todo homem possa viver sua liberdade de indivíduo sem ser negado, dobrado, amassado pela violência natural da falta ou da necessidade, nem por aquela que ele sofre ou da necessidade, nem por aquela que ele sofre em razão de seu pertencimento a um grupo humano: nação, raça, civilização ou classe social. A filosofia é opção fundamental contra a violência sob esta dupla figura: violência da natureza que o indivíduo encontra nele mesmo e no mundo da violência da história onde se afrontam as sociedades humanas.

O discurso é histórico. Weil se preocupa com a elaboração desenvolvida na história para compreender o real e se preocupa em desenvolver uma compreensão da articulação da estrutura que permite compreender. A citação do professor Canivez nos permite adentrar na concepção de Weil: compreender nunca é um exercício apenas do intelecto, mas a compreensão diz respeito a uma ação em vista da diminuição da violência e da ampliação de uma vida razoável.

A tempo, faz-se necessário elucidar que a estrutura usada aqui não diz respeito a rigidez, a algo fixo, mas a uma dinâmica. Esse traço é importante para evitar a comparação do sistema de Weil com um sistema marcado pelo encadeamento necessário das categorias.

As categorias da filosofia colocam em evidência, no plano posterior ao Absoluto, o problema da razão e da liberdade. A *Lógica* não pode ser concluída aqui porque é preciso desenvolver o sentido mais fundamental do motor da filosofia.

Nas categorias formais da filosofia há a exposição sistemática da dinâmica do filosofar.

### **5.5.1 O percurso de um problema**

Nossa tese fundamenta-se sobre duas questões que tomamos como centrais para a compreensão do pensamento de Éric Weil e que, pelo menos a primeira, não foi desenvolvida apropriadamente entre os comentadores.

É fato que Éric Weil tem uma reflexão vasta sobre temas da filosofia. Também é fato que seu pensar vai além da horizontalidade de uma história da filosofia, mas visa uma verticalidade, busca pelas raízes. Na construção de seu discurso, Weil não só selecionou termos, como os desenvolveu com muito cuidado. Procuramos demonstrar o lugar do conceito do sagrado, nas mais diversas situações em que o filósofo se utiliza do conceito, tratando de problemas particulares, com coerência de conteúdo.

Há, com relação ao conceito, não apenas um conteúdo claro; há também um posicionamento do conceito. Para compreender o alcance do sagrado, elaborarmos a distinção entre *elementos de composição* e *elementos de decisão*. No primeiro, a temática religiosa é exposta para compor o desenvolvimento de um problema mais central. Aqui a questão religiosa é o horizonte onde se põe o problema. Weil desenvolveu reflexões sobre religião, teologia, mas não como teólogo ou como cientista da religião. Essas reflexões funcionaram compondo o horizonte de outras discussões, dialogando com outros temas e problemas. Nesse sentido, Weil trata da religião compondo um diálogo com outros temas, sempre como filósofo.

O conceito de sagrado, como expomos, não diz respeito ao campo religioso, embora o conceito tenha aí sua origem, mas ele constitui um elemento de decisão, diferenciando-se do tratamento a temas religiosos em outros contextos. Não só o conteúdo do conceito é importante, também o lugar assume uma significação, já que o sagrado se apresenta para a decisão, o que significa que surge no conflito.

Essa posição particular do conceito do sagrado pode ser motivo para que tradicionalmente os comentadores não tenham destinado um espaço para exploração. O sagrado na filosofia de Éric Weil apareceria, à primeira vista, como uma questão sociológica e, como tal, destinado a uma posição menor. Ocorre que a presença do conceito está para além do espaço do conflito na *Filosofia Política*, de 1956 e, anteriormente, da *Lógica da Filosofia*, de 1950. O uso do conceito se deu nos artigos, nos ensaios e conferências e persistiu, tal como demonstrado como um importante fio de compreensão de toda a sua obra. O sagrado diz respeito a um posicionamento – teórico/prático – da comunidade para a ação que visa a permanência da própria comunidade numa vida razoável.

O motivo que iniciou todo o percurso de nossa trilha na obra de Éric Weil – o sentido do sagrado – continuou com a questão: há um sagrado para o Sentido?, ou ainda, assim como há um sagrado para a decisão, haveria um sagrado para o filósofo, para aquele que deseja compreender? O sagrado aqui compreendido como o essencial ao longo da *Lógica da Filosofia*, como o mais fundamental, como o núcleo que permite não só a identidade da categoria, mas também sua dinâmica, se mostrou durante o percurso como algo dinâmico, vivo, uma vez que a decisão pela filosofia não equivale a dizer que se encontrará com a resposta da filosofia, mas sim por uma interpretação da filosofia sobre dada realidade, ao mesmo tempo que essa interpretação poderá fornecer uma linha de ação.

O sentido, primeira categoria formal da filosofia, mostrou-se central, mas insuficiente se tomado isoladamente, como um fim em si. Desenvolver apenas o aspecto teórico da compreensão – eis a insuficiência – não consistiria em percorrer fielmente os passos do filósofo.

A compreensão, tarefa da filosofia, transborda do teórico, no horizonte weiliano e compõe a Sabedoria.

Sentido e Sabedoria são, metaforicamente, os dois lados da moeda e, nossa questão, a questão de Weil, prioritariamente, é traduzir o significado mais radical dos termos que, como moedas antigas, se podemos continuar com a metáfora, quanto mais usadas, menos clara a expressão de seu valor. Moedas antigas, pelo tempo e pelo uso, não revelam facilmente seu valor.

Continuando o itinerário dos textos de Weil e seguindo suas concepções – o foco e a razão que fundamentam essas páginas – chegamos à questão incontornável: assim como o sentido do sagrado não é uma questão periférica, o sagrado do sentido não é só uma questão teórica, mas expõe a dinâmica do filosofar com os conceitos nucleares da atitude, categoria e retomada, com a lógica da filosofia exposta nas categorias e, finalmente, com o binômio Sentido-Sabedoria.

O sagrado do Sentido-Sabedoria<sup>110</sup> se expõe no essencial de cada categoria<sup>111</sup>, marcando sua permanência no texto da *Lógica* sob o termo de essencial.

O percurso realizado, a exposição ora traçada das categorias, não tem como objetivo: seja resumir cada categoria, uma tarefa hercúlea, seja lidar com os problemas das passagens de uma categoria à outra, seja enumerar as diversas interpretações e problemáticas dos comentadores mais consagrados ou, ainda, descrever, desenvolver como filósofos elaboraram essa ou aquela tomada de consciência de uma atitude ou outra. Não é nosso objetivo dissecar os diálogos de Weil nem com a tradição filosófica, nem com seus contemporâneos, nem examinar como seus herdeiros assumiram seus problemas. Nosso único interesse tem sido seguir os conceitos, sua permanência nos textos, compreender a importância do seu conteúdo e de sua posição na argumentação. No primeiro momento, com o *sagrado*, em seguida, com o termo *essencial* para expressar o Sentido-Sabedoria no desenvolvimento das categorias da *Lógica da Filosofia*.

---

<sup>110</sup> Não é sem motivo que o próprio Weil, descrevendo o sagrado na *Filosofia Política*, diz: “A comunidade, assim como o indivíduo, é livre para preferir desaparecer em vez de abandonar suas convicções, para os quais a morte pode muito bem não ser o maior dos males. Ela decide-se em função do que chamamos o seu sagrado, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o *essencial* do *não essencial*, o *bem* do *mal*, e que não pode, conseqüentemente, ser contestado porque qualquer contestação, para ser o que é, situa-se do lado do mal.” Cf.: FP (2011, p. 79).

<sup>111</sup> O uso da expressão Sentido-Sabedoria tem a intenção de tratar das categorias formais da filosofia como duas faces de uma mesma realidade que se apresentam distintas na *Lógica da Filosofia* dada a peculiaridade do problema.

### 5.5.2 A categoria do Sentido: Os sentidos da questão: o problema e a crise

Como pôr, ou como iniciar uma questão sobre o sentido? Qualquer interrogação sobre o sentido o pressupõe, como também qualquer questão o visa. O sentido não é só o princípio e fundamento do filosofar, mas é também seu fim, seu horizonte, seu início, seu solo.

Há de se ter em consideração que perguntar pelo sentido situa-se entre a *possibilidade* e a *legitimidade*.<sup>112</sup> Ora, o problema não é a possibilidade de se colocar a pergunta pelo sentido, evidentemente sempre a colocamos e de diversas formas, mas a legitimidade da resposta entra em questão, uma vez que não há algo fora do sentido da resposta para verificar *seu* sentido.

Nas palavras de Vestrucci, “[...] o problema consiste no fato de que o sentido está pressuposto em todo o perguntar e em todo o responder. Logo, também no perguntar e no responder sobre o próprio sentido – e está pressuposto porque o sentido é o pressuposto *de* todo perguntar e *de* todo responder (do *sentido* de toda possível verdade e pergunta sobre a verdade).”<sup>113</sup>

A questão do sentido é posta, evidentemente, e há uma grande variedade de respostas sobre o sentido que almejam, por sua vez, a legitimidade. Perguntar sobre o sentido é um problema, logo de início, porque a palavra permite uma série de significações e abordagens e cada uma suscita outras séries de problemas.

É comum, no entanto, em nossa cultura contemporânea, a expressão “crise de sentido”. Essa expressão não é apenas “nossa”, uma vez que não há um momento na história da humanidade, em que se possa afirmar que o “reino do sentido”, nas palavras de Gilbert, tenha se instaurado. Continua Gilbert (1994, p. 76-93) que seria “ingenuidade” afirmar o estabelecimento de tal reino em qualquer momento da história.

Nossa primeira aproximação à questão do sentido se dará pela constância da crise na história. A palavra crise, *κρίσις* em grego, é “juízo”, significando decisão final num processo, como também “escolha”. No contexto jurídico, crise significa “julgamento judiciário”, como “[...] ação superior de distinção [...]” (*Id., Ibid.*, p. 76). Assim, a palavra é preenchida de significados correlatos a uma operação de julgar. Uma situação em crise exige critérios para se julgar. Segundo Gilbert, a operação de julgar percorre três momentos, a saber, no primeiro,

<sup>112</sup> Magistralmente, Vestrucci trata do sentido entre a possibilidade e a legitimidade da questão sobre o próprio sentido. Cf.: A. Vestrucci (2016, p. 263ss).

<sup>113</sup> Cf.: A. Vestrucci (2016, p. 263-264) E continua: “[...] eis porque o problema do sentido cria problema: não é possível nem mesmo pôr a pergunta sobre o sentido, pois não há nenhum *sobre*, mas somente um constante *no*; a pergunta, toda pergunta, e do mesmo modo toda resposta, existe *na* linguagem, *no* sentido, e não se pode saltar além desta Rhodes do sentido *com* a linguagem, assim como não é possível saltar a própria sombra.” (*Id., Ibid.*, p. 264)

“[...] o julgamento distingue seu objeto próprio e o mundo em geral.” (*Id., Ibid.*, p. 76). Em segundo lugar, “o julgamento distingue seu objeto de todos os outros objetos susceptíveis de vir igualmente à cena.” (*Id., Ibid.*, p. 77). Finalmente, “[...] o julgamento sobre um objeto particular distingue dois níveis, sensível e inteligível.” (*Id., Ibid.*, p. 77).

O julgamento elaborado desenvolve um percurso de discernir e compreender, separando, distinguindo e dando conteúdo aos objetos em questão.

A crise se dá nessa dinâmica que suscita pôr em evidência uma significação que não é imediatamente aparente. Quando um “mundo” dá lugar a outro, há, mesmo que ainda difusa e superficial, o início de uma consciência de crise, de que a compreensão do mundo antigo não é suficiente para expressar e se orientar na nova situação. Uma crise é, em primeiro lugar, um pôr em questão o de sentido, ou seja, uma falta de referência e, conseqüentemente, do valor de todas as coisas. Uma crise de sentido atinge a compreensão do real, como também uma valoração (moral) do mesmo. Essa dupla perspectiva está no centro da questão sobre o sentido e os aspectos – teórico e prático – estão no centro de nossa empreitada.

