



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

DANIEL BENEVIDES SOARES

**TÉDIO E TOTALITARISMO: VIOLÊNCIA POLÍTICA E SENTIDO EM ERIC
WEIL**

FORTALEZA
2019

DANIEL BENEVIDES SOARES

TÉDIO E TOTALITARISMO: VIOLÊNCIA POLÍTICA E SENTIDO EM ERIC WEIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski

FORTALEZA

2019

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)

S653t Soares, Daniel Benevides.
Tédio e Totalitarismo: Violência Política e Sentido em Eric Weil / Daniel Soares. – 2019.
252 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

1. Violência política. 2. Revolta. 3. Tédio. 4. Totalitarismo. 5. Sentido. I. Título.

CDD 100

DANIEL BENEVIDES SOARES

VIOLÊNCIA POLÍTICA E SENTIDO EM ERIC WEIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMIDORA

Prof.Dr. Evanildo Costeski (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luís Felipe Neto de Andrade e Silva Sahd
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

A todos os professores e todas as professoras do país que lutam pelo sentido contra a violência política.

AGRADECIMENTOS

“Um bom amigo vale mais do que uma boa carabina.” - João Guimarães Rosa

Agradeço à minha família, minha mãe Regina, meu pai Francisco Laerte, meu irmão Alexandre e especialmente ao meu irmão João Paulo: terra de onde brotei. Ao meu irmão João Paulo, sou grato de maneira suplementar pela colaboração na formatação desse trabalho: meu digno Iolau.

Minha gratidão aos professores e professoras que me acompanharam ao longo de todo meu processo de formação na UFC.

Agradeço ao apoio financeiro da CAPES. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Sem esse suporte, esse trabalho não seria possível.

Minha gratidão por aqueles que tornaram esse processo mais leve, meu amigo Hálwaro, que me acompanhou ao longo de todo o doutoramento e meu amigo Goldembergh, que está comigo desde a graduação. Vocês são a amizade que não coube apenas na academia.

Sou grato ao Prof. Dr. Konrad Utz pelo convite e o estímulo para o estudo da filosofia e pelo apoio nos momentos difíceis do meu caminho. Do senhor guardarei sempre o exemplo: *ajudar pelo dever*.

Pela ajuda com o material bibliográfico, agradeço a Judikael Castelo Branco, com a disponibilização de livros e textos que de outra forma eu não teria como conseguir. Serei sempre imensamente grato.

Agradeço em especial ao meu amigo Augusto César, pela presença infalível ao longo desses mais de dezoito anos de amizade. Ainda que eu dispusesse do talento necessário para traduzir em palavras sua ajuda emocional e material com as dificuldades não só do processo cujo doutoramento é um remate, mas do processo da vida, ainda assim, o espaço seria insuficiente. Na incapacidade, resumo tudo: muito obrigado, meu irmão.

*“Ele acredita que o chão é duro
Que todos os homens estão presos
Que há limites para a poesia
Que não há sorrisos nas crianças
Nem amor nas mulheres
Que só de pão vive o homem
Que não há um outro no mundo”*
Murilo Mendes , O utopista.

RESUMO

A filosofia para Eric Weil é a ciência do sentido. Ela é possibilidade para o ser razoável, permanecendo como tal. Ela não é, entretanto, a possibilidade que é realizada primeiro. A violência é o gêmeo mais velho. Dona de várias formas, a violência pode ser passional, natural ou pura. Nossa hipótese é que existe uma violência política em Weil que está relacionada no seu aparecimento com a ausência do sentido. Essa ausência impulsiona um sentimento de revolta que se transforma em violência. Weil chama atenção para um tipo de violência que é a negação consciente da razão. Essa violência é apresentada na categoria da obra. Defendemos que nessa categoria é possível diferenciar duas formas específicas desse tipo de violência, o tédio e o totalitarismo. As duas são a negação da razão e do universal, porém, conservam diferenças. O tédio é obra de indivíduos isolados ou pequenos grupos, já o totalitarismo é obra que precisa de um mestre, um partido, um mito e uma massa. Para compreendermos esse tipo de violência, é necessário partir de um recorte entre o esquema de categorias weiliano que vai da condição até a ação. O enfrentamento da violência política, porém, também pede pela passagem às categorias formais da *Lógica da filosofia* weiliana, sentido e sabedoria. Compreender a violência política exige a apresentação da filosofia como ciência do sentido e sua relação com as formas da violência. Exige também a análise da revolta e do seu tratamento nas categorias que vão da condição até a ação. O problema da violência política reverbera no Estado moderno weiliano. Problema posto pela política, ele, contudo, deve ser pensado pela filosofia.

Palavras-chave: Violência política. Revolta. Tédio. Totalitarismo. Sentido.

RÉSUMÉ

La philosophie pour Eric Weil est la science du sens. Elle est une possibilité pour l'être raisonnable, restant comme tel. Cependant, elle n'est pas la possibilité qui a lieu en premier. La violence est le jumeau le plus âgé. Propriétaire de différentes formes, la violence peut être passionnée, naturelle ou pure. Notre hypothèse est qu'il y a une violence politique chez Weil qui est liée à son apparence à l'absence de sens. Cette absence engendre un sentiment de révolte qui se transforme en violence. Weil fait allusion à un type de violence qui est la négation conscient de la raison. Cette violence est présentée dans la catégorie de l'œuvre. Nous soutenons que dans cette catégorie, il est possible de distinguer deux formes spécifiques de ce type de violence: le casseur et le totalitarisme. Les deux sont la négation de la raison et l'universel, mais ils conservent leurs différences. Le casseur est l'œuvre d'individus isolés ou de petits groupes, et le totalitarisme est une œuvre qui nécessite un maître, un parti, un mythe et une masse. Pour comprendre ce type de violence, il est nécessaire de partir d'un découpage entre le schéma de les catégories weiliennes qui commence dans la condition jusqu'à l'action. La confrontation de la violence politique, cependant, nécessite également la transition vers des catégories formelles de la *Logique de la philosophie*, le sens et la sagesse. Pour comprendre la violence politique, il faut présenter la philosophie comme une science du sens et sa relation avec les formes de la violence. Cela nécessite également l'analyse de la révolte et son traitement dans des catégories allant de la condition jusqu'à l'action. Le problème de la violence politique se répercute dans l'État weilien moderne. Le problème posé par la politique doit cependant être pensé par la philosophie.

Mots - clés: Violence politique. Révolte. Casseur. Totalitarisme. Sens.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|----------------------------------|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 2 | A VIOLÊNCIA..... | 14 |
| 2.1 | O OUTRO DA VIOLÊNCIA..... | 14 |
| 2.2 | VIOLÊNCIA POLÍTICA E ESTADO..... | 28 |
| 2.3 | O IDIOMA DA RAZÃO..... | 51 |
| 3 | A SOCIEDADE..... | 62 |
| 3.1 | CATEGORIA DA CONDIÇÃO..... | 62 |
| 3.2 | A SOCIEDADE MODERNA..... | 77 |
| 3.3 | O TÉDIO NA CONDIÇÃO..... | 99 |
| 4 | A MORAL..... | 109 |
| 4.1 | A AUTOCONSCIÊNCIA..... | 109 |
| 4.2 | A CONSCIÊNCIA..... | 127 |
| 4.3 | A INTELIGÊNCIA..... | 148 |
| 5 | A REVOLTA..... | 156 |
| 5.1 | A LIBERDADE..... | 156 |
| 5.2 | A OBRA..... | 171 |
| 5.3 | O FINITO..... | 190 |
| 6 | A RECONCILIAÇÃO..... | 198 |
| 6.1 | AÇÃO RAZOÁVEL..... | 198 |
| 6.2 | O SENTIDO..... | 224 |
| 6.3 | A SABEDORIA..... | 232 |
| 7 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 238 |
| | REFERÊNCIAS..... | 242 |

1 INTRODUÇÃO

O problema fundamental da filosofia pra Eric Weil é a violência, ainda que os vários discursos filosóficos não tenham consciência do que os instiga. A violência aparece, segundo nosso autor, com múltiplos aspectos: interior, da natureza, política. Nosso intento é determinar uma forma de violência decorrente da ausência da preocupação com o sentido, compreendida como violência política por perturbar a vida em comum dos homens, tomando esta como a definição de política fornecida por Weil na sua *Filosofia política*.

Para isso é fundamental analisar o conceito de revolta que aparece a partir da categoria da condição, incluindo conceitos que aparecem relacionados com a revolta, tais como criação, mundo, insatisfação, tédio. Esse recorte se justifica por conta da preocupação com o itinerário que, necessário para a compreensão da situação do Estado e da sociedade moderna, começar na *Lógica da filosofia* pela condição indo até a ação razoável, perpassando consciência, inteligência, personalidade, absoluto, obra e finito.

Após localizar e circunscrever o problema, cabe dizer que a solução para o impasse da violência política segundo o itinerário da lógica filosófica weiliana não se detém na ação, devendo percorrer as categorias formais do sentido e sabedoria.

Dito isso, cumpre apontar o segundo objetivo, resultante do primeiro problema. A categoria weiliana da revolta por excelência é a obra, que se presta ao desenvolvimento de uma violência pura. Isso justifica também o itinerário de trabalho assumido em relação as categorias pois a obra é categoria que dirige, de modo geral, as demais formas da violência presentes na *Lógica da filosofia*. Se tomamos a *Lógica da filosofia* como o centro a partir do qual os demais círculos do *corpus* weiliano se expande, justifica-se tomar como momento culminante da abordagem das demais formas de violência aquela que é considerada a pura.

A partir disso, fica posta a importância do tratamento da violência dado na obra. Nela, Weil apresenta uma violência correspondente à negação consciente da razão e do sentido, possível – em termos lógicos da sucessão das categorias – apenas após o absoluto. Nossa hipótese é que sob essa categoria encontram-se duas formas específicas de rejeição do universal razoável, uma, correspondente ao totalitarismo, a segunda, dizendo respeito ao tédio. As distinções entre as duas tornam-se sutis e dificultadas, segundo defendemos, por de ambas se dizer gerarem uma obra, o que é pensado primeiramente na forma de um Estado totalitário composto de um aparelho específico. Ao contrário, supomos que o Estado é condição para a implementação da obra, não seu resultado. Nossa intuição é confirmada

quando observa-se que o tédio é *obra* de pequenos grupos ou mesmo de um indivíduo, enquanto o totalitarismo carece das massas, de uma larga faixa de instrumental humano, suas ferramentas. Para realizar nosso objetivo de definir uma violência política ocorrida no estado e sociedade weilianos, cumpre, também, diferenciar totalitarismo de tédio, antes de chegarmos na ação razoável, campo da resolução possível do quinhão sobre o qual nossa pesquisa se detém, parcela daquele que é para Weil o problema fundamental da filosofia: a violência.

Tendo em vista esse propósito, nosso trabalho fora organizado em cinco capítulos, cada um deles subdivididos em três tópicos, de modo a localizar o problema, apresentar os instrumentos conceituais da discussão e trabalhar as categorias necessárias para o desenvolvimento da pesquisa.

Considerando que a lógica da filosofia weiliana é a compreensão do itinerário dos vários discursos filosóficos, ou seja, uma metafilosofia, nossa pesquisa aborda inicialmente a concepção weiliana de filosofia, seu caráter eminentemente científico, ainda que não se trate de uma ciência conforme o entendimento usual do termo: apresentamos a filosofia como ciência do sentido, o que justifica a pertinência do nosso problema em relação ao campo filosófico weiliano. Compreender a filosofia pede também a compreensão do seu duplo. A violência aparece como problema fundamental da filosofia, ainda que os discursos tenham ou não ciência daquilo que os provoca. É nesse segundo ponto do primeiro capítulo que situamos em particular, pois a violência é plural, a violência política. Como um problema que se dá em sua relação com o Estado, o tratamento dessa forma de violência pede uma apresentação do conceito weiliano de Estado, de modo que se localize nele como aparecem formas de insatisfação e revolta. A abordagem weiliana toma a forma estatal da atualidade como um Estado moderno, dada obedecendo um ideal de Estado, mas que, não obstante, conserva ainda suas insuficiências enquanto realidade concreta. É importante ressaltar que essa apresentação do Estado ainda não é aquela do Estado presente na categoria da ação. No primeiro capítulo, o Estado concentra-se no aspecto moderno e no papel desempenhado pelos atores políticos – massas e chefes – relacionados com a violência política nas suas possibilidades: insatisfação, revolta, tédio e regimes autoritários. Como nossa hipótese é que a violência política nas suas aparições está intimamente relacionada com o sentido, nossa perspectiva, a partir do Estado moderno, será aquela apresentada pelo lógico da filosofia weiliana. Portanto, para a compreensão dessa abordagem, é imperativo uma discussão do procedimento adotado por Weil na perspectiva dos seus conceitos específicos, como o movimento das categorias e sua

relação com as atitudes, bem como daquele conceito tido como o mais propriamente weiliano: a retomada. Esse será o conteúdo do último tópico do capítulo. É pela apropriação da linguagem da categoria da condição pela categoria da obra, por exemplo, que o tédio, enquanto resultado da satisfação das necessidades naturais, pode ser compreendido. A perspectiva do lógico da filosofia e o modo como se articulam categorias do discurso, sua relação com a realidade e a possibilidade das retomadas fornecem a chave de compreensão para os capítulos posteriores.

O recorte escolhido na pesquisa se dá pela necessidade do problema enfrentado. A violência política e a distinção entre tédio e totalitarismo encerrada nesse bojo, necessita do tratamento de um percurso que vai da condição até a ação, em termos de categorias concretas. No primeiro ponto do segundo capítulo abordamos a primeira etapa categorial desse itinerário com a apresentação da condição weiliana, a consolidação do mundo moderno. O indivíduo sob essa categoria é discutido na sua atitude. Além disso, foram privilegiados nesse quadro conceitos como a ciência da condição e sua relação com a ciência tradicional, o mundo da condição e sua diferença do *cosmos* antigo, o modo como é encarada a natureza exterior, o conceito de sociedade enquanto segunda natureza e o trabalho nessa categoria. Já aparece aqui o problema do sentido. A condição é a categoria preponderante sob a qual compreende-se – e, o que para nós será revelado no capítulo seguinte, e se enxerga – a sociedade moderna, cuja apresentação fazemos em seguida. Nesse segundo ponto, preparamos brevemente o panorama de formação do conceito moderno de sociedade para então diferenciarmos esse conceito daquele de comunidade. Privilegiamos aqui os conceitos weilianos de sagrado – sagrado da comunidade *versus* o da moderna sociedade do trabalho -, as características da sociedade moderna, seu mecanismo e sua relação com o Estado, o modo como o indivíduo vive sob essa sociedade, o que inclui a latente insatisfação que paira sobre si, o que abre o ensejo para a análise dos grupos e estratos sociais presentes nela. A insatisfação e a injustiça social são o ensejo para a chegada do tratamento do problema do tédio na sociedade moderna, com o indivíduo essencialmente dividido e insatisfeito. Esse será o tópico final do segundo capítulo do nosso trabalho. Sua superação se dá com o avanço do itinerário do lógico da filosofia. Desse modo, passaremos ao terceiro capítulo.

Posterior – do ponto de vista lógico – à categoria da condição é a consciência. Para realizarmos a passagem entre ambas é necessário demonstrar a insuficiência do modo como a condição apresenta a si mesma, o que constitui o primeiro tópico do terceiro capítulo. A autoconsciência da condição se dá pelas ciências, notadamente, pela economia, ciência social

por excelência a matriz das demais. À exposição do conceito de ciência em Weil, segue-se a situação das ciências sociais enquanto ciência da condição, posto encontrarmos em cada categoria da *Lógica da filosofia* uma concepção própria de ciência. Situadas enquanto ciência da condição, as ciências sociais são apresentadas em suas características e no percurso de sua formação, para ao final do tópico apresentarmos sua insuficiência no que concerne ao problema do sentido, pois essas ciências são incapazes com sua linguagem mesmo de pôr essa questão. Demonstrada sua insuficiência, passamos à consciência, cuja apresentação é o segundo momento do capítulo. Na análise da categoria, nos detemos na maneira como aqui aparecem conceitos caros para nossa pesquisa, como criação, mundo, revolta, tédio e obra. Delimitar os traços específicos desses conceitos será importante para estipular a diferença dos conceitos homônimos surgidos nas demais categorias, incluindo a categoria da violência pura. Nossa análise trabalha também com os conceitos de moral pura e mal radical, de modo a compreendermos o modo como a insatisfação e a revolta aparecem aqui: a educação e o direito positivo são as formas que o aparato herdado da categoria anterior lida com a insatisfação do indivíduo. A insuficiência desses processos, contudo pede pela ultrapassagem da consciência, dada na inteligência, que será trabalhada no último ponto do terceiro capítulo. Na exposição dessa categoria, enfatizamos os conceitos de criação, mundo e revolta, como resultantes da ausência do sentido. É a retomada da condição pela inteligência que permite uma análise da moral concreta, superando a consciência. Essa categoria é importante para o lógico da filosofia pois nela aparece pela primeira vez o conceito de atitude. Entretanto, como a inteligência compreende tudo, menos a si mesma, ela ainda se mostra insuficiente para lidar com o problema do sentido, de modo é necessário avançar para além dela.

O movimento posterior trabalhado no quarto capítulo inicia-se com a contraposição que a personalidade faz em oposição à negação da individualidade pela sociedade moderna. Particularmente significativo para os propósitos da nossa pesquisa no momento da personalidade são os modos como surgem conceitos como de mundo, criação, obra, sentimento de si e revolta conforme se articulam na categoria. A personalidade prepara o lógico da filosofia para a categoria do absoluto. A compreensão do discurso absolutamente é fundamental para o problema da violência política pois suas formas extremas, ligadas a categoria da obra, só se mostram após esse discurso constituir-se. É sob o absoluto que aparece com contornos mais precisos a insuficiência das categorias anteriores. A compreensão do absoluto do sentimento particular e da revolta será importante para assimilarmos devidamente o protesto que virá com a obra. É a partir da negação desse discurso absoluto

que, no último tópico desse capítulo, trataremos da obra. Aqui será de importância vital o conceito de revolta, criação, mundo e sentimento. A partir desses temas será possível estabelecer a diferença que nossa pesquisa busca entre as duas formas de violência pura: o totalitarismo e o tédio. Feita essa distinção, o problema da violência política frente ao sentido persiste. É necessário avançar para a segunda das categorias da revolta que marca uma ruptura com o discurso do absoluto: o finito, portanto, será o último ponto desse quarto capítulo. Para nossa análise da categoria do finito, nos serviremos sobretudo dos conceitos de mundo, insatisfação e criação. O finito avança um passo para afastar-se da violência da revolta, porém a reconciliação com a razão não se dá plenamente sob ele. É necessário chegar até a ação razoável, para que a questão definitiva a respeito da violência política seja posta.

No quinto capítulo, a ação razoável se mostra como o pano de fundo adequado para a questão da violência política. No primeiro tópico, analisaremos a categoria da ação razoável. Para isso, cumpre investigar como a política é encarada na ação. Em seguida, aparece aqui o Estado, mas posto sob a perspectiva da ação, como lugar de conciliação possível entre individualidade e universalidade, sociedade e comunidade, racionalidade e razoabilidade. É com a teoria do Estado weiliana que podemos localizar as nascentes da revolta política e suas formas de contenção. A ação é a última das categorias concretas, porém, a lógica da filosofia não é apenas concretude. Desse modo, para chegarmos à solução do problema da violência política, é necessário avançar para as duas últimas categorias formais da *Lógica da filosofia*: sentido e sabedoria. O sentido é abordado no segundo tópico do presente capítulo, tendo como foco sua relação com a ação. É sob essa categoria formal que a filosofia pode ser finalmente compreendida como ciência do sentido. O sentido, entretanto, precisa ser aplicado ao indivíduo concreto. No último tópico, a presença do sentido se dará pela sabedoria, que faz a transição do sentido do campo formal para o concreto. Aqui fecha-se o círculo e o sentido, que aparece como resposta – filosófica – posta pelo problema da violência política, existe concretamente. Assim encerramos o quinto capítulo da nossa pesquisa.

2 A VIOLÊNCIA

2.1 O OUTRO DA VIOLÊNCIA

Dizer que se começa um trabalho tipicamente weiliano pela razão, ou, como se queira, pela filosofia, significa evocar igualmente seu outro, a violência, assim como é verdadeiro o inverso. São duplos. Para os propósitos do nosso objetivo, um itinerário adequado é traçado partindo da razão; chega-se logo, nesse mesmo tópico, ao que a razão busca, para em seguida convocarmos seu outro e então o compreendermos em sua especificidade. Começemos então pela filosofia.

A filosofia é o discurso que compreende a si mesmo enquanto o discurso de um ser para o qual sempre permanece aberta outra possibilidade: a violência¹. Possibilidade essa realizada em primeiro lugar, o que significa dizer que o homem forma seu discurso na violência, contra a violência (WEIL, 2012 A, p. 104 – 105). Ela é, portanto, abrangente, não possuindo um domínio restrito, no qual se esgota e se detém, reservando-se o direito de falar de tudo segundo a lógica do diálogo (WEIL, 1970, p. 355).

Desse modo, a filosofia não possui uma esfera delimitada de dados nem de métodos de pesquisa e de decisão. Isso quer dizer, mais especificamente, que dela não se pode afirmar que trate-se de é uma ciência no sentido das ciências da observação e da experimentação. Não obstante, a filosofia é *científica*, isso significando que a filosofia é coerente. Ainda que se apresente sob o paradigma hipotético-dedutivo ela não opera como o fazer do cientista, para o qual todo problema só pode aparecer no interior do seu sistema hipotético-dedutivo, mas se reporta sempre a uma realidade que deve ser a realidade humana (WEIL, 1970, p. 357 - 358). Pode dizer que, embora não seja, rigorosamente uma ciência – pelo menos conforme as definições dadas a partir da modernidade -, a filosofia é científica eminentemente, ou seja, de modo diferente e mais profundo do que o das demais ciências particulares. Isso quer dizer que a filosofia é uma atividade científica que recomeça sem cessar, na qual cada tarefa rematada reenvia para uma nova a ser cumprida (WEIL, 1970, p. 365). Assim, a filosofia é científica eminentemente porque se recusa a ser uma ciência que se possa aprender na aceção das demais ciências, sendo na verdade uma interrogação sobre o sentido, sempre renovável, sempre a se renovar, pois não se contenta com as respostas dadas (WEIL, 1970, p. 367). Ela indica portanto um sentido segundo o qual ele avalia todas as coisas, as julga e decide seu lugar (WEIL, 1970, p. 361).

¹ QUILLIEN, 1970, p. 413.

² Segundo Muchembled (2012, p. 7) a palavra ‘violência’ vem do latim *vis*, designando ‘força’ ou ‘vigor’.

Podemos dizer então que para Weil, filosofia é a compreensão daquilo que é fundamental. Esse *fundamental* encontra-se não em objetos absolutos ou relativos, mas nas decisões da liberdade humana que conferem sentido ao mundo (KIRSCHER, 1999, p. 152). Temos aqui dois pontos importantes que devemos realçar. Em primeiro lugar, sabemos já que a filosofia, se é ciência, é a ciência do sentido. Em segundo lugar, ela é compreensão da liberdade. Essa liberdade é que está por trás da passagem da filosofia para seu outro. Esse movimento será melhor explicitado mais a frente, quando apresentarmos a passagem entre os momentos da lógica da filosofia. Por hora, nos cabe investigar um pouco mais a fundo a relação entre a violência e seu outro.

A opção entre razão e violência² é o problema de fundo das filosofias. Isso significa que para Weil (2012 A, p. 90) todos os discursos filosóficos são impelidos pelo problema da violência.

Não nos importa, aqui, saber em que direção este impulso agiu nos diferentes *sistemas*, e tampouco nos importa que se tenha ou não reconhecido a violência (sob outros nomes, entenda-se) como o que é irredutível no homem, que se tenha feito da realização da não violência na existência do homem o objetivo desse discurso: essas escolhas são apenas os derivados da escolha primordial, aquela entre violência e discurso – escolha primordial porque anterior a todo discurso para o próprio discurso, se ele quiser se compreender (WEIL, 2012 A, p. 90).

Dizer que a violência é o problema constitutivo³ da filosofia não é uma formulação retórica. “Para Weil, a violência é o problema da filosofia, e é na descoberta de uma violência pura, se não absoluta, que a filosofia se compreende compreendendo que a violência sempre foi seu problema constitutivo⁴” (KIRSCHER, 1992, p. 120 - 121). A violência, entretanto, não tem discurso para si mesmo. Apenas do ponto de vista do seu outro, da filosofia, é que ela pode ser compreendida, posto que, para si mesma, a violência não é compreensão. De acordo com Kirscher (1992, p. 141 - 142), a filosofia é a instância do discurso para a qual a violência aparece. Isso implica que a violência não é a jamais o sujeito de um discurso de autocompreensão, de modo que, aos olhos do filósofo, ela se caracteriza por seu mutismo radical. É a filosofia que produz os discursos da e sobre a violência. As diferentes reflexões filosóficas sobre a violência caracterizam posições filosóficas diversas, apresentadas na lógica da filosofia, ou seja, dessa perspectiva, somente. A violência demanda a criação de uma

² Segundo Muchembled (2012, p. 7) a palavra ‘violência’ vem do latim *vis*, designando ‘força’ ou ‘vigor’.

³ KIRSCHER, 1992, p. 141.

⁴ “Pour Weil, la violence est le problème de la philosophie, et c’est en découvrant la forme extreme d’une violence pure, sinon absolue, que la philosophie se comprend en comprenant que la violence a toujours été son problème constitutive” (KIRSCHER, 1992, p. 120 - 121).

discurso sobre o real para que a violência seja superada; a filosofia surge como escolha do discurso contra a violência presente nela mesma e no mundo (CANIVEZ, 1999, p. 38).

Depreendemos daqui que a filosofia tem um objetivo: diminuir a violência que existe no mundo. Weil (2003, p. 11). afirma que os cavalos que guiam o ideal da suplantação da violência atendem por dois nomes. O primeiro, é *nobre coragem* e o segundo é *desejo*. Deste modo, o meio para o projeto do progressivo desaparecimento da violência no mundo é a própria violência. Desse modo, podemos já perceber que um embate é travado por esses dois duplos, que lutam para suprimir-se mutuamente. Dois são também os tipos opostos que se combatem, cada qual partidário de um dos lados: o violento e o filósofo. Entretanto, cumpre dizer que ambos não são de espécies diferentes, apenas o mesmo ser humano que recusou ou aceitou uma possibilidade aberta a todos sem exceção. Ninguém é filósofo. Recusar a violência permanece sempre como um esforço livre e contínuo de atualização (KIRSCHER, 1992, p. 35). O homem da recusa da razão não fala como o indivíduo que escolhe a razão. Quando se diz do que é essencial para o violento, não é ele quem assim fala. A distinção entre o que é essencial e o inessencial para ele se dá do ponto de vista da razão. Da perspectiva da própria violência, só existe o silêncio da razão⁵. “A violência é um problema para a filosofia, a filosofia não o é para a violência, que debocha do filósofo ou afasta-o quando o considera incômodo e o percebe como um obstáculo no caminho sem plano que é sua realidade para e ela própria” (WEIL, 2012 A, p. 89 – 90).

A violência é cega, e a razão pode ser-lhe motivo de desdém ou de preocupação, conforme as necessidades irrefletidas do seu ímpeto. Por sua vez, a filosofia quer alguma coisa. O que o filósofo almeja é eliminar a violência do mundo. E aqui aparece o que ele considera legítimo⁶. “É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta” (WEIL, 2012 A, p. 36).

Permanece sempre como uma possibilidade latente a afirmação da violência ou da filosofia. O reverso da sentença *o homem é razoável* é simplesmente *o homem é violência*. Isso significa não apenas que o homem não necessariamente irá agir razoavelmente, mas que a razão⁷ pode simplesmente nem ser desejada pelo homem, que pode a todo instante reduzir

⁵ WEIL, 2012 A, p. 89.

⁶ WEIL, 2012 A, p. 35 – 36.

⁷ Embora as definições de racional e razoável possam causar certo embaraço, um caminho mais seguro de dar tais definições seria a via negativa, ao dizer o que um ser razoável *não é*: ser razoável, por exemplo, não é a qualidade de uma coisa, de um objeto com o qual o homem se depara no mundo, como as cores em uma folha de

sua vida para o domínio da violência (KLUBACK, 1987, p. 137). São dadas ao homem várias maneiras de negar a filosofia e afirmar a violência: na natureza, na moral, na sociedade, na política. O mundo é da violência, e ela é o motor da história, isso é verdade. Desse modo, se é verdade que o mundo é de violência, cumpre registrar igualmente que a própria violência tem a ver com o fato de a filosofia não poder não querer a política. A filosofia sabe que a violência, seu outro, deve desaparecer se ela mesma quiser subsistir. Assim, aparece uma teoria da realidade que se faz enquanto *ação* (CAILLOIS, 1977, p. 3). Se o outro da razão é a força motriz da história, seu fim deve ser a não violência. Além disso, a consciência política tem como causa final a eliminação da violência (WEIL, 2011 A, p. 283). Para chegarmos no campo da ação razoável que é diminuição do seu duplo, devemos compreender que ao homem é dado um leque de maneiras para se escolher esse outro. Vamos percorrer essas sendas brevemente.

São várias as sendas que se afastam percorrendo o caminho inverso ao da razão. Todas, porém, são veredas na estrada da violência. Antes de abordarmos propriamente como a violência aparece no pensamento de Weil, é importante apresentar de que maneira o autor reflete sobre a violência, qual é sua abordagem. Nesse caso, seria melhor dizer o que *não* constitui essa abordagem. Não se trata de uma abordagem conforme a acepção de uma disciplina como a etiologia, que trabalha com o instinto de agressão e reduz os comportamentos dos elementos analisados a esse conceito. A violência aqui é antes de tudo conceito filosófico. Mas é importante dizer que, para Weil, ela o é na sua reflexão sobre a filosofia, ou seja, na sua metafilosofia, do ponto de vista da filosofia. Isso quer dizer que a violência só se compreende na sua relação com a filosofia (KIRSCHER, 1992, p. 122 - 124).

Falemos agora da perspectiva filosófica, filosofia weiliana: violência é a recusa de compreender o outro e de compreender a si mesmo do ponto de vista do seu outro. Enquanto o violento não conhece nada além do seu mundo⁸, ele exclui toda alteridade (KIRSCHER, 1992, p. 279). A violência é originária, radical e irreduzível (QUILLIEN, 1970, p. 407). Assim sendo, por essência, a violência se opõe a compreensão (WEIL, 1970, p. 362). Ela é, portanto, em si mesma, a negação de todo sentido e o absurdo em estado puro (WEIL, 2011 A, p.284).

relva. Razão, indo adiante, não é descrita de fora, mas descreve a si mesma, põe a si mesma em movimento, e é sujeito na medida em que separa a si mesma daquilo que é objeto apenas em oposição a si. A razão aparece assim como um processo de autocriação que conhece a si mesmo por meio de oposições. Existe um aspecto dialético na razão (KLUBACK, 1987, p. 133).

⁸ Arbítrio é violência, muitas vezes sendo confundida com liberdade, que é razão (WEIL, 2011 A, p. 231).

A violência é a recusa da verdade, do sentido, da coerência e a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso técnico que serve sem se perguntar para quê. Violência é silêncio e a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal (WEIL, 2012 A, p. 99). Temos aqui uma série de croquis desse outro da razão. Em todas esses esboços, aparecem formas distintas, avatares do outro da filosofia. Segundo Caillois (1984, p. 213), os avatares da razão são respostas aos avatares da violência. Como a violência é o motor da história, ela pode ser utilizada como meio na luta contra outra forma de violência, aquela violência que, para si mesma, não se considera como coisa alguma (QUILLIEN, 1970, p. 412).

Dito isso, é possível pensar a violência sob duas perspectivas: de acordo com uma significação familiar e segundo um nível categorial. Passemos brevemente pelas duas. Sob a primeira perspectiva, considere-se a agressividade como um fenômeno objetivo. Essa perspectiva científica da agressividade encontra-se na obra de Konrad Lorenz, que localiza o conceito em todas as manifestações do ser vivo, de tal modo que o estudo da agressividade se confunde com o estudo do comportamento animal nas suas relações com indivíduos da sua própria espécie ou de espécies distintas⁹ (KIRSCHER, 1992, p. 121 - 125). “A ciência da agressividade não é nenhuma outra que a própria etiologia, o estudo dos comportamentos animais, do funcionamento das sociedades animais, das relações entre indivíduos e grupos¹⁰” (KIRSCHER, 1992, p. 121).

Muito embora apresentada enquanto tal, a agressividade não é um conceito propriamente científico, posto poder ela se espalhar, por exemplo, pelos campos da psicanálise. Nesse sentido, a tese segundo a qual a organização social não é outra coisa que o

⁹ “Temos boas razões para considerar a agressão intra-espécie, na situação cultural histórica e tecnológica actual da humanidade, como o mais grave de todos os perigos. Mas a nossa probabilidade de lhe fazer face não melhora se a aceitarmos como algo de metafísico e inelutável. Mais vale seguir a conexão das suas causas naturais” (LORENZ, 1973, p. 43). Adiantamos que a visão weiliana vai francamente de encontro da concepção etiológica de Lorenz; considerar as questões da perspectiva do sentido, não meramente enquanto causalidade natural, pode trazer respostas melhores. Podemos entender também a violência tomando a perspectiva do sistema filosófico weiliano, pois para ele violência encontra-se na unilateralidade de uma escolha de valor, de uma tomada de posição que elimina aquilo que se considera como inessencial e explica tudo a partir daquilo que se considera como essencial, recusando de colocar-se a si mesma em questão e de entrar em um diálogo com confronta todos o essenciais e lhes revela em uma articulação discursiva, que constitui-lhe um sistema. O problema da filosofia é precisamente essa multiplicidade de posições (KIRSCHER, 1992, p. 247).

¹⁰ “La science de l’agressivité n’est rien d’autre que l’éthologie elle-même, l’étude des moeurs animales, du fonctionnement des sociétés animales, des relations entre individus et groupes” (KIRSCHER, 1992, p. 121).

efeito de socialização da inibição, desvio e domesticação da energia agressiva, já está presente, guardadas as devidas proporções, em Freud¹¹, embora nesse caso sejam considerados diversos fenômenos psíquicos distintos tais como pulsão de morte e seu conflito com o Eros¹² (KIRSCHER, 1992, p. 121 - 122). O que importa aqui é o uso do termo *agressão* para todas as formas e níveis de complexidade da socialização humana – e também dos demais animais – implica em uma anulação de toda conotação axiológica de termos, justamente, como mal e violência. Considerando a linguagem moral como portadora de um inconveniente coeficiente ideológico – e assumindo que a linguagem dita científica não apresenta tal inconveniência -, assume-se que não existe mal, mas uma agressividade dada como conjunto de fenômenos naturais que é possível conhecer e reconstituir na forma de uma ‘história natural¹³’: “Curiosamente, isso não impediu Konrad Lorenz, esquecendo-se ocasionalmente seus princípios científicos, de reintroduzir considerações, se não morais ao menos moralizantes e de propor a ordem biológica como modelo de ordem humana¹⁴” (KIRSCHER, 1992, p. 122).

O debate entre os teóricos a respeito da violência é motivado, pode-se pensar, pelos efeitos e características muito específicas da violência humana ao longo da nossa história:

Essa longa progressão ocidental coloca um grande enigma no que diz respeito à violência de nossa espécie: por que ela se revela mais cruel e mais devastadora que a dos animais, como o mostraram as duas guerras mundiais? Pensadores especialistas de etologia, como Konrad Lorenz, ou de psicanálise, como Erich Fromm, não

¹¹ “Freud foi o primeiro a sublinhar a autonomia fundamental dos instintos em geral, embora só muito mais tarde tenha reconhecido a do instinto de agressão. Mostrou igualmente que a falta de contactos sociais, e sobretudo a sensação de não ser amado (*Liebesverlust*), predispõem à agressão e facilitam-na” (LORENZ, 1973, p. 63 – 64).

¹² “Levamos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição. Assim o próprio instinto seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o vivente destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de Si próprio. Inversamente, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a autodestruição, aliás sempre existente. Ao mesmo tempo, a partir desse exemplo podemos suspeitar que as duas espécies de instintos raramente – talvez nunca – surgem isoladas uma da outra, mas se fundem em proporções diferentes e muito variadas, tornando-se irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito conhecido como instinto parcial da sexualidade, teríamos uma fusão assim, particularmente forte, entre o impulso ao amor e o instinto de destruição, e na sua contraparte, o masoquismo, uma ligação da destrutividade dirigida de dentro com a sexualidade, o que faz visível e notável a tendência normalmente imperceptível” (FREUD, 2011, p. 64 – 65).

¹³ KIRSCHER, 1992, p. 122.

¹⁴ “Curieusement, cela n’empêche pas Konrad Lorenz, oubliant parfois ses principes scientifiques, de réintroduire des considérations sinon morales du moins moralisantes et de proposer l’ordre biologique comme modèle de l’ordre humain” (KIRSCHER, 1992, p. 122).

hesitam em fazer dela o próprio homem. O primeiro fala de uma paixão inata ligada à sua natureza animal; o segundo, de um instinto de destruição enraizado nele. Freud o imagina movido, ao mesmo tempo, por uma pulsão de vida e por uma pulsão de morte, a última ganhando, finalmente, já que Thanatos acaba por vencer Eros (MUCHEMBLED, 2012, p. 296).

Uma abordagem que se inicia parecendo distinta mas que termina por apresentar as mesmas consequências é a perspectiva sociológica ou etnológica. Insistindo sobre a variação e relatividade daquilo que é humano, sob essa perspectiva a violência não tem significado em si, sendo assim de origem cultural e não natural (KIRSCHER, 1992, p. 122 - 123).

Quando se diz que a abordagem filosófica da violência é algo que diz respeito ao homem, deve-se em primeiro lugar frisar que ela é mais que agressão, mais que a descrição de um tipo de comportamento, de um gesto, de um processo eventualmente mensurável. Isso porque os animais também praticam a agressão – mas só conhecem a mortalidade. Para a filosofia, a violência é uma questão de interpretação: mais que o gesto, trata-se do significado do gesto. A violência só existe para o homem porque ele é capaz de compreensão, de reconhecimento e interlocução em um universo de sentido (KIRSCHER, 1992, p. 123).

No nível categorial a violência é conceito daquilo que destrói as relações humanas; ela é aquilo que desumaniza essas relações. Violência, assim, é o outro que habita em cada um e com o qual todos estão em conflito; trata-se do conflito que institui o humano, ser marcado pela disputa entre razão e violência (KIRSCHER, 1992, p. 123 - 124). Aqui nos encontramos com a perspectiva filosófica. No que diz respeito à perspectiva weiliana, a violência é um Proteus¹⁵, ou seja, ela é mutável, apresentando-se em formas distintas ao longo dos tempos. Weil (2003, p. 11) sustenta que a grandeza, a beleza, a graça, a honestidade, as boas maneiras, o desinteresse, são o espólio da vitória sobre a violência: violência da natureza (violência exterior), dos homens (violência social e política) e e mesmo do homem culto ele mesmo (violência da paixão). A partir dessa divisão preliminar weiliana, podemos apresentar uma discussão das formas que a violência assume nas suas variadas manifestações.

¹⁵ “Outro ‘velho do mar’, *Proteus*, filho de Oceano e de Tétis, tinha por missão guardar os rebanhos de focas de Posídon. Todos os dias, ao meio – dia, saía das vagas e vinha repousar na margem, ao abrigo de um rochedo. À sua volta dormiam as focas, em grupos cerrados, descendentes da bela Halasidne. Era o momento propício para obter do sábio Proteus a revelação dos destinos ocultos, dado que ele conhecia o futuro e a sua palavra era verdadeira. Mas como ele só dava oráculos se o coagissem, convinha primeiro apossar-se dele; empresa árdua, porque Proteus podia, à sua vontade, tomar as formas mais diversas e, para escapar às grilhetas com que o prendiam, metamorfoseava-se sucessivamente em leão, em dragão, em pantera, em água, em fogo, em árvore... Bastava, contudo, que não se deixassem intimidar com estas metamorfoses. Então Proteu reconhecia-se vencido e falava” (GUIRAND, 2006, p. 292 – 293).

A violência da natureza exterior é violência física, à exemplo das enfermidades, da fome, da morte (WEIL, 2011 A, p. 59). Weil (2011, p. 82) também define a violência natural como mal exterior. É aquela que constitui o homem em sua animalidade, na sua brutalidade primeira, embora não se trate ainda da violência pura. A violência da natureza é privada de sentido em si mesma. Não obstante, Weil recorda que aquilo que é privado de sentido pode passar a tê-lo desde que se resolva interrogá-lo. Trata-se então de uma natureza que é violência cega ou que a cada instante pode se mostrar como tal (WEIL, 1970, p. 363 - 364). O homem, entretanto, se apercebe da violência na natureza porque ele não é somente violência. Enquanto ser natural, o homem também é violência, mas pelo fato de poder se compreender, o homem não é puramente violento. (PERINE, 1987, p. 136). Além da violência exterior, temos aquela dita interior, que compreende o movimento das paixões a que o homem está submetido e que o vencem, malgrado seu, fazendo-o realizar o que desaprova no momento mesmo em que põe isso em prática (WEIL, 2012 A, p. 49). Finalmente, a violência social e política, dos homens, corresponde aquela descrita na categoria da obra. A violência na sua pureza é a recusa absoluta do discurso absolutamente coerente (WEIL, 2012 A, p. 92). Desse modo, é a recusa absoluta da razão que caracteriza a adesão à violência pura: ela é a violência mais inumana do homem (KIRSCHER, 1992, p. 39).

Essa forma do Proteus weiliano inverte a dinâmica usual de razão e violência como possibilidades humanas radicadas na liberdade. Isso porque a violência é a possibilidade que se realiza primeiro¹⁶, sendo posteriormente, sucedida pela razão. O homem, enquanto ser natural, nasce violento e sua opção pela razão é livre, podendo, é bem verdade, percorrer o caminho inverso, de retorno a violência. O retorno à violência do ser natural é da ordem das paixões, portanto, do mal radical. Ela não marca uma rejeição da razão¹⁷.

Mas a violência pura, a recusa da razão em conhecimento de causa, a escolha consciente e voluntária da violência, só pode vir *depois* da razão plenamente desenvolvida. A violência que é escolhida depois da razão é a violência pura, justamente porque, conhecendo a razão, ela a recusa (PERINE, 1987, p. 174).

A violência pura, a revolta contra a razão, não pode ser reduzida à forma lógica da contradição, de modo que ela não pode ser tratada segundo as formas clássicas da lógica filosófica. Ela ameaça a coerência do discurso não do seu interior, por meio das contradições, mas do seu exterior, com sua recusa (CANIVEZ, 1999, p.80). A recusa do saber absoluto com

¹⁶ A violência é o silêncio, silêncio inicial, anterior a reflexão, silêncio do bruto. A consciência da violência que quer ser violência conduz ao silêncio da brutalidade humana (WEIL, 2011 A, p. 231).

¹⁷ PERINE, 1987, p. 174.

conhecimento de causa é a revolta absoluta do sentimento e a escolha da violência pura que não sente falta do discurso; o essencial aqui não é pensar, mas viver e criar no mundo (QUILLIEN, 1970, p. 403). Na sua recusa absoluta de todo discurso, a obra é violência pura sem sujeito, renunciando a toda demanda de reconhecimento (KIRSCHER, 1992, p. 92). Temos assim a possibilidade de recusar uma associação que é posta como a vida em comum entre os homens, possibilidade de destruir essa vida pela palavra e pelos atos; trata-se da pura brutalidade que é desprovida de sentido (WEIL, 1970, p. 366). Ela pode ser compreendida como violência nua¹⁸, aquela é a recusa de todo contentamento e que não acredita senão na satisfação essencialmente passageira e sempre renovadora do exercício da violência. Trata-se, assim, da violência que encontra satisfação na destruição ideal de tudo que não é violência, enxergando assim em si mesma a única realidade negadora de todas as demais, denominadas como valores e sentido. Tais realidades outras são consideradas confusas para seu sentimento¹⁹. Para essa forma de violência o essencial é o absurdo, a situação levada ao limite, o nada que nadaifica, e o que ela detesta é o anonimato - o espaço pessoal em que vivem e prosperam os outros -, a tradição – que ela deseja destruir para então reestruturar conforme o seu desejo – e a mediação – que pretende conduzir o homem até o universal (WEIL, 2003, p. 9 – 10).

Para Caillois (1984, p. 213) é possível aproximar, se não identificar, mal absoluto – ou o demoníaco – com a violência pura. A violência pura como contra-filosofia, necessita, segundo o autor, do terror totalitário. Isso significa que essa face da violência tem menos a ver com o indivíduo do que com a ideologia totalitária como ideocracia. Contudo, isso não significa que inexista manifestação individual dessa forma de negação consciente da razão: trata-se aqui do tédio²⁰. O tédio pode provocar a recusa voluntária da razão, mostrando que essa não é a única possibilidade para o ser humano. Desse quadro, podemos extrair que a

¹⁸ A violência nua é um puro *mê einai*, um não-ser que deve ser rejeitado e o qual se deve fazer recuar (WEIL, 2003, p.11).

¹⁹ É importante desde já enquadrar esse sentimento da violência pura como revolta, mas aquela de um tipo específico, que irá se diferenciar de outras formas de revolta presentes no pensamento weiliano. Aqui temos a revolta do sentimento recusa todo pensamento e toda lei, toda forma de universalidade concreta, situando-se do lado da violência (WEIL, 2011 A, p. 239).

²⁰ O tédio compreendido de uma perspectiva filosófica distingue-se do tédio ordinário, aquele resultante da espera maçante em uma fila; esse é o tédio situacional. O tédio filosófico é um tédio existencial, vazio, que não é definido, ao contrário do situacional, por nada de específico, tratando-se da ausência de um significado pessoal (SVENDSEN, 2006, p. 43 – 47). Essa definição oferecerá uma bússola para nossa pesquisa.

busca do contentamento na razão e pela razão não é um propósito compartilhado pela totalidade do gênero humano (WEIL, 2012 A, p. 29 – 31).

Do que foi exposto retiramos duas consequências importantes. Em primeiro lugar, que a violência pura contempla duas subdivisões que denominaremos a cepa totalitária e aquela representativa do tédio. Em segundo lugar, que é concreta a opção pela não-razão. Desse modo, a violência pura constitui uma preocupação da filosofia, pois é após o discurso do saber absoluto que surge a possibilidade da escolha da não-filosofia, da anti-filosofia, em oposição ao discurso filosófico. Trata-se de uma violência mais brutal, mais pura, por se saber violência (CAILLOIS, 1977, p. 2). Não obstante, apenas à filosofia é dado desenvolver e constituir o conceito da violência pura em sua integridade (CAILLOIS, 1984, p. 213 – 214). Mas ela não o faz sem dificuldade. Isso porque cumpre salientar que a violência pura é ausência, é como uma espécie de vazio. Ela é indizível, de modo que a filosofia não pode conhecê-la senão obliquamente, indiretamente. A filosofia faz o homem violento falar emprestando-lhe uma característica que não é sua: a do discurso. Nisso consiste a prosopopéia que permite com que a violência pura tenha um discurso (KIRSCHER, 1992, p. 148).

Dissemos que o outro da razão constitui-se sempre como passível de atualização. Isso é um perigo suplementar quando se trata de negar absolutamente o sentido e a possibilidade de associação razoável entre a humanidade. A história, como é feita pelo homem, apresenta muitos traços sensatos, mas que pode a cada instante retornar à violência pura. Deste modo, o homem que procura na história um sentido para ser realizado, pode, não obstante, sempre negar, com a violência e a atividade violenta, o pensamento, o discurso coerente e com eles a possibilidade da vida em comum (WEIL, 1970, p. 364).

A escolha da violência passa pelas especificidades de cada uma de suas formas. Assumir a violência da natureza é algo diferente de acolher o mal radical, que por sua vez se dá por um sentimento distinto daquele que engendra o tédio ou o totalitarismo. Segundo Kirscher (1992, p. 126), é possível encontrar em Weil, mais precisamente na segunda parte da *Introdução da Lógica da Filosofia*, uma tipologia das posições fundamentais da filosofia em relação a violência²¹, composta de três divisões, bem como uma lógica da passagem entre

²¹ A tipologia de Kirscher distingue-se daquela proposta por Caillois. Ambas assemelham-se por serem retiradas da *Lógica da filosofia*, mas existem diferenças. Caillois fala da violência natural enquanto característica do homem presa e predador, a natureza exterior para Kirscher será a violência enfrentada pela comunidade. À violência interior da paixão de Caillois, Kirscher contrapõe aquela oriunda da perda do sagrado da comunidade para o indivíduo. A terceira forma proposta por Caillois, do tédio e do totalitarismo, para Kirscher, é aquela

elas. Isso posto, temos então uma espécie de aparência de uma história ideal-típica da filosofia. É importante frisar que não se trata de uma obra de história, filosofia ou metafísica da história, de modo que a análise tipológica não põe simplesmente os tipos lado a lado. Trata-se, segundo a abordagem weiliana, de mostrar uma insatisfação espontânea que gera a passagem entre os tipos, sem causa determinante, dada na rejeição de suas próprias condições. Trata-se, ainda, de expor como cada tipo condiciona assim os demais, como um procede logicamente do outro. Tem-se, portanto, um processo de negação de um tipo em relação a outro que o precede: revolta ou negação livre. Essa revolta não é simplesmente resultado das forças adicionadas e compostas, das condições, muito embora não seja algo que se dê fora da dimensão histórica; apenas é algo que não se esgota nesse âmbito. Temos aqui um esquema filosófico que comporta alguma sorte de posições fundamentais da humanidade, de formas constitutivas da cultura se realizando em épocas relativamente específicas. Por exemplo, é assim que podemos, na filosofia weiliana, falar de uma época antiga onde a civilização ascende à uma reflexão e à uma consciência de si política e filosófica; de uma época moderna na qual se forja um novo mundo, uma nova forma de racionalidade centrada no trabalho, na técnica, ou seja, na ciência da condição, onde o indivíduo emerge e a razão assume sua maestria sob a forma do Estado que compreende o trabalho propriamente dito e sua organização social.

A primeira das tipologias da violência é dada pelo movimento de exclusão que constitui a comunidade, aquilo que a comunidade rejeita como sendo algo fora de si: o negativo, o outro, o exterior. Mas o que constitui a comunidade? Para nosso momento atual da pesquisa, basta dizer que a comunidade é instituída com base na discussão entre cidadãos baseada por sua vez nas consequências de teses aceitas de antemão: o sagrado, os deuses, a tradição, o essencial, ou seja, tudo aquilo que é excluído de toda discussão. Nesse contexto, a violência representa aquilo que destruiria a comunidade concreta, cujo sentido é a defesa dos seus membros contra a violência exterior. Assim, para defender-se da violência exterior, incluindo os animais de face humana, os bárbaros, a comunidade desenvolve uma ciência e uma organização do trabalho, ela se dá uma constituição política e militar. Essa comunidade é formada por homens livres, mestres que são iguais enquanto partícipes da livre discussão que

decorrente da perda da ontologia, do sagrado da comunidade que torna-se sociedade do trabalho e põe o indivíduo diante do problema do tédio. Essa comparação inicial visa apenas familiarizar o leitor com o cotejamento entre os autores que será desenvolvido adiante. Para uma consulta dos textos originais ver CAILLOIS, 1973, p. 214 e KIRSCHER, 1992, p. 126 – 131.

funda a comunidade. Assim sendo, a discussão interdita a violência entre eles mesmos. Além disso, a individualidade não prepondera sobre a comunidade, de modo que a vida da comunidade livre é mais importante que a vida do indivíduo livre (KIRSCHER, 1992, p. 126 - 127).

A segunda posição resulta da destruição da comunidade livre. Sem estar mais fundada sobre as consequências mas sobre os princípios, a discussão põe em questão o sagrado e a própria comunidade torna-se problemática. Quando a comunidade é ameaçada, o indivíduo perde seu apoio na luta contra a natureza exterior, pois a comunidade impedia o contato direto com a violência exterior, servindo de proteção. Com a queda da comunidade, várias soluções tornam-se possíveis nesse contexto: a saída dos sofistas, epicuristas e estóicos são alguns dos exemplo. Com a suspeita sobre o sagrado, ele se perde. Com isso, ele se revela como não ligado à realidade, de modo que o não-ser surge como algo imiscuído ao real, o que evidencia que no discurso sobre a realidade havia o erro, que ele misturava o ser e o não-ser. Esse erro, o negativo, permitia com que a violência adentrasse no discurso. Desse modo, a verdade não depende mais apenas da discussão, do acordo entre os membros da comunidade. Com essa descoberta, torna-se inelutável a elaboração de uma ciência primeira que deva distinguir o verdadeiro ser do fenômeno, ciência daquilo que é, considerado enquanto é. Trata-se da ontologia, que passa a oferecer a proteção contra a violência na ausência da comunidade. A violência para a ontologia não é mais a violência exterior, natural, mas sim aquilo que impede o conhecimento do ser enquanto ser, que separa o homem do ser (KIRSCHER, 1992, p. 128 - 129).

A terceira posição advém das deficiências da ontologia: sob o fundo comum de um Uno, de um Ser, persiste ainda a discórdia quanto aos fenômenos. Nesse contexto, o problema da ontologia aparece como problema apenas para os mestres da comunidade, os homens verdadeiros que não trabalhavam. Para os escravos não havia discussão, apenas uma linguagem que era meio de comunicação para o trabalho. Assim como fora para o escravos, será também para seus herdeiros. Dos mestres, herda-se a reflexão sobre o sentido da luta contra a natureza exterior. Isso porque a violência aqui é descoberta como violência da natureza, mas em um sentido diferente do cosmos, ou seja, moderno do termo. Trata-se de uma rede de forças físicas, natureza indiferente ao homem e hostil acima de tudo e que, portanto, deve ser combatida e transformada pelo trabalho. Aqui a violência é determinada pela dualidade do discurso filosófico que compreende, de um lado, a natureza e sua violência e, de outro, a sociedade e sua contra-violência (KIRSCHER, 1992, p. 130).

Assim sendo, é importante frisar que a violência dessa posição, resultante da derrocada da ontologia não reside apenas na luta contra a natureza exterior em si mesma, mas na sua ausência de sentido. É aqui que se origina o problema do tédio como uma forma específica de violência. Isso porque, segundo Kirscher (1992, p. 130 - 131), a ausência de sentido da luta contra a natureza exterior não é algo fortuito, mas intrínseco. Tão logo o trabalho cesse, a inconsistência da existência se revela no desespero, na revolta de uma violência gratuita e insensata, em uma palavra, no tédio (KIRSCHER, 1992, p. 130 – 131).