Esse mundo – que a consciência de crise identifica como em transformação – é o da vida histórico-cultural. Como participante da vida cultural, o homem compreende seu mundo e suas transformações, já que a cultura, a tradição, lhe fornecem meios de julgar a realidade. Toda interpretação é mediatizada pela experiência do mundo em geral, experiência que articula as culturas, uma vez que não é possível uma interpretação imediata do mundo, uma compreensão direta sem os meios da cultura. O homem é “produto” e “produtor” de cultura.

A interpretação do sentido, a crise do sentido, se dá no “ambiente” do mundo histórico-cultural. Segundo Gilbert, “nossos julgamentos não são formados sem implicar a história de nossas sociedades, nossa formação, nossa educação. [...] O julgamento se exerce por valores imanentes a toda relação humana. Não há julgamento destinado a não ser entendido por outro.” (*Id., Ibid.*, p. 78)

O estado de crise de sentido, quando há uma reorganização do discurso para se orientar no real, ou melhor, quando um mundo antigo dá lugar a um novo, há também a necessidade de uma nova orientação discursiva para dar conta da nova situação. A passagem de um mundo a outro é ameaçadora, “[...] um momento de anomia [...]” (*Id., Ibid.*, p. 79).

A crise de sentido tal como expomos é uma crise de orientação no real, no novo mundo, quando as referências de um mundo antigo já não dão conta, não são capazes de explicar as necessidades ou questões mais atuais. Por inteligibilidade tomamos o descobrir o sentido de qualquer questão, o compreender.

Dissemos que há uma variedade de significações para o termo sentido. Além de abordar o problema pela denominada crise do sentido, constante na história, podemos nos aproximar pelas significações que comumente são dadas ao termo. Sentido pode ser entendido como (a) finalidade, e os filósofos insistiram nessa interpretação<sup>114</sup>; pode ser compreendido como (b) valor<sup>115</sup> e também esse termo precisa ser desenvolvido em nosso contexto cultural como a transformação do que a tradição tomou como bem a ser realizado. Dizer que a vida tem valor, que é um bem em si, é o mesmo que dizer que é boa e que o sentido lhe é imanente. Finalmente, o sentido pode ser compreendido como (c) direção. (BOFF, 2014, p. 13-25).

Finalidade, valor e direção são termos que nos aproximam do conteúdo que comumente a tradição filosófica e literária atribuiu ao sentido. Podemos usar esses termos, ou outros, de procedência tradicional, religiosa, funcional, mas, de fato, o sentido acaba conjugando dois importantes elementos que persitem.

De um lado, o sentido está numa perspectiva teórica e com isso queremos dizer que é preciso interpretar a realidade, estabelecer uma crítica sobre ela, compreender a situação no mundo, categorizar a atitude para se situar diante das tomadas e retomadas de consciência sobre o real. O sentido tem essa perspectiva hermenêutica diante da vida, porque buscar o sentido diz respeito a tornar claro, tornar compreensível aquilo que não se apresenta como tal.

Por outro lado, o sentido tem uma dimensão axiológica, moral, quando expressamos que a vida tem valor, estabelecemos uma dignidade e a afirmação do sentido também é uma exigência de que essa mesma vida permaneça na história, uma vida com sentido exige o afastamento do que não é razoável, porque uma vida com sentido exige o que comumente a tradição filosófica tem denominado sabedoria, ou seja, uma vida orientada pelo sentido. A sabedoria, a tradição afirma, é o fim da filosofia. O sábio é aquele que une o conhecimento teórico, a hermenêutica dos discursos, com a realização de um ideal prático.

---

<sup>114</sup> Cf.: PLATÃO, *Filebo* 19 a 4-31 b 1. ARISTÓTELES *Metafísica*, XII, 7 1072 b. Esse era o ensinamento também dos estoicos: “Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes, em sua obra *Do Prazer*, e Poseidônios e Hecáton na obra, *Dos Fins*.” Cf.: D. Laértios. (1988, p. 201).

<sup>115</sup> “Cada época, cada cultura confere ao transcendental bonum as matizes de sua experiência. Os gregos, que prezavam o belo, preferiam falar no *kalokágathon* (o belo-bom) e nós, que valorizamos a experiência emocional, falamos em “valor”. De fato, “bem”, tornou-se, na cultura atual, uma palavra anêmica. Daí a vantagem de substituí-la por “valor”, que destaca, na ideia de “bem” seu aspecto de “experiência emocional” (*wertfühlen*)”. Cf.: L. Boff (2014, p. 18).

### 5.5.3 *O Sentido*

Há uma série de questões que podem introduzir a categoria do Sentido e situar a compreensão de Éric Weil não apenas com relação a ela, mas também dela com toda a história do pensamento filosófico e, por que não dizer, com relação à dinâmica mesma que move a filosofia. Assim, por exemplo, pensar a relação sobre a filosofia e a violência, questão primordial para o filósofo weiliano só vai ter sua exposição plena se tomada em perspectiva ao horizonte do sentido. Sem olhar pela categoria do Sentido, mesmo a questão da opção entre a filosofia e a violência estaria esvaziada e não seria “o sentido e a intenção” do filosofar de Éric Weil, tomando uma expressão cara ao prof. Perine.

Como aparece uma nova categoria? Qual a razão de uma categoria depois da ação? Qual a razão de ser de uma categoria formal do sentido, uma categoria sem atitude? Que significa o binômio sentido concreto e sentido formal? – são questões, e há evidentemente muitas outras, que podem ser formuladas no percurso, mas que são suficientes para expor o quadro das categorias formais – Sentido e Sabedoria. As interrogações nos lançam no cerne do problema que inicia já na introdução da categoria do Sentido.

A categoria do Sentido em sua exposição na Lógica, obedece quatro passos:

1. A Ação como a última categoria do discurso. – O problema de uma existência humana fora do discurso. – O fato da existência. (LF, 2012, p. 583-589).
2. A linguagem e a poesia. – Poesia e presença. – A filosofia como ciência do sentido. – O indivíduo e a presença, o discurso e a poesia. (LF, 2012, p. 589-598).
3. Situação e discurso como conceitos da ciência do sentido. – Filosofia formal do sentido e história concreta da Ação. (LF, 2012, p. 598-603).
4. Sucessão lógica e sucessão histórica das atitudes e das categorias. – A coexistência das categorias no discurso uno. – Nota sobre o sentido da filosofia. (LF, 2012, p. 603-608).

A distribuição dos marcos da categoria do Sentido é significativa porque o percurso apresentado já o foi, de outra forma, na exposição das categorias concretas e aqui, na categoria formal do sentido, é feito de modo a dar razão da exposição anterior.

Cada categoria partiu de uma atitude, essa passagem foi exposta ao longo da *Lógica*, cada categoria busca captar o essencial<sup>116</sup> de uma determinada forma de mundo no discurso, o que não quer dizer que expõe a essência da categoria; cada retomada busca no discurso, formas de se apropriar compreensivamente de um novo mundo. Essa é a concretude da *Lógica*. Concretude porque parte da atitude, essa “maneira de viver e de agir pela linguagem”, que é ao mesmo tempo, “um transcendental, isto pelo qual há um mundo para o homem, mas um transcendental concreto.”(CANIVEZ, 1999, p. 81).

Importa agora compreender a formalidade da *Lógica da Filosofia*, uma vez que já foi exposto a concretude da tríade atitude-categoria-retomada.

## I Da Ação ao Sentido

A categoria do Sentido expõe a compreensão de todas as categorias concretas em si – eis sua formalidade. Ela não tem, propriamente, uma atitude na medida em que ela é a visada compreensiva para toda e qualquer atitude, embora nem toda atitude torne-se categoria, evidentemente. Toda a exposição foi da Verdade à Ação, a categoria em que categoria e atitude se identificam na efetivação da liberdade. Ora, chegando à Ação com essa identificação há uma questão fundamental que surge no início da elaboração de uma nova categoria: como aparece essa nova categoria, ou melhor, por qual razão uma nova categoria *depois* da ação?

A mesma questão por outra abordagem seria questionar qual o significado da *Lógica da Filosofia* se finalizada na categoria da Ação? Se a conclusão da *Lógica* se desse na Ação, teria o mérito de expor a articulação de vários discursos filosóficos da história do pensamento. No entanto, não teria cumprido sua vocação fundamental, uma vez que seria uma exposição de discursos, mas não daria discussão ao motivo de uma lógica das categorias, tal como ocorre com a organização de categorias filosóficas. A vocação primordial da *Lógica* também é expor a possibilidade de negar o discurso (e não apenas a discursividade em suas expressões), o razoável que só será compreendido quando exposta a dinâmica fundamental da filosofia – aqui está a justificativa das categorias formais do Sentido e da Sabedoria.

No início da categoria do Sentido continua expondo a Ação, como ocorre entre uma categoria e outra da *Lógica*. Weil inicia afirmando que “[...] a categoria-atitude da Ação é a mais alta à qual o homem pode chegar em seu discurso: o discurso aí não apenas se sabe real, como se realiza; aí ele não apenas justifica a realidade, como a torna justa.” (LF, 2012, p. 583).

---

<sup>116</sup> O essencial é uma “possibilidade” enquanto a essência é uma “necessidade”. Cf.: LF, 2012, p. 599.

A Ação conjuga de forma peculiar o binômio categoria-atitude. É o cume do discurso em sua realização, mas não qualquer realização e sim aquela adjetivada como “justa”, ora com a Ação não apenas se dá uma ação justa, mas também justificada, ou seja, com razão de ser, assim, “[...] ela não apenas justifica a realidade, como a torna justa.” (*Id., Ibid.*, p. 583).

A Ação concilia uma orientação do real e uma intervenção tendo em vista a vida boa, ou digna, a efetivação de valores que perpetuem a comunidade. A Ação, em uma palavra visa efetivar a liberdade. A Ação não pode ser superada pelo homem uma vez que não há “[...] fim mais elevado que sua liberdade na realidade de sua vida.” (LF, 2012, p. 583).

Liberdade real, realização do homem pela liberdade na Ação sintetiza que a categoria une, por um lado, o discurso coerente (Absoluto) e a revolta (Obra e Finito), ela é a categoria-atitude, atitude-categoria como nenhuma outra. Outras categorias visavam a salvação, a realidade, a personalidade, o ser ou a obra; com a categoria da Ação há a realização da liberdade.

Na ação as categorias da reflexão, do Absoluto e da revolta se encontram, como se encontram o antigo problema da razão com a liberdade moderna. Na Ação, “[...] a filosofia voltou a se fechar em si mesma e deixa o homem seguir rumo ao seu fim.” (LF, 2012, p. 584).<sup>117</sup>

É preciso levar a sério o lugar e o significado da ação na *Lógica da Filosofia*.

Enquanto questão teórica e prática, a Ação aponta para a realidade de que o discurso não apenas (se) sabe, mas se realiza. Tomar a sério a Ação é tomar a própria filosofia em seriedade.

Há elementos que caracterizam a categoria da Ação e denominaremos “duplos”: ela tem um problema teórico-prático, ela é uma síntese entre o conceito antigo de razão e a concepção moderna de liberdade, ela é atitude-categoria, mas também categoria-atitude.

No “limite da Ação”, surge a categoria do Sentido.

---

<sup>117</sup> Depois das categorias modernas, a Ação é a categoria-atitude que rejeita a rejeição do Absoluto pela Obra, assim como rejeita a opção do Finito. A Ação é a categoria que está sempre em curso, enquanto deseja transformar a realidade com a razão, isso quer dizer, quer realizar uma transformação que se caracteriza pela compreensão e por um discurso-ação que permita isso. Cf.: LINS JÚNIOR (2014, p. 181). “A Ação visa a redução desta violência. Ela visa a reconciliação do indivíduo com a sociedade pela subordinação da sociedade (como organização do trabalho social) à comunidade (como comunidade moral), mais a uma comunidade pela qual o indivíduo razoável seria fim em si mesmo. Uma comunidade liberada da pressão dos conflitos sociais e internacionais proporcionaria ao indivíduo razoável as condições materiais (por sua participação em uma sociedade mundial) e sobretudo morais (pela educação e enraizamento em uma tradição viva) da busca pessoal de uma existência sensata, da satisfação de um sentido presentemente vivido. Uma tal comunidade seria então organizada em uma forma de Estado que não seria mais instância de poder e de dominação, mas forma de uma comunidade moral que dá ao indivíduo a possibilidade de se humanizar. A Ação tem então uma tríplice dimensão: ela é fundamentalmente ação do Estado sobre a sociedade; sobre o plano internacional, ela é ação do Estado com e sobre os outros Estados; mas ela é indissociavelmente ação sobre a forma mesma do Estado, realização progressiva de uma forma de Estado que não existe ainda, deste Estado verdadeiro que seria do tipo da *polis*, ou da comuna, que em certo sentido seria a forma de uma comunidade autenticamente *política*.” Cf.: P. Canivez (1996, p. 139).

A Ação tem um *fim* – a realização do homem, na presença, ou seja, no domínio da violência, uma vida em que a liberdade seja (in)formada pela razoabilidade. Esse fim, como um horizonte de orientação, regula a Ação que nunca *termina*, porque sempre se renova em novas condições, sob novos problemas e com os discursos mais variados sobre o real.

A Ação racional nunca está terminada, embora tenha um fim. A finalidade da ação não é agir sem cessar num progresso sem fim, como faz a *Condição*, mas não mais agir. A Ação visa alguma coisa que a ultrapassa, o fim da história, mas ela não pode determinar concretamente esse fim sem contradizer a definição de liberdade. (ROBINET, 2004, p. 292).

A Ação não acaba a filosofia, uma vez que seu trabalho não tem um termo, mas ela é o fim da filosofia, já que ela efetiva a realização da liberdade. A Ação não é nem um projeto utópico a ser instalado, um modelo a ser implantado, uma visão idealisticamente formatando o real, mas ela é a efetivação daquilo que o homem sempre é. A ação “[...] visa o que já é e sempre é; o homem que realiza a sua liberdade.” (LF, 2012, p. 592). Ora, essa liberdade, como liberdade, é negativa, ou seja, é liberdade que faz problema a si mesma. Essa negatividade diz respeito ao seu mais íntimo, como faz notar Weil, “[...] não há problema da liberdade para o animal” (*Id., Ibid.*, p. 592) ou, só um ser livre pode fazer problema de sua própria liberdade. Pode ser liberdade negada, problematizada, o homem pode falar sobre ela, sendo a liberdade o fundo do discurso, ou seja, ela, enquanto problema fundante a si mesma, busca compreender(-se). A liberdade é o fundo do discurso, ou, “[...] a liberdade é essa aparição concreta” (*Id. Ibid.* p. 592). Aparição porque na liberdade surge o problema da presença. Liberdade é linguagem, mas liberdade é também o fundo onde emerge a Presença, o “domínio da violência”, “contentamento na liberdade”.

O homem então encontra a plenitude, segundo Weil, não num momento pós-histórico ou supranatural, mas naquilo que o filósofo chama de Presença. Sobre a Presença, escreve Robinet, “[...] é a vida humana liberta da negatividade, aberta às coisas e aos seres na medida em que a violência é dominada.” (*Id., Ibid.*, p. 592).

Para Weil, é “o contentamento da liberdade” (LF, 2012, p. 592). E o contentamento da liberdade se encontra na vida imanente à comunidade, não além.

## II Presença, linguagem e poesia

“A categoria da Ação não pode ser ultrapassada.” (LF, 2012, p. 583, 286, 589) é uma afirmação repetida por causa de sua importância tanto no que diz respeito ao seu lugar, já que é preciso demarcar a passagem para a categoria formal, como também pelo seu sentido, já que

a frase implica pôr a questão da filosofia. Ora, a filosofia para a *Lógica* não é apenas compreensão no processo de categorização, mas também possibilidade. A categoria do Sentido, com a da Sabedoria, expõe não apenas o processo de categorização, mas também a possibilidade da filosofia porque leva a sério a outra possibilidade, sua negação.

Se, portanto, existe categoria para além da categoria da Ação – e a Ação a exige, na medida em que ela *ainda não* se concluiu, na medida em que ela fala de negatividade, de fim e de futuro - , ela so pode ser a categoria da filosofia que não serve para compreender tudo, mas que funca a filosofia para ela própria, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenhe, categoria essencialmente por vir na qualidade de não atitude, e que *é* a categoria da presença. (LF, 2012, p. 591)

A categoria do Sentido, categoria da presença, tanto é a conclusão-meta, como a origem da filosofia. Não será o fim da filosofia, mas seu núcleo mais íntimo, embora a palavra núcleo seja insuficiente para expressar. A filosofia é discurso e a opção pelo discurso coerente levou a uma ação. Ela, a Ação, é ação mirando o discurso e, então, que resta fazer? Repetimos que não há um além da Ação, mas que sua efetivação se dá num discurso que instaura a liberdade e que exige, por si, o domínio da liberdade. O fundo de compreensão dessa dinâmica de opção pela efetivação da liberdade pela discursividade é o fundo da presença, tal como exposto por Éric Weil. O Sentido, portanto, a categoria da presença, será “[...] a fonte do discurso na qual o discurso se apreenderá” (LF, 2012 p. 591), porque assim é possível uma filosofia da filosofia, ou “[...] uma consciência filosófica da filosofia” (*Id., Ibid.*, p. 591).

Presença é o contentamento na liberdade, o domínio da violência, a coincidência da Ação e do Sentido. Ora, o traço essencial é que o Sentido trata da linguagem, a fonte que torna possível sua apreensão. O essencial do Sentido não é um discurso histórico, mas a formalidade da linguagem que funda todo e qualquer discurso. Segundo Weil,

É essencial que esse caráter formal do termo linguagem seja mantido em mente [...]. A linguagem é aquilo em que se constitui o *sentido*. A linguagem não *é*, ela se cria; ela não é minha ou tua, nem mesmo a nossa: eu, tu, e nós, tudo isso é posterior (logicamente) à linguagem; a linguagem não é o “durante” da realidade: a realidade e o discurso que lhe corresponde se separam somente nela. Ela é, em suma, a espontaneidade. (LF, 2012, p. 592).

Embora as imagens sejam limitadas, podemos usar a metáfora do horizonte para expressar o sentido da linguagem em sua formalidade. O horizonte do Sentido, o quadro teórico referencial que permite compreender o que há na realidade. Ora, a própria realidade é na linguagem e na espontaneidade, uma vez que qualquer conteúdo só é possível nesse horizonte. A linguagem, assim, em sua espontaneidade, não é um instrumento, mas o *medium*.

Dizer que a linguagem é *medium*, significa que ela mediatiza, mas que não substitui o mediatizado. A linguagem é o horizonte *sine qua non* do Sentido, sua fonte, porque nele se toma consciência do que está pressuposto no horizonte. O Sentido se revela, se expõe na linguagem e assim, no seu horizonte, inclusive o não-sentido e compreensível.

Ela, a linguagem, “fato fundamental”, revela à filosofia a categoria que permite sua autocompreensão no Sentido. Só nela, na categoria do Sentido, ela, a filosofia, se compreende enquanto tal, não apenas na articulação histórica das categorias já que mesmo o louco é compreensível ao filósofo, como também a própria recusa da filosofia, enquanto opção de orientação da vida com relação à vida razoável. “E é sob a categoria do Sentido que a filosofia se compreende.” – escreve Weil. (LF, 2012, p.593).

A presença é a realização da liberdade, realização que o lógico vê na fonte do Sentido. Ora, a liberdade expressa-se na linguagem ou ainda, “[...] a linguagem é manifestação concreta da liberdade como produção de sentido, deste sentido que o discurso apenas pode tomar na forma de uma coerência.” (CANIVEZ, 1998, p. 81).

A linguagem é espontaneidade e horizonte onde se torna possível compreender o sim e o não, a ação razoável e também aquela ação/obra negadora em sua recusa a todo sentido. Mas a linguagem, fonte de espontaneidade, não permanece na liberdade de ser horizonte, ela se concretiza, passando do formal ao histórico, da linguagem ao discurso e o filósofo, que se decidiu pela razoabilidade toma sua manifestação e a compreende. A compreensão filosófica, essa “ciência do Sentido” organiza-se em discurso, porque a linguagem se permite cristalizar em discursos.

Que é a filosofia na categoria do Sentido?

É ciência do sentido, ou seja, ela constitui o sentido na qualidade de coerência de todas as atitudes reais, históricas. Ela é ciência porque é sistema: em sua forma lógica, articula o sentido formal e todo o sentido concreto. Articula a relação dual da filosofia com o sentido: por um lado, a filosofia compreende o sentido dos discursos históricos, a filosofia visa o sentido concreto e, por outro, ela é constituída por ele em sua formalidade.

Compreender o sentido concreto dos discursos faz o pensamento histórico, mas compreender a formalidade e a poesia, a espontaneidade da linguagem, faz do que é histórico, *Lógica da Filosofia*.

Ora, dizer que “[...] o homem é poeta antes de ser filósofo [...]” (LF, 2012, p. 594) equivale dizer que ele é criador de sentido, mesmo que se decida contra o sentido, mesmo que se decida em não compreender o sentido ou mesmo a orientar sua vida por ele. O homem é poeta porque é criador de sentido – repetimos – o que não significa que ele possua o sentido.

Ele é criador de sentido da mesma forma que é razoável, por não possuir a razão; criador de sentido porque cria um enredo para se ter na vida, mesmo que não se volte para problematizar o enredo que construiu.

Esse sentido, poeticamente nascido no homem, “[...] é o lugar do sagrado” (LF, 2012, p. 595) porque o constitui. Poeticamente nasce o mundo para o homem na espontaneidade da linguagem. Nesse espaço que é a poesia, o homem pode olhar a si mesmo como estranho e estrangeiro.

### III O concreto e o formal

O Sentido é concreto porque há o formal no qual ele é possível. A exposição traçou as linhas gerais das duas caracterizações do Sentido. Resta, entretanto, especificar.

A distinção entre o Sentido formal e o concreto, embora presente em toda a Lógica da Filosofia, é conceituada nas últimas páginas da categoria. A conceituação parte de um pressuposto básico: há sentido. Um pressuposto da razão,<sup>118</sup> tão fundamental e fundante que a sua negação, afirma-o. Ora, “[...] o sentido da experiência é ter *um* sentido.” (LF, 2012, p. 598).

O sentido constitui a filosofia. Weil distingue entre o sentido concreto e o formal. A filosofia desenvolve o sentido concreto, ou, nas palavras de Costeski (2009, p. 173):

O discurso filosófico da lógica da filosofia encontra o seu fim na compreensão formal de todos os sentidos concretos, realizados pela categoria do Sentido. Essa compreensão só é possível depois da categoria Ação. É através da Ação que o Sentido adquire a

---

<sup>118</sup> Como a filosofia é decisão, sempre é possível: “não há sentido”, seja no plano filosófico, seja como conclusão de uma existência sem sentido. Para exemplificar, Sartre escreve: “Muitos homens sabem, com efeito, que o objetivo de sua busca é o ser; e, na medida em que possuem este conhecimento [...] esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes – já que tendem a sacrificar o homem para surgir a causa de si – e que todos estão fadados por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos.” Cf.: J.-P. Sartre (2007, p. 764). Sobre o segundo caso: “A vida é o maior absurdo. Quem trabalhou e estudou durante oitenta anos deve enfim confessar que trabalhou em vão e estudou para o nada. Soubéramos ao menos por que estamos nesse mundo! Mas tudo será sempre um enigma para o pensador. A maior felicidade fora ter nascido idiota.” Alexander Von Humboldt *apud* L. França (1999, p. 218). “Estou sozinho neste universo sem sentido, tendo à minha defesa um único alívio: a minha liberdade total de escolher o que melhor me convier.” Cf.: A. Marchionni (2008, p. 199). Efetivamente o problema da negação de um sentido traz a questão ou da equiparação de todas as ações humanas (Sartre) ou no problema do vazio ético. “Mas o que designa esse *vazio ético*? Vivemos num momento em que as referências tradicionais desapareceram, em que não sabemos mais exatamente quais podem ser os fundamentos possíveis de uma teoria ética. O que é que hoje, nos permite dizer que uma lei é justa? Nós o ignoramos. É num vazio absoluto que a ética contemporânea se cria, nesse lugar onde se apagaram as bases habituais, ontológicas, metafísicas, religiosas da ética pura ou aplicada. A crise dos fundamentos que caracteriza todo nosso universo contemporâneo, crise visível na ciência, na filosofia ou mesmo no direito, afeta também o universo ético. Os próprios fundamentos da ética e da moral desapareceram. No momento em que as ações do homem se revelam grávidas de perigos e riscos diversos, estamos precisamente mergulhados nesse niilismo, essa relação com o “nada”, da qual Nietzsche foi, no século passado, o profeta e o clínico sem igual. [...] O crepúsculo do sentido põe em questão o “dever-ser”, o imperativo e a própria obrigação.” Cf.: J. Russ (1999, p. 10s).

consciência da presença ausente em todos os discursos filosóficos particulares. Como sabemos, a Ação age orientada pela insatisfação, pela ausência de contentamento. Sendo assim, o Sentido deve ser compreendido, justamente, como o *esquema* formal dessa ausência presente em cada discurso, isto é, como um estrutura formal capaz de realizar tanto a passagem da insatisfação do sentimento da atitude para o discurso coerente da categoria como, também, o retorno do discurso coerente à insatisfação do sentimento.