O trabalho é luta contra a natureza exterior. Essa luta produz um discurso, que é meio e é de ordem técnica, científica. Esse discurso não se preocupa com o sentido. Para a linguagem da ciência e da técnica, a preocupação da filosofia com o sentido torna-se uma ficção, ganha status de não-objeto. Aqui nesse momento reside a origem do cientificismo que pretende reger todos os domínios da vida pela racionalidade do entendimento que estrutura o trabalho eficaz. Deste modo, a comunidade é reduzida à sociedade e a racionalidade se curva ao entendimento, o que enseja a eliminação do sentido ou de uma finalidade, de modo que todo problema subsistente e que interesse são as dificuldades técnicas do trabalho. Desse quadro advém consequências singulares. Ao não mais se reconhecer como válido o antigo problema da comunidade fundada pela busca do sentido, chega-se a um mundo governado exclusivamente pelo entendimento que se impõe tanto sobre a natureza quanto sobre a própria sociedade, mas também, e aqui reside o grande perigo, sobre a vida ética – moral e política -, de modo que todos os problemas e demandas éticas convertem-se apenas em dificuldades de ordem técnica. Nessa conjuntura, inexistente o espaço para se colocar questões sobre os fins últimos do trabalho e da eficácia racional. E aqui aparece o papel fundamental da filosofia enquanto aquela que pensa o papel agente e constitutivo do sentido. A filosofia deve, portanto, pensar os limites de um discurso que expressa apenas a racionalidade eficaz (KIRSCHER, 1992, p. 131).

Desse modo, é importante frisar que Weil, quando expõe os quadros da situação da sociedade moderna e neles apresenta uma revolta por parte do indivíduo contra a racionalidade do entendimento, não defende uma negação e uma condenação da racionalidade técnica em si mesma e em sentido absoluto. Além disso, também é importante frisar que a revolta que o indivíduo enquanto membro da sociedade moderna sente contra a racionalidade do entendimento não significa uma relação de identidade com outro tipo de violência: a violência gratuita que é negação consciente da razão e que só é possível após o advento do discurso absolutamente coerente, ou seja, a violência da obra (KIRSCHER, 1992, p. 132). A

ausência de sentido pode levar o indivíduo a entregar-se à violência do desespero, mesmo nas situações em que se atinge o sucesso contra a necessidade²². Para Weil (2011 A, p. 284), “cai-se na violência mais nua se se priva a existência humana de todo sentido, limitando-a ao que a sociedade pode lhe oferecer de meios *sem fim*”. Ora, antes de avançarmos para a próxima apresentação das suas formas, convém recordar aqui que sua manifestação pura também recebe a denominação de violência nua.

É possível distinguir segundo Caillois (1984, p. 214) três estados da violência. O primeiro, natural, responde pela agressividade espontânea, por exemplo, o acesso da cólera quando um objetivo é contrariado ou quando sente-se medo. Temos aqui o indivíduo vivo que busca destruir outro, o ser humano na sua condição animal de presa e predador. O segundo, é o estado passional, do desejo, crenças e moral. Essa forma relaciona-se com a individualidade situada em uma determinada época. O terceiro é a violência pela violência, transgressão consciente da lei moral, do universal e da razão. Essa é violência pura por ser absurda, escolha da ausência de sentido. Ainda de acordo com o autor, a violência conceitualizada na lógica da filosofia weiliana concerne a essa última forma, porém, engloba as demais. O terceiro estado ainda pode ser distinguido em violência gratuita, o tédio, e violência totalitária. A primeira, é obra de um indivíduo ou no máximo de um pequeno grupo, existente em todas as épocas, mas que faz-se banal em um mundo dessacralizado²³. A segunda é a violência do totalitarismo que exige o sacrifício do indivíduo e da sua violência própria pela imposição de uma ideia. Esta, pressupõe um Estado, um mestre, um partido; violência universal, talvez apenas um Estado ideocrático atenda as suas exigências. Se a violência social e política se dá no Estado, é preciso, conhecendo primeiramente essa forma da opção pelo outro da filosofia, em seguida apresentar em linhas gerais a discussão do Estado no pensamento weiliano. Passemos então a esses dois momentos.

²² WEIL, 2012 A, p. 64 - 65.

²³ “‘Rebeldes sem causa’, trapaceiros, paqueradores, violentos aparecem aí, tanto nos países capitalistas quanto nos Estados socialistas; *teddy boys* (ou *girls*) ingleses, *vitellni* italianos, *blousons noirs* franceses... Diferentemente dos *hooligans* poloneses, constituídos de maneira muito hierárquica em torno de um chefe e de seu Estado-maior sobre o modelo das gangues americanas, os bandos europeus são fracamente estruturados. Eles não são recrutados somente nos meios populares, porque os filhos de famílias remediadas compõem, eles também, grupos homogêneos de *blousons dorés*, na França, de *vitelloni* na Itália” (MUCHEMBLED, 2012, p. 284).

2.2 VIOLÊNCIA POLÍTICA E ESTADO

Em *A questão da culpa*, Karl Jaspers (2018, p. 28 – 29) assinala que em tempos pacíficos quase se esquece que entre os homens tudo se decide pela violência quando ocorrem desentendimentos. Toda ordem estatal, prossegue, é contenção dessa violência de forma que nela permaneça o seu monopólio. O direito, fundamentado em um direito natural, aparece como uma alternativa a percepção da origem da existência humana: garantida pela violência, ela não quer mais ser determinada por ela.

A situação dos problemas contemporâneos é política e mundial. Exemplo disso são as quatro grandes vergonhas político-morais que afetam a sociedade em nível global: em primeiro lugar, a fome e a miséria são problemas não de produção, mas de distribuição, ou seja, políticos. Em segundo lugar, temos a violação da dignidade humana, que é sistemática, mais frequentemente em regimes despóticos. Um terceiro problema é a desigualdade crescente: o desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza aparecem no interior desse quadro. Finalmente, vislumbramos a ameaça de destruição da humanidade tanto pelo perigo de uma guerra nuclear, que põe em xeque visão idílica moderna sobre guerra, quanto o desequilíbrio ecológico²⁴.

Um texto clássico da política, *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*, publicado em 1864 traz, com um século de antecipação, os procedimentos do chamado despotismo moderno, emergido com a queda dos regimes totalitários²⁵. Essa forma política peculiar encontra solo fértil para desenvolvimento nos regimes ditos democráticos com uma “[...] uma híbrida mistura de controle policialesco com liberdade de imprensa, de despotismo com legitimidade popular” (GINZBURG, 2007, p. 199). Deste modo, a moderna forma do despotismo inclui eleições livre e liberdade de imprensa²⁶. Se esse regime peculiar se prestava, quando da data da publicação da obra, para descrever o sistema de Napoleão III, nos dias hodiernos tal conceito encontra para si um cenário ainda mais favorável: “No início do século XXI, os Estados democráticos parecem muito mais poderosos do que eram 150 anos atrás, quando Joly publicou sua análise do despotismo moderno; o controle que eles exercem sobre a sociedade parece muito mais apurado e eficaz; o poder dos cidadãos, infinitamente menor” (GINZBURG, 2007, p. 200).

²⁴ HERRERO, 2001, p. 165.

²⁵ GINZBURG, 2007, p. 200 – 201.

²⁶ GINZBURG, 2007, p. 200.

Os autores acima citados confirmam a hipótese da relação de frequência recíproca entre a política e a violência. Mas e na perspectiva weiliana? Canivez nos mostra que Weil trata de questões com as quais somos confrontados. A filosofia weiliana tem como preocupação maior a violência que a recusa, que não é possível educar ou refutar, esse outro da razão. Esse outro é o ponto de referência de toda problemática filosófica, seja ela moral ou política (KIRSCHER, 1992, p. 33).

Mais que isso, ela se torna uma noção destituída de sentido para aquele que aborda o problema da política sem reconhecer a exigência moral a partir da qual a política pode pôr filosoficamente um problema (KIRSCHER, 1992, p. 38 - 39). Temos aqui a importância da violência política no pensamento de Weil, pois a experiência que se manterá perpetuamente como objeto do esforço filosófico de Weil será a da história e aquela das múltiplas formas de violência que assinalam a realidade humana, o que inclui a violência social e moral, mas igualmente a sua manifestação política²⁷.

Canivez (1999, p. 38) nos diz que aquilo que impede o homem de viver o contentamento de uma existência sensata são as múltiplas formas de violência: da natureza, da necessidade, do clima, das catástrofes; mas não exclusivamente estas, pois ele nos fala também especificamente de uma violência social e política, da guerra, da exploração e da dominação; violência que o indivíduo sofre de si mesmo, das paixões que o destroem. Sob suas múltiplas formas, a violência é o que cria obstáculos para a possibilidade propriamente humana: a do contentamento de uma vida sensata.

Essa violência eclode dos sentimentos humanos, da ausência de sentido, e nossa proposta é que ela está diretamente relacionada com o vácuo deste, o ensejo perfeito para que a revolta ocupe-lhe o vazio. Essa ausência do sentido provoca o tédio, o totalitarismo; aqui todos que executam essa violência são uma falange, igualados na recusa da razão que torna todos os seres humanos em violentos. A violência da arbitrariedade política faz com que, por meio do medo, transforma todos os homens em um só, obliterando a individualidade (KLUBACK, 1987, p. 141)

Esse fenômeno é importante pois de acordo com Canivez (1999, p. 61), a filosofia de Weil formula o problema de nossa época como problema da relação com o discurso. Weil aborda esse problema da relação com um discurso sistemático ao explicitar suas categorias que, conforme vistas na *Lógica da Filosofia*, são categorias que compreendem atitudes, ou

²⁷ CANIVEZ, 1999, p.10.

seja, formas de vida concretas. No plano político, o problema se mostra com a possibilidade da violência pura, da qual o nazismo fornece o exemplo. Trata-se então de saber como a violência absoluta é possível e a que ação se deve recorrer para fazê-la recuar. “A violência é certamente real, mais ainda, constitui a fonte e a raiz de toda reflexão e toda ação: seres não violentos não teriam necessidade nem de política, nem de moral, nem de filosofia” (WEIL, 2011 A, p. 231).

A violência está sempre presente para o homem²⁸, tanto no mundo natural quanto no mundo social, e a linguagem da comunidade é a organização dessa violência. Contudo, quando existe apenas um nível primitivo de coincidência entre linguagem e situação, essa linguagem se configura como um *monólogo*: menos que linguagem, trata-se de puro falar. O discurso nasce onde, por determinadas razões históricas, os homens são obrigados a procurar um entendimento porque não podem mais chegar a resolver seus problemas pela violência. É quando os homens se dão conta que os monólogos se opõem mutuamente e que, caso não aprendam a coexistir, eles podem se destruir mutuamente, que tem lugar o diálogo. Do falar, então, nasce a linguagem. A discussão, resolução não-violenta dos conflitos, faz com que a dominação do mestre ceda lugar à do Estado (QUILLIEN, 1970, p. 409 - 410).

Concluimos com o ensejo para a discussão a respeito do Estado. Antes de passarmos propriamente a uma apresentação do Estado weiliano, convém pontuar, extraindo-se isso das considerações anteriores, que a violência política é assim dita por se dar especificamente no campo próprio da política, devendo, portanto, ser combatida politicamente. O lugar da política, dizíamos, é o Estado.

Na definição weiliana, o Estado é a organização institucional que permite a uma comunidade histórica agir, deliberar e tomar as decisões relativas aos problemas de interesse coletivo. Essa organização estrutura o conjunto da comunidade em instituições cuja interdependência torna possível uma ação coletiva (CANIVEZ, 1999, p.177 - 178). Dessa organização, é dita que ela configura um Estado moderno²⁹. Desse modo, constitui-se como a tarefa precípua do Estado moderno proteger-se contra as ameaças interiores e exteriores à

²⁸ “Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois da sua efetividade ter se tornado coisa do passado. Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para a perpetração de crimes” (ARENDRT, 2011, p. 295-296).

²⁹ A modernidade pode ser parcialmente definida por sua desconfiança radical frente ao Estado, considerado como puro instrumento de coerção, como poder bruto contra o qual lutar (KIRSCHER, 1992, p. 102).

sobrevivência. O Estado moderno deve salvaguardar sua independência face a outros Estados que o ameaçam e manter a unidade de sua coesão, sem o que essa independência é impossível (DOUMIT, 1970, p. 520).

O Estado moderno também apresenta como um dos traços componentes de sua identidade o formalismo jurídico. Isso significa que ele se realiza na lei e pela lei formal e universal devido ao fato de possuir uma Constituição, o que faz do Estado moderno Estado de direito (CAMARGO, 2014, p. 203). A forma estatal moderna encontra-se sediada sobre uma administração, cuja função não é apenas executar as decisões governamentais, mas prepará-las ao elaborar de um ponto de vista técnico as diferentes opções possíveis (CANIVEZ, 1999, p.178 - 179).

Outra característica que podemos acrescentar à concepção estatal weiliana é o seu caráter orgânico. O conceito de ‘organismo’ na filosofia política evoca algo do totalitarismo ao se considerar que nele vemos a subordinação das partes ao todo. É importante frisar que Weil emprega o termo numa acepção kantiana: as partes por certo colaboram com a manutenção do todo; este, entretanto, é o que possibilita a existência de cada uma das partes. O sentido de organismo que nos interessa aqui é aquele que designa um sistema no qual a parte é, ao mesmo tempo, meio e fim. ‘Organismo’ assim, se opõe ao mecanicismo. Neste, as engrenagens são exclusivamente meios, pois os indivíduos movem a máquina sem serem mantidas e conservadas por ela. No Estado compreendido como organismo, os cidadãos são, ao mesmo tempo, meios e fins em si. Esse é o exato oposto da tirania, cujo mecanismo esmaga o indivíduo (CANIVEZ, 1999, p.180).

A forma estatal moderna também aparece como instância de conciliação dos interesses concretos e o universal objetivo, de modo que a individualidade empírica reconhece esse universal como o remate da própria individualidade, pois os cidadãos reconhecem que a razão e a organização não se apresentam como uma vontade estranha e incompreensível: o Estado não é uma organização que inclui os cidadãos, na verdade ele é *sua* organização, fornecendo aos seus cidadãos a satisfação. Isso significa que cada indivíduo se sabe reconhecido, ou seja, é e se sabe membro ativo da comunidade, sabendo-se reconhecido assim pelos demais cidadãos e pelo próprio Estado (WEIL, 2011 B, p. 69 - 70).

Essa é a concepção ideal do Estado moderno. Empiricamente, o Estado é imperfeito, muito embora isso não signifique que o empírico representa tudo aquilo que o Estado pode ser na sua perfeição continuamente buscada³⁰.

O Estado empírico pode ser imperfeito, e nem tudo é sempre o melhor no melhor dos mundos; o direito positivo pode ser não razoável, o Estado concreto pode ser ultrapassado pela história. Permanece a verdade simples de que não se pode dizer nada de válido antes de saber de que se fala, de que se não pode julgar *os Estados* sem saber o que é o Estado (WEIL, 2011 B, p. 37).

Existiram aqueles Estados que foram injustos, mesmo tirânicos e que não atingiram a etapa do espírito que era a da sua época – sendo condenados pelo tribunal da história³¹. Podemos dizer então que para Weil a organização estatal moderna é um Estado inacabado, o que significa que existe uma contradição entre o conceito e sua realização histórica (CANIVEZ, 1999, p. 201). O caráter inacabado do Estado se dá porque os direitos e liberdades não são plenamente garantidos e a discussão política é mais ou menos limitada: tais critérios não estão realizados historicamente de modo ideal. O Estado rematado corresponderia ao conceito aristotélico de Estado como instituição moral e educativa de uma comunidade ética, na qual o indivíduo possa se humanizar, se educar, alcançar a felicidade da ação sensata na satisfação de seus desejos legítimos. Empiricamente, entretanto, o que se verifica é algo que não está em plena conformidade com tal conceito (CANIVEZ, 1999, p. 203). Enquanto organização de uma comunidade histórica, é no Estado que a possibilidade de decidir as ações e de agir em comunidade. No Estado, a lei soberana, formal e formulada, regra tanto o agir do cidadão quanto do governante (DOUMIT, 1970, p. 517 - 518).

A essa apresentação do Estado weiliano, cumpre ajuntar ainda dois elementos: a concepção estatal hegeliana e o conceito de massas. Ao final desse percurso, reencontraremos o sentido como problema para a política pois seu vazio é geratriz de violência. Passemos a eles.

Ao analisar a filosofia do direito hegeliana, Weil defende que a razão se encontra não apenas no mundo natural, mas também no mundo constituído pelas instituições históricas, políticas e morais, o que possibilita a legitimação de uma ciência do Estado:

Esse paralelo entre a natureza e a política é impressionante: Hegel recusa a admitir que a razão só se encontre nos fenômenos naturais, enquanto o domínio da ação e da

³⁰ Qualquer Estado existente não é mais do que uma aproximação da idéia de Estado. Quando Hegel diz que o Estado é divino, refere-se à sua condição de momento do Absoluto, que revela os traços da idéia de Estado (PERINE, 1984, p. 42 - 45).

³¹ WEIL, 2011 B, p.59.

história seria entregue aos sentimentos, aos desejos, às paixões. Assim como há ciência da natureza, assim também há ciência do Estado, e a razão não está mais oculta nas produções da consciência humana que nos fenômenos naturais, que todavia são considerados compreensíveis por todo o mundo, ou seja, racionais quanto ao essencial (WEIL, 2011 B, p. 31 - 32).

Weil afirma também que a individualidade é reconciliada com a realidade do racional a medida que encontra a si mesma naquilo que é, na medida em que o que é, é racional³² (2011 B, p. 30). É importante que essa afirmação de Weil esteja em Hegel e o Estado pois pode nos autorizar a pensar que a racionalidade também encontra-se no plano das instituições. Essa consideração fornece um indicativo para compreendermos o porquê de Weil tomar o modelo de Estado hegeliano como sendo a configuração de Estado moderno³³. A única ressalva que se faz é no aspecto da monarquia (2011 B, p. 66).

Desse modo, o Estado moderno aparece como instância de conciliação dos interesses concretos e o universal objetivo, de modo que a individualidade empírica reconhece esse universal como o remate da própria individualidade, pois os cidadãos reconhecem que a razão e a organização não se apresentam como uma vontade estranha e incompreensível: o Estado não é uma organização que inclui os cidadãos, na verdade ele é *sua* organização. O Estado moderno dá aos seus cidadãos a satisfação. Isso significa que cada indivíduo se sabe

³² Segundo John Rawls (2003, p. 4 – 5), a filosofia política apresenta uma função destacada por Hegel na sua *Filosofia do direito* que se caracteriza pela reconciliação (*Versöhnung*): quando um olhar racional é dirigido ao mundo, este parece constituído de forma racional. A filosofia política então acalma a raiva e frustração que pode surgir contra o mundo social e sua história mostrando como suas instituições, quando entendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais e se desenvolveram ao longo do tempo da maneira como o fizeram para atingir sua forma racional atual. A reconciliação diz respeito a aceitação e a afirmação do mundo social de modo positivo e não apenas determinado por uma resignação frente a ele. Entretanto, existe um perigo. “A idéia da filosofia política como reconciliação deve ser invocada com cuidado, pois a filosofia política sempre corre o risco de ser usada de modo corrupto para defender um *status quo* injusto e indigno, passando a ser ideológica no sentido empregado por Marx” (RAWLS, 2003, p. 5).

³³ “Resumamos: a teoria hegeliana do Estado é correta porque analisa corretamente o Estado real de sua época e da nossa” (WEIL, 2011 B, p. 84). Isso não significa, é conveniente observar, que a época contemporânea encontre o seu Estado enfrentando as mesmas dificuldades que haviam na época de Hegel. “Segue-se que um dos problemas candentes da época contemporânea não é visto por hegel: a saber, a possibilidade dada à administração de ter causa comum com uma das classes sociais em conflito. O conflito mesmo, ele o viu; ele não lhe atribuiu a importância que devia adquirir muito rapidamente com a luta pelo Estado (não somente no Estado)” (WEIL, 2011 B, p. 125). Hegel considera a administração como um problema técnico, de modo que não alcança a possibilidade de uma luta entre a administração em exercício e a classe oprimida (WEIL, 2011 B, p. 126).

reconhecido, ou seja, é e se sabe membro ativo da comunidade, sabendo-se reconhecido assim pelos demais cidadãos e pelo próprio Estado (WEIL, 2011 B, p. 69 - 70).

Já na análise que Weil apresenta do Estado hegeliano, aparece a relação entre as massas e aqueles que as movimentam, denominados aqui como grandes homens. O grande homem, conceito extraído da filosofia da história hegeliana, é também chamado de herói³⁴, aquele que, perseguindo seus próprios interesses e satisfações pessoais, são ao mesmo tempo instrumentos de algo mais elevado que eles realizam de modo inconsciente. A ação do grande homem não é resultado de uma fria reflexão sobre as necessidades do espírito, mas da sua paixão, do seu interesse individual. Essa particularidade, entretanto, ainda quando age contra a moral de sua época, realiza a aspiração inconsciente de todos os homens em sua insatisfação, de modo que estes se reúnem em torno dessa figura (WEIL, 2011 B, p. 95 - 96). O grande homem realiza o conceito racional de liberdade em uma etapa superior. Entretanto, para compreendermos convenientemente os mecanismos de sua ação, cumpre analisar aqueles que se reúnem em torno do estandarte do grande homem, aqueles que guiados por ele, têm realizadas suas aspirações inconsciente e não expressas (WEIL, 2011 B, p. 99). Trata-se das massas. O Estado é um círculo formado por círculos. A representação que dissolve numa multidão de indivíduos as comunidades existentes nesses círculos no momento em que elas entram na esfera política, a soma dos isolados, é a massa informe, cujo movimento e ação não são mais que elementares, selvagens e terríveis, segundo Hegel (WEIL, 2011 B, p. 101).

Compreender o conceito hegeliano de massa demanda atentar por sua vez para o termo populacho. Este representa um segmento da população, uma massa de pessoas, portanto, que

³⁴ A rigor, o termo *grande homem* pode ser diferenciado do *herói*. Isso porque o primeiro aparece em uma obra de Hegel, a *Filosofia da História*, que não fora originalmente destinada à publicação. Já a segunda nomenclatura surge em outra obra (WEIL, 2011 B, p. 95). “A *Filosofia do Direito*, mais prudente em suas fórmulas destinadas à impressão, prefere o termo *herói*. A marcha da história não é posta em relação direta com ele, assim como, aparentemente, a marcha da história para o Estado não é discutida nesta obra: o herói é o fundador do Estado. Mas, enquanto tal, seus direitos e seu papel são idênticos aos do *grande homem*” (WEIL, 2011 B, p. 96). A fundação dos Estados se dá na marcha da história que prossegue sob o estandarte dos grandes homens, os heróis dos Estados formados. O herói, finalmente, é aquele que em certas épocas históricas, não encontram seus fins e sua vocação no sistema ordenado e tido como sagrado do seu tempo. A justificação de suas ações não se encontrará, portanto, no estado de coisas existente, mas na realização do espírito subjacente que se choca com sua atualidade e que ainda não se desenvolveu em uma existência concreta, mas que deseja fazê-lo (WEIL, 2011 B, p. 98).

pressupõe, da parte do governo, uma má vontade³⁵ (WEIL, 2011 B, p. 101). O Estado deve proporcionar a satisfação a todos os indivíduos, de modo que caso houvesse um grupo que estivesse essencialmente insatisfeito, isso deveria ser motivo de preocupação para o Estado hegeliano posto que esse não admite grupos que estejam em luta por questões vitais. Encontramos aqui, na intersecção entre as duas definições acima apresentadas, o conceito de massa dada pela compreensão do termo populacho: trata-se de um segmento de indivíduos, produto da sociedade, que nem sequer fazem parte da sociedade e do Estado por não encontrarem neste sua satisfação razoável e o reconhecimento do seu valor (WEIL, 2011 B, p. 103 - 104). Na sociedade o homem trabalha; agindo em seu interesse particular, ele age para todo mundo. Em uma sociedade evoluída o indivíduo trabalha no interesse de todos pensando perseguir unicamente seu interesse pessoal: intentando aprimorar sua fortuna pessoal, o indivíduo constitui a fortuna social. O entrelaçamento da dependência de todas as fortunas pessoais constitui uma fortuna universal. A participação nessa fortuna universal, entretanto, se dá conforme certas condições, tais como: o capital, as habilidades e capacidades possuídas, a formação profissional dada segundo o pendor natural de cada um, segundo as condições exteriores e em consequência da diferença entre as fortunas familiares³⁶ (WEIL, 2011 B, p. 104 - 105). Isso se traduz da seguinte maneira: enquanto por um lado a riqueza aumenta, por outro, cresce a dependência de certos homens³⁷.

E esta dependência se funda no fato de os meios de produção estarem nas mãos de outros indivíduos, de o acesso a esses meios de produção depender da livre vontade destes, de, em suma, a sociedade moderna produzir homens que, ainda que o quisessem, não participam da fortuna social pela única via legítima de participação – pelo trabalho livre (WEIL, 2011 B, p. 108).

Caso essa observação seja ladeada com a constatação de que, para Hegel, nenhum momento do Estado deve mostrar-se como multidão desorganizada, podemos concluir que se nele ainda existem indivíduos que não passam de multidão e massa inorgânica³⁸, o Estado moderno ainda não está plenamente realizado (WEIL, 2011 B, p. 108 - 109).

³⁵ É a sociedade quem irá produzir esse populacho (WEIL, 2011 B, p. 110).

³⁶ John Rawls considera que as desigualdades sociais e econômicas são afetadas por coisas a classe social de origem, os dons naturais e as oportunidades de educação e a boa ou má sorte ao longo da vida (2003, p. 56). As perspectivas dos cidadãos são afetadas por essas contingências sociais, naturais e fortuitas, como as oportunidades desenvolver os talentos naturais em função da classe social de origem, o concurso de acidentes, períodos de desemprego involuntário e declínio econômico regional (RAWLS, 2003, p. 78).

³⁷ WEIL, 2011 B, p. 108.

³⁸ Circunstâncias da ordem do acaso podem reduzir indivíduos à pobreza, tomando-lhes os meios naturais de aquisição e privando-os das vantagens da sociedade, da possibilidade de adquirir habilidades e educação, da

Ao Estado, diante dessa realidade, cabe regular a sociedade, interferindo na sociedade, com vistas ao alcance de sua melhor organização. O Estado assim o faz intervindo na administração dessa fortuna universal, na economia³⁹. O Estado se mostra como instância superior aos interesses de produtores e consumidores, agindo como uma instância de ajustamento consciente. Isso porque as relações econômicas internacionais, bem como a dependência das relações nacionais dessas relações internacionalizadas, constituem um problema de complexidade tal que o egoísmo dos particulares não é suficiente para resolver. A necessidades ocasionadas pelas crises econômicas – causadas por leis econômicas inconscientes, que agem sobre os indivíduos à maneira das leis naturais – deve ser vencida em vistas da e pela ação livre e consciente⁴⁰ (WEIL, 2011 B, p. 109 - 110).

A sociedade é a causa do populacho, não dispendo dos meios para remediar o mal que ocasiona, pois ela não vai além da beneficência. A produção de asilos, fundações, não resolve o problema de elevar a pobreza à altura de um nível de vida aceitável pois procuraria assegurar a subsistência dos necessitados sem, por um lado, a mediação do trabalho – o que é contrário ao próprio conceito de sociedade civil – como, ainda por cima, ela não deixa de produzir o homem alienado que não tem opção além de vender o seu tempo para tornar-se propriedade de outro (WEIL, 2011 B, p. 112 - 113).

É aqui que chegamos ao centro da concepção hegeliana de Estado: o dano cometido pela sociedade constituída em pseudonatureza (em necessidade inconsciente), que cria a *negatividade do populacho*, não pode ser endireitado pela sociedade, precisamente porque ela não quis o dano, porque enquanto pseudonatureza, ela não *quer*, não pode *querer*; pois, o que dá no mesmo, ela é destituída de razão (WEIL, 2011 B, p. 112).

A sociedade não produz conscientemente esse mal – o que nada ameniza quanto a existência do mesmo. A sociedade, inconscientemente, a bem da verdade, não deixa de

justiça e da saúde. Os pobres representam essa grande massa que cai a um nível abaixo de certa maneira de subsistir pelo próprio trabalho; temos aqui a formação do populacho, produção que implica uma facilidade maior de concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionais (WEIL, 2011 B, p. 110 – 111). “Para empregar expressões mais correntes, a sociedade do trabalho nos marcos da apropriação privada dos meios de produção criou o proletariado, cuja existência é necessária para a acumulação dessa riqueza produtiva” (WEIL, 2011 B, p. 111).