Ora, o sentido concreto, como forma de vida, é o enredo que o mundo tem, a realidade vivida para o homem que vive uma atitude. O homem se vê num mundo, num dado sentido em sua concretude, querendo dizer com essa expressão a força seja de orientação, de normas, de cultura. Enfim, o sentido concreto é o horizonte que permite o sujeito situar-se e orientar-se porque constitui sua referência. Esse sentido concreto pode ou não se transpor ao discurso. Se não se revela, o sentido concreto pode continuar no silêncio, numa mística ou não, ou na enunciação poética, na linguagem prenhe de polissemia. O sentido concreto pode também expressar-se no discurso filosófico e então, na expressão de Patrice Canivez, “[...] o sentido é então capturado, ou mais exatamente recapturado na forma de um discurso coerente, o que Weil chama de sentido formal.” (1999, p. 52).

Canivez se utiliza de duas expressões para explicar a dualidade do sentido como concreto e formal, a saber, os termos de *unidade* e *totalidade*.

Assim, “[...]o sentido concreto é o sentido como unidade vivida de indivíduo e seu mundo. É a unidade imediatamente como *sentimento*, do homem e de seu mundo e do homem com ele mesmo. [...] O sentido formal é a retomada desta unidade vivida na forma de uma totalidade discursiva.” (*Id., Ibid.*, p. 52).

A totalidade que é o sentido formal constitui o horizonte no qual se compreende a unidade do concreto. A unidade se compreende no quadro referencial teórico do formal. A transposição do sentimento tomado na atitude se torna possível na relação entre o que é concreto, como o homem se tem e o formal. O discurso vai do concreto ao formal e dessa totalidade orienta a unidade. Desnecessário afirmar que a orientação tem sentido prático e teórico.

#### **5.5.4 A Sabedoria**

A última categoria da *Lógica da Filosofia* é a Sabedoria, formal como a do Sentido e não menos difícil de compreender. Também a Sabedoria pode ser introduzida por uma série de questões, semelhantes às do Sentido, não menos complexas e que exigem uma atenção peculiar não só ao conteúdo da categoria, ou à passagem do Sentido à Sabedoria.

Há de se considerar o próprio termo – Sabedoria – tão íntimo à filosofia mas, ao mesmo tempo tão inusual a uma grande parte do pensamento contemporâneo.

Se “[...] a Lógica da Filosofia inteira não é mais filosófica da linguagem humana (Cf.: LP, 420)” (QUILLIEN, 1989, p. 118), a pergunta pela linguagem da Sabedoria constitui seu essencial, aquilo que lhe define. Essa pergunta pode ser desdobrada para tratar da Sabedoria: por um lado, a Sabedoria é um paradoxo, por outro, que significa dizer que a Sabedoria é uma categoria da filosofia?

## I Sabedoria como paradoxo

Escreve Weil:

Nada é mais clássico do que traduzir o nome da filosofia por “amor à sabedoria”, e nada é considerado com mais desconfiança, evitado com mais prudência do que o simples emprego da palavra “sabedoria”, mesmo pelos filósofos que não a encaram como uma palavra vazia de sentido. (LF, 2012, p. 609).

Qual o primeiro paradoxo?

Os filósofos concordam com a etimologia da filosofia como “amor à sabedoria”, mas não concordam, entretanto, quando se trata de aplicar a pergunta filosófica – o que é isto? – ao termo filosofia. A discordância surge no conceito que resulta dessa pergunta. Há, de fato, uma resposta para cada filósofo! O conceito de sabedoria já implica uma filosofia, uma conceituação, um discurso e o conceito, na medida em que é uma interpretação exige mais do que a etimologia pode oferecer.

“A tradição nos oferece múltiplas figuras da sabedoria”, escreve J. Quillien (1996, p. 222) e não só a diversidade de conceitos forma a questão da sabedoria complexa, como também o uso próprio do termo na atualidade.

Assumimos aqui a questão que Quillien faz em seu artigo:

Qual a significação da noção de sabedoria tal qual é entendida por Weil, em um mundo dominado pela ciência de uma parte e que, de outra parte, recusou a sabedoria do saber absoluto, em nome das exigências da ação ou das reivindicações do vivido existencial ou ainda do questionamento inacabável do sentido do ser? (QUILLIEN, 1996, p. 223).

A compreensão weiliana da Sabedoria não se dá à parte da *Lógica da Filosofia*. É preciso, para acessar o conteúdo da categoria, ter presente a íntima unidade das três últimas categorisa. Na categoria do Sentido pôde-se questionar as razões de uma nova categoria após a Ação e a mesma interrogação pode ser feita com relação à Sabedoria e ao Sentido. Se a *Lógica* tem seu término na Ação, haveria uma exposição das categorias mas não se haveria exposto a

razão de ser por traz das categorias filosóficas. Continuando com a questão, no que diz respeito à passagem do Sentido à Sabedoria, pode-se dizer que exposta a razão que possibilita uma *Lógica da Filosofia* é preciso também expor a Sabedoria como “[...] atitude diante do mundo, a atitude humana por excelência, na qual se conclui a busca filosófica.” (QUILLIEN, 1996, p. 228).

Dado que as passagens entre as três últimas categorias “[...] são particularmente difíceis” (QUILLIEN, 1996, p. 225), são também marcadas por uma profunda unidade.

Voltemos à discussão sobre a Ação. Qual o essencial da Ação?

O destino da ação é a realização daquilo que é o fim do homem, ou melhor, a ação quer alcançar o contentamento do homem na sua liberdade (LF, 2012, p. 562, 571, 583).

A Ação quer a Presença.

A *Lógica* poderia se concluir aqui? Como compreender a passagem ao Sentido?

Que vida de liberdade seria se não conciliasse a realização na Ação, mas também a consciência filosófica dessa realização? Que vida seria contente se fosse separada do solo do Sentido?

“A filosofia é a descoberta de que sempre houve sentido, e que só existe sentido porque existe o sentido formal.” (QUILLIEN, 1996, p. 226).

O Sentido então é fundante. Princípio e fundamento da filosofia. O percurso poderia terminar e as últimas páginas do Sentido seriam também da *Lógica da Filosofia*, mas Weil lança a última categoria porque ela está preenchida de sua intuição mais íntima e fundamental, presente em cada página de sua filosofia: se a filosofia é uma decisão, de-cisão, ela opera um corte não apenas no aspecto teórico e razoável, mas também prático. O razoável em Weil concilia o elemento teórico e político-moral. Dessa forma, a categoria a Sabedoria, como a do Sentido, torna-se compreensível em sua íntima unidade com a Ação.

Repetimos: a Ação quer o contentamento do homem na liberdade. A Ação visa assim um mundo em que não reina a violência, de modo que convém agir em vista de criar um mundo em que cada um possa ser sábio. “na Sabedoria weiliana, não existe mais a dualidade aristotélica entre a *sophia* e a *phrónesis*, embora, vale dizer, exista ainda a distinção entre a sabedoria como categoria formal do filósofo e a sabedoria vivida, pelo sábio na sociedade e no Estado.” (COSTESKI, 2009, p. 223).

Essa unidade entre as três categorias é apresentada por J. Quillien (1996, p. 227) em duas ideias:

- a) “A Sabedoria não pode ser apresentada por ela mesma, independente de sua relação a Ação e ao Sentido.”
- b) “A Sabedoria é uma categoria formal, categoria constitutiva da filosofia.”

Aqui está o centro do paradoxo assinalado por Weil: não é possível descartar a Sabedoria mas, ao mesmo tempo, “[...] nada é considerado com mais desconfiança, evitado com mais prudência do que o simples emprego da palavra ‘sabedoria’.” (LF, 2012, p. 609).

Essa desconfiança não se deu sempre e em toda a história do pensamento. Fala-se dos “sete sábios gregos”, da “sabedoria socrático-platônica” ou da “sabedoria aristotélica”. É possível ser um “sábio estoico” ou “sábio epicurista”, mas em sua atualidade, em 1950, quando da publicação da *Lógica da Filosofia* não se diz de um “sábio marxista” ou “existencialista” – as correntes mais influentes então.

Weil tem clareza dessa dificuldade do termo e introduz a categoria sem fugir do problema, pelo contrário, ele o enfrenta. Como não é um filósofo de modismos, mas fia-se na busca de um discurso coerente em seus desdobramentos. Seu discurso não fez o sacrifício no altar da conveniência ou da popularidade, pelo contrário, buscou apresentar-se, a cada momento, no tribunal da razão.<sup>119</sup>

A Sabedoria é inegável e sua razão é que “[...]a filosofia possui um sentido (ou renuncia do seu sentido) na sabedoria – e sempre permanece filosofia.” (LF, 2012, p. 611).

O problema da Sabedoria se apresenta na contemporaneidade de Weil quando os valores transcendentais, entre esses a própria razão, acabam e apenas as exigências da vida se impõem, exigências de uma sociedade centrada no trabalho e no consumo, como também no avanço tecnológico e têm prioridade sobre qualquer outra consideração.

---

<sup>119</sup> A palavra Sabedoria não tinha uma aceitação no período em que Weil escreve a *Lógica*, tal como demonstramos e como ele mesmo apresenta, dada a desconfiança do termo. Ocorre que há uma alteração da situação nos anos subsequentes que é preciso notar mas, que não ultrapassam a compreensão que Éric Weil expôs na categoria formal. Há uma série de autores que tratam nas décadas seguintes do tema da Sabedoria, tais como F. Lenoir (2007 e 2014). Luc Ferry (2012, p. 39) é um dos autores que tem tratado da questão da sabedoria, fazendo uma retomada da concepção grega para nossa atualidade. Segundo ele, “[...] a filosofia não é e nunca foi um curso de reflexão crítica destinado a preparar o estudante para o exercício da cidadania. [...] Se dissessem a Spinoza, a Epicteto ou a Hegel que a metade do trabalho intelectual deles era refletir de maneira crítica e argumentada, eles teriam caído da cadeira.” Na mesma obra, L. Ferry (2012, p. 32) diz que há “[...] três dimensões na filosofia: a inteligência do que é (teoria), a sede de justiça (ética) e a busca de salvação (sabedoria)”. Essas dimensões são apresentadas também em outras obras como *Qu’est-ce qu’une vie réussie?* (2002), ou ainda em *Aprender a viver. Filosofia para os novos tempos* (2010). Há também o jesuíta P. Valadier, que aborda o problema em *Inevitável moral*, (1991) e *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* (1998).

“O século XX funcionou como um ácido”, na expressão de L. Ferry (2010, p. 15) e o homem com seu poder de decidir foi, pelo contrário, cindido.