³⁹ “A economia é subordinada ao Estado, e faz-se necessária uma política econômica” (WEIL, 2011 B, p. 110).

⁴⁰ “Sistema autárquico, portanto? Intervenção máxima do Estado para defender os interesses dos cidadãos? Poder-se-ia concedê-lo e não sem honra a Hegel: uma vez mais, sua análise das condições existentes estaria correta e teria descrito a prática dos Estados modernos, goste-se ou não se deteste tais procedimentos” (WEIL, 2011 B, p. 110).

necessariamente produzir esse mal, mal que permanecerá enquanto o Estado não impuser uma organização em vista da realização da liberdade e do reconhecimento de todos por todos (WEIL, 2011 B, p. 112). A questão que ocupou Hegel é importante⁴¹ por ser a mesma até os nossos dias (WEIL, 2011 B, p. 114).

Temos aqui, podemos concluir, um tipo específico de violência que depende de condições específicas para se produzir. Trata-se de um solo fértil para seu surgimento.

Sem família, sem fortuna, sem a segurança dada pela fortuna, o homem não pode ser conciliado com a necessidade cega senão pelo Estado, que toma o lugar da família; sem o reconhecimento de seu valor social, sem um lugar para ele na comunidade do trabalho, o homem não tem nenhuma relação com nada e recai no estado de natureza, no estado de violência (WEIL, 2011 B, p. 115).

O perigo consiste na tendência da sociedade para entregar-se ao mecanismo econômico, de modo que ela, permanecendo apenas sociedade, ou seja, pelos próprios esforços, é incapaz de atingir a razão⁴². Submetendo a si o Estado, a sociedade é levada para além de si mesma a buscar consumidores em países atrasados no que concerne aos meios de produção por ela possuídos. Tal sociedade passa à política de colonização, mas com a industrialização de todas as nações, inicia-se a luta pelo mercado mundial. A sociedade particular então exporta o desemprego e o conflito. Com a expansão infinita, chega o conflito violento, e sua consorte é a crise social no Estado, cujo corolário é o desaparecimento do Estado enquanto independente e autônomo – a possibilidade da satisfação de todos na razão (WEIL, 2011 B, p. 116).

À forma do Estado moderno, portanto, deve seguir-se outra que seja realização consciente da liberdade razoável (WEIL, 2011 B, p. 118), ou seja, via ação razoável. Esse é o aspecto formal da ação em relação ao Estado moderno e a violência política⁴³, cujo conteúdo,

⁴¹ “Para Hegel, não há senão a necessidade inconsciente do mecanismo econômico, por um lado, e a intervenção da liberdade racional, por outro. Intervenção tanto mais urgente quanto mais o efeito desse mecanismo se faz sentir em dada sociedade; pois, pelo fato de a sociedade ser a base do Estado, este não pode subsistir quando permite a ela corromper-se” (WEIL, 2011 B, p. 115).

⁴² “Ela só pode entregar-se ao mecanismo econômico, tentando, em sua incompreensão do papel da razão, pôr o Estado a seu serviço” (WEIL, 2011 B, p. 116).

⁴³ “Uma nova forma se anuncia. O que será ela, isso não cabe à filosofia dizer. A constituição real do Estado moderno, essa constituição que todos os documentos legais pressupõe e, no melhor dos casos, não fazem senão formular, é doentia” (WEIL, 2011 B, p. 118).

embora se saiba que deva preservar o que o Estado tem de positivo⁴⁴ permanece aberto. Não obstante, sabe-se também que esse conteúdo deve levar em consideração o sentido e a sabedoria de todos e de cada um⁴⁵.

Na análise da concepção hegeliana de Estado, Weil verifica o fenômeno das massas e dos grandes homens. Esse evento não é novo, mas no mundo contemporâneo, ele é alçado a um patamar verdadeiramente identitário. Portanto, se o Estado moderno conforme descrito por Hegel ainda nos diz respeito, para compreendermos de maneira completa o cenário político do nosso tempo, cumpre, a essa descrição hegeliana, adicionar a caracterização propriamente weiliana das massas contemporâneas.

Em primeiro lugar convém dizer que as massas são importantes para o mundo contemporâneo pois constituem a identidade desse tempo: comparado aos tempos passados, no presente, são as massas que desempenham o papel principal (WEIL, 1991, p. 255). O mesmo período histórico que viu surgir o fenômeno das massas também testemunhou o aparecimento de certo número de grandes homens, não necessariamente na acepção de um valor exemplar, moral de criatividade, mas de uma ação histórica cujos efeitos políticos se estendem no espaço e no tempo. As massas produzem os grandes homens e os grandes homens lideram as massas (WEIL, 1991, p. 256).

As massas estão presentes desde que a humanidade vive em cidades. As massas do mundo antigo não constituíam outra coisa que um grupo menos privilegiados, porém ainda com certos privilégios, cujos indivíduos que expressavam seu descontentamento não almejam uma igualdade de direitos para todos aqueles que habitavam a cidade e participavam do trabalho. As massas modernas⁴⁶, por sua vez, estão no mundo todo, desconhecendo fronteiras,

⁴⁴ “Ela virá também pelo Estado, pelo Estado enfim realizado, não no Estado atual, mas através dele; pois, conquanto seja insuficiente, ele é e permanece a verdade da época” (WEIL, 2011 B, p. 118).

⁴⁵ “Qual será o conteúdo desta forma desconhecida e imprevisível, isso é, conhecido e previsível: a reconciliação do homem consigo mesmo na universalidade concreta da organização razoável – razoável, ou seja, feita para salvaguardar a propriedade do indivíduo como expressão concreta de sua vontade (não: a fortuna, que já no Estado atual se socializa), a família como lugar do sentimento e da confiança humana, a moral como santuário inviolável da consciência, a tradição nacional como o que dá à vida sua orientação e sua substância vivente. Não é ao Estado senhor do homem que pertence o futuro, mas ao homem que será homem, não apesar do Estado, mas no Estado, que não será organizado, mas se organizará, não em vista da força, mas em vista da liberdade e do valor infinito da individualidade” (WEIL, 2011 B, p. 118).

⁴⁶ O surgimento da massa moderna relaciona-se com a mudança nas cidades e nas suas funções no interior da sociedade. A cidade antiga se caracteriza por quatro traços principais: ela é centro administrativo, de comércio,

compondo uma verdadeira totalidade de desprivilegiados oposta aos poderosos, nobres e privilegiados (WEIL, 1991, p. 258 - 259). As massas modernas apresentam entre suas características a homogeneidade⁴⁷ e o fato de não conhecerem nenhuma camada que ela considere como seu inferior (WEIL, 1991, p. 261). Composta por indivíduos isolados, essa massa acha-se pronta para fazer o que um homem lhes pedir (WEIL, 1991, p. 265).

As massas anteriores ao advento da industrialização, por sua vez, não eram uniformes, não sendo compostas de indivíduos isolados e móveis, mas composta por aqueles que viviam em um quadro que, aos seus olhos, era puramente e natural, determinado pela circularidade das estações, as possibilidades climáticas – tudo conhecido pela experiência ancestral, devendo durar inalteradamente até o fim dos tempos. Esse quadro também era natural na medida em que a vida humana era tomada em um sistema de regras, atreladas tanto às necessidades do trabalho quanto instituídas por homens socialmente superiores – senhores, administradores citadinos, sacerdotes -, ordem essa talvez sentida como injusta, mas mesmo assim considerada permanente. Isso nos diz que essas massas também vivenciavam a experiência da arbitrariedade e da violência, porém, o insensato era ainda reconhecido como

de produção de bens de consumo e de consumo de bens, mas sobretudo de bens de luxo, não dos bens consumidos pelas massas. A grande mudança ocorre quando a indústria moderna passa a produzir os bens de consumo. Antes da sua chegada, havia concentrada no campo uma indústria, porém apenas de transformação: o forno, a forja, a roca e o moinho, produção dada às massas. Na cidade, existia a produção de bens para a própria cidade, para a nobreza e para a exportação: tecidos de qualidade, estátuas, edifícios, ourivesaria. Nas cidades modernas passam a ser produzidas as máquinas que produzem máquinas, que por sua vez fabricam os bens de consumo destinados a todos. Deixando de consumir o excedente dos campos, a cidade torna-se a produtora do excedente nacional e passa a recrutar na população rural a mão de obra a ser transformada em trabalhadores industriais para a produção de bens imediatamente destinados ao consumo. Para recrutar essa mão de obra, a cidade frequentemente induz a um rebaixamento do nível de vida rural para obrigar a migração para a cidade moderna. Ela também moderniza a vida campesina em direção aos seus próprios objetivos. Mesmo a mentalidade do campesinato se modifica: escolado pelo produtor industrial, abandona-se os métodos de produção tradicional em prol dos custos mais baixos e avançados, e junto com eles as tradições, regras morais e valores que orientavam as vidas dos seus antepassados. Esse é o nascimento das massas modernas (WEIL, 1991, p. 259 - 261). O processo de massificação da modernidade ainda não acabou, de modo que existe um gradiente segundo condições industriais e sociais ao longo do globo (WEIL, 1991, p. 261 - 262).

⁴⁷ Não obstante, as massas modernas são compostas de estratos. Quando se fala em estratificação das massas modernas, não se trata de trazer à tona uma contradição em relação a sua homogeneidade, posto que esses estratos são ainda estratos da massa que, todos reunidos, opõem-se as classes superiores, compostas de restos das antigas classes dirigentes e dos novos mestres: capitalistas, engenheiros, organizadores, administradores (WEIL, 1991, p. 282).

parte das estruturas, como a família e a servidão; as revoltas camponesas, cabe acrescentar, eram revoltas de um grupo mais ou menos expandido: não se tratava da revolta da individualidade, mas de uma que buscava apenas regular o funcionamento dos quadros eternos segundo seu andamento natural (WEIL, 1991, p. 263 - 264).

O mesmo fenômeno se observa nas cidades antes da industrialização. Os cidadãos atentavam para uma ordem natural com seus objetivos e deveres bem definidos e conhecidos. As revoltas dos aprendizes e trabalhadores que não obtinham sucesso em integrar uma corporação de ofício não eram dirigidas contra o sistema, mas visavam o que era percebido como injustiça no interior de um sistema que não era contestado. Com as cidades industriais modernas, a situação é inaudita. Aqui necessita-se de uma mão de obra composta por uma massa de indivíduos desprovidos de conhecimentos especiais, situação histórica determinada e humanamente compreensível; cada um aqui pode ser substituído após um breve período de aprendizagem. Recrutada ordinariamente dos camponeses desprovidos de meios de subsistência, esses indivíduos não apresentam nenhum sentido positivo, sendo apenas indivíduos privados⁴⁸ (WEIL, 1991, p. 265 - 266).

As massas modernas adquirem outra feição. Tomando consciência de sua situação, elas passam a organizar-se, pressionando pela criação de estruturas que possam fornecer-lhes maior segurança em comparação com o antigo regime, criando um abrigo contra as piores misérias, tais como: uma rede de proteção contra o desemprego, aposentadorias por idade e invalidez. Mesmo em países de industrialização avançada, entretanto, persiste ainda uma insegurança, apesar dessas reivindicações. Nos países sem tanta tradição industrial o fenômeno é ainda mais acentuado. De qualquer maneira, essa experiência de insegurança não é vivenciada, como o era nas massas antigas, como uma catástrofe da natureza ou Providência, como punição pessoal, mas trata-se de uma insegurança nova. Sob essa insegurança, a vida da massa moderna se reduz à procura de uma possibilidade de sobrevivência, dispondo-se somente de sua força de trabalho. Aqui encontramos o problema

⁴⁸ Os únicos vínculos de ligação que esses indivíduos componentes da massa ainda portam, tais como valores religiosos e a língua materna, existem apenas como um paliativo para uma vida que, do ponto de vista humano, é absurda (WEIL, 1991, p. 265 – 266). Os valores da massa, tais como religiosidade, amor a arte, patriotismo, da perspectiva da sociedade moderna são tolerados desde que não constituam uma ameaça para o seu sistema. Sob essa condição, eles são considerados interesses do homem privado, e mesmo estimulados na medida em que mantêm-se circunscritos a manutenção do tempo livre do indivíduo que não precisa exaurir suas forças no trabalho social. O valor sério do progresso submete todos os valores menores que não faz desaparecer (WEIL, 1991, p. 278 – 279).

que nos interessa, pois com essa insegurança inaudita, a tradição é experimentada apenas como nostalgia de um sentido perdido, nostalgia essa frequentemente embotada pela pressão da insegurança. A ausência de segurança também se verifica da perspectiva moral, pois na sociedade o que se oferece é apenas um conjunto de valores ligados ao conforto material, a instrução a participação na produção e consumo dos bens sociais. As massas modernas, diferentemente das antigas, são sobretudo consideradas maiorias numéricas, estatísticas. Deixam de integrar grupos com valores e laços humanos (familiares, pertença a uma comunidade, orientação segundo uma tradição moral), mantendo em comum apenas o isolamento. Essas massas modernas seguem frequentemente as ordens das camadas superiores, em relação as quais elas pensam serem iguais, se não de fato, ao menos de direito; para elas o acesso a essas camadas superiores não parece impossível apenas difícil: o *self-made man* estadunidense constituindo-se como o ideal majoritário⁴⁹ (WEIL, 1991, p. 266 - 267).

Para compreender a distinção entre as massas modernas e antigas é importante conhecer o que se denomina o chefe natural. As configurações massivas atuais não desfrutam de uma vida orientada, de objetivos naturais e também dessa chefia tradicional. Mas o que constitui essa figura e o que a faz ser uma figura tão importante, de tal modo que sua ausência compromete o sentido das massas? A função tradicional do chefe era de dirigir, aconselhar e

⁴⁹ A situação das massas e elites nos países coloniais é diferente daquela vista nas nações imperialistas. Nestas, os componentes das massas podem aspirar mais facilmente a ascensão social, pois os dirigentes do processo de modernização, tendo necessidade de novos administradores e dirigentes, irão recrutá-los nas massas do seu país. Nas colônias, não é o que se verifica, pois os instigadores da modernização são estrangeiros ou indivíduos formados nas escolas estrangeiras. Aos olhos das massas, esses quadros compõem o partido dos estrangeiros, de quem aceita-se a forma de pensar, o gênero de atividade e o espírito racional e racionalista. A modernização aqui se confunde com o jugo estrangeiro, com a exploração da nação por países capitalistas e imperialistas e a negação da tradição nacional. A sensação de opressão das massas nesse cenário só não é sentida por aqueles que obtêm novas formas de renda devido a sua associação com os organizadores estrangeiros que transformam a economia tradicional. O poder político dessas elites locais que servem à implantação da economia de mercado é sustentado pelas forças estrangeiras que, não raro, servem-se do sistema militar e judiciário existente – que conservam frequentemente uma feição feudal – para reprimir revoltas (WEIL, 1991, p. 286 – 288). No caso brasileiro, podemos falar de uma massa da classe média formada por indivíduos que, entre seus valores, encontram o da autopromoção pessoal. “A novidade da estratégia de poder do capitalismo financeiro é que ela se vende como promotora da liberdade e da realização pessoal. A colonização de todo o vocabulário expressivista e da ética da autenticidade individual, anulando a sua dimensão ética e finalista em favor de resultados pragmáticos e instrumentais, serve precisamente a esse fim. O mecanismo de poder mais eficiente é o que se vende como favorável à liberdade individual” (SOUZA, 2018, p. 261)

ajudar. Na cidade, o mestre de corporação era ligado aos seus artesãos por regras não escritas e muito rígidas. Por seu comportamento, ele fornecia exemplos de conduta, uma atitude de compreensão frente às dificuldades, uma segurança material e emocional. Mais rico em dinheiro e experiência de vida, sua figura constituía um suporte. No campo, o senhor atuava como doador de conselhos em situações difíceis, como aquele que obtinha um lugar para os filhos mais novos, que proporcionava defesa diante dos tribunais de outros representantes locais ou do governo central, que auxiliava em momentos de penúria e doença. A massa moderna, por sua vez, define-se pelo fato de não legar de qualquer tradição uma figura assemelhada ao chefe natural, de modo que para ela não há exemplo a ser seguido. Isso se deu com a perda de prestígio dos antigos chefes, consequência do comprometimento de sua função. O mestre artesão e o comerciante que não lograram transformar-se em industriais ou banqueiros, o proprietário de terras que não modernizou sua exploração - ambos segundo as regras do capitalismo moderno -, perderam os meios de conservar seu prestígio, cedendo seu lugar para os que o fizeram, e estes passaram a constituir a classe dos capitalistas que, detentores dos meios de produção, puderam controlar a distribuição de emprego, renda e a organização do sistema, dada agora em vista do maior ganho possível (WEIL, 1991, p. 268 - 270).

Para o capitalista e o organizador, os indivíduos existem apenas enquanto fatores de produção, sendo comparáveis a peças mecânicas. Os fatores tais como crenças, sentimentos e opiniões dos membros da massa interessam somente enquanto elementos subjetivos passíveis de interferência nos processos de produção ou resistências irracionais contra os processos de racionalização. Nesse caso, esses elementos serão combatidos pelos meios disponíveis, tais como a educação e a propaganda. O único conjunto de valores que importa é aquele dado à expressão como medida de produção e produtividade. Isso significa que o único valor que existe para o indivíduo componente das massas modernas é o do cálculo racional: ele não é medido pelo valor que ele tem aos seus próprios olhos ou aos olhos daqueles que o conhecem e apreciam por suas qualidades pessoais insubstituíveis (WEIL, 1991, p. 270).

O cálculo racional e técnico que dirige a vida das massas pelas diretrizes dos organizadores é visto como inumano. Isso porque existe um vácuo de chefes naturais. Os novos mestres são os diretores e engenheiros, figuras desconhecidas da antiga tradição. O técnico e o organizador são formados por escolas estrangeiras, falam uma linguagem

incompreensível ao indivíduo⁵⁰, e o antigo chefe natural perde a capacidade de assegurar material e socialmente as massas. O que o técnico oferece são os benefícios do avanço do sistema⁵¹: mais bens de consumo, mais higiene, mais conforto, menos trabalho⁵². Desse modo, instala-se a luta para tomar parte no produto social (WEIL, 1991, p. 270 - 271).

Existem, entretanto, aqueles que estão contentes com a vida de membros de uma sociedade cujo progresso avançou significativamente. Entre esses indivíduos encontram-se especialmente aqueles que não guardam recordações nostálgicas de um antigo bem – valores transcendentais fundantes de todos os outros valores – cuja função se perdeu e que comparam o seu atual bem-estar com a miséria que poderia ter sido a sua quando na época da industrialização e da acumulação inicial (WEIL, 1991, p. 273 - 274).

A sociedade moderna não ignora todo valor. Ela apenas ignora valores que são transcendentais com relação a ela própria. Seus valores são reduzidos e deduzidos a partir do progresso, dado como inteiramente racional, mensurável e definido em termos reais de realizações sociais – econômicas e estatísticas: renda per capita, alta do produto social, número de postos de trabalho, redução das horas de trabalho e do número de analfabetos, dos inaptos e inutilizáveis (WEIL, 1991, p. 274 - 275).

A vantagem na competição permanece com um grupo social, o que ocasiona o desentendimento entre as classes sociais. A massa deseja obter as vantagens que são o apanágio dos ricos e poderosos, exprimindo sua insatisfação. O sentimento de injustiça social eclode quando a massa perde a esperança de ascender ao nível de vantagens de uma minoria que existe na sociedade. Isso porque a massa moderna, criação e criatura do progresso, tende a ver a igualdade e toma como adversário potencial todo aquele que não se submete às regras da competição igualitária (WEIL, 1991, p. 276 - 277). Isso porque, se a massa não conhece nenhuma classe que lhe seja inferior, ela se opõe aquelas considera como superiores: como a diferença em relação ao acesso aos bens do trabalho social moderno se torna a única distinção, ela passa a ser vista como a disparidade essencial. Nas sociedades em um estágio

⁵⁰ É impossível, afirma Weil, responder questões que ninguém sabe sequer como formular, pois a linguagem tradicional mostrou-se inadequada (1991, p. 273).

⁵¹ O novo mestre oferece um emprego que pode proporcionar um ganho material maior do que aquele obtido sob a tutela dos antigos, porém ele não saberá nem desejará portar-se como aquele que conduz o empregado na vida por meio do conselho ou do seu exemplo (WEIL, 1991, p. 273).

⁵² Esses bens constituem uma proteção da vida biológica. Entre esses bens, um dos mais valiosos, é o tempo livre, que não deve ser confundido com a falta de ocupação remunerada (WEIL, 1991, p. 273 - 274).

mais consolidado de industrialização, a luta das massas por uma maior participação no quinhão do produto social se dá por estratégias não violentas, como o voto popular, pois não é do interesse delas uma desorganização da sociedade⁵³. Em sociedades que não experimentam essa consolidação, a elevação da produção desemboca no padrão de vida de uma minoria, deixando as massas de fora. Aqui, como os antigos valores foram soterrados pelo progresso, a massa pela primeira vez sente que a distância entre seu padrão de vida e o das camadas superiores não é da ordem da fatalidade e pode ser evitada. Nesse contexto, aos olhos das massas, a luta violenta torna-se justificável (WEIL, 1991, p. 280 - 282).

A massa moderna se caracteriza por sua fluidez. Essa se dá como mobilidade no espaço, mobilidade social e mobilidade moral. A mobilidade dos valores ocorre com o descrédito em que é posto o conjunto de valores antigos diante do imperativo do progresso: tudo que não é da ordem da eficácia é posto no campo da vida privada. Isso caracteriza a massa moderna como instável. Essa instabilidade é mais ou menos característica conforme é pronunciado o aumento da riqueza social. Onde este se verifica, acompanhado de uma equalização do padrão de vida, arrefece a tendência para a violência, a tensão entre as massas e os poderosos da sociedade entrando em baixa contínua (WEIL, 1991, p. 290 - 291). A mobilidade das massas também se verifica sob a perspectiva do aspecto técnico, o que reverbera como uma mobilidade social: pela influência da técnica, determinados grupos sociais estão passíveis de sofrer um declínio, enquanto a outros caberia ascender. Finalmente, a mobilidade moral das massas modernas é um aspecto significativo da sua fluidez. As

⁵³ Não obstante, cumpre observar que mesmo nesses casos, as massas que conquistaram um rendimento médio conservaram ainda por um bom tempo a lembrança das lutas violentas que travaram para ascender a esse nível de vida, de modo que uma atitude revolucionária persistiu e mesmo os processos de competição pacífica permaneceram suspeitos, as camadas superiores sendo vistas como inimigos que atravancavam o acesso aos bens de consumo. Mesmo nas épocas em que a luta revolucionária foi esquecida e a luta direta não é mais considerada meio eficaz para promover os interesses das classes inferiores, isso não significa que a paz social esteja assegurada (WEIL, 1991, p. 284). Para que essa paz social aconteça sem confrontos violentos são necessárias pelo menos duas condições. A primeira é a efetiva mobilidade social a segunda é o progresso contínuo. Os indivíduos devem estar prontos a mudar de residência e de hábitos tão logo ocorram alterações no seu nível de renda e na sua função. Em segundo lugar, é necessário um efetivo aumento constante no número de postos de trabalho acompanhado da possibilidade de se adquirir conhecimentos novos de modo que cada um obtenha renda satisfatória; aqueles que acometidos de idade avançada ou doença, insuficientemente adaptados a vida industrial moderna, devem dispor de um mínimo vital garantido. Se essas condições não forem atendidas, as lembranças adormecidas das antigas violências e – mais que isso – da antiga necessidade da violência acordarão pelo gonzo de uma má sorte que as massas sentirão como insuportável (WEIL, 1991, p. 285).

massas modernas encontram-se em crise moral permanente, pois se, por um lado, o valor novo do progresso – e suas promessas, na forma do luxo e do divertimento – permanece incompreensível, forasteiro e inacessível ao membro da massa, por outro lado, ele constata o desaparecimento de todo laço, toda proteção, consolo e costume. Essa mobilidade instaura nas massas modernas um comportamento constitutivamente emotivo (WEIL, 1991, p. 292 - 293).

Podemos então caracterizar as massas pelos seguintes traços: concentração, mobilidade, emotividade, sentimento de insegurança (sentimento já instalado no presente ou em vias de subir à memória); finalmente, acrescentamos que as massas se definem por sua oposição⁵⁴, mais ou menos consciente, às classes superiores, estas formadas pelos dirigentes que, via cálculo, coordenam a marcha da sociedade (WEIL, 1991, p. 294).

É quando a massa sente-se desamparada, desesperada, que aparece o que Weil (1991, p. 295) denomina a revolta violenta das massas. Sentindo a necessidade de um chefe a quem possa confiar, aparece o ensejo para o grande homem⁵⁵. O alvo da revolta das massas é o que ela identifica como o aparelho repressor cuja ação do líder deve parar: a administração. A revolta torna-se valor em si, buscando suprimir o que todos sentem como injustiça. O problema é que a condução dessa revolta pelo chefe pode resultar prejudicial para as massas. Isso porque ele será incapaz de cumprir suas promessas de maior segurança e renda a não ser que instale uma organização mais perfeita do que aquela que derrubou, o que significa, em uma sociedade industrial moderna, mais centralizada, melhor planejada, mais comprometida com o cálculo e o progresso.

Por razões técnicas ou políticas, inicialmente ele não proporá soluções racionais, contentando-se em apontar culpados pela situação que revolta as massas. No que pese o fato de que os assim apontados como culpados efetivamente carreguem a responsabilidade – ou boa parte dela – pelo impedimento do progresso no nível de bem-estar das massas em alguns casos, em outros, nenhuma responsabilidade pode ser imputada aos acusados. A massa, nesse contexto de revolta negativa, exige suas vítimas, pouco lhe importando que sejam eles,

⁵⁴ A ação das massas não é positiva, não visa um objetivo claramente definido. Sua ação é essencialmente negativa: ela diz não aquilo que lhe parece insuportável inumano e injusto (WEIL, 1991, p. 294).

⁵⁵ Existe uma distinção essencial entre o grande homem que encarna de modo exemplar o ideal histórico de uma tradição moral, nacional ou religiosa e o grande homem das massas desesperadas. O primeiro é porta-voz das elites que transmitem sua influência às massas de tipo antigas, executando isso com halos quase mágicos. O segundo caracteriza o chefe das massas modernas, que conta apenas com o descontentamento das massas contra o aparelho dos poderosos (WEIL, 1991, p. 295).

concretamente, a causa dos seus males: políticos, juizes, intelectuais, chineses, judeus ou negros são identificados como culpáveis. Tudo torna-se possível em nome do progresso tão logo a argumentação emotiva passe a correr (WEIL, 1991, p. 296).

Desse modo, aparece aqui de maneira marcante um conceito de revolta no contexto das massas. Esse sentimento, mesmo que ainda não seja um sentimento revolucionário, já carrega a revolta no seu bojo, sendo potencial geratriz de seres violentos, pela violência da revolta. Antídotos contra essa revolta que pode incidir como luta de estratos incluem políticas públicas tais como a introdução de garantias de seguridade social (WEIL, 1991, p. 308 - 309).