Aqui se posiciona o segundo paradoxo da Sabedoria: no momento em que mais precisamos de sabedoria é justamente quando mais desconfiamos dela.

A sociedade da Condição desenvolveu e espraiou seu projeto no século XX e seus desafios à Sabedoria se tornam uma exigência tanto concreta – construir uma sociedade em que a humanidade seja possível, quanto formal – pensar uma vida humana, onde a efetivação da liberdade seja global.

O segundo paradoxo da Sabedoria exige uma clarificação do sentido da Sabedoria weiliana.

## II Sabedoria: categoria da filosofia

Assim como não existe manual para inventores de sentido, também não existe um para buscadores de sabedoria. (WEIL, 2012, p. 614).

Dizer o que entende por Sabedoria é crucial para Weil na *Lógica da Filosofia* não apenas pelo contexto histórico que tende a negar o problema, mas principalmente pela própria *Lógica*.

A Sabedoria é a categoria que, mesmo formal, reenvia à vida o que se alcançou no Sentido. Assim, escreve Weil:

A categoria do Sentido explicou bem o que existe de presença pensada nessa ausência, mas ela cria a conciliação no plano do formal e remete o homem às atitudes concretas; a passagem do formal ao concreto – em linguagem do cotidiano, da filosofia à vida – não é mostrada por ela, e muito menos efetuada. Ela reduz o discurso à linguagem, à filosofia à vida, mas ela a isso *reduz*, mas a isso não *conduz*, e o homem que aí se *compreende* não encontra aí nada a *prender*. (LF, 2012, p. 612).

O paradoxo apresentado por Weil sobre a Sabedoria expôs a pretensão da filosofia moderna, mas principalmente contemporânea de querer filosofar sem buscar a sabedoria, ou pelo menos dando ênfase a um abismo entre o plano teórico e o prático.<sup>120</sup>

O que é filosofia? Questiona Weil, *hic et nunc?* (LF, 2012, p. 613).

A segunda parte da exposição sobre a categoria da Sabedoria (LF, 2012, p. 612-618) é também a exposição de dez caracterizações da categoria. Algumas se repetem, dando ênfase a

<sup>120</sup> Esse olhar em que prevalece uma perspectiva apenas teórica é tomado por Weil como Inteligência. Segundo J. B. Sanou (2008, p. 10), nesse quesito, “a filosofia é geralmente praticada hoje como uma disciplina intelectual visando um saber teórico ou o exame crítico do saber, das opiniões e das ciências.”

um determinado traço, mas mesmo as repetições ou ênfases não são descuidadas e acabam revelando marcas importantes da categoria.

Assim, a exposição das definições propostas por Weil, embora uma citação longa, deve ser destacada para uma visada na Sabedoria, ao mesmo tempo que se compreende as ênfases e repetições do filósofo.

Da seguinte forma organizamos a exposição:

- A) “A sabedoria é a coincidência do discurso e da situação do homem tal como ele vive hoje.” (LF, 2012, p. 613).
- B) “A sabedoria é [...] o concreto pensado ou [...], ela é a revelação do sentido.” (LF, 2012, p. 613).
- C) “Ela é, portanto, atitude, a atitude mais íntima que existe, porque vive no *hic et nunc* e, na qualidade de razoável, um *hic et nunc* para todo *hic et nunc*: e é por isso precisamente que ela é apreensível apenas como categoria, e como categoria da filosofia.” (LF, 2012, p. 613).
- D) “Ela existe concretamente em toda parte onde existe sentido concreto, em todas as atitudes, em cada uma, o homem pode viver seu discurso, realizar o sentido de sua existência.” (LF, 2012, p. 613).
- E) “O essencial não é que ele realize a finalidade do discurso que é o seu (no caso de esse discurso fixar um fim, o que não é necessário), mas que ele viva na visão do sentido que ele se deu e ao qual se deu. Ser sábio, nesse sentido, é saber o que importa e a isso se ater sem confusão.” (LF, 2012, p. 614).

A expressão weiliana caracteriza a Sabedoria como coincidência fundamental do concreto e do formal, quando o sentido se revela. Há de compreender o sagrado nesse ponto, uma vez que o sábio vive o sentido concretamente e esse não é criado em cada atitude ou em cada indivíduo, como num ato fundador original, mas está em relação com aquilo que para ele, sábio, vale a pena sacrificar a própria vida. Na Sabedoria entra em perspectiva um dado situacional e, ao mesmo tempo, uma teoria sobre o real.

Na primeira definição, Weil diz que a “Sabedoria é uma coincidência”, o lugar de encontro entre o discurso e a situação, por assim dizer, mas coincidência aqui significa que os dois elementos constitutivos da Sabedoria entram em contato e não que há um acaso.

Continua, desdobrando o primeiro aspecto do discurso, na segunda definição, dizendo que ele é o “concreto pensado”, quando já se tomou consciência e já se refletiu sobre a situação.

A Sabedoria, nesse aspecto, é a “revelação do sentido”, dado que não é possível uma separação entre as categorias formais. Na ação da Sabedoria o sentido se revela não de uma forma circunstancial, mas central, pertinente, porque pela via do Sentido, a Sabedoria age.

A terceira, quarta e quinta exposição, tratam do segundo aspecto da primeira definição, a saber, a “Sabedoria é atitude”, inseparável do Sentido. Se nas primeiras exposições sobre a Sabedoria, Weil enfatiza o elemento categoria-formal da Sabedoria, no segundo grupo sobressai o elemento atitudinal. Assim, ela, a Sabedoria, existe concretamente unida ao Sentido concreto. Daí a Sabedoria ter sua vida na união íntima com o sentido concreto e não se pode falar de Sabedoria separada dele.

Apenas metodologicamente podemos separar o elemento atitudinal do categorial quando se trata da Sabedoria ou do Sentido. As ênfases dadas são importantes porque constituem o formal, mas apenas numa dinâmica são compreensíveis, não isoladamente.

- A) “A sabedoria, formalmente falando, é possível a qualquer momento, em qualquer lugar, para qualquer um, contanto que o homem realize sua vida em conformidade com sua vida.” (LF, 2012, p. 614).
- B) “A sabedoria é categoria formal, é sob ela que é pensada a unidade do discurso e da vida, a vida como unidade num sentido que ela não apenas cria – a poesia para si -, mas des-vela e explicita o mundo de todos e de cada um.” (LF, 2012, p. 615).
- C) “A sabedoria é, assim, a última categoria; nela coincidem o formal e o concreto, na qualidade de pensados, um e outro, e coincidem para o homem que se sabe homem em sua situação histórica.” (LF, 2012, p. 615).
- D) “A sabedoria é a morte do indivíduo que quer se conservar na razão, ela é a vida do homem razoável.” (LF, 2012, p. 616).

E) “A sabedoria não é, portanto, o saber de um conteúdo: ela não proporciona conhecimento algum em sentido algum; ela é a atitude que não se *pretende* categoria, mas se *sabe* categoria – a categoria que já se *pretende*, mas se *sabe* atitude, cujo saber, em ambos os casos, se saber formal: categoria formal que só compreende a atitude formal na identidade formal de ambas.” (LF, 2012, p. 618).

A sexta definição começa a unir os aspectos que metodologicamente foram apresentados de modo separado nas anteriores. Nela, a Sabedoria, formalmente, é universal, ou melhor, é “possível a qualquer momento” (tempo), em “qualquer lugar” (espaço) e “para qualquer um”. No tempo-espaço em que o indivíduo realize sua vida, inserido em seu horizonte sagrado, tal como apresentamos, há Sabedoria.

As quatro últimas definições, dão ênfase a esse aspecto: a Sabedoria tem sua formalidade na “unidade do discurso e da vida”.

Essa última categoria, “coincidência do formal e do concreto” é também a “vida do homem razoável”. É o que há de sagrado para ele porque permite que ele compreenda sua realidade, se compreenda nela, se oriente e tome decisões. Daí que o sagrado, a união do horizonte da tradição vida e do real, não é apenas um aspecto sociológico, que permite decidir tal como um instrumento de cálculo. Pelo contrário, o sagrado se insere na experiência viva, cultural e comunitária, simbólica e cheia de significados que permite a referência de Sentido.

A sabedoria não é um conteúdo, ou “o saber de um conteúdo”, porque ultrapassa a distinção entre elementos, sejam eles, teóricos ou práticos porque, sendo sua união, é o seu modo de vida.

Esse modo de vida não é instantâneo ao homem que se decidiu pensar sua realidade, mas um percurso pelas trilhas da experiência, mirando o sagrado horizonte e discernindo cada passo.

Que se poderia pensar de mais íntimo à Sabedoria que o discernimento, que permite pensar o real e levar a situação à reflexão e à decisão?

Discernimento se dá em liberdade, carregado daquela *indiferença*, não no sentido de entediar-se com o real, como é compreendida no sentido mais comum, mas é tomada aqui, significando a liberdade diante do momento de abordar cada decisão de maneira renovada. Indiferença é a capacidade de desapegar-se das realidades e dos conceitos.

O próprio conceito de discernimento é apresentado como ilustração da sabedoria uma vez que no conceito há o elemento do conhecimento da realidade, não há verdadeiro discernimento sem conhecer os elementos que estão em jogo no processo de decisão, como

também há o elemento prático, efetivo, da decisão, uma vez que não se faz discernimento apenas para permanecer na atitude de discernir.

O discernimento existe em vista de uma situação, um fato, um acontecimento que suscita a necessidade de decisão e, uma decisão sábia, vale dizer, discernida, diz respeito a operar uma determinada situação com base um conhecimento da mesma em vista de uma ação. Como ilustração da sabedoria, pensamos, contribui para para compreender, ou se aproximar da compreensão da sabedoria.

O discernimento, vale ainda dizer, busca conciliar o conhecimento diante do real, a decisão em vista do que faz-se necessário mas, principalmente, a indiferença do sábio. O termo indiferença aqui, repetimos, tem o sentido de liberdade do agente diante dos elementos da situação.

Essa é a chave do discernimento, liberdade do sábio.

## 6 CONCLUSÃO

Os homens foram e são filósofos, e serão filósofos,  
tanto tempo quanto eles ponham a questão  
do sentido de sua vida e de seu mundo.  
(WEIL, 1982, p. 22)

Sagrado, Sentido e Sabedoria são termos que perpassam a obra de Éric Weil como características que a definem e, portanto, a diferenciam.

Sagrado é um termo rico em significações, principalmente religiosas e míticas, mas também axiológicas e sociológicas. Nosso percurso pela obra de Éric Weil demonstrou seu conhecimento da complexidade do conceito e de como ele fez usos determinados, ora como elemento de composição na articulação da reflexão de um problema, enquanto parte de um referencial teórico, ora enquanto elemento de decisão.

A distinção entre elemento de composição e o de decisão foi formulada em nosso itinerário para distinguir e, assim, compreender melhor as peculiaridades do termo sagrado, seja enquanto discussão de elementos religiosos como elemento de composição de um determinado problema, como a relação entre o Cristianismo e a política, por exemplo. Weil explora o problema usando o sagrado como elemento de composição, ou seja, ele o usa para compor o elementos de história e de contexto, as interfaces políticas e religiosas e como o campo religioso toca no campo das questões públicas, políticas. Esse olhar não é aquele de uma perspectiva

teológica, mas ao compor o problema da política no ambiente moderno, Weil o faz levando em consideração o fato de que nosso mundo foi formado em ambiente religioso, ou pelo menos informado por esse ambiente, ou ainda que o problema político se dá num contexto de dessacralização da esfera religiosa e sua influência no cotidiano, ou seja, os dois termos – Cristianismo e política – demonstram uma riqueza semântica na composição de um problema que nos permite ler melhor o mundo hodierno.

O vocabulário religioso é usado para compor o horizonte no qual o problema se instala. De forma diversa e central para nossa intenção é a compreensão do sagrado como elemento de decisão e, nesse sentido, o sagrado assume não só uma significação precisa, como também uma localização determinada na obra de Éric Weil.

Qual a estratégia weiliana, ou melhor, qual o uso do termo sagrado para a decisão?

Primeiro, ao denominar sagrada a referência utilizada como horizonte para a comunidade agir, Weil não acentua a transcendência religiosa ou teológica, ou a inferência institucional, religiosa ou não, mas a importância do que é valor para a comunidade a ponto desse valor ser *sagrado* para ela, sagrado porque vale a pena sacrificar-se por ele, já que ele dá identidade e sentido à mesma comunidade, sagrado porque esse conjunto de referência permite à comunidade o encaminhamento de seus conflitos e permite a continuação da própria comunidade na história. Os valores de uma comunidade situam-se no mais íntimo e reservado dela mesma, como seu coração simbólico, sua referência última, seu horizonte de sentido.

Segundo, o termo sagrado revela uma dinamicidade para compreender que o horizonte axiológico não é um bloco estável e absoluto, mas histórico. Ora, o homem não tem seu horizonte axiológico dado de uma vez por todas, permanecendo inalterável, mas é o resultado de um processo, como uma conquista. O horizonte de referência de valor de toda comunidade humana se conquista no próprio solo da história, entre perdas e vitórias, constituindo o discurso que não só diz o que a comunidade deve fazer para permanecer da melhor forma, alcançando a vida boa, mas também dizendo quem é a comunidade. O sagrado é a referência de valor, mas também é de identidade e aqui as duas esferas se comunicam uma vez que o elemento axiológico é definido pela comunidade concomitante à definição de identidade da própria comunidade. Assim, não só os valores são constitutivos de uma comunidade, como também a tradição, ou a história de conquista e aquisição desses valores.

Weil nem absolutiza uma época ou mesmo um teoria, mas expõe um processo de mudança ou a transformação do conteúdo do conceito de sagrado, que se dá num campo na antiguidade, no mundo medieval e no início da modernidade e passa, paulatinamente, a se

centrar no trabalho, com a sociedade moderna, principalmente com as profundas transformações das revoluções científica e industrial.

Essa mudança pela qual passa o conceito não é, no entanto, total. Mas significou uma transformação que alterou também o sentido da expressão comunidade, marcada pela proximidade e por um reconhecimento de sentido comum, para o termo sociedade, caracterizada pela eficácia. Dizemos que a transformação não significou uma alteração total porque a mesma sociedade em que o mecanismo social é tão intenso, ou seja, no contexto que tomou como sagrada a luta contra a natureza, o trabalho é, também, o mesmo em que há o sagrado da comunidade, marcado pelas relações de proximidade e afeto, como conjunto de referências de valor. Assim, a nova sacralidade da eficácia, do trabalho na sociedade contemporânea convive com as tradicionais referências morais.

O conceito de sagrado assume nos textos de Éric Weil esse elemento que se posiciona no momento da decisão para a comunidade. Ele foi apresentado no momento em que Weil recorre ao conceito no texto, principalmente para expor uma situação de conflito. Assim, podemos verificar na *Introdução à Lógica da Filosofia* e a mesma situação pode ser verificada nos demais textos, seja na *Filosofia Política*, ou na *Filosofia Moral*, seja nos textos de ensaios e conferências ou nos demais artigos em que o sagrado vem à tona. A questão é que há um sentido definido como também um lugar definido na exposição do conceito do sagrado. O sentido do sagrado é que ele assume todo o horizonte de valor que permite uma comunidade decidir, modernamente, o sagrado assume o mecanismo de eficácia que caracteriza a sociedade contemporânea. Não houve a mudança de um sagrado pelo outro, mas os dois se relacionam e criam redes de interações nos mais variados campos da política, moral e da teoria.

O sagrado surge em momento de conflito, quando faz-se necessário decidir.

Não é apenas o conteúdo do sagrado que é importante para a compreensão weiliana, mas também o lugar que ocupa o sagrado, ou seja, o sagrado surge no texto de Weil quando há o conflito, quando é preciso ter referências para decidir. Essa dinâmica se repete em seu texto da *Filosofia Política*, uma vez que o sagrado só é tratado no segundo momento do texto, a saber, na sociedade, como também se dá na *Introdução à Lógica da Filosofia*, quando o sagrado é amplamente discutido no segundo momento do texto, ou seja, na *Reflexão da Filosofia*, quando se torna problemático pensar a *Lógica da Comunidade*.

Em nossa pesquisa, expomos exaustivamente o sentido e o lugar do sagrado na obra de Weil, uma vez que compreendemos que a repetição do lugar também tem um sentido para o conceito. Assim, herdeiro de uma concepção de filosofia que não é apenas teoria, mas também prática, Weil não abre mão de pensar como a comunidade deve agir e, tanto a ênfase no lugar

como no sentido axiológico sagrado sinalizam um pensar que concilia razão e prática. Essa herança de que a filosofia deve enfrentar não apenas uma tarefa de pensamento, de reflexão, mas também de ação, seja ela moral e política, permanece ao longo do texto de nosso filósofo, o que nos faz compreender que não só o sentido do sagrado, mas inclusive seu lugar são manifestações dessa herança. Weil não é apenas um professor de filosofia em uma determinada academia, nem também um historiador das ideias, mas pensador que, conhecendo profundamente a história do pensamento leva a sério essa tradição, como ela mesma se compreendeu, teoria e práxis.

Os mais variados textos de Éric Weil, sejam nas obras maiores como a *Filosofia Política*, a *Filosofia Moral* ou a *Lógica da Filosofia* mostram a permanência do sentido e do lugar do sagrado. O mesmo ocorre nos textos menores que, embora tratem de questões localizadas, não significam que separam ou desconectem os problemas tratados das grandes questões desenvolvidas nas obras maiores, pelo contrário, os problemas apresentados nos ensaios, artigos e conferências permanecem fiéis à dinâmica dos grandes textos, como atualizações, se podemos dizer assim, ou explicitação mais detalhada do que foi exposto em linhas maiores.

Ora, é pertinente notar que no volume *Essais et conférences, tome 1, Philosophie*, por se trata de textos ligados à exposição de doutrinas filosóficas de pensadores como Aristóteles, ou do Estoicismo, de Hegel, não há menção ao termo sagrado. Mas, assim que a discussão se desloca para a questão do Direito natural, eis a expressão do “[...] sagrado concreto [...]” (EC, I, 1991, p. 190), significando “[...] um mundo no qual o homem teria sentido humano” (*Id.*, *Ibid.*, p. 190). Ocorre de forma semelhante no texto *La science et la civilization moderne ou le sens de l’insensé*, com a diferença de que nesse texto não há menção ao termo sagrado, mas o mesmo papel de sentido e lugar é assumido pelo conceito de valor.

O conceito de sagrado mostrou-se como uma trilha heurística no percurso dos textos de Weil porque permite compreender sua intenção fundamental ao longo das mais variadas reflexões que o filósofo elabora. Há de se notar que o conceito de sagrado sempre foi assinalado pelos comentadores da obra de Weil. Essa sinalização, no entanto, não adentrou em sua significação própria ao longo dos textos, nem no valor de seu lugar na construção da reflexão como elemento de decisão.

No volume de *Essais et conférences, tome 2 Politique*, a situação difere do primeiro volume, já que nesse os problemas estão mais centrados em questões que envolvem conceitos de comunidade, tradição, política, massas e indivíduos ou ainda o estado e a violência. Nesse volume o uso do conceito de sagrado é constante, permanecendo os mesmos elementos que já

citamos sobre o conceito. O mesmo ocorre em *Philosophie et réalité, derniers essais et conférences* e ainda em *Philosophie et réalité II*.

Há uma permanência do sentido do conceito de sagrado, mas uma permanência dinâmica e com essa expressão queremos dizer que o sagrado assume nuances de acordo com o contexto, o que mostra uma certa plasticidade, mas permanece fiel em sua função de levar a comunidade a decidir em momentos de crise. Ora, a crise da comunidade se acentua, segundo Weil não apenas com os seus conflitos, mas principalmente quando há uma crise no interior do sagrado. A modernidade trouxe para o mais íntimo do sagrado não um exercício de sua plasticidade, mas uma crise ao propor um novo sagrado para a comunidade, ao lado do tradicional. A existência desse novo sagrado não apenas mudou as feições da vida comunitária para sua existencial enquanto sociedade mas, principalmente, colocou outros critérios para agir. A crise do sagrado se dá nesse conflito de critérios uma vez que os que constituíam a comunidade permanece e os novos da sociedade se instauram e se espraiam.

Justifica-se a importância do sentido, do lugar e da dinâmica do conceito de sagrado. Justifica-se tomá-lo como horizonte para percorrer a obra de Weil. Mas, em certo momento, a questão do sentido do sagrado faz suscitar a questão do sentido do sentido com a interrogação sobre a existência de algum conceito no plano teórico daquilo que expomos no plano da prática.

Haveria algo como *um sagrado* para o filósofo? – foi a interrogação que motivou a volta e a frequência aos textos de Éric Weil, não desenvolvendo o sagrado como o fizemos até então, em seu sentido prático de decisão, mas inquirindo se haveria para o pensador, para aquele que decidiu pela filosofia, algo semelhante àquilo que constitui o sagrado para a comunidade, a saber, se haveria na obra de Weil traços de identidade e de tarefa para o filósofo. Se Weil é herdeiro de um pensamento que concilia a prática e a teoria e se o sagrado é expressão do prático, qual seria o sagrado da teoria?

O sagrado está presente na *Introdução à Lógica da Filosofia* de forma exaustiva. Mas, ao lado do termo sagrado há um outro termo de suma importância e que não nos passou despercebido porque nos introduziu no sagrado do Sentido e da Sabedoria. Trata-se do vocábulo *essencial*.

A primeira vez que aparece, já na *Introdução*, diz:

Trata-se, para nós, do fato da multiplicidade dos discursos e de nada além disso. O homem constrói discursos coerentes, discursos que não contém contradição, que abarcam todo o essencial e o reduzem à unidade para, em seguida, deduzi-lo dessa unidade: ora, existem vários discursos. [...] Cada discurso é determinado pelo que, para ele, é o essencial, e o essencial é determinado pelo discurso. (LF, 2012, p. 56).

Na página seguinte, Weil continua dizendo que “o essencial para cada discurso é fixado pelo próprio discurso.” (LF, 2012, p. 57). Ainda na *Introdução*, diz que “[...] todo discurso possui um sentido e, assim, participa do sentido.” (LF, 2012, p. 84). Essas observações, tendo a questão a questão do sagrado como fundo, levantaram a hipótese de uma relação entre o essencial como um “sagrado” para o filósofo, de forma que o que identifica e caracteriza o filósofo seria pensar o essencial, isto é, o Sentido.

O decorrer da *Introdução* mostra como o essencial cumpre esses requisitos como uma espécie de sinônimo para o sagrado, mas agora no campo teórico. Assim como a comunidade decide pelo seu sagrado e busca mantê-lo, Weil questiona se aquele que decidiu pela filosofia tem também em conta a importância do sentido. Ele pergunta: “Será o discurso o essencial para ele?” (LF, 2012, p. 86).

Aquele que se decide pela filosofia tem diante de si, então, quase como uma necessidade, pensar a sua realidade para compreendê-la. Aqui surge a tríade fundamental da *Lógica da Filosofia*, seus conceitos nucleares, a atitude, a categoria e a retomada.

Segundo Weil, “[...] o fato é que a atitude do homem nem sempre se expressa adequadamente no discurso do homem, se a palavra “adequado” for empregada para designar o discurso elaborado de modo coerente em torno do que é *essencial* para o homem nessa atitude.” (LF, 2012, p. 112). Ele volta a repetir o termo essencial diversas vezes no texto, conforme expomos no decorrer de nossa trilha, delimitando que o homem vive em determinada atitude e que a decisão de filosofar implicar transpor o essencial de uma atitude para a coerência da categoria. E que essa categoria deve expressar o essencial de um mundo e quando esse mundo se transforma e surge um novo, faz-se necessário retomar, com linguagem antiga, o novo essencial que surge.