O apelo que o chefe dirige as massas depende de sua configuração. Massas mais jovens e não organizadas atendem palavras de ordem mais simplificadas. Para massas antigas, que não romperam de forma brutal com o passado tradicional, os valores tradicionais renascem à memória por uma linguagem mais calculada e racional, mais respeitosa da moral (WEIL, 1991, p.297). De maneira análoga, um tipo específico de chefe pode ser elaborado conforme cada configuração de massa, pois um determinado líder não será bem sucedido onde outro o foi (WEIL, 1991, P. 297 – 298). O que é comum a todos os tipos de chefes de massa é que seu surgimento pressupõe a existência tanto da sociedade moderna quanto do Estado moderno. Nesse contexto, o Estado moderno é a organização consciente agente de uma sociedade moderna, caracterizando-se pela busca da eficiência e do rendimento, o que, no sentido político, também quer dizer como poder. A massa converte-se aqui em problema político pois ela não pode ser oposição ao Estado sem interferir no seu rendimento e no seu poderio. Uma condição para o aumento desse poder, tanto interno quanto externo, é a paz social (WEIL, 1991, p. 301- 302). Temos então cinco tipos de chefes. O conservador visa manter a unidade nacional, o revolucionário tenciona levar a história ao seu termo, o nacionalista tecnocrata deseja içar sua nação ao mesmo nível das demais nações modernas, os ditadores são pseudo chefes das massas; finalmente, o líder das multidões desamparadas quer criar uma nova história (WEIL, 1991, p. 319 - 322). Vamos a eles, em separado.

Em contextos de sociedades modernas e ricas em termos de vida elevada e distribuição de rendas, nas quais os valores tradicionais ainda desempenham um papel para as massas reconciliadas, uma crise econômica ou política – guerra, perda de possessões coloniais - pode fazer renascer uma massa. Surge então o chefe conservador – não de instituições existentes e do poder das elites atuais – mas da unidade da nação e da paz social. É aqui que entende-se o apelo de Churchill para restabelecer a unidade moral da nação sob as condições da equalização dos níveis de vida, impostos sobre os grandes ganhos e uniformidade dos

sacrifícios como caminho duro para a liberdade do Estado (WEIL, 1991, p. 306 - 307). O chefe revolucionário aparece em uma sociedade em início de modernização, cuja massa é jovem, composta de camponeses e compõem a maioria da população. Os quadros políticos são aqui desprovidos do contato com as massas, defensores de valores tradicionais. Os quadros novos das indústrias nascentes, formados no estrangeiro, são excluídos da cargos políticos. Dessas fileiras surgem os líderes que, compartilhando o descontentamento das massas, buscam liderá-las em uma revolução para acelerar e implementar o progresso compondo um aparelho revolucionário, organizando sua luta racional e calculadamente, não como pura revolta, mesmo que, após a vitória, pode tornar-se ditatorial . Exemplos desses líderes revolucionários são Lênin e Mao Tsé-toung (WEIL, 1991, p. 309 - 311).

O chefe nacionalista tecnocrata emerge em um contexto distinto, pois a revolução que catapulta o líder revolucionário precisa de um Estado independente. Na realidade social do nacionalista, temos uma potência estrangeira que por luta aberta ou aliança com as antigas elites impõe domínio político e econômico. O que distingue esse chefe do revolucionário é a inexistência de uma doutrina: a liderança das massas (privadas do que é justo pela exploração estrangeira) e dos homens modernos (formados na escola da potência exterior mas que são privados aos postos superiores) é a independência nacional. Um exemplo dessa tipologia é Gandhi (WEIL, 1991, p. 314 - 316). O ditador é o chefe que obtém o poder absoluto em uma situação de ameaça à sobrevivência do Estado. Esse poder é exercido em nome de uma autoridade que não é o próprio ditador. Franco⁵⁶, por exemplo, apresenta-se como um tenente do rei ou chefe legítimo pelo parlamento. Nesse ínterim, usualmente, capítulos inteiros do direito – especialmente aqueles destinados às garantias individuais – são suspensos após um colapso do Estado. Esses chefes são essencialmente anti-revolucionários, visando interditar qualquer influência das massas nos negócios de Estado. São também refratários a influência de capitalistas estrangeiros que tencionam implementar um processo de modernização do qual possam extrair frutos por meio de massas progressivamente desenraizadas dos valores tradicionais, valores esses que o líder deseja conservar, defendendo uma luta contra a modernização que lhes parece detestável. Dirigindo-se as massas, mas opondo-se aos seus dirigentes, o líder oferece proteção contra os horrores da modernização pelo restabelecimento das velhas formas de vida, verdadeiras portadoras da nobreza e dignidade. O líder aqui

⁵⁶ O caso espanhol ilustra a confusão pode haver entre esse tipo de chefe o seguinte: o líder das multidões desamparadas, pois Franco, assim como Hitler, invocava o “grande” e “verdadeiro” passado da sua nação (WEIL, 1991, p. 322 – 323).

congrega uma aliança entre grupos tradicionais e aqueles que, representantes da modernização incipiente que conseguira instalar-se tornam-se receosos de perder seus privilégios. Utilizando qualquer técnica de governo e aliando-se no plano internacional a qualquer governo, o único critério restritivo do pseudo chefe é se haverá ameaça à sua base de poder. Busca-se assim oferecer um mínimo de bem-estar às massas, muito embora esses líderes não sejam verdadeiramente líderes de massa: trata-se de chefes de grupos favorecidos em conflito, mas a presença das massas faz com que eles, se não apoiar-se nelas, falem em seu nome. O reino desses líderes é passageiro; amiúde, a evolução das massas camponesas e a percepção das elites de que o preço econômico e tecnológico da ditadura não compensa seus serviços, são responsáveis por sua derrocada. Em verdade, apesar das aparências, atrasando o processo de modernização, esses líderes deixam a nação mais dividida e desamparada do que eles haviam encontrado (WEIL, 1991, p. 322 – 325).

Finalmente, temos o líder das multidões desamparadas. Ele quer criar uma nova história, não somente no presente ou no futuro, mas no passado. Sobrepondo essa empreitada ao racional e ao histórico, ele explica os eventos passados reconstruindo a história da nação sobre novos fundamentos. O passado é reescrito com base em uma origem heróica, obsoleta depois de muito tempo, ou mesmo grosseiramente inventada, devendo inspirar as massas desorganizadas, emotivas e agitadas por paixões negativas: uma fé cega no líder e um ódio contra os culpados por sua situação. O líder nasce no contexto em que uma sociedade moderna, até então em progresso, sofre um golpe econômico e político e busca um culpado para seus males atuais, não confiando nos remédios racionais, pois o cálculo, de que essa sociedade desfrutava, não lhe abrigou do braço que a golpeara, de modo que a racionalização aparece como enganosa e desapontadora. O líder toma o poder na ocasião em que os grupos sociais que tiravam proveito da evolução econômica do país se viram lançadas na insegurança antes reservada às massas que desprezavam; esses grupos imergem na massa, sendo incorporados. Esse grupo, situado entre os operários e os grandes capitalistas, é especialmente sensível ao chamado do líder, ao contrário dos estratos inferiores, mais resistentes ao seu apelo. Isso porque os componentes desse grupo sentem-se duplamente tocados pela tragédia: segundo sua ótica, ela não é apenas de natureza econômica (WEIL, 1991, p. 319 - 320). O líder então oferece uma saída: tudo já fora tentado para tirar a nação do abismo, menos a luta pela grandeza. Assim, cada um sacrificará tudo visando uma vitória final, pois o chefe encarna a pátria convertendo-se em valor absoluto, com a promessa de tornar cada cidadão um mestre do mundo entronizado acima dos espoliadores. Para isso, a fé no líder deve ser

absoluta e todo pensamento deve ser suspeito, a única universalidade que o chefe reconhece é o poder sem restrição, todas as idéias, programas e doutrinas por ele propostas são apenas meios. O fim que o líder propõe será profundamente instável, o que permanece apenas é a superioridade do seu movimento vertiginoso sobre qualquer forma de pensamento, mesmo sobre a própria racionalidade e o cálculo, que não são fins em si. Esses regimes estão fadados ao colapso pelo militarismo. São incapazes de uma aliança durável mesmo com regimes de mesmo tipo, pois serão competidores pelo domínio mundial. Utilizam os próprios soldados apenas como ferramentas para a obra do líder. É sob essa tipologia de líder que é possível compreender líderes como Hitler e Mussolini (WEIL, 1991, p. 321 - 322).

Podemos extrair dessa apresentação das massas e das tipologias de seus líderes que enquanto a modernização não for levada a cabo, os níveis de rendimento não forem equalizados, tanto internamente quanto em relação aos níveis internacionais, a era das massas não acabará – e toda massa, ao menos virtualmente, tende à violência. Acrescente-se que outro fator para a massificação é a ausência de gostos e valores, em uma palavra, de um sentido para a existência. O sentido aqui torna-se problema político: massas de indivíduos sem raízes, desamparados e desesperados, geram o ensejo para os líderes que não oferecem mais que alívios passageiros e ocasionalmente geram, pela política, mais violência do que haviam encontrado (WEIL, 1991, p. 324 - 325).

Essa apresentação do Estado weiliano e de seus traços, seus atores e movimentos tenciona situar o pano de fundo onde ocorre a ação política. Ao que foi exposto devemos acrescentar as seguintes considerações, à guisa de remate.

O Estado moderno é o Estado de uma sociedade ela mesma moderna, que ele gere, organiza e governa por meio de uma administração que funciona segundo o princípio da racionalidade e da eficácia do trabalho. O Estado moderno é a consciência de si da racionalidade agente, uma razão governando a sociedade, que deve ser mais ampla que a racionalidade do mecanismo social. É do seguinte modo que podemos entender a autoconsciência dessa racionalidade agente: procurando se realizar, mas ciente da revolta e violência que pode gerar, de modo que o papel do Estado é o de compreender o conflito essencial da racionalidade social e da exigência do indivíduo desejante de viver uma vida pessoal (KIRSCHER, 1992, p. 99 – 100). O Estado não se reduz exclusivamente ao plano da organização técnica da sociedade, reconhecendo, para além do trabalho social, a necessidade individual da busca pelo sentido. Como, então, sendo formal, situado no plano do direito e da liberdade, esse Estado trabalha pela possibilidade real do sentido? O Estado moderno deve

apenas assegurar a cada cidadão o tempo livre e os meios materiais e intelectuais para se conhecer os vários conteúdos – de arte, filosofia, religião e cultura em geral – que dão testemunho ao longo das diferentes épocas da civilização a persistência da reivindicação humana de um sentido (KIRSCHER, 1992, p. 101 - 102).

Do que foi exposto depreendemos o seguinte. A conceitualização da violência apontada por Caillois na lógica weiliana direciona-se para a categoria da obra, aquela que, após o absoluto, é a negação do discurso coerente feita com conhecimento de causa. De fato, os demais estados da violência, conforme apontados pelo autor, encontram-se espalhados no texto weiliano da *Lógica da filosofia*, posição confirmada pela tipologia apresentada por Kirscher, não concentrados em uma categoria específica, muito embora a obra as remate. Em segundo lugar, depreendemos que a violência pura acha-se onde o sentido é negado deliberadamente: por indivíduos ou pequenos grupos teremos o tédio, no contexto de uma aparelho ideocrático encontraremos o totalitarismo. A partir dessa discussão passamos à conceitualização da violência política tendo por seu evento base o vácuo gerado pela ausência do sentido. Passamos então para uma apresentação da concepção weiliana de Estado. Nesse tracejado do esboço da organização estatal moderna weiliana, surgiram termos como sociedade moderna e eficácia: termos que serão compreendidos por uma exposição da categoria da condição. A insatisfação e o sentido também compuseram um léxico recorrente, bem como a revolta, termo apresentado primeiramente como relacionados ao tédio e o totalitarismo, ambas formas da violência pura; revolta, mas não qualquer revolta. São de um tipo específico: aquela que se dirige contra a razão, com conhecimento de causa. Para ser assim, e no que pese o fato do autor considerar que o tédio existe em qualquer época, é necessário que a lógica da filosofia avance até o absoluto: é necessário chegar até a forma absoluta da razão para negá-la com conhecimento de causa, passando pela condição e demais categorias relacionadas. Será caro para nós o conceito da retomada, que explicará a obra retomando a condição. É imperioso, agora, percorrermos brevemente os conceitos weilianos de atitude, categoria e retomada, pois se apenas o desenvolvimento da *Lógica da filosofia* permite compreender adequadamente a revolta.

2.3 O IDIOMA DA RAZÃO

Trabalho social, massificação, insatisfação. Todos esses termos fazem referência a modos de estar no mundo. Os discursos que elaboram essas formas de viver e seus respectivos conteúdos são denominados por Weil de categorias e atitudes; o conjunto do seu desenvolvimento e relação forma uma lógica.

Os discursos do homem buscam compreender o mundo e a vida. A tarefa da lógica da filosofia, enquanto busca por descobrir o sentido das compreensões do mundo expressos nos discursos do homem, é a de realizar uma compreensão da compreensão. Para isso Weil utiliza os conceitos de atitude e categoria (PERINE, 1987, p. 136).

O conceito de atitude⁵⁷ se inicia na *Lógica da Filosofia* quando se distingue entre a verdade como saber reflexivo e categoria fundamental do discurso em oposição a posição silenciosa daquele que vive a verdade e não a expressa (KIRSCHER, 1989, p. 163). O homem vive na sua atitude e ela é o que ele vive: trata-se da vida mesma do homem, aquilo que lhe parece como natural e que, justamente por sê-lo, não é necessariamente pensada por ele. O homem pode seguir a vida na sua atitude sem querer compreendê-la num discurso. Mas, a partir do momento que ele o faz, captando o seu essencial, ele formula uma categoria⁵⁸.

Uma atitude é uma maneira fundamental e irreduzível de se viver, agir e compreender. Uma categoria filosófica⁵⁹ é o discurso próprio implícito em cada atitude. Filosofar em cada atitude trata-se de visar a explicação daquilo que está implícito, de modo que busca-se elevar-se da linguagem tida como natural da atitude ao discurso explícito da categoria (KIRSCHER, 1999, p. 147). A cada categoria corresponde uma atitude. Cada vez que nós descobrimos um determinado discurso nós nos deparamos com a possibilidade de uma atitude humana fundamental, descrita como um tipo ideal ao qual correspondem as ilustrações históricas mais ou menos concordantes. A atitude é, portanto, de modo geral, um modo de viver e agir com a qual o indivíduo institui uma certa relação com o mundo; é o porque é a razão de haver para o

⁵⁷ A atitude não deve ser confundida com a descrição de um tipo de comportamento psicológico, sociológico, histórico, etc. (KIRSCHER, 1989, p. 163).

⁵⁸ PERINE, 1987, p. 137.

⁵⁹ Existe uma diferença entre categorias metafísicas e categorias filosóficas. Sob as primeiras, entende-se os conceitos fundamentais determinando as questões segundo as quais deve-se considerar, analisar ou questionar aquilo que se quer saber no que é. Já as segundas são as idéias centrais dos discursos a partir das quais uma atitude se exprime de maneira coerente (KIRSCHER, 1999, p. 151). Essas categorias weilianas, não são categorias na acepção habitual que designa substância, causa, etc. As primeiras, também tomadas como meta-científicas, são aquelas pelas quais a filosofia dá conta da possibilidade ou atividade da ciência. Já as categorias filosóficas são formas do discurso que definem os pontos de vista logicamente possíveis sobre o real. As categorias metafísicas têm lugar nas categorias filosóficas, de modo que o emprego e o sentido das categorias metafísicas variam de acordo com a categoria filosófica no seio da qual cada uma delas aparece (CANIVEZ, 1999, p. 35).

homem um mundo. Embora o homem possa explicitar e justificar, caso queira, sua atitude por meio de um discurso mais ou menos coerente. Isso não é o que comumente acontece, tendo em vista que a vida da maior parte dos homens é feita de tensões e contradições. Isso significa que o homem pode conduzir sua existência segundo um misto de diferentes atitudes possíveis. Por outro lado, o discurso coerente revela a possibilidade de uma atitude *pura*, irreduzível, ou seja, não composta ou misturada (CANIVEZ, 1999, p.32-34).

É importante pontuar que nem toda atitude humana origina um discurso. Existem, portanto, entre as atitudes reais – modos de viver no mundo – aquelas consideradas especiais: as que formulam discursos coerentes e, com isso, compõem o discurso coerente, pelo qual se interessa a filosofia⁶⁰. “Nada nos impede, então de dizer que nem todas as atitudes são de igual importância *para o discurso* e que é legítimo e necessário voltar-se para aquelas que produzem discursos coerentes, que, se for permitido falar assim, se produzem em discursos” (WEIL, 2012 A, p. 107). Dentre as atitudes reais, portanto, destacam-se as chamadas atitudes puras, formadoras de discursos coerentes. As atitudes puras ou irreduzíveis operam uma compreensão de si mesmas na medida em que buscam apreender conceitualmente o essencial dos seus respectivos mundos, isso em oposição a outro discurso que é encontrado no mundo. A atitude pura não se contenta em expressar-se, ela se formula positivamente na forma de conceito opondo-se a outro discurso e sustentando o que lhe é importante (WEIL, 2012 A, p. 107 – 108).

A pureza e irreduzibilidade das atitudes mostra sua relação com as categorias: “São as categorias que determinam as atitudes puras; são as atitudes que produzem as categorias” (WEIL, 2012 A, p. 108). Isso porque pureza e irreduzibilidade vêm do discurso essencial produzido por uma atitude. *Pura* é a atitude que desenvolve uma categoria pura. Será *irreduzível* a atitude que não permita ao adversário do discurso nenhum meio de refutação. Uma atitude pura pode ser ultrapassada por uma escolha livre que recusa o mundo que ela representa. Esse ato é incompreensível para a atitude recusada, de modo que é igualmente injustificável no discurso do mundo assim superado. Apenas quando a atitude nova formular a própria categoria é que seu ato se revestirá de sentido; a nova categoria, em sua coerência parcial e legitimidade relativa, apreenderá assim aquela que fora ultrapassada (WEIL, 2012 V, p. 108). O homem vive no mundo formado por uma categoria, por uma certa forma de discurso que constitui a verdade desse mundo; é possível aceitar essa verdade, contestar-se

⁶⁰ WEIL, 2012 A, p. 106 - 107.

com ela, ou o homem pode senti-la como insatisfatória ou insensata. Nesse caso, ele pode inaugurar uma nova forma de pensar, adotando uma atitude que se opõe àquela categoria. Se essa atitude é pura, ou seja, que é possível adotar e que se explicita em um discurso coerente, ele descobre uma nova categoria (CANIVEZ, 1999, p.86).

Costumeiramente, a atitude não é consciente, não refletida sobre si mesma. Ela se realiza. Ela é o universal particular que realiza um essencial ainda não revelado, pois será o discurso que apreenderá a atitude, cuja luz revela esse essencial. Diante disso o essencial deixa de sê-lo, deixa de ser fim perseguido inconscientemente. Apreender uma atitude é libertar-se dela. A partir do momento que esse essencial é reconhecido com o que fora inconscientemente perseguido, surge outro essencial, uma vez mais o inapreensível, o essencial do essencial (WEIL, 2012 A, p. 106). Esse movimento de apreensão do essencial de um mundo como discurso é o que corresponde à categoria⁶¹. Não obstante, essa tomada de consciência da atitude não ocorre necessariamente. O indivíduo pode ater-se à sua atitude, julgando a partir desse ponto de vista tudo o que lhe chega⁶². “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 constitui o tribunal em que tudo é passível de julgamento” (WEIL, 2012 V, p. 106). A passagem de uma categoria à outra, portanto, é livre, nesse sentido, arbitrária. Do ponto de vista da categoria que é ultrapassada, essa passagem é violenta. Sob a perspectiva da nova atitude, entretanto, a recusa se mostrará como justificável posteriormente como uma nova determinação da razão (KIRSCHER, 1992, p. 49 - 50).

Nesse momento, é importante para nosso estudo trazer à tona a violência no contexto presente. A violência é um momento essencial em todas as atitudes (WEIL, 2012 A, p. 107). A questão que se coloca é se essa violência se dá apenas no momento da negação de uma categoria para outra. Se não for o caso, até onde a violência se destaca? Weil (2012 A, p. 107) aponta que existe uma atitude da violência. Trata-se, conforme já é possível deduzir, da obra. As categorias puras compõem seus respectivos discursos. Como é possível, então, que uma atitude que representa o silêncio que recusa a razão componha um discurso? A obra figura entre as atitudes puras mesmo que recuse o discurso, pois com a *consciência* da sua recusa⁶³,

⁶¹ WEIL, 2012 A, p. 108.

⁶² WEIL, 2012 A, p. 106.

⁶³ Weil afirma que uma nova atitude só nasce quando a anterior formula seu discurso. A partir de então, diz ele, a atitude antiga “pode ser negada *com conhecimento de causa*” (WEIL, 2012 A, p. 119). No que essa negativa com conhecimento de causa difere da ruptura irreparável no discurso realizada pela obra em relação ao absoluto já

ela define uma categoria para a filosofia, ainda que ela não designe positivamente um mundo e um essencial para esse mundo⁶⁴ (Weil, 2012, p. 108).

Atitudes elegem o que lhes é essencial, recusando o que lhes é inessencial. Não aceitam, desse modo, tudo que lhes é dado, formando discursos coerentes, o que constitui suas respectivas categorias. A sucessão desses discursos tem como fio condutor a ideia de um discurso coerente que compreende a si mesmo: a lógica da filosofia (WEIL, 2012 A, p. 109). É sob esse fio de Ariadne que é possível compreender a violência da obra, bem como os conceitos de revolta e insatisfação, que aparecem de formas diversas em atitudes puras distintas. Aqui cabe outra questão: como é que se dá o aparecimento de conceitos de uma categoria pura em outra atitude? Para essa compreensão é fundamental o conceito de retomada.

A categoria representa o conceito que organiza um pensamento filosófico⁶⁵. Mas a filosofia de um determinado pensador não se esgota em uma determinada categoria; ela é

que ela se encontra em todas as categorias? A diferença é que o discurso do mundo que ela abandona, como utiliza o aparato do discurso antigo para negá-lo e ao seu mundo, ela o conhece, daí a negação com conhecimento de causa. Essa negativa é apenas *de um* discurso, não *do* discurso e da razão, como o é no caso da obra.

⁶⁴ A *Lógica da filosofia* compreende com a obra a refutação da razão, o que, do ponto de vista do absoluto, é impossível. Na *Lógica da filosofia*, para se realizar a compreensão do caráter incompreensível da violência, colhe-se a categoria que a atitude da violência produz, conferindo-lhe uma linguagem da qual ela não faz uso (PERINE, 1987, p. 175). “É, pois, por um artifício de prosopopéia que o lógico da filosofia elabora o *discurso da violência*, sem, contudo, perder a consciência metódica do seu artifício” (PERINE, 1987, p. 176).

⁶⁵ A categoria expressa o essencial de uma determinada atitude como um discurso coerente. Entretanto, vale acrescentar que esse discurso, se é tradicionalmente aquilo que se chama um sistema, não é, contudo, sistema filosófico no sentido ocidental, não o é necessariamente, nem o será habitualmente (WEIL, 2012 A, p. 114). Podemos citar como exemplo o pirronismo clássico de Sexto Empírico, visto como uma habilidade ou atitude mental. “Ao considerar o pirronismo uma ‘habilidade’, Sexto observa que não se trata de um sistema filosófico no sentido de um corpo articulado de doutrinas. [...] O que possui é uma habilidade para examinar qualquer doutrina adotada por pensadores dogmáticos (definidos por Sexto como aqueles que adotam doutrinas sobre a natureza das coisas) de forma a verificar sua validade” (MAIA NETO, 2007, p.15). Na verdade, segundo Margutti (2013, p. 33), a maioria das obras filosóficas clássicas não segue um esquema sistemático-acadêmico, como exemplificam Parmênides, Platão, Agostinho e Montaigne. Este último, que inaugurou o gênero do ensaio em filosofia (DOMINGUES, 2017, p. 2), teve sua obra transitando, com maior ou menor hesitação, pelas prateleiras de filosofia e literatura (EVA, 2007, p. 21). Mesmo tendo como uma de suas divisas a pintura de si, constituindo, assim, o eu como uma temática que o perpassa, o livro dos *Ensaio* montaigneano não é uma autobiografia mesmo sendo indissociada do seu autor (BIRCHAL, 2007, p. 26 – 27). O inacabamento do ensaio

complexa, combinando diferentes formas de coerência, entrecruzando vários tipos de discurso. Para analisar uma filosofia concreta, deve-se recorrer a diferentes categorias como uma combinação de pontos de vista lógicos distintos. Uma filosofia mobiliza um conjunto de categorias do discurso por meio de uma retomada dessas categorias sob aquela que realiza a sua coerência (CANIVEZ, 1999, p.57-58).

Em um primeiro sentido, a retomada⁶⁶ se dá quando uma atitude se exprime em uma linguagem que não é a sua, mas a de uma categoria anterior. No presente caso, a atitude do indivíduo que se opõe ao mundo formado por um certo tipo de discurso não se exprime na linguagem que lhe é adequada, ela começa então a utilizar a linguagem do seu mundo, por exemplo, para se justificar em termos que sejam compreensíveis aos seus contemporâneos, justificando-se aos olhos dos outros homens utilizando a linguagem que ultrapassa. Em um segundo sentido, a retomada significa o modo como as categorias de todo discurso são, em cada caso particular, retomadas sob uma categoria central e combinadas em uma configuração singular. Assim, por exemplo, no pensamento de Rousseau, podemos encontrar retomadas do eu e da personalidade sob o ponto de vista central da consciência (CANIVEZ, 1999, p. 87-88).

A retomada expressa a passagem de uma categoria a outra tanto na sua circularidade quanto na sua linearidade, enquanto fenômeno histórico. Trata-se da apropriação de uma linguagem antiga, de uma categoria já ultrapassada, pela nova atitude que lhe sucede. Ou seja, historicamente, quando um novo interesse de uma época nascente quer destruir um mundo antigo e organizar o inaudito. Por ser a linguagem da velha categoria que fala, ao mesmo tempo que a esconde ela também a falsifica. Contudo, não se deve perder de vista que é por meio da retomada que a atitude se torna categoria (PERINE, 1987, p. 141 - 142).

funciona como em analogia com a abertura de um caminho, uma vereda (DOMINGUES, 2017, p. 2). O ensaio também serviu de vazão para a expansão filosófica brasileira, como no caso de Bento Prado Jr. (DOMINGUES, 2017, p. 9). Temos também, como forma desviante da expressão filosófica sistemática tradicional, o caso brasileiro dos literatos-filósofos, um dos elementos específicos da filosofia brasileira, contando com nomes como Guimarães Rosa e Machado de Assis (MARGUTTI, 2013, p. 12). Muito embora Reale (1973, p. 4 – 6) reconheça três acepções de filosofia no *corpus* machadiano – ironia, compreensão e metafísica -, para ele é possível falar mais de uma densidade filosófica presente na obra do bruxo do Cosme Velho do que propriamente de uma filosofia machadiana. Para Margutti (2013, p. 40), entretanto, o literato-filósofo é precisamente algo que caracteriza a filosofia brasileira.

⁶⁶ Esse é, segundo Kirscher, talvez o conceito mais propriamente weiliano (1992, p. 46).

A retomada é um conceito weiliano essencial, pois é graças a ele que se opera a unidade entre lógica e história, a apreensão do novo em uma linguagem antiga, a única disponível para aquele que já ultrapassou aquilo que essa linguagem exprime; graças a retomada, uma nova atitude se compreende sob uma categoria anterior (QUILLIEN, 1970, p. 414). Com as retomadas, que são em número indeterminado, ocorre uma reabertura do mundo compreensível como campo da atividade filosófica (CANIVEZ, 1999, p. 98). Isso porque esse conceito é um esquema, o que torna uma categoria aplicável à realidade e que permite assim realizar concretamente a unidade entre filosofia e história, ou seja, permite aplicar a lógica à realidade histórica, permitindo a compreensão dos discursos concretamente sustentados pela humanidade no passado e no presente⁶⁷.

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 a nova atitude e fala de uma 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 ação, ele já ultrapassou, e pode-se dizer que todo trabalho de uma *lógica aplicada da filosofia* consiste na compreensão dessas *retomadas* de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos (não coerentes, embora se pretendam coerentes) dos homens (WEIL, 2012 A, p. 122 – 123).