O termo essencial delinea-se como o núcleo mais íntimo do sagrado do filósofo. Ele acaba por preencher, em sua permanência em cada categoria da *Lógica*, aquele traço tão weiliano de uma transcendência filosófica, a saber, a busca de um sentido para compreender o real. Transcendência porque ultrapassa o imediatamente dado, mas diferente da transcendência religiosa/teológica, a transcendência do sentido se dá na história (BOUILLARD, 1984, p. 104-107). Assim, por superar “[...] o imediato do nível da ciência objetiva e por conduzir uma reflexão sobre a moral, a ação, para além da própria moral e da própria ação, a filosofia transcende” (*Id.*, *Ibid.*, p. 105).

Podemos então pensar o Sentido segundo a *Lógica da Filosofia* numa dinâmica imanotranscendente, porque parte da exigência do concreto da realidade em busca de sua compreensão e volta ao mesmo real como possibilidade de orientação, de ação. Eis em breves

linhas o essencial. A questão então se volta para a compreensão da expressão do essencial que se dá na *Lógica da Filosofia* e tomamos aqui nas categorias de Sentido e Sabedoria.

Inquirir o sagrado para o filósofo resulta em descobrir o Sentido como a categoria que constitui a filosofia, uma vez que ela “[...] visa o sentido e é constituída por ele” (LF, 2012, p. 594). E o Sentido, enfim, é essa espontaneidade em compreender, em situar-se, por isso tratar da poesia do sentido como movimento dinâmico e espontâneo, porque sua plasticidade permite o rol de discursos. Por ser transcendente, trata a poesia de revelação? Não. Nem revelação religiosa, nem revelação significando um novo, inaudito.

Não é desse texto poético, místico, que trata Weil, como não também não é do sentido comum de poesia, da rima e métrica.

A poesia não faz essas revelações. Por isso se fala sobre ela em termos curiosos, e que mudam de época para época: o coração aí se expressa, aí nasce um mundo, as nascentes aí jorram, a personalidade aí se manifesta na verdade de sua essência, a liberdade aí aflora, o absoluto aí se mostra sob todas as formas de imagens, o Bem sob os aspectos do Belo – enumerar todas as expressões seria escrever uma das histórias da humanidade, e não das menores; analisá-la seria refazer, mas em uma aplicação, a lógica da filosofia com todas as suas categorias e, sobretudo, com um número impressionante de retomadas que indicam, todas elas, a mesma coisa: que se trata do que existe a um só tempo de mais familiar e de mais incompreensível. (LF, 2012, p. 595).

A poesia marca a inventividade do sentido. Mas não é inusidade, depois de percorrer a trilha da obra de Éric Weil, que ele diga que “[...] a poesia está ligada ao sagrado; mas que isso, ela é o lugar do sagrado.” (LF, 2012, p. 595).

Ora, à primeira vista, estaria completo o movimento que teve início com o conceito do sagrado e transbordou para o sagrado do sentido. O filósofo tem o seu sagrado, na medida em que assume a decisão pela compreensão do essencial de cada discurso. O Sentido seria “a categoria das categorias, a compreensão criadora” (LF, 2012, p. 596). O fim do movimento estaria no Sentido se compreendemos que “a filosofia, como ciência do sentido” (LF, 2012, p. 598) e, à primeira vista, toda a trilha que percorrida teria chegado ao fim. Mas o percurso não sendo o de uma ciência do sentido, como também de uma história da compreensão desse, não fica no aspecto teórico, ou seja, pensar o Sentido como o término da *Lógica* significa incorrer em uma compreensão parcial e deficiente do pensamento do filósofo, de sua obra. Sentido e Sabedoria, enquanto categorias formais, não apresentam um conteúdo, um significado novo, mas exercem a função da reflexão formal da filosofia sobre si mesma e, assim, a reflexão seria parcial por olvidar a Sabedoria, a conciliação entre o pensar e o agir, a união entre a compreensão e a ação.

Ocorre que o “à primeira vista” faz problema porque a conclusão no Sentido significaria, implicitamente, uma traição à intenção mais fundamental de toda a dinâmica não só da *Lógica da Filosofia* como obra, ou como metodologia, como projeto, mas também ao conjunto da obra de Éric Weil em seu traço mais fundamental, àquilo que chamamos de sua herança, ou seja, a conclusão no Sentido equivaleria a uma sobreposição da teoria com relação à prática, do pensar com relação ao agir, da categoria com relação à ação. Todo o percurso teria levado o filósofo a uma decisão pelo pensar e, assim, não haveria o educador, mas apenas aquele que põe-se no real como espectador. A *Lógica* seria um trabalho da Inteligência e não do Sentido, uma vez que se seu dinamismo se concluísse na primeira categoria formal, esse Sentido já não seria o Sentido que acabamos de expor, mas unicamente um “olhar de constituição do mundo” (LF, 2012, p. 380).

É próprio do Sentido na *Lógica* não permanecer expectador do mundo, mas compreendê-lo para agir, nascendo assim a Sabedoria como categoria formal, como exigência natural, esperada, da herança que une o pensar e o agir. A escolha pela Sabedoria não é uma escolha fácil no contexto de origem da *Lógica*. Embora a palavra defina a filosofia, ela não é a expressão ou a busca, a representação da orientação dos filósofos no contexto dos anos 50. Weil sabe disso, mas seu pensar não é a elaboração de uma crítica dos discursos, mas é uma crítica em busca de critérios.

O Sentido como categoria filosófica diz respeito ao mais íntimo da compreensão e, como tal, ele se volta para os discursos que tratam de ordenar ou organizar de alguma forma a relação com a realidade. Assim, inclusive a “[...] existência sem razão é um fato, e a filosofia, se quiser ser ela própria, deverá compreendê-la.” (LF, 2012, p. 587).

Há diversas significações atribuídas ao sentido: ora pode ser tomado como o próprio significado de algo ou de uma expressão, ora como finalidade, ou como uma estrutura que subjaz ao real ou como valor, pelo qual vale a pena resistir existencialmente diante das adversidades. Padrão ou padrões encontrados em meio à chuva meteórica de dados, ou o encontro de uma harmonia em meio aos ruídos da existência também são representações do sentido.

Weil busca compreender – essa é a questão do Sentido enquanto categoria, uma vez que as designações do sentido são, de uma forma ou outra, formas de discursos. A compreensão categórica se dá com relação às formas de discursos organizados historicamente. Ao dar lugar categórico às formas de discursos, Weil busca compreender o Sentido. Isso se dá também com o não-senso, como também com a negação prática ou discursiva do Sentido.

A filosofia é a apreensão categórica dos discursos históricos. Daí a importância da linguagem quando a filosofia se volta à categoria do Sentido, porque ela não compreende

apenas as categorias, mas compreende a si mesma como “[...] ciência do sentido” (LF, 2012, p. 597). A filosofia não compreende apenas os discursos, mas também a si mesma enquanto dinâmica de compreensão.

A Sabedoria surge na *Lógica da Filosofia*, finalmente, para dar Sentido ao motor da atitude, da categoria e da retomada (LF, 2012, p. 612), uma vez que ela une em seu conceito tanto a dimensão teórica, quanto prática.

Voltamos a repetir que Weil não é alheio à dificuldade do termo Sabedoria, mas essa dificuldade se torna oportunidade para explicitar o seu conceito. Entre as páginas 613 e 618, Weil aponta 10 caracterizações da Sabedoria que, de mais fundamental, expõem a coincidência do formal e do concreto, da atitude e da categoria, do pensar e do agir. Uma unidade assim não é elevada à atmosfera religiosa, mítica ou transcendente; mas é plena da imano-transcendência que caracteriza o pensamento de Éric Weil.

Ora, ele diz, “[...] a sabedoria, formalmente falando, é possível a qualquer momento, em qualquer lugar, para qualquer um, contanto que o homem realize sua vida em conformidade com seu discurso, seu discurso em conformidade com a sua vida.” (LF, 2012, p. 614). Essa realização não é uma atitude ou outra, categoria ou outra, conhecimento ou outro, uma vez que a Sabedoria “se sabe categoria”, assim como “[...] se sabe atitude” (LF, 2012, p. 618).

A Sabedoria brota como coincidência entre o pensar e o agir nesse solo em que a filosofia é assim concebida como “[...] um discurso formalmente coerente no qual a tarefa principal é separar o essencial do que não é, para rejeita esse inessencial no reino das sombras, das ilusões” (PR, 1982, p. 26).

Essa coincidência entre o discurso e a situação, ou entre a *theoria* e a *praxis*, constitui a Sabedoria. Essa não é, entretanto, a “[...] abolição do discurso, mas suas realização na vida do sábio” (KIRSCHER, 1992, p. 1950), com a passagem do Sentido para a Sabedoria.

O sábio une o discurso e a ação. A figura do sábio é importante por se tratar, na concepção weiliana, de uma sabedoria agente e não de um sábio que se retira do mundo e o contempla ou de um expectador da realidade. Pelo contrário, Weil pensa o sábio como aquele que “[...] pode fazer da filosofia seu guia, se buscar o sentido em sua atitude” (LF, 2012, p. 607), enfim o homem do Sentido, é o mesmo “razoável”, já que a razoabilidade diz respeito à conformação da vida ao discurso ou, em outras palavras, “[...] a sabedoria, é a presença concreta do discurso no homem que pensa e no qual a vida é informada pelo discurso.” (CANIVEZ, 1996, p. 141).

A marca do sábio é que ele pensa o que vive, vive o que pensa. O sábio busca realizar uma síntese e se põe entre o sagrado e o Sentido porque não vive fora do horizonte de sua

comunidade, nem sem a interrogação do Sentido. Ou ainda, diante da universalidade do sagrado proposto pela tradição da comunidade, em sua formalidade, lida com o conflito particular do contexto, com todas as características de seu momento, para chegar a uma ação singular, expressão de si e de toda a riqueza simbólica que herdou.

A Sabedoria, então, se liga tanto ao sagrado, como ao Sentido. Essa relação é compreendida ao fim de uma trilha pelo pensamento de Éric Weil, que também pensa a filosofia como resultado de decisões em vista da compreensão, de modo que retomamos uma imagem utilizado no início, as decisões pela filosofia que marcam a história do pensamento, são também marcas no caminho de uma trilha feita, decisões, diferente de um trajeto perene, eterno, um trilho.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Éric Weil

WEIL, Éric. **Lógica da Filosofia**. tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. **Filosofia Política**. tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. **Filosofia Moral**. tradução Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. **Essais et Conférences: Tome 1: Philosophie**. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1991.

\_\_\_\_\_. **Essais et Conférences: Tome 2: Politique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

\_\_\_\_\_. **Philosophie et Réalité: Derniers essais et conférences**. Paris: Beauchesne, 1982.

\_\_\_\_\_. **Philosophie et Réalité II**. Paris: Beauchesne, 2003.

\_\_\_\_\_. **Problemas Kantianos**. tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

### Obras gerais

ARON, Raymond. **Memórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. **Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BACON, Francis. **Da proficiência e o Avanço do conhecimento divino e humano**. São Paulo: Madras, 2006.

BATAILLE, Georges. WEIL, Éric. **À en-tête de Critique: Correspondance entre Georges Bataille et Éric Weil (1946-1951)**. Édition établie, présentée et annotée par Sylvie Patron. Paris: Lignes édition, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNARDO, Luís Manuel A. V. **Linguagem e Discurso: Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Éric Weil**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. “**Moral, Educação e Sentido**: uma leitura da Philosophie Morale de Éric Weil.” *Ininerarium*, LVII (2011).

BERTMAN, Stephen. **Hipercultura**: O preço da pressa. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de filosofia aristotélica**: Leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, São Paulo: Manole, 2003.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BOBONGAUD, Stève Gaston. **La dimension politique de la langage**. Essai sur Éric Weil. Roma: Gregorian & Biblical Spress, 2011.

BOFF, Clodovis. **O livro do sentido**: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). São Paulo: Paulus, 2014. v. 1.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis, RJ: 2009.

BOUILLARD, Henri. Transcendencia y Dios de la fe. In: ALVAREZ BOLADO, Alfonso. **Fe cristiana y Sociedad moderna 1**. Madrid: Ediciones S.M., 1984.