O sistema que representa a coerência alcançada por uma categoria pode ser retomado em qualquer momento da história subsequente à sua elaboração. Desse modo, o indivíduo pode retomar essa coerência estabelecendo-se nessa categoria; sob ela o indivíduo retoma tudo aquilo que ele encontra em um mundo que é formado por uma ou mais categorias diferentes daquela que o indivíduo em questão adotou⁶⁸. Essa categoria que fora ultrapassada mas que ao ser retomada constitui a coerência verdadeira para aquele que o faz, constitui um motivo de revolta, o *outro* – ou seja, violência – para aquele que vive no mundo da categoria posterior⁶⁹. Desse modo, compreender tanto uma filosofia como um discurso qualquer significa mostrar as retomadas que ele articula e que o constituem. Cada atitude pode retomar as categorias logicamente precedentes. As atitudes posteriores, mais complexas, são sujeitas a retomadas mais numerosas, mesmo a retomadas de retomadas. As indicações dadas por Weil ao final de cada categoria não esgotam a possibilidades das retomadas. Cada discurso particular constitui mesmo um sistema singular de retomadas (KIRSCHER, 1992, p. 47).

⁶⁷ WEIL, 2012 A, p. 123.

⁶⁸ WEIL, 2012 A, p. 125.

⁶⁹ WEIL, 2012 A, p. 125.

Para o homem da vida existem apenas atitudes, as categorias primam na perspectiva filosófica. Ambas, porém, permitem tanto compreender ao homem quanto ao homem compreender-se (WEIL, 2012 A, p. 108). Na lógica do discurso weiliano, nós encontramos uma possibilidade lógica e uma possibilidade real: categoria e atitude (CANIVEZ, 1999, p.32). Uma lógica da filosofia, entretanto, não é lógica no sentido da não contradição, pois suas atitudes e categorias trazem soluções contraditórias entre si. Não é também lógica da ciência, pois reconhece que a ciência é uma entre as possibilidades do homem. É *logos* do discurso eterno em sua historicidade, compreendido como uma possibilidade humana por ele próprio (WEIL, 2012 A, p. 115).

Cabe à filosofia dizer quais são as categorias fundamentais, essas possibilidades de organizar discurso, existência e mundo em torno de um essencial, possibilidades realizadas na história do homem, e cabe-lhe também insistir no fato de que essas categorias precedem, *para ela*, as atitudes que têm precedência *na história*: ela organiza as categorias com vistas à coerência absoluta que compreende a si mesma como possibilidade do homem, e é por isso que, advertida pela possibilidade da revolta contra todo discurso coerente, ela sabe também que sua construção vale apenas para ela (WEIL, 2012 A, p. 118).

Essa possibilidade da revolta⁷⁰ contra todo discurso coerente existe pois uma atitude pode recusar-se a apreender-se no que concerne ao essencial, o que não impede essa apreensão seja executada por outra atitude como o conceito organizador de um sistema, ou seja, de um discurso coerente, uma categoria. Esse movimento se mostrará aos olhos da lógica da filosofia (WEIL, 2012 A, p. 118 – 119). Podemos dizer então que a lógica da filosofia é a categoria das categorias, o centro organizador não somente dos discursos, mas *do* discurso⁷¹. “Ela compreende a tudo e a si mesma, porque compreende o homem na filosofia, a filosofia no homem; porque compreende a coerência na violência e a violência no discurso coerente” (WEIL, 2012 A, p. 127).

A lógica da filosofia é filosofia primeira porque é nela que todas as atitudes e categorias são compreendidas no seu sentido (WEIL, 2012 A, p. 110). Embora não seja incidental para a filosofia, a lógica não é a filosofia. Lógica é a ciência do discurso não contraditório; ela é incapaz de saber de onde vem seus conteúdos, mas se constitui como uma ferramenta indispensável para a filosofia, enquanto regra de procedimento dos discursos, sem a qual estes deixam de ser possíveis. Desta feita, muito embora desempenhe um papel

⁷⁰ É esse descontentamento o responsável pelo progresso das atitudes-categorias. Isso significa que a revolta de uma atitude nova é revolta apenas contra um discurso, aquele que passa a ser sentido como violência, mas é protesto que se dá com o discurso que é protestado (WEIL, 2012 A, p. 120 – 121).

⁷¹ WEIL, 2012 A, p. 127.

fundamental para o discurso e o diálogo enquanto regra base, ela não é o próprio discurso. Suas regras afirmam que: um diálogo não pode ser assumido com alguém que negue o valor da contradição como critério de decisão fundamental, que não admita a possibilidade de contradição ou que considere toda afirmação do discurso contraditória (KLUBACK, 1987, p. 139 - 140). Aqui se desenvolve um processo de compreensão da compreensão, pois a lógica da filosofia é uma elaboração do discurso coerente que se compreende compreendendo seus próprios pressupostos e que se realiza ao desenvolver a sucessão dos discursos coerentes do homem (QUILLIEN, 1970, p. 405).

É importante frisar que o esquema de sucessão das categorias é necessário, mas apenas para a lógica da filosofia. A realidade não necessariamente segue o esquema de sucessão das categorias que é legítimo para a lógica da filosofia. A passagem de uma atitude para outra se dá por meio de uma ruptura livre, de modo que para se chegar a uma determinada atitude não necessariamente um indivíduo deve passar pela atitude anterior conforme descrito na lógica. A ultrapassagem de uma atitude não se justifica no discurso daquele mundo; tal ultrapassagem é ali incompreensível, só deixando de sê-lo a partir de outra atitude, quando a categoria que se forma captar na sua coerência parcial aquela que ultrapassou (PERINE, 1987, p. 139 -140).

Caso consideremos que as categorias são formas de coerência discursiva definidas pelo conceito central em redor do qual cada uma delas se organiza. A sequência da *Lógica da filosofia* apresenta as categorias pré-discursivas (verdade⁷², não-sentido, verdadeiro e falso e certeza) que explicitam os momentos lógicos da forma do discurso em geral. As categorias seguintes (discussão, objeto, eu, Deus, condição, consciência, inteligência, personalidade e absoluto) representam os diferentes pontos de vista nos quais é possível se situar para organizar um discurso sobre a realidade enquanto sensato, ou seja, compreensível na forma de *um* discurso. Com a categoria da obra inicia-se uma ruptura com o discurso, com o princípio

⁷² Quando se fala do desenvolvimento categorial weiliano é necessário distinguir entre doutrina e explicação. A doutrina é o conteúdo de cada categoria. No caso da verdade, por exemplo, trata-se de uma só palavra, todo o resto pertence a explicação. Na lógica, para a explicação, Weil utiliza as demais categorias do discurso tanto quanto a atitude na qual ela se detém. No seu início, o itinerário discursivo da lógica serve-se dos conceitos fundamentais de atitude e categoria procedendo no seu desenvolvimento de uma dedução *a posteriori* de cada uma das categorias do discurso. Isso também ocorrerá com o próprio conceito de atitude na categoria da inteligência e no de categoria, com o sentido. Com o progresso da lógica, a parte da doutrina prepondera cada vez mais sobre a explicação, de modo que esta tem seus conceitos paulatinamente integrados a doutrina, até que a doutrina acaba por se explicar a ela mesma nas categorias do sentido e da sabedoria (CANIVEZ, 1999, p.58-59).

da racionalidade discursiva. Finalmente duas categorias concluem a empreitada (sentido e sabedoria), permitindo aprender reflexivamente o sentido de todo o itinerário (CANIVEZ, 1999, p.32-33).

O homem na *Lógica da filosofia* é compreendido sob uma antro-po-lógica como ser de desejos, que não se basta e que age por interesse. Trata-se do homem enquanto ser natural, determinado pelas forças naturais que agem sobre ele do exterior, e pelas forças naturais que agem sobre ele do interior, como os instintos e paixões, motores de toda ação. Trata-se também do homem que é dotado de linguagem, que lhe permite transformar o dado⁷³ e de ser satisfeito na realização de um mundo sensato (TOSEL, 1981, p. 1160). Ser de necessidades, a consciência da insatisfação caracteriza a negatividade do homem: o homem é o ser que, embora possa não saber o que ele não é, sabe o que não quer ser, com isso exercendo sua faculdade de dizer não ao dado. A importância dessa habilidade de dizer não com dinamismo é o que caracteriza a linguagem do homem, a fonte de expressão de sua insatisfação. A principal característica dessa ferramenta não é só a possibilidade de dizer não, mas também de negar as formas de dizer não, ou seja, modificar as maneiras de modificar o dado, o que constitui a dupla negatividade humana⁷⁴ (KLUBACK, 1987, p. 134 - 135

Cada categoria trata de uma forma de coerência que deixa margem à revolta, a um protesto da liberdade, por meio do qual o indivíduo pode recusar certa forma de verdade, no momento em que ela o deixa insatisfeito (CANIVEZ, 1999, p.83). Vemos com isso que a revolta encontra-se presente na própria estrutura do desenvolvimento categorial, de modo que no percurso analisado pelo lógico é possível localizar uma revolta. De igual maneira, temos uma insatisfação e um descontentamento – todos compreendidos como violência – presentes na lógica da filosofia. Essa revolta, contudo, não é da mesma natureza em todos os momentos do seu itinerário. A revolta geratriz da mudança categorial aparece de modo diverso em cada uma das atitudes.

⁷³ Podemos de dois tipos de determinações, de dados: exteriores e interiores. Às primeiras correspondem as condições naturais e necessidades; às segundas dizem respeito os desejos, pendores e instintos (WEIL, 2011 B, p. 39).

⁷⁴ A dupla negatividade realizada pelo homem por meio da linguagem pode ser entendida como uma dimensão da própria cultura humana. Entendendo a cultura como fenômeno baseado na linguagem simbólica e como forma de adaptação ao meio ambiente para além da adaptação biológica (o caráter superorgânico da cultura) a tecnologia humana, sua economia de subsistência bem como os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem um domínio adaptativo da própria cultura humana (LARAIA, 2005, p. 53 – 61).

O descontentamento do homem em uma atitude está na raiz da passagem de uma categoria para outra (WEIL, 2012 A, p. 112 – 113). A violência aqui desempenha um papel fundamental⁷⁵, entretanto, esse descontentamento do homem com um mundo superado e sua recusa livre desse mundo não devem ser confundidos com o descontentamento da obra, por exemplo, e sua rejeição da razão.

Quando o mundo de um determinado discurso não mais contenta o indivíduo que está diante desse discurso, embora não exista nada que obrigue um indivíduo a deixar uma determinada atitude, esse mundo superado é apreendido no discurso mesmo originado por esse mundo⁷⁶, como um mundo violento, no qual o homem que o habita pode achar-se descontente. Abre-se aqui o ensejo para um discurso que se pretende novo, e que separa o indivíduo do antigo mundo, transformado em *outro* do homem, ou seja, em violência. Instaura-se aqui a ruptura; antes dela, o descontentamento gera a cisma. Violência que faz o homem sentir violentamente a falta de contentamento no antigo mundo; violência que origina um discurso e assim produz a filosofia (WEIL, 2012 A, p. 113). Esse descontentamento gera um movimento histórico capturado pela filosofia, movimento esse que é revolta violenta do sentimento. Trata-se de uma revolta contra condições interiores e exteriores, ocasionada pela promessa não realizada subjacente a todo discurso humano: o contentamento, ou seja, a presença do incondicionado, quando o homem não se sentirá mais como ser condicionado. A promessa da eternidade da presença existe apenas no tempo da história. Cada discurso porta a mesma promessa e compreende a si mesmo como eterno, pois se propõe erradicar a violência definitivamente para que o homem que vive sob a égide do seu mundo alcance o contentamento⁷⁷.

Temos aqui o modo como a filosofia compreende a violência, como ela trabalha com o seu outro, de modo que assim se sabe como a razão pode fazer o sentido trilhar a estrada da violência até sua realização. Do que foi apresentado, retiramos a importância do conhecimento da lógica, pois assim se justifica como é possível que sentido passe, para

⁷⁵ “É a violência que, época após época, dá a si mesma, no discurso, o que ela pode negar e que, ao se apreender como liberdade em seu discurso e, ao mesmo tempo, contra seu discurso, produz a filosofia” (WEIL, 2012 A, p. 113).

⁷⁶ A partir do discurso que o homem encontrou no mundo que ele se opõe a esse mundo e a esse discurso. Permanecendo preso aos conteúdos concretos desse discurso, tudo o homem recebe dele, inclusive a forma concreta do descontentamento e da revolta expressos e sentidos como tais por si (WEIL, 2012 A, p. 114).

⁷⁷ WEIL, 2012 A, p. 113.

compreender, pelas múltiplas formas da revolta, do descontentamento e da insatisfação negadoras que estão presentes nas atitudes humanas. Para o problema de uma violência política ensejada pela ausência do sentido, é necessário percorrer o trajeto da sociedade moderna até a política, o que, em linguagem da lógica, significa ir da condição até a ação, de tal modo que o sentido, finalmente, possa ser vivido como atitude. Ao fim do percurso empreendido por aquele que vive na ação, compreende o que faz sob a categoria do sentido e conhece o que almeja pela sabedoria, todas as demais categorias então tornam-se formais. O sentido, que é representado formalmente com a categoria, é vivido concretamente na atitude. O discurso não é criado sem conteúdo. A categoria ordena, na forma de uma coerência, uma unidade vivida (CANIVEZ, 1999, p. 94-95). Passemos à condição.

3 A SOCIEDADE

3.1 CATEGORIA DA CONDIÇÃO

O mundo moderno⁷⁸ se caracteriza pelo progresso e pela técnica, pela progressiva dominação das forças e recursos naturais; trata-se, portanto, da comunidade como organização social do trabalho. Para o mundo moderno, Estado e política são funções do social e o trabalho é a atividade suprema. Na cidade antiga⁷⁹ ocorre o contrário, com a observância da política como atividade preponderante e com a inferiorização do trabalho. O mundo moderno reinterpretou a linguagem antiga com o intuito de transformar a natureza, produzir e fabricar. Desta feita, a antiga concepção de ciência como discurso em acordo com uma realidade objetiva cuja finalidade é o contentamento na *teoria*, cede lugar a uma ciência de gênero novo, cuja finalidade é a dominação da natureza e que inaugura um discurso no qual termos como objeto, lei e natureza⁸⁰ irão ter outro significado. Esse discurso novo, Weil descreve enquanto tipo ideal sob a categoria da *condição* (CANIVEZ, 1999, p. 48).

Na passagem para a condição a estrutura reflexiva é projetada sobre um plano único. Atravessando a relação reflexiva de um eu finito e da transcendência – de um eu doador de sentido e de um ente exterior que confere o sentido, como na categoria de Deus -, surge na categoria da condição uma rede de relações entre termos relativos e finitos, cada um reenviando às suas próprias condições em uma estrutura de interdependência utilitária que

⁷⁸ Para a compreensão do sentido como um problema filosófico moderno no pensamento weiliano, é necessário partir da categoria da condição, passando pelas que lhe sucedem, até que se alcance a do sentido (VENDITTI, 1984, p. 94).

⁷⁹ Existem três maneiras de definir a cidade para Aristóteles: uma comunidade de lares e vilarejos (sua causa material), a comunidade de habitantes vivendo sob a mesma constituição (sua causa formal), uma comunidade em vistas de um bem soberano (sua causa final); caso se pergunte pela causa motriz ou eficiente da comunidade, esta seria aquela que a *Física* do estagirita dá a todos ser natural: sua matéria, no caso, os vilarejos (WOLFF, 1999, p. 39). “A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor” (Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253^a). Os membros de uma cidade, portanto, colaboram para uma finalidade comum por laços de amizade (*philia*) (WOLFF, 1999, p. 40). Finalmente, a finalidade da cidade é a vida boa dos cidadãos (HÖFFE, 1991, p. 227).

⁸⁰ A natureza na condição não é vista como um cosmos transcendente, mas como o local no qual se desenrola a luta para a satisfação dos desejos e fins particulares. A natureza é vista como um objeto que deve ser manipulado por uma teoria cuja função não é mais contemplativa, mas científica (CAMARGO, 2014, p. 148).

prossegue de meio para meio. Essa perspectiva uniforme de apresentar e entender a realidade – de condição a condição, enquanto única relação possível – faz desaparecer a relação sujeito-objeto, pois o homem agente não é mais diferente dos objetos sobre os quais age por ser ele mesmo condição condicionada, portanto, integrante da rede de condições⁸¹. “A relação com a realidade, e da realidade com ela mesma, não é mais aquela cosmos da razão, nem aquela da comunidade dos corações crentes, mas aquela do trabalho e da organização social, uma relação de função à função, de fator a fator⁸²” (KIRSCHER, 1989, 267).

A condição é a primeira e decisiva categoria da modernidade propriamente dita⁸³. Sua racionalidade não é outra que a operatória, interior à imanência de um mundo reduzido a uma rede homogênea de relações mensuráveis. A condição oferece, com suas capacidades de domínio e maestria sobre a natureza, uma guinada radical em relação à teoria clássica, afeita a uma ordem hierárquica que visava uma contemplação desinteressada. Assim, o homem da condição não está mais interessado no conhecimento da teoria clássica ou mesmo na consolação da fé pela categoria de Deus, mas na ciência útil, em arranjar sua vida para o melhor no interior de uma realidade positiva que ele deve simplesmente conhecer e transformar para nela existir (GUIBAL, 2011, p. 121 -122). Na condição inexiste um cosmos e uma teoria no sentido antigo como valor absoluto. O homem se vê obrigado a continuar sua vida⁸⁴ e a vida de todos os dias permanece o que é⁸⁵.

⁸¹ KIRSCHER, 1989, 267.

⁸² “Le rapport à la réalité, et de la réalité à elle-même, n’est plus ni celui du *cosmos* de la raison, ni celui de la communauté des coeurs croyants, mas celui du travail, et de l’organisation sociale, um rapport de fonction à fonction, de facteur à facteur” (KIRSCHER, 1989, 267).

⁸³ A condição ocupa o lugar de atitude característica da modernidade por ser a mais difundida e a mais natural, representando a consciência média difundida nesse período no homem da sociedade industrial (PERINE, 1987, p. 181).

⁸⁴ “Por fim, como, antes de começar a reconstruir a casa onde moramos, não basta demoli-la, provernos de materiais e de arquitetos, ou nós mesmos exercermos a arquitetura, e além disso ter-lhe traçado cuidadosamente a planta, mas também é preciso providenciar uma outra, onde nos possamos alojar comodamente enquanto durarem os trabalhos; assim, a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e de não deixar viver desde então do modo mais feliz que pudesse, formei para mim uma moral provisória que consistia em apenas três ou quatro máximas que gostaria de vos expor” (DESCARTES, 2011, p. 43).

⁸⁵ WEIL, 2012 A, p. 287 – 288.

O homem na condição está determinado sobre cada ponto⁸⁶ e tudo o que existe para ele são apenas condições e cada condição é novamente condicionada. O homem da condição se instala na vida reconhecendo-a como ela é; ou seja, sem ter nada de absoluto (WEIL, 2012 A, p. 289 - 290). A vida para esse homem é vida ativa e ele próprio é condicionado absolutamente e produto das condições. O homem é apenas condição que modifica a si mesma (WEL, 2012, p. 293 - 294). Ele se toma aqui como aquele que pela primeira vez sabe que o que existe é apenas luta contra a natureza. Ele não formula mais perguntas que seus antecessores, menos esclarecidos, formulavam. Desse modo, ele se serve também da linguagem das atitudes anteriores, mas apenas como ferramentas⁸⁷. Entram aí a lógica, a psicologia do desejo, as ideias de objeto e lei natural⁸⁸. A linguagem aqui é também

⁸⁶ O homem na condição se compreende como fator natural, limpo de todo fator pessoal, de todo sentimento particular, sob as leis naturais (WEIL, 2012 A, p. 297 – 298).

⁸⁷ “Não surpreende, portanto, que encontremos nessa atitude as palavras que havíamos encontrado nas linguagens de outras atitudes, e que as encontremos curiosamente mescladas. Essas palavras já não têm seus valores originais, visto que entraram numa nova forma” (WEIL, 2012 A, p. 292).

⁸⁸ A lei natural, por exemplo, tomada pelo aquinata por aquilo que é obra da razão prática e cujos princípios, assim como o são os princípios demonstrativos da razão especulativa, são evidentes por si mesmos. O primeiro desses princípios é: o bem deve ser praticado e procurado e o mal evitado. Todos os demais princípios são baseados neste, o que inclui a inclinação para preservação da própria existência, aquelas coisas ensinadas a todos os animais e a inclinação para o bem de acordo com a natureza de sua razão, por exemplo, o homem é inclinado a saber a verdade sobre Deus, viver em sociedade, afastar-se da ignorância e agir conforme a razão; a lei natural se define também por ser aquilo em relação a que a natureza não comporta o contrário. É importante distinguir aqui razão prática e especulativa, pois esta se ocupa sobretudo de coisas necessárias, enquanto a primeira trata de questões contingentes. Desse modo, as conclusões a que chega a razão especulativa conduzem a verdades sem falha, enquanto a razão prática, embora encontre necessidade nos princípios mais gerais, quanto mais se aprofundam as questões humanas no que tange aos detalhes, mais frequentemente surgem defeitos e discordâncias. Não obstante, podemos assumir que, no que diz respeito aos princípios gerais, mais amplos, a lei natural é a mesma, estando sujeita à variação e ao erro apenas o campo da minúcia. Finalmente, a lei natural em si é eterna, não podendo ser mudada. O que ocorre é que acréscimos e subtrações dados na forma da lei humana e da lei divina incidem apenas sobre os esses detalhes, os princípios gerais permanecendo os mesmos (AQUINO *apud* MORRIS, 2002, p. 59 – 63). Na perspectiva do Leviatã, a lei de natureza, ou ditames da natureza, ou direito natural, é a liberdade natural do homem. Essa lei consiste na equidade, justiça, na gratidão e outras virtudes delas dependentes. Não são propriamente leis, mas qualidades prescritivas para a paz, só tornando-se leis após a fundação do Estado. Aos ditames da natureza correspondem também corresponde a justiça, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu. Com o advento do Estado, a lei civil surge para limitar a liberdade natural de modo que possa haver paz. Assim, lei natural e civil não são de diferentes espécies, mas apenas partes distintas da mesma lei: uma escrita, a civil, outra não escrita, a natural. A relação de reciprocidade se mantém ainda da seguinte forma: a lei civil é parte dos ditames da natureza e a lei de natureza é parte da lei

condicionada e o homem que a utiliza interpreta a linguagem que encontra (WEIL, 2012 A, p. 292 – 293). “Os termos, portanto, mudam de sentido, visto que são conservados apenas para sua função. O *objeto* já não é o que decide a discussão, ele é o que o homem forma ou transforma por seu trabalho” (WEIL, 2012 A, p. 293).

Aquele que vive na atitude da condição é herdeiro da tradição judaico-cristã. Contudo, ao invés de refletir-se em Deus, ele passa a refletir-se na natureza considerada como sistema de condições, ou seja, fenômenos condicionados uns pelos outros. Sendo assim, ele é, para si mesmo, inteiramente condicionado, de modo que ele se interpreta com o auxílio de uma ciência matemática, física, biológica, sociológica, psicológica, etc. Esse arcabouço científico, lhe permite conhecer a totalidade dos fatores objetivos aos quais ele se reduz. Assim, o sentimento da própria liberdade não tem nenhum sentido para esse homem pois falta-lhe a linguagem para exprimi-lo; a liberdade para ele não é mais que um sentimento, uma ilusão. Isso porque a única linguagem que é dotada de sentido para ele é aquela de uma ciência concebida de uma ação sobre a natureza (CANIVEZ, 1999, p. 48-49).

O objeto do discurso passa do Ser para a ação possível. Por considerar a realidade essencialmente como possibilidade essa ciência atende a um projeto de progressiva dominação da natureza. Disso decorre o ideal do progresso, da técnica cada vez mais eficiente e da produção de bens cada vez mais sofisticados. Contudo, essa linguagem é incapaz de colocar a questão sobre o sentido da dominação da natureza, o que cala o sentimento de liberdade devido a incapacidade da linguagem da ciência de exprimi-lo. De igual modo, por não ser passível de ser formulada na linguagem da técnica, a questão do sentido do progresso carece aqui de todo sentido. Tudo então não é mais que objeto da ciência, incluindo os valores morais; metafísica e ontologia, por sua vez, tornam-se objetos de profundo ceticismo. Isso porque tudo aquilo que não se traduz na linguagem da racionalidade positiva e do cálculo, não é passível de ser posto e, portanto, considerado (CANIVEZ, 1999, p. 49-50).

civil de todos os Estados do mundo (HOBBS, 1974, p. 166 – 167). As leis de natureza não ditam a lei interna da vontade, pois a vontade é sempre particular, vontade deste ou daquele bem. O que as leis naturais prescrevem é, em suma, o modo como devemos nos comportar para sinalizar a outrem uma vontade paz; trata-se de *demonstrar* que se quer cumprir os contratos estabelecidos (LIMONGI, 2009, p. 249 – 252). No contexto do debate hobbesiano, Pufendorf, a lei natural fundamental é a que prescreve que cada homem deve cultivar e manter na medida do possível a sociabilidade (SAHD, 2008, p. 241). Cumpre dizer ainda que a lei natural enquanto lei de funcionamento da natureza como cosmos conforme o que se apresenta na categoria do objeto perde o sentido para a condição, de modo que a ciência da condição considera as leis seguidas dos fenômenos (WEIL, 2012, p. 297).

O mundo da condição é mundo organizado. O homem aí é o lugar que nele se ocupa na sociedade onde acontece o embate pela satisfação. A sociedade aparece na condição como pseudo natureza, distinta da própria natureza, mas que é tão hostil e ameaçadora quanto a primeira (PERINE, 1987, p. 181). O universo na condição deixa de ser lugar de presença, é exterioridade mundana, matéria homogênea a ser transformada e para esse intuito urge forjar os instrumentos conceituais adequados. Não há mais no mundo da condição uma consistência onto-teo-lógica, uma concepção de cosmos harmonioso sobre a qual se debruçavam, cada uma com seu olhar próprio, as categorias anteriores (GUIBAL, 2011, p. 123).

Para o homem da condição existe somente a luta do animal humano contra a natureza exterior, de modo que dificilmente ele dirigirá algum interesse à ciência das categorias anteriores: metafísica, religiosa, ontológica, teológica, ele não manifesta nenhuma ambição contemplativa, pois a linguagem do animal humano deve ser utilizada como um comportamento prático de orientação positiva. O homem da condição é, portanto, *homo faber*⁸⁹ dotado do propósito de domínio racional. Para atender tal propósito, ele busca um método capaz de apreender a complexidade do real. O uso das matemáticas, então, não tem o cunho de uma teoria desinteressada, mas de uma medida operatória e de aplicação universal. Deste modo, o espírito científico do homem da condição tece sobre a variedade dos fenômenos naturais a rede conceitual das relações calculáveis. Essa rede se desdobra indefinidamente como uma série de condições que se remetem sem alcançar um fim⁹⁰; trata-se de uma forma de inteligibilidade da realidade, sim, mas não como na teoria do objeto, pois inexistente uma substância ou idéia, apenas o desenrolar interminável de uma rede de condições. A empreitada do método da condição, em princípio, não tem limitações, de modo que, se inicialmente ela se debruça sobre o universo, isso não quer dizer que em seguida não se propague para os fenômenos humanos (GUIBAL, 2011, p. 122 - 123). Desse modo, a preocupação com a mensuração demonstrada pela condição se estende a totalidade dos comportamentos humanos, sendo estes abordados pela perspectiva da experimentação psicológica, do condicionamento pedagógico, pelo exame sociológico ou mesmo pela

⁸⁹ “Entièrement installé dans ce monde unidimensionnel, l’homme ne se soucie plus que d’aménager au mieux sa positivité désenchantée/ Inteiramente instalado nesse mundo unidimensional, o homem não se preocupa com nada além de aprimorar ao máximo sua positividade desencantada” (GUIBAL, 2011, p. 123).