\_\_\_\_\_. **Philosophie et Religion dans l’oeuvre d’Éric Weil**. *Archives de Philosophie* 40, 1977.

CAILLOIS, Roger. La Violence pure est-elle démoniaque? In.: **Actualité d’Éric Weil**. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne: 1984.

\_\_\_\_\_. **L’homme et le sacré**. Paris: Gallimard, 2013.

CAILLOIS, Rolland. Attitudes et catégories. **Revue de métaphysique et de Morale**. Paris, 1953, v. 53, p. 286.

CAMARGO, Sérgio de Siqueira. Moral e Cidadania: uma reflexão sobre a Filosofia Política de Éric Weil. **Revista Omnia Lumina**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 76-106, jul./dez. 2010.

CANIVEZ, Patrice. **Educar o cidadão?** Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Éric Weil (1904-1977) ou la question du sens**. Paris: Ellipses, 1998.

\_\_\_\_\_. O kantismo de Éric Weil. In: **Argumentos**: Revista de Filosofia, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia, v. 6, n. 11, p. 9-28, jan./jun. 2014.

\_\_\_\_\_. **Weil**. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le politique et sa logique dans l’oeuvre d’Éric Weil**. Paris: Éditions Kimé, 1993.

\_\_\_\_\_. La Sagesse et. al. IN: QUILLIEN, Jean et KISCHER, Gilbert. **Cahiers Eric Weil V. Eric Weil: Philosophie et Sagesse**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996

CATESSON, Jean. **A propos de la Philosophie Morale d'Éric Weil**. Revue de Métaphysique et Morale, 1962.

CHÂTELET, François. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CHÂTELET, François et. al. **As concepções políticas do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COMPARATO, Fabio Konder. **Ética: Direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTESKI, Evanildo. **Atitude, Violência e Estado Democrático: Sobre a Filosofia de Éric Weil**. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

\_\_\_\_\_. O Estado Mundial em Éric Weil. **Temas & Matizes**, Cascavel, v. 3, n. 6, p. 5-10, jul./dez. 2004.

DECLoux, Simom. **La Philosophie Politique d'Éric Weil**. Nouvelle Revue Theologique. 1964.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento: O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 1991.

DOUMIT, Elie. État et société modernes dans la Philosophie Politique. In: Archives de Philosophie. 33, 1970.

DUBARLE, Dominique. Totalisation terrestre et devenir humain. In: **Archives de Philosophie**. 33. 1970.

ELIADE, Mircea. **Le Sacré et le profane**. Paris: Gallimard, 2012.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s.d.]

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **Diálogo e controvérsia na modernidade pré-crítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Braga: Tipografia Abreu, Souza & Braga, Lda, 2005.

FERRY, Luc, RENAUT, Alain. **Heidegger et les modernes**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1988.

FERRY, Luc. **Famílias, amo vocês: Política e vida privada na era da globalização**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Anticonformista: Uma autobiografia intelectual: Entrevistas com Alexandra Laignel-Lavastine**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce qu'une vie réussie?** Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2002.

\_\_\_\_\_. **Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FRANÇA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: vozes, 2003.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. **Psiché e techne: O homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os vícios capitais e os novos vícios*. São Paulo: Paulus, 2004.

GANTY, Etienne. **Penser la Modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil**. Namur: Presses universitaires de Namur, 1997.

GARCÍA BARZÁN, Francisco. **Aspectos Incomuns do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

GILBERT, Paul. Sagrado e Santo. **Síntese: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, p. 399-420, set./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **La crise du sens**. Nouvelle Revue Théologique. 116/1 (1994), p.76-93.

GOLFIN, Christophe. **Chronique de Philosophie Morale**. Revue Thomiste, 1963.

\_\_\_\_\_. "La Philosophie Politique d'Éric Weil. In: **Revue Thomiste**, 1958.

GUIBAL, Francis. **Le courage de la raison: La philosophie pratique d'Éric Weil**. Paris: Editions du Félin, 2009.

\_\_\_\_\_. **Le sens de la réalité: Logique et existence selon Éric Weil**. Paris: Éditions du Félin, 2011.

\_\_\_\_\_. La felicidad de la excelencia abandonada: A partir da Filosofia Moral de Éric Weil. **Areté**, San Miguel, v. 11, n. 1-2, p. 453-481, 1999.

HABER, Stéphane. **Jürgen Habermas une introduction. Au coeur de la pensée de Jürgen Habermas**. Paris: Pocket/La Découverte, 2001.

HASSER, Pierre. “La Philosophie Politique de M. Éric Weil.” **Revue Française de Science Politique**, 8 (1958).

HEIMSOETH, Heinz. **A filosofia no século XX**. Coimbra: Arménio Amado Editora, 1982.

HEINEMANN, Fritz. **A filosofia no século XX**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

INGRAM, David. **Filosofia do Direito: Conceitos-chave em filosofia**. São Paulo: Artemed, 2010.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Santo André (SP): Academia Cristã, 2014.

\_\_\_\_\_. **La teología de los primeros filósofos griegos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editor, 1978.

JOLIF, J-Y. **Compreender o homem: Introdução a uma Antropologia Filosófica**. São Paulo: Editora Herder/Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIRSCHER, Gilbert. **La Philosophie d’Éric Weil: Systematicité et ouverture**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

\_\_\_\_\_. **Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d’Éric Weil**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

\_\_\_\_\_. **La Philosophie Morale d’Éric Weil et la fondation de la loi morale**. Archives de Philosophie 56, 1993.

\_\_\_\_\_. Introduction à l’étude du discours d’Éric Weil sur la sagesse. In: QUILLIEN, Jean. KIRSCHER, Gilbert. Cahiers Eric Weil V. Eric Weil. **Philosophie et Sagesse**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

\_\_\_\_\_. Préface. In: GANTY, Etienne. **Penser la Modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil**. Namur: Presses universitaires de Namur, 1997.

LACROIX, Jean. **Panorama de la Philosophie Française Contemporaine**. Paris: PUF, 1968.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. NANCY, Jean-Luc. **O mito nazista**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LADRIÈRE, Jean. **Vida social e destinação**. São Paulo: Convívio, 1979.

\_\_\_\_\_. **La articulación del sentido**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. tradução introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

LAPIERRE, Jean-William. **Quintessences du politique**, Esprit, 1968.

LENOIR, Frédéric. **Dieu**: Entretiens avec Marie Drucker. Paris: Éditions Robert Laffont, 2011.

\_\_\_\_\_. **Petit traité d'histoire des religions**. Paris: Plon, 2008.

\_\_\_\_\_. **A cura do mundo**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Le Christ philosophe**. Paris: Plon, 2007.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIBÂNIO, João Batista. **A Religião no Início do Milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

LINS JÚNIOR, Daniel da Fonseca. Filosofia, retomada e sentido. **Cultura**: Revista de História e Teoria das Ideias. v. 31, p. 109-122, 2013 / II Série,

\_\_\_\_\_. Ação e Sentido na Logique de la Philosophie de Éric Weil. **Argumentos**: Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 172-189, jan./jun. 2014.

LIPOVETSKY, Gilles. **Le Bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation**. Paris: Gallimard, 2006.

MACDOWELL, João A. A. A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 5-34, jan./abr. 2002

MAÇANEIRO, Marcial. **O Labirinto do sagrado**: Ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: 2011.

MAGALHÃES, Antonio. **Expressões do Sagrado**: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2008.

MARCHIONNI, Antonio. **Ética**: A arte do bom. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MARCUSE, Hebert. **O homem unidimensional**: Sobre a ideologia da sociedade industrial avançada. Lisboa: Letra Viva, 2011.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora Atlas, 2012.

MAY, Rollo. **O homem à procura de si mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética e Economia**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. (Org.) **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PEREIRA, SJ, Isidoro. **Dicionário Grego-português e português-grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência**: Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. **Éric Weil e a Compreensão do nosso tempo**. Ética, Política, Filosofia. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de iniciação ao filosofar**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. A propósito de um livro recente. **Síntese**, Belo horizonte, v. 11, n. 32, p. 87-96, set./dez. 1984.

\_\_\_\_\_. Política, poder e violência: à margem de Platão, Aristóteles, Hannah Arendt e Éric Weil. **Hipinos**, São Paulo, v. 5, n. 6, p. 35-45, 2000.

\_\_\_\_\_. A não-violência: o desafio da ação razoável segundo Éric Weil". **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 16, n. 45, p. 89-94, jan./abr. 1989.

QUILLIEN, Jean. Eric Weil et notre temps. In: QUILLIEN, Jean. KIRSCHER, Gilbert. **Cahiers Eric Weil V: Eric Weil: Philosophie et Sagesse**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

\_\_\_\_\_. L'Idée de sagesse aujourd'hui. In: QUILLIEN, j. KIRSCHER, G. **Cahiers Éric Weil V: Éric Weil: Philosophie et Sagesse**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

\_\_\_\_\_. História, Linguagem, Formalismo. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 16, n. 46, p. 115-120, mai/ago. 1989.

RAHNER, Karl. **Teologia e ciência**. São Paulo: Paulinas, 1971.

RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa. **Diálogo e controvérsia na modernidade pré-crítica**. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [s.d.]

RICOEUR, Paul. **Leituras 1**: em torno ao político. São Paulo: Loyola, 1995.

ROBINET, Jean-François. **O tempo do pensamento**. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2004.

ROY, Jean. La “*Philosophie Politique*” d’Éric Weil. In: LEROUX, G. et. al. **Philosophies de la Cité**. Montreal, Paris: Tornai, 1974.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento Ético Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SANOU, Jean Baptiste. **Violence et Sagesse dans la Philosophie d’Éric Weil**. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: Ensaio de ontologia fundamental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana**: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a Religião**. São Paulo: Novo Século, 2000.

SICHIROLLO, Livio. **Dialética**. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e benevolência**: Ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Morale et violence. **Archives de Philosophie**, [s.l.], v. 41, n. 2, p. 177-200, 1978.

SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político segundo Éric Weil**. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. A lógica como diálogo. **Veritas**: revista trimestral de filosofia e ciências humanas da PUCRS, Porto Alegre, v. 43, n. 4, dez. 1998.

\_\_\_\_\_. O papel do filósofo como educador. **Kalagatos**: Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 5, n. 9, 2008.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução Donaldo Schüller. Porto alegre: L&PM, 2014.

TABONI, P. F. “*L’Introduction a la Logique de la Philosophie ou de l’interpetation autentique de cette logique.*” Actualité d’Éric Weil. Actes du Colloque International Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984.

TITIEV, Mischa. **Introdução à antropologia cultural**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

TÖNNIES, Ferdinand. **Communauté et Societé**: Catégories fondamentales de la sociologie pure. Paris: PUF, 2010.

VALADIER, Paul. **Elogio da Consciência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. **Inevitável Moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. **A anarquia dos Valores**: Será o relativismo fatal? Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. **Fraqueza do político, força do religioso**. Lisboa: Edições Piaget, 2014.

\_\_\_\_\_. La morale sort de l'ombre. **Archives de Philosophie**, v. 64, n. 1, p. 5-20, 2001.

\_\_\_\_\_. *“Société moderne et État dans la Philosophie Politique d'Éric Weil.”* Projet 72 (1973).

VALDÉRIO, Francisco. Linguagem, violência e sentido: a propósito de um debate entre Éric Weil e Paul Ricoeur. **Argumentos**: Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 6, n.11, p. 159-171, jan/jun. 2014.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Les Origines de la pensée grecque**. Paris: PUF, 2009.

VESTRUCCI, Andrea. O que é sentido? Nas pegadas de Éric Weil. In: PERINE, Marcelo. COSTESKI, Evanildo. **Violência, Educação e Globalização**: Compreender nosso tempo com Éric Weil. São Paulo: Loyola, 2016.

VEYNE, Paul. **Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

WILFERT, Joël. Plan et dépassement. Sur la structure de la Logique de la Philosophie. In: **Actualité d'Eric Weil**: Actes du Colloque International Chantilly. Paris: Beauchesne, 1984.

ZILLES, Urbano. **A Crítica da Religião**. Telecomunicação, Porto Alegre, v. 38, n. 159, 2008.