⁹⁰ O homem da condição é todo exterioridade, não havendo para ele conteúdo absoluto. Suas ações são regidas pelos imperativos hipotéticos: se quero isso, devo fazer aquilo. Toda idéia de ente absoluto e indeterminado lhe é desprovida de sentido. Paea ele tudo o que existe são cadeias de condições que não dependem de nenhum incondicionado (KIRSCHER, 1992, p. 87 - 88).

pesquisa historiográfica. O homem é medido como reagindo a um mundo e a circunstâncias que o condicionam e que ele condiciona. Essa é a distinção entre o homem e o animal: a identidade humana, ao contrário da identidade estática do animal, modifica o mundo tanto quanto é modificado. (GUIBAL, 2011, p. 124).

Nesse mundo, em toda parte, o o homem se depara com o trabalho. Ele é o ser que muda as condições e que afirma sua identidade na e pela transformação, modificando o mundo e a si mesmo ele se distingue dos demais animais cuja identidade é estática (WEIL, 2012 A, p. 292).

A luta com a natureza – uma vez afastada a questão insensata de saber se ela foi ou não benfazeja – é o que faz o homem, o que faz que o homem seja um animal civilizado: *sua* luta, visto que ele não vive apenas em uma comunidade de trabalho – ele não se distinguiria das abelhas e das formigas, que tampouco encontram individualmente (ou já pronto) aquilo de que necessitam, e que estão organizadas no intuito da transformação do dado -, mas em uma comunidade do progresso. Nem a organização nem o método de seu trabalho estão estabelecidos de modo definitivo (WEIL, 2012 A, p. 308).

O essencial é a dedicação a esse trabalho, de modo que aquilo que impede o seu avanço - como crenças e tradições aos quais o indivíduo se apega - deve ser surpimido⁹¹. O homem aqui é condicionado pelo mundo do trabalho organizado, aquele que tem uma função técnica nesse mundo e dispõe de um saber-fazer científico que orienta o seu agir. A vida do homem na condição se dá no trabalho, e este é entendido como fazer técnico, que faz uso do saber científico. Nesse âmbito, qualquer reflexão que não sirva ao progresso do próprio trabalho ou que problematize questões transcendentais é puramente supérflua. Todos os esforços devem ser dirigidos para a luta contra a natureza, para dominá-la e transformá-la. Enquanto ser que muda as condições e afirma sua identidade na e pela sua transformação, o trabalhador irá perceber tal identidade na função que desempenha. Ao agir como ser condicionado, é a faceta do trabalhador, ser de eficiência e utilidade que pode sempre ser substituído, que irá preponderar (CAMARGO, 2014, p. 148 - 149).

O trabalho na condição relaciona-se com a natureza, tendo por intenção dominá-la. A linguagem empregada nessa empreitada é técnico-científica, que faz uso do método experimental: a tentativa de ampliar e acumular saber técnico. Interessa aqui conhecer a natureza por meio da ferramenta da linguagem matemática que fará a mediação entre homem e violência primeira, mensurando-a para então poder convenientemente explicá-la (CAMARGO, 2014, p. 150).

⁹¹ WEIL, 2012 A, p. 303 - 304.

A linguagem do homem da condição é a da ciência em progresso⁹². Essa ciência é a do trabalho, a técnica; linguagem do agir, que é apenas instrumento para o conhecimento das condições (WEIL, 2012 A, p. 291 – 292).

A linguagem se torna. Então, o pensamento técnico liberto de todo entrave. Não é a primeira vez que o trabalho e a técnica desempenham um papel; a diferença aqui é que eles já não desempenham, em verdade, um papel, mas formam a própria atitude. Não é possível atribuir-lhes um lugar, porque o sistema dos lugares é criado por ele (WEIL, 2012 A, p. 294 – 295).

A linguagem do trabalho é tão importante na condição que a natureza, tanto exterior quanto interior⁹³, são determinadas de acordo com o progresso do trabalho, sempre até segunda ordem⁹⁴. Substituindo a visão do cosmos antigo surge o projeto humano de dominar a natureza (WEIL, 2012 A, p. 295). O método do qual esse projeto se vale é o da experiência visando o acúmulo de saber técnico para sua ampliação. Trata-se de uma ciência que deve ser testada para formular o conhecimento adequado das reações naturais diante do agir humano. Trata-se da elaboração de hipóteses úteis, cálculo das condições; o que importa, portanto não é compreender, mas agir com sucesso⁹⁵.

⁹² O homem da condição advoga que é desinteressado e que busca uma ciência orientada para o seu próprio progresso. Embora não exista motivo para duvidar da sinceridade do indivíduo que vive a *atitude*, para o lógico da filosofia a *categoria* da condição que essa ciência é caracterizada pela luta contra a natureza exterior. Se em cada momento, em cada iniciativa a ciência não pensa nessa luta, isso não quer dizer que sua estrutura não seja compreendida de outra forma (WEIL, 2012 A, p. 300). “É assim que o homem da ciência da condição pode permanecer inconsciente do sentido do que ele faz (do sentido que terá para outras categorias o que ele faz). A busca do procedimento de transformação, a experiência feita sobre a natureza só lhe aparece como meios de controlar sua teoria e verificar sua hipótese. Ele é, como diz de bom grado, positivo, e não lhe interessa saber o significado de sua atividade. Para nós, ele se opõe à natureza, ao passo que para ele próprio essa oposição é impensável. A atitude que elabora a técnica experimental é assim, a que se proíbe do mais categórico qualquer reflexão sobre o significado dessa técnica: ela é justamente técnica e isso basta” (WEIL, 2012 A, p. 301 - 302). O homem da condição é para si mesmo apenas um fator natural, de modo que ele se opõe à natureza dentro da natureza. O homem torna-se fato analisável para ser passível de utilização. Assim, a ciência das condições exteriores é completada pela das condições interiores. Sendo exclusivamente entrecruzamento de séries de condições, o homem não é consciência de si e busca da felicidade, é uma máquina. Sendo o homem apenas mais um objeto entre outros, o verdadeiro sujeito é a própria ciência da condição (WEIL, 2012 A, p. 302 - 303).

⁹³ Exemplo disso encontra-se inclusive no campo do direito natural: “Pufendorf empreende uma retomada do princípio do direito de natureza segundo o método da ciência natural, o método analítico” (SAHD, 2008, p. 242).

⁹⁴ “Em outras palavras, as condições de trabalho são conhecidas, até certo ponto; o homem sabe como proceder para fabricar, produzir coisas que ele não encontra; ele penetrou certo número de segredos da natureza, constatou como o dado reage à sua intervenção. Ele só tem de progredir” (WEIL, 2012, p. 296).

⁹⁵ WEIL, 2012 A, p. 296 - 297.

Podem-se dizer muitas coisas que são boas para a compreensão da natureza, que ela é uma, que ela é a criação de um Deus bom e sábio, que ela pode ser descrita sem contradição desta ou daquela maneira: tudo isso é vão enquanto não se chega a um procedimento. A ausência de contradição ou visão de conjunto nada provam, porque a única prova é o sucesso da empreitada (WEIL, 2012 A, p. 296).

A história, a verdadeira história, na condição, é a história do desenvolvimento progressivo da ciência do trabalho⁹⁶. Para a condição, a tradição e o desenvolvimento de uma comunidade são um amontoado de crimes, horrores, absurdos e fantasias. A única história com sentido é a da própria ciência. Entretanto, a própria história não é ciência, ela é somente científica (WEIL, 2012 A, p. 304). A história torna-se efetivamente obra de demolição das crenças e da falsa história, e aquele que realiza tal empreendimento, o historiador, é historiador que pensa como o homem de ciência (WEIL, 2012 A p. 307 – 308).

Na ciência da sociedade da condição, educação e política tendem para o único fim de instituir o regime de mercado. Assim sendo, todos os indivíduos devem ter acesso à técnica para terem chances iguais na competição e todas as nações devem participar do jogo competitivo do mercado de modo que contribuam para o progresso. A educação aqui é instrução científica. Essa instrução visa desenvolver as faculdades de trabalho dos seus membros, eliminar seus preconceitos e suscitar apenas desejos que eles seriam capazes de satisfazer por suas próprias forças. O ideal seria que ela eliminasse todos os resíduos de crenças e elementos arcaicos, como a forma histórica do Estado. Nesse contexto, a política seria, quando muito, apenas política interna relacionada com a organização do trabalho, sendo traçada pelo acordo comum dos trabalhadores alcançados pela instrução. Mesmo a polícia seria quase que supérflua, pelo simples fato do indivíduo educado pela condição precisar dela apenas para reconhecer e tratar dos casos sociais e anti-sociais na sociedade. A forma histórica, vestígio de tempos idos, seria tolerada apenas por conta das comunidades refratárias a quem dever-se-ia instruir: a guerra seria justa se feita para fazer avançar o trabalho e para evitar guerras futuras (WEIL, 2012 A, p. 311 – 312).

⁹⁶ A história da moderna sociedade da condição é estritamente uma história racional. O valor do indivíduo nessa perspectiva se dá segundo a magnitude da sua contribuição à causa do progresso. Ninguém é insubstituível aqui e contra os sucessos alcançados não importam defeitos morais. Em uma palavra: os grandes homens não existem, apenas existem os grandes desempenhos (WEIL, 2012 A, p. 312 – 313). “O grande homem no sentido da tradição nacional, o herói que fez o Estado vir a ser o que ele é, é uma figura mítica; a história científica demole sua lenda, a sociedade moderna não o conhece, exceto quando a luta contra os primitivos o obriga a descer, na guerra, ao nível deles” (WEIL, 2012 A, p. 312).

É por isso que, caso se olhe da perspectiva da condição, no estágio atual de desenvolvimento da humanidade, em que os homens civilizados e esclarecidos quanto a importância do progresso da ciência do trabalho existem mas não são ainda a maioria, é necessário o Estado⁹⁷. A coação pelo Estado visa com que as pessoas, não sendo esclarecidas, se precipitem umas sobre as outras para tomar o que encontram produzido ao invés de se engajarem na produção⁹⁸. O homem não é aqui essencialmente cidadão, pois o país em que

⁹⁷ Entretanto, convém ressaltar que acima das comunidades históricas e das fronteiras dos Estados está a sociedade. Na condição ela é sociedade dos homens esclarecidos, cujo número e influência determina a participação de suas respectivas comunidades no projeto em andamento de domínio da natureza (WEIL, 2012 A, p. 308).

⁹⁸ Salta à mente com essa passagem a noção contratualista do papel do Estado. Na perspectiva hobbesiana, por exemplo, em contraposição à visão aristotélica, a sociedade não é natural – os seres humanos para Hobbes (1974, p. 79) não sentem prazer na convivência mútua -, mas é artificial, criada pela humanidade. Antes dessa condição natural, os indivíduos encontram-se em estado de natureza caracterizado pela insegurança recíproca, esta originária da igualdade radical entre todos, o que não elimina, por maiores que existam diferenças de espírito entre os exemplares da espécie, que o imunizem dos ataques potencialmente letais dos seus irmãos e irmãs. O estado de natureza é um estado de guerra de todos generalizado e de constante iminência (OLIVEIRA, 2012, p. 52). “Com isto de torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, 1974, p. 79). Tudo muda com o advento do Estado. “No estado civil, por sua vez, as relações entre os homens deixam de se regular em virtude do poder de que cada um dispõe, deixam de ser relações de puro poder, de confronto e composição de poderes, para se tornar relações de direito e obrigação, ou seja, relações jurídicas” (LIMONGI, 2009, p. 136). Para outros pensadores, como Pufendorf, que critica a concepção hobbesiana, é necessário distinguir estado de natureza de estado de guerra (BOBBIO, 1997, p. 176), de maneira análoga podemos situar Montesquieu, que considera o estado de natureza como uma forma pacífica de sociabilidade (SPECTOS, 2011, p. 34). Nesse linha segue Locke. Para este, caracteriza o estado de natureza a condição de pessoas que vivem na ausência de um poder superior na Terra, tendo como única regra de obrigação a lei de natureza (JORGE FILHO, 1992, p. 140 – 141). A partir dessa definição, é ainda possível falar em Locke de um estado de natureza ideal e um estado de natureza comum. O primeiro é aquele de uma condição estável, de paz, boa vontade e conduta regulada pela razão, em conformidade estrita com a lei de natureza. Já o segundo, é o momento de instabilidade e limiar de um estado de guerra; este, para Locke, é uma situação de inimizade e destruição mais ou menos prolongado, quando a pessoa declara seu desígnio contrário à vida e à liberdade de outrem (JORGE FILHO, 1992, p. 142 – 147). “E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua” (LOCKE, 1978, p. 41). A distinção entre as concepções de estado de natureza e estado de

ele encontra o nascimento é um acidente; o que concerne a todo o gênero humano é, na realidade a luta contra a natureza (WEIL, 2012 A, p. 308).

Esse embate contra a violência primeira é o fim precípua do ser humano na condição, de modo que todos os outros aspectos da existência devem ser pautados sob essa perspectiva; aspectos como a arte, por exemplo, são assim considerados. A arte na categoria da condição aparece como uma necessidade real para aqueles que não atingiram o estado que a categoria deseja: a vida integral na atitude da condição. O indivíduo que necessita ainda expressar seus sentimentos pelo divertimento por sentir o trabalho como uma imposição e não como o propósito supremo, encontra expressão legítima por meio da arte. Esses indivíduos são, na perspectiva da condição, as crianças grandes dos tempos modernos, que querem divertir-se e passar seu tempo admiravelmente. Nesse contexto, música e narrativa, teatro e literatura, desempenham papel fundamental⁹⁹, embora a música exerça papel mais representativo¹⁰⁰ (WEIL, 2012, p. 318 – 319).

guerra entre Hobbes e Locke gera consequências relevantes. “Isso explica, entre outras coisas, por que Hobbes elabora uma teoria do Estado absoluto, e Locke, a de um Estado limitado; o Estado de Hobbes precisa cancelar os últimos resíduos do estado de natureza, enquanto para Locke o Estado é pura e simplesmente uma instituição com o objetivo de tornar possível a *convivência natural* entre os homens” (BOBBIO, 1997, p. 182).

⁹⁹ “A música, que expressa (na opinião das pessoas) desejos e sentimentos sem os transformar em teses, e a narrativa, representada ou não, que conta o que aconteceu a outros, fala de sucessos brilhantes que estão talvez reservados aos espectadores e aos leitores, de infortúnios assustadores que foram evitados, são as artes típicas do progresso” (WEIL, 2012, p. 319). Os filósofos em geral não dedicaram lugar de destaque à música. Dentre as memoráveis exceções, encontra-se Schopenhauer, que oferece um papel de destaque na sua hierarquia das artes, por sua capacidade libertadora em relação ao “pecado original” do nascimento (TANNER, 2001, p. 38 – 45): “Pairando sobre todas as artes, e à diferença da tradição filosófica consagrada, Schopenhauer concebe a música como a mais excelsa de todas as expressões artísticas (para Kant, Schelling e Hegel esse privilégio cabe à poesia). Por ela não se conhece a cópia, a repetição de alguma Idéia das coisas do mundo, mas se ouve a linguagem imediata e universal da coisa-em-si. A música produz todos os graus de objetivação da Vontade, constituindo-se num análogo do mundo” (BARBOSA, 2003, p. 42). No que concerne às narrativas, uma peça de teatro é perfeitamente capaz de fazer com que o público sinta prazer observando coisas que, se acontecessem na vida real, causariam aflição (HERWITTS, 2010, p. 42), como, por exemplo, quando Aquiles afirma que Agamemnon possui uma face de cão e um coração de cervo (HUME, 1989, p.270 – 271). Mas por que esse fenômeno se verifica? A resposta estaria no fato do desinteresse envolvido na apreciação da arte: ao saber que a narrativa é uma ficção, as tristezas tornam-se fonte de prazer (FEAGIN, 2008, p. 367). Deste modo, as narrativas educam os sentimentos da audiência: “Obras de arte narrativas exigem que as audiências se envolvam num processo contínuo de fazer julgamentos morais sobre personagens, situações e mesmo sobre os pontos de vista de obras de arte como um todo. Nisso elas propiciam ocasiões para praticar a aplicação de princípios e conceitos

A sociedade ideal para a condição é a do mercado industrial, onde todo valor fundamental situa-se no trabalho progressivo e se expressa enquanto medida no dinheiro. O motor da evolução dessa sociedade é o instinto de propriedade, de modo que nada deve ser excluído desse domínio social, pensamentos e sentimentos sendo reduzidos para a ciência a uma porção mensurável¹⁰¹. A propriedade torna-se a medida do valor de cada membro da sociedade¹⁰² e a pobreza torna-se sinal da incapacidade de um sujeito que, no máximo, servirá

morais abstratos, como os de virtude e do vício, a pormenores” (CARROLL, 2008, p.169). Portanto, diferentemente da música, as narrativas são necessariamente instrutivas, pois dirigem-se tanto à inteligência quanto à imaginação, ensinando os indivíduos, na ausência de uma ciência social elaborada, os problemas e possibilidades do homem e da sociedade que integra. O escritor aqui, aparece como uma mescla de cientista natural e social, filósofo e historiador, pois reúne todas essas habilidades em si, embora não com a maestria dos especialistas nos respectivos conhecimentos específicos, alçando-o à condição de primeiro homem da sociedade (WEIL, 2012, p. 319 – 321).

¹⁰⁰ “O efeito da música é mais forte e mais direto; como não se dirige à inteligência, nem mesmo à imaginação, age sobre o sistema nervoso como um excitante ou um calmante; por isso, com frequência – quase sempre – se associa ao ritmo e, assim, à dança; por outro lado, ela disciplina, ao facilitar todos os trabalhos de cadência regular. Mas por causa dessa ação direta, tão natural que seu efeito é frequentemente mensurável e se presta a experiências precisas, ela não tem valor educativo” (WEIL, 2012, p. 319).

¹⁰¹ “Se essa ideia estiver correta, tudo tem seu preço. O preço pode ser explícito, como no caso dos carros, das torradeiras e da carne de porco. Ou será implícito, como no caso do sexo, do casamento, dos filhos, da educação, das atividades criminosas, da discriminação racial, da participação política, da proteção ambiental e até da vida humana. Tenhamos ou não consciência disso, a lei de oferta e procura governa o provimento de todas as coisas” (SANDEL, 2012, p. 50). Essa perspectiva exacerbou o escopo da economia tradicional a partir de meados de 1970. “A tese mais influente a respeito é sustentada por Gary Becker, economista da Universidade de Chicago, em *The Economic Approach to Human Behavior* [A abordagem econômica do comportamento humano] (1976). Ela rejeita a visão antiquada de que a economia é ‘o estudo da distribuição de bens materiais’. Especula que a persistência dessa visão tradicional deve-se ‘a uma relutância em submeter certos tipos de comportamento humano ao cálculo ‘frio’ da economia’. Becker tenta nos desabituá-lo dessa relutância” (SANDEL, 2012, p. 50).

¹⁰² O conceito de propriedade ocupa lugar de destaque na filosofia de Locke, podendo ser entendida em dois sentidos. “O primeiro, mais amplo, é a idéia de direito em geral, ou a soma dos direitos à vida, à liberdade, e aos bens materiais. O segundo, mais estrito, se reduz ao direito aos bens materiais” (JORGE FILHO, 1992, p. 77). Prevalece, entretanto, o sentido estrito. O fundamento da propriedade nesse sentido repousa no direito de autopreservação, instituído no ato do nascimento (JORGE FILHO, 1992, p. 77 - 78). “Ora, o direito ao fim implica o direito aos meios: do direito à preservação segue-se o direito aos meios de subsistência – comida, bebida, vestuário etc. Logo, cada homem tem, em comum com todos os outros, o direito natural ao uso das coisas necessárias à subsistência” (JORGE FILHO, 1992, p. 78). Tendo também direito natural às conveniências da vida, os homens devem legitimar a obtenção de um direito exclusivo sobre uma fatia do patrimônio que é comum a todos na natureza: enquanto pertencer a todos, uma fruta não será consumida por ninguém; esse direito

como instrumento do mecanismo de produção (WEIL, 2012, p. 310). A produção da propriedade torna-se o valor comum a todos os membros da sociedade da condição, aquilo que pode aumentar a potência dos indivíduos. Deve-se depositar confiança absoluta no jogo de produção e concorrência dos mercados para eliminar produtores e produtos supérfluos¹⁰³.

O interesse da humanidade e de cada homem é o mesmo. Quanta bobagem os tais direitos humanos eternos, os vínculos naturais, sentimentais, históricos entre os indivíduos! Existe apenas um direito, o de enriquecer pelo trabalho, um único crime, o de querer chegar a isso de outro modo, crime não contra a natureza, mas contra o interesse do próprio sujeito, crime de estupidez de quem não compreende seu interesse, de quem não enxerga que, ao atacar a propriedade, destrói para si mesmo a possibilidade de possuí-la (WEIL, 2012, p. 310).

Essa teoria herda um ceticismo metafísico e positivismo prático, recebendo em Adam Smith e Bentham¹⁰⁴ a forma por meio da qual ganha a hegemonia do pensamento político-econômico do liberalismo¹⁰⁵.

exclusivo é a propriedade (JORGE FILHO, 1992, p. 78). “Ora, misturando sua atividade corpórea a uma coisa, isto é, realizando trabalho sobre ela, o indivíduo junta-lhe algo que é propriamente seu, e o ‘composto’ resultante, fruto exclusivamente desse trabalho, torna-se sua propriedade. Assim, é o trabalho sobre uma coisa que a torna propriedade do trabalhador, e útil para ele” (JORGE FILHO, 1992, p. 78 - 79). Dois são os limites à apropriação: o limite de suficiência e o limite de utilidade. O primeiro, de suficiência, obriga aquele que se apropria a deixar uma reserva tão boa e farta quanto a sua como reserva comum para outros. O segundo, limite de utilidade, restringe a apropriação ao uso, as necessidades da subsistência e conveniências da vida. Esse limite exclui o desperdício – o que contempla o luxo – e legitima tanto quanto possa ser utilizado antes da deterioração. Não obstante, cabe ainda nesse limite a troca de excedentes perecíveis (JORGE FILHO, 1992, p. 80 - 81).

¹⁰³ WEIL, 2012, p. 310.

¹⁰⁴ “O inglês Jeremy Bentham (1748 – 1832) não deixou dúvidas sobre sua opinião a respeito. Ele desprezava profundamente a ideia dos direitos naturais, considerando-os um ‘absurdo total’. Seus pressupostos filosóficos exercem até hoje uma poderosa influência sobre o pensamento de legisladores, economistas, executivos e cidadãos comuns” (SANDEL, 2017, p. 48). Seguindo o princípio de que todos os seres humanos têm seus mestres soberanos na forma do prazer – a ser buscado – e da dor – a ser evitada -, Bentham advoga que daí surgem as noções de certo e errado e funda uma determinada doutrina (SANDEL, 2017, p. 48). “Bentham, filósofo moral e estudioso das leis, fundou a doutrina utilitarista. Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor. De acordo com Bentham, a coisa mais certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade. Como ‘utilidade’ ele define qualquer coisa que produza prazer ou felicidade e que evite a dor ou o sofrimento” (SANDEL, 2017, p. 48). O utilitarismo tem por objetivos promover felicidade e evitar o sofrimento. Trata-se de uma ética racional, consequencialista, teleológica e progressiva: toda empreitada humana é passível de aprimoramento. No utilitarismo a resolução de conflitos é arbitrada pelo cálculo do prazer, que deve incluir quaisquer entes sencientes e não apenas entes dotados de razão. Cálculo felicífico, ou cálculo do prazer prevê que a utilidade total é a soma das utilidades individuais, ponderando-se que dor e sofrimento tem saldo negativo.

Segundo Camargo (2014, p. 50), a categoria que representa a sociedade organizada do trabalho é a condição. Ainda de acordo com o autor, a modificação dos mecanismos injustos dessa sociedade empreendida politicamente segundo objetivos éticos passa pela compreensão do agir político explicitado por sua vez na categoria da ação. Portanto, a interpretação de Weil da sociedade moderna é um desdobramento da categoria dessa categoria (CAMARGO, 2014, p. 124), o que justifica percorrermos seu itinerário antes de pretendermos lidar com o conceito weiliano de sociedade moderna. Devido a importância dada ao critério daquilo que é mensurável, a sociedade ideal para a condição é aquela cujo valor encontra-se no trabalho e se expressa, precisamente, mensurado em termos de dinheiro: a sociedade de mercado industrial. Será valorizado enquanto membro útil aquele que possuir bens materiais e for reconhecido por sua capacidade de inserção no mercado. Ao contrário, será preterido aquele incapaz de tornar-se instrumento de produção. O papel do Estado aqui será o de coagir os descontentes que não se prepararam para o trabalho organizado. Além disso, o Estado liberal atua com o intuito de prover ao trabalhador um nível educativo que lhe possibilite competir no mercado. Na sociedade de mercado, o cidadão técnico, o trabalhador e membro útil da organização social, é educado para instituir o regime de mercado no qual todos devem tomar parte

Deste modo, a ação correta é aquela que resulta em maior quantidade de prazer, descontada a dor. O cálculo de prazer também é maximacionista, ou seja ninguém deve ser arbitrariamente excluído do cálculo e benefícios devem ser estendidos ao maior número possível. Dentre suas vertentes, o utilitarismo pode promover a utilidade total, a soma de toda a utilidade envolvida no cálculo, ou a utilidade média, que é a média da utilidade dos concernidos. O que é, afinal, essa felicidade ou bem-estar? No interior das diversas vertentes de éticas *utilitaristas*, pode-se falar de 3 concepções amplas de bem-estar: teorias mentalistas, satisfação de desejos/preferências e objetivistas/pluralistas. A *teoria mentalista de bem-estar corresponde à* abordagem clássica, sendo uma forma de hedonismo e eudaimonismo: hedonismo qualitativo que realça valores intelectuais e morais. Trata-se do bem-estar encontrado em estados subjetivos e em vivências de prazer. A teoria do bem-estar como satisfação ou preferência: todas as preferências e desejos são candidatos dignos de satisfação, em princípio; porém apenas desejos informados, aqueles escolhidos por indivíduos não manipulados, desinformados, desorientados, são reconhecidos e computados. Essa é a teoria utilitarista defendida por Amartya Sen. As teorias objetivistas do bem-estar, defendida por John Stuart Mill, propõe uma lista de coisas que pode ser considerada como necessária para o bem-estar de qualquer pessoa, por exemplo, virtude, autodesenvolvimento, autonomia, auto-respeito. Finalmente, podemos ainda falar de um utilitarismo negativo: trata-se da minimização do sofrimento, eliminação da miséria e dor. Essa corrente visa contrapor os contra-efeitos das formas tradicionais, entendendo que a priorização do bem-estar pode ofuscar o alto preço em termos de exclusão social. Temos aqui a tese da incomensurabilidade entre prazer e dor: o sofrimento gerado não pode ser contrabalanceado pelo bem-estar produzido (CARVALHO, 2001, p. 99 – 110).

¹⁰⁵ WEIL, 2012, p. 310.

(CAMARGO, 2014, p. 151-152). Nesse cenário, o trabalhador só é reconhecido à medida que ocupa um cargo e seu valor se dá quanto mais ele dirigir o trabalho comum. Deste modo, a subjetividade do trabalhador não é levada em consideração, o que o coisifica. Esse mundo torna-se também aquele do contentamento parcial, do pensamento particular, do sacrifício do discurso e da violência (CAMARGO, 2014, p. 158-159).

O pensamento técnico pensa as condições, mas não pensa a si mesmo porque não pensa a condição (WEIL, 2012, p. 295). Isso porque o agir do trabalhador na condição é determinado pela linguagem essencialmente técnica da ciência. Ele não faz uso de uma linguagem própria e a linguagem técnica não lhe permite exprimir seus desejos, pensamentos e reflexões, por ser uma linguagem que não trabalha com transcendência. Na fala da ciência, os termos ganham seu significado particular com base na função que assumem, sendo verdadeiros e tratando de mostrar algo que não existia. Desta feita, não será a partir de uma terminologia transcendente que o indivíduo irá se compreender, mas enquanto trabalhador na sua relação com outro e na sua função de operário. Sua linguagem não revela seu próprio pensamento ou sua identidade, pois ele não é para si mesmo um eu, mas uma função dependente de condições variáveis. A linguagem estritamente técnica pensa as condições, o mundo condicionado pelo trabalho mas não quer pensar a própria condição (CAMARGO, 2014, p. 149-150).

O mundo da condição é um mundo desprovido de coração, ou seja, de sentimento, de sentido (KIRSCHER, 1999, p. 110 – 111). A questão do sentido perde a importância assim como toda reflexão que não serve ao progresso do trabalho. Isso porque natureza aqui não é mais cosmos; natureza é o que condiciona o homem e é condicionada por ele. O que existe é a luta contra essa natureza com o único objetivo de satisfazer necessidades e desejos que são parte ou derivados dessa natureza, necessidades e desejos que são apenas condições condicionadas. Para o homem que vive na atitude da condição, termos como felicidade e salvação só são tomados na perspectiva da pergunta pelas condições que possibilitaram o surgimento dessas idéias (WEIL, 2012, p. 290 – 29).

A atitude da condição se opõe a qualquer busca pelo sentido, substituindo-a pelo enriquecimento científico e material. Assim, questões pessoais - preocupações morais, estéticas e religiosas, assim como as filosóficas¹⁰⁶ são tomadas como invenções de

¹⁰⁶ A filosofia na condição, na modernidade, desempenha um papel ambivalente. Por um lado, encanta-se com os resultados da ciência da condição, por outro, busca ainda compreender um sentido e um valor para si. Considera

romancistas – são tomados na conta de epifenômenos que devem apenas ser explicados em sua origem histórica para que sejam tratados e não possam aspirar a nenhuma influência legítima sobre os trabalhadores (WEIL, 2012, p. 313). Entretanto, a ciência da condição não ignora que a tradição – crenças religiosas, convicções metafísicas, sentimentos nacionais, influências pessoais – exerce uma influência enorme. Existem campos de atuação onde a influência desses fatores não é tão problemática¹⁰⁷. Em outros, não é o caso.

Nada impede que, em economia, se estabeleça um e apenas um fator mensurável, e que a partir daí se prediga o resultado, a reação dos outros fatores. No entanto, se a mudança prevista não se produz, não se pode concluir daí que a hipótese inicial fosse falsa, porque sempre é possível que as pessoas não tenham reagido como sujeitos puramente econômicos (WEIL, 2012, p. 316).

Caberá, portanto, ao historiador da condição tentar separar, inclusive de sua análise, as ideologias pessoais, conteúdos subjetivos, atitudes históricas e valores tradicionais, em nome da compreensão adequada do progresso da ciência. O ideal é atingir uma atitude desinteressada que – a exemplo do tratamento das religiões por Voltaire¹⁰⁸ – só se

que é impossível uma existência afastada do sentido, puramente situada na atitude da condição; mesmo que isso fosse possível, seria ainda uma existência absolutamente infeliz. Do ponto de vista da atitude da condição, contudo, essa existência é plenamente possível, de modo que, para, esses protestos não passam – em uma terminologia do lógico da filosofia, que fique claro – de retomadas que subordinam a atitude presente a categorias mais antigas. Desse modo, a filosofia moderna na condição será eminentemente metodológica: reflexão sobre os procedimentos da ciência, especialmente da ciência da natureza, nova ciência primeira. O essencial será refletir sobre os métodos do trabalho científico, pois somente o método pode resguardá-lo do erro (WEIL, 2012, p. 314). Nesse momento, ocorre facilmente à lembrança o nome de Descartes. Na sua obra em que considera esse ponto – *Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências, juntamente com a Dióptica, a Metereologia e a Geometria, que são ensaios nesse método* -, Descartes apresenta sua filosofia do método. “O que é ostensivamente apresentado nesta obra é um tratado geral sobre o método, ao qual são anexados três exemplos do método. E são três exemplos muito bem – sucedidos, pois em cada caso somos apresentados a pelo menos um novo resultado fundamental: a lei do seno da refração na *Dióptica*, o cálculo e a confirmação experimental dos ângulos da curvatura do arco-íris na *Metereologia*, e a solução do problema do lugar geométrico de Pappus para quatro ou mais retas na *Geometria*” (GAUKROGER, 2009, p. 115).

¹⁰⁷ WEIL, 2012, p. 316.

¹⁰⁸ Nos seus contos filosóficos, o *philosophe* escreve: “Depois do terremoto que arrasou três quartos de Lisboa, os sábios do país não acharam maneira mais eficaz para evitar uma destruição total do que oferecer ao povo um belo auto-de-fé; foi decidido pela Universidade de Coimbra que o espetáculo de algumas pessoas queimadas em fogo lento, numa grande cerimônia, era um infalível estratagem para impedir que a terra começasse a tremer” (VOLTAIRE, 2002, p. 154). Voltaire é um crítico da religião, mas não é um ateu. Ele contraria o fanatismo, não a religião em si mesma, embora essas posturas possam ser confundidas. “Noutros tempos, qualquer pessoa que

compreenderá plenamente na categoria da inteligência, mas que já desponta aqui (WEIL, 2012, p. 317). A categoria da condição localiza a moderna sociedade do trabalho organizado. Apresentada a categoria que a contempla, passemos agora a ela.

3.2 A SOCIEDADE MODERNA

Segundo CAMARGO (2014, p. 75), podemos falar da *Filosofia política* de Weil como uma tentativa de apreensão teórica do princípio da sociedade moderna e de suas seqüelas históricas¹⁰⁹. Antes de definirmos a sociedade moderna, convém discutirmos brevemente que acepção de modernidade é tomada pelo pensamento weiliano.

fosse detentora de um segredo numa arte, corria logo o perigo de ser tomada por feiticeiro; qualquer seita nova era logo acusada de imolar criancinhas nos seus sacrifícios e atos de culto; e o filósofo que se afastasse da terminologia da escola era acusado de ateísmo pelos fanáticos e pelos velhacos, e condenado pelos idiotas” (VOLTAIRE, 1973 B, 108). Seu embate, portanto, é contra o fanatismo. “O fanatismo, em relação à superstição, é o mesmo que o arrebatamento é para a febre ou a raiva para a cólera. Aquele que experimenta êxtases, visões, que confunde os sonhos com as realidades e as imaginações com profecias, é um entusiasta; aquele que alimenta a sua loucura com o crime, é um fanático” (VOLTAIRE, 1973 B, p. 188). A Inquisição é denunciada, assim em sua hipocrisia: “A Inquisição é, como se sabe, uma invenção admirável e absolutamente cristã destinada a tornar o papa e os monges mais poderosos e a tornar todo um reino hipócrita” (VOLTAIRE, 1973 B, p. 228). Voltaire, entretanto, não critica o cristianismo em si. Ao contrário, o cristianismo sendo tão verdadeiro que carece de provas tidas como duvidosas, ou seja, relacionadas com pesquisas históricas sobre o cristianismo (Conferir VOLTAIRE, 1973 A, p. 56 e 1973 B, p. 138 – 150). Sua crítica, em relação a uma extrapolação do uso legítimo da metafísica, concerne, sim ao cristianismo: “O cristianismo só ensina a simplicidade, a humanidade, a caridade. Querer reduzi-lo à metafísica é transformá-lo numa fonte de erros” (VOLTAIRE, 1973 A, p. 52). Não obstante, essa crítica concerne aquilo que o *philosophe* denomina como religião teológica: “esta é a nascente de todas as tolices e de todas as perturbações imagináveis; é a mãe do fanatismo e da discórdia civil; é a inimiga do gênero humano” (VOLTAIRE, 1973 B, p. 284). Deve-se, portanto, separar a religião teológica da religião do Estado. “A do Estado exige que os imas conservem o registro dos circuncidados e os curas ou pastores, o registro dos batizados; que haja mesquitas, igrejas, templos, dias consagrados à doração e ao repouso, ritos estabelecidos pela lei; que os ministros de tais ritos gozem de consideração mas não de poder, que ensinem os bons costumes ao povo e que os ministros da lei vigiem os costumes dos templos. Esta religião do Estado em nenhuma circunstância poderá causar perturbação” (VOLTAIRE, 1973 B, p. 284).

¹⁰⁹ O mecanismo da sociedade moderna é descrito na *Filosofia Política* de Weil. Do ponto de vista do sistema weiliano, a *Filosofia Política* é uma explicitação conceitual da categoria da ação (CAMARGO, 2014, p. 78). Eis porque é importante passar pela sociedade moderna antes de se chegar até a categoria da ação razoável.

É difícil fixar uma data precisa para o nascimento da modernidade¹¹⁰, bem como atribuir-lhe uma só paternidade. Não obstante, pode-se considerar que a filosofia começa a ser moderna a partir do momento em que adquire uma consciência histórica dela mesma e uma consciência filosófica de sua história. Nesse sentido, é difícil que não venha à tona o nome de Hegel (KIRSCHER, 1992, p. 75). Isso porque o que caracteriza uma civilização como ‘moderna’ em oposição a uma ‘primitiva’ é a presença do conceito de história. Deste modo, é moderna a civilização que apresenta uma historiografia, que se afirma como sujeito e se constitui na sua autobiografia, que supõe que existem eventos novos e decisivos, históricos, e não somente a repetição de uma ordem de mundo intemporal (KIRSCHER, 1992, p. 103).

Esse esquema pode ser visto mesmo em pensadores aparentemente destoantes do discurso moderno¹¹¹: ainda que Nietzsche apresente o progresso da história como progresso de máscaras e negações da vontade de potência, ele não deixa de constituir um discurso sobre seu tempo, ainda que negativo e para o qual seja necessário empreender uma crítica genealógica radical. Hegel e Nietzsche representam cada qual uma possibilidade de relacionar-se com um mundo que é ainda o nosso: o mundo moderno. Entretanto, será em Kant que encontraremos os dois elementos que caracterizam a modernidade em sua consciência de si. Em primeiro lugar, temos o rompimento com a antiga maneira de filosofar: toma assento a pergunta pelas condições *a priori* das possibilidades do conhecimento, da ação, do sentido. Em segundo lugar, a filosofia transcendental kantiana assenta as bases para uma filosofia da história, que passa a ser vista como uma história da razão, desde sua não-consciência originária, até a assunção da livre razão crítica que, voltando-se sobre si mesma, compreende a história do seu próprio despertar. A época da filosofia moderna começa nessa reflexão auto-crítica (KIRSCHER, 1992, p. 75 - 77).

¹¹⁰ As origens da sociedade moderna podem ser localizadas de modo geral e de forma esporádica na Europa no seio de nações diversas. A ciência moderna aparece ao longo do século XVII e a tecnologia a acompanha não sem certa lentidão. É apenas a partir de 1780 que a industrialização de tipo moderno começou, expandindo-se pouco a pouco ao mesmo tempo que a competição entre as nações engaja-as individualmente e no seu conjunto nos processos históricos dos séculos XIX e XX. Entretanto, deve se frisar que, se as sociedades atualmente são fortemente industriais, elas permanecem em grande parte sociedades nacionais, ou seja, sociedades particulares (DUBARLE, 1970, p. 527 - 528).

¹¹¹ A condição por si só é insuficiente para definir toda a modernidade, mas a parcela da modernidade presente na condição (no conceito de mecanismo, a neutralidade axiológica) Weil encontra em Max Weber (KIRSCHER, 1992, p. 92 - 93).

As categorias da modernidade aparecem na segunda metade da *Lógica da filosofia*, começando pela condição e consciência, passando pela ação e chegando até o sentido, compondo três diferentes graus dessa modernidade. Em primeiro lugar, temos a condição que funda o problema moderno do indivíduo que deve elevar-se a si mesmo e que vive a transcendência do eu, seja como consciência – homem moral kantiano –, inteligência – puro olhar sobre a diversidade de interesses particulares mas que não alcança a si mesmo – ou personalidade – com a dramatização e interrogação da diversidade em um conflito constitutivo com ela mesma. No segundo momento, passamos pela elevação do sujeito finito ao absoluto antes de exprimir pela obra a revolta do indivíduo que se encontra a deriva, ambas as categorias representando, por extremos, soluções para a moderna antinomia do sujeito: finito e infinito, sentimento e discurso, violência e razão. Finalmente, temos no finito, ação e sentido as respostas para o problema fundamental da consciência moderna (KIRSCHER, 1992, p. 105 - 107).

O ponto de articulação entre as categorias antigas e modernas é a categoria de Deus. A modernidade é um processo que se inicia no mundo das categorias antigas, com as três categorias gregas, discussão, objeto e eu, seguidas pela categoria semítica, judaico-cristã, Deus, que precede a primeira e decisiva categoria da modernidade propriamente dita: a condição. De Deus é dito que se trata da mais moderna das categorias antigas e a mais antiga das modernas. Sua modernidade está na constatação de que pela primeira vez o homem se sabe como liberdade. Porém, sua antiguidade reside em que ele se sabe ainda em função de um outro, Deus. Do ponto de vista do lógico da filosofia já é em Deus que o homem está no centro, mas não para ele, de modo que a modernidade da categoria existe da perspectiva do sistema das categorias, não do indivíduo que vive essa atitude. A categoria de Deus na *Lógica da filosofia* apresenta um meio termo ambíguo, pois separa e liga o antigo e o moderno (KIRSCHER, 1992, p. 108 - 109).

E essa modernidade nos aparece mais concretamente no discurso pelo qual a comunidade agente conhece e compreende as estruturas e o sentido da sua ação: o discurso da filosofia política. A filosofia de Weil contém uma análise dos problemas fundamentais da nossa modernidade. Weil se serve várias vezes do adjetivo “moderno”: sociedade moderna, Estado moderno, trabalho moderno, técnica moderna, pensamento e ação modernos. Weil designa um conjunto de determinações precisas, de características positivas e específicas, aplicadas, sobretudo, aos campos da política: da sociedade e do Estado. No campo político, o

caráter moderno da sociedade parece impor-se sobre o Estado, suscitando historicamente seu devir-moderno (KIRSCHER, 1992, p. 77 - 78). Passemos agora à sociedade.

A sociedade é a organização do trabalho da comunidade, a rede de funções sociais hierarquizadas, o que significa aqui que os indivíduos não dispõem das mesmas vantagens nem do mesmo poder sobre a organização da produção, das trocas e do consumo¹¹². “Por sociedade, entende-se a comunidade dos indivíduos ligados entre si por relações cotidianas de trabalho e de troca” (CANIVEZ, 1991, p. 16). Sociedade para Weil, portanto, diz respeito a uma organização do trabalho social, ou organização de uma comunidade histórica na sua luta contra a natureza exterior, violência primeira ou violência exterior. Podemos ainda acrescentar mais uma definição: indivíduos trabalhando em comunicação por meio da linguagem. Disso podemos extrair que as formas de trabalho se especificam em função das formas de linguagem. Isso também ocasiona a distinção entre tipos de sociedade (CANIVEZ, 1999, p.145).

A sociedade constitui uma comunidade¹¹³ de trabalho, que é a luta progressiva contra a natureza exterior (WEIL, 2011 A, p. 73). Assim, em oposição ao que é resultado de uma evolução orgânica, tradicional, com raízes profundas, a comunidade¹¹⁴, temos o que é criação artificial, desenraizada e que prima pela eficácia, pelo cálculo e que tem o seu essencial na

¹¹² CANIVEZ, 1991, p. 16.

¹¹³ “Pode-se, então, distinguir a *comunidade* da *sociedade*, reservando o primeiro termo ao que é vivido numa experiência direta de compreensão ‘humana’, no quadro de instituições que não foram criadas nem ‘re-organizadas’ por um organizador racionalista e calculista, e que remontam às ‘origens’, aos tempos ‘imemorais’, aos *mos majorum*. Pode-se opor, praticamente em sentido análogo, o *povo* ao *Estado* considerado como criação recente, não como resultado de uma evolução ‘orgânica’” (WEIL, 2011 A, p. 85). Sobre esse ponto, para tornar ainda mais clara a distinção, podemos acrescentar o seguinte: “*Status* e contrato, comunidade e sociedade, solidariedade mecânica e orgânica, grupos formais e informais, relações primárias e secundárias, cultura e civilização, dominação tradicional e burocrática, associações sagradas e seculares, sociedade militar e industrial, estamento e classe etc.: todos esses pares de conceitos nos revelam tentativas de apreender a mudança estrutural dos âmbitos institucionais da sociedade tradicional em sua transição para uma sociedade moderna” (HABERMAS, 2014, p. 88 – 89).

¹¹⁴ Oposta à sociedade, que é artificial, a comunidade é orgânica. A comunidade histórica origina tanto a sociedade quanto o Estado, comumente associados com o racional, enquanto à comunidade caberia o âmbito vital (WEIL, 2011 A, p. 169). Entretanto, as comunidades modernas não se enquadram rigorosamente nessa fórmula: “As comunidades modernas são modernas porque se organizam conscientemente, porque a razão nelas não é visível só para quem conhece os resultados de sua evolução, mas o que nelas quer e é requerido” (WEIL, 2011 A, p. 169).

luta contra a natureza exterior¹¹⁵. Trata-se aqui da sociedade moderna, para a qual todo valor histórico, tomado como fator puramente psicológico, só deve ser considerado pela maneira como incide no trabalho social: enquanto obstáculos ou estímulos. A sociedade moderna é, portanto, calculista, materialista e mecanicista¹¹⁶. É segundo esses termos que ela se apresenta à sua própria consciência, ditada por aqueles que anunciam o seu princípio e emitem juízos dotados de autoridade sobre os demais (WEIL, 2011 A, p. 85 – 87). Dizer que é assim que a sociedade moderna se mostra a quem lhe observa, que isso constitui sua consciência e a consciência dos que enunciam o princípio da sociedade, significa dizer que

[...] 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 maior 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 problema (WEIL, 2011 A, p. 87).

A sociedade moderna se entende como lidando com uma natureza exterior hostil, violenta, em luta contra uma realidade estrangeira. Já a sociedade mágico-religiosa não tem um outro que lhe seja exterior, posto que se considera como participando de um mundo cuja ordem ela assegura pela observação ativa e rigorosa dos ritos sem os quais a vida seria impossível (KIRSCHER, 1992, p. 78).

A sociedade humana considera-se em luta contra a natureza exterior. Esta é considerada violência primeira no mundo moderno pois as demais formas de violência (paixão, tentações, violência do homem contra o seu semelhante) têm nela o seu fundamento.

¹¹⁵ O conceito de eficácia na sua acepção técnica, segundo Weil (2011, p. 76) é especificamente moderno. “A modernidade ocidental apresenta-se, do ponto de vista epistemológico, como um momento de profunda ruptura com a racionalidade até então vigente e como a articulação de um novo tipo de racionalidade que marcará, a partir de então, são destinos da civilização ocidental: a racionalidade instrumental” (OLIVEIRA, 2013, p. 17). O princípio de universalidade da sociedade moderna pode ser visto nos valores teóricos e práticos da ciência moderna e da tecnologia científica, na formação das estruturas da economia e ordenamento funcional das coletividades voltadas para o bem-estar material da humanidade (DUBARLE, 1970, p. 528).

¹¹⁶ Essa sociedade é dita *materialista*, *mecanicista* e *calculista*, não por estar baseada em teorias e convicções de ordem materialista, mas sim porque apenas fatores dessa ordem estão agindo (CAILLOIS, 1977, p. 4).

A luta contra a violência primeira é a luta do grupo organizado¹¹⁷, a sociedade, não a do indivíduo. O ser humano enquanto espécie pode sobreviver em qualquer clima, mas não o indivíduo isolado (WEIL, 2011 A, p. 74 - 75). A agressividade do trabalho e a racionalidade de sua organização definem a sociedade moderna (KIRSCHER, 1992, p. 79). A violência natural é definida segundo o referencial histórico das sociedades humanas¹¹⁸, mesmo que esse enfrentamento pressuponha sempre um limite¹¹⁹. “A violência da natureza define-se, assim, com relação a uma sociedade e uma época, e essa definição inclui o que a comunidade e época consideram, ao mesmo tempo, suportável e modificável” (WEIL, 2011 A, p. 77 - 78). Aquilo que a comunidade toma na conta simultaneamente do suportável e do modificável constitui a consciência que a comunidade forma de si. Essa consciência, contudo, não se torna

¹¹⁷ A organização da sociedade é a sua vontade de estrutura (WEIL, 2011, p. 80). Convém acrescentar ainda que originalmente o sentido do termo ‘organização’ vem do ‘organismo’ enquanto indicativo de um tipo característico de uma espécie particular de ser vivo. Já na perspectiva moderna, no contexto da organização social, o termo considera sobretudo – mas não exclusivamente – uma sistematização artificial com vistas a fins. Trata-se da estrutura dessa sistematização; evoca-se, portanto, a idéia de cálculo e técnica de organização (WEIL, 2011 A, p. 167 – 168).

¹¹⁸ “O grego, para não ir mais longe, considerava inevitável (e não teria sequer pensado em combater) o que é insuportável e inadmissível para qualquer membro de uma comunidade ocidental dos nossos dias; considerava destino comum e natural (vale dizer, dado último da ação e sobre o qual não tinham nenhum poder) o que para nós tornou-se simples problema técnico” (WEIL, 2011 A, p. 77). Sob essa perspectiva, o que antes se compreendia como fatalismo, torna-se alvo de predição. “Se fosse preciso ilustrar este ponto, bastaria remeter ao desenvolvimento da agricultura, da medicina, da organização social, que transformou em erros evitáveis, mais ainda, imperdoáveis, o que foi *fatalidade* sob os nomes de fome, epidemia imposta por Apolo, eterno sofrimento do órfão e da viúva” (WEIL, 2011 A, p. 79). Um evento paradigmático para a compreensão dessa mudança de paradigma no modo de encarar a natureza exterior foi o grande terremoto de Lisboa. Inicialmente e por grande parte da população, o terremoto é *interpretado* como a ira divina fulminando o abominável. Jansenistas apontavam que o terremoto era uma punição pela presença de jesuítas na cidade; um membro da Academia prussiana falava do sismo como um prelúdio inequívoco da destruição do mundo (NEIMAN, 2003, p. 269). Quando chega-se finalmente a uma hegemonia da visão da natureza como forças mundanas em ação, o sentimento místico em relação a ela é substituído por um sentimento análogo ao que desperta qualquer outro objeto desencantado: “Para observadores contemporâneos, terremotos são apenas uma questão de tectônica de placas. Ameaçam, no máximo, nossa fé nos códigos de construção do governo ou nas previsões dos geólogos. Podem invocar raiva de inspetores preguiçosos ou pena daqueles atingidos no lugar errado na hora errada. Mas esses são sentimentos comuns” (NEIMAN, 2003, p. 271).

¹¹⁹ “Mas não se pode determinar antecipadamente um limite para esse progresso: nenhum passo poderia ser considerado *a priori* o último” (WEIL, 2011 A, p. 77).

clara caso se tome por base apenas a análise das condições materiais. Nesse caso, trata-se apenas de explicar e não de compreender (WEIL, 2011 A, p. 78).

Muitos animais, tais como os insetos sociais, transformam o dado. Porém, o homem o faz pela palavra. Quando a palavra é utilizada para transmitir um saber imutável, a luta contra a natureza exterior é defensiva¹²⁰, estática. Quando o uso da palavra serve à transformação do discurso pelo próprio discurso, proporcionando novos procedimentos e formas de cooperação social¹²¹, ou seja, quando a palavra não modifica apenas a própria natureza exterior mas também os seus procedimentos de transformação, a luta é agressiva. No primeiro caso, temos o pensamento mágico-religioso, no interior do qual o homem não se sente separado da própria natureza, de modo que não se conhece uma luta agressiva contra a natureza, pois o homem não se vê como submetido à natureza¹²². “No pensamento mágico-religioso é indispensável a intervenção da palavra e do gesto humanos para que a ordem da natureza exterior (exterior para nós) seja conservada: o homem faz parte da natureza e não se encontra separado dela” (WEIL, 2011 A, p. 75). A luta com a natureza exterior dada conforme as condições concretas de cada comunidade¹²³. Nas comunidades primitivas, a organização da luta é rudimentar, exige o máximo de maneira praticamente igual dos seus membros, visando quase que somente

¹²⁰ “Toda sociedade humana está essencialmente em luta com a natureza exterior. Isso não significa que os homens, em todas as épocas, *considerem-se* em luta com a natureza (WEIL, 2011 A, p. 74).

¹²¹ “O animal é capaz de fazer esforços e transformar o dado, mas só o homem social trabalha em sentido estrito: no trabalho e pelo trabalho, o homem pode transformar a sua maneira de trabalhar” (WEIL, 2011 A, p. 77).

¹²² Weil, 2011 A, p. 74 – 75.

¹²³ A moral concreta é o sistema de costumes, convicções morais e instituições que estruturam a vida de uma comunidade. Integram a moral concreta o conjunto de comportamentos e representações – de bem e mal, justo e injusto, etc. – que os viventes em comunidade têm em comum. A moral concreta constitui a comunidade enquanto tal, de modo que a comunidade se define pelas tradições históricas as quais ela deve sua unidade. Mas a moral concreta também determina a constituição de uma sociedade, no sentido em que esta é uma comunidade organizada na luta contra a natureza, ou seja, como organização do trabalho. É nesse sentido que a moral concreta determina a satisfação das necessidades no seio da comunidade, de modo que a toda hierarquia de valores irá corresponder uma hierarquia social enquanto modo de repartição dos recursos e do poder. Isso significa a satisfação das necessidades não ocorre de modo igual em uma sociedade na qual a coragem militar possui mais valor do que o trabalho – caso da sociedade medieval – e em outra cujo valor central é a eficácia progressiva na transformação da natureza – que define as sociedades modernas enquanto tais (CANIVEZ, 1999, p.103).

cobrir o mínimo fisiológico¹²⁴. Na sociedade moderna, tem-se uma organização intrincada e complexa com variada distribuição de tarefas (WEIL, 2011, A, p. 76).

A comunidade não se caracteriza exclusivamente por suas condições materiais¹²⁵. Aquilo que na comunidade permite distinguir o essencial do não essencial, o bem do mal, é o seu sagrado. O sagrado não aparece necessariamente como conceito formal, mas pode se dar na forma da tradição, mito ou regra de conduta. O sagrado não é passível de contestação. Enquanto critério de arbitragem, contestar o sagrado significa pôr em xeque a própria consciência da comunidade. O sagrado de uma comunidade é vivo e está sempre presente. Deste modo, contestar o sagrado é uma empreitada alinhada ao mal (WEIL, 2011 A, p. 79). O sagrado é aquilo que não é discutido, modificado por decisão, mas constitui o suporte de toda discussão (WEIL, 2011 A, p. 117), concebido no intuito da sua imortalidade e imutabilidade (WEIL, 2011 A, p. 46). Tudo o que é essencial para a vida da comunidade traz a marca do sagrado. Isso não significa que o sagrado não possa ser alterado de forma alguma, pois o âmbito do sagrado não é claramente delimitado. O sagrado pode ser parcialmente dessacralizado, novos sacramentos podendo ser instaurados: deuses novos, por exemplo, tomando o lugar de antigos. Desde que a comunidade não perca sua unidade, o sagrado, embora alterado, permanece, pois sua identidade não foi comprometida.

A consciência do sagrado não significa que se apreenda inteiramente esse sagrado. Além disso, salienta Weil (2011 A, p. 79-80), deve-se distinguir dois planos distintos do tratamento do sagrado. O primeiro é o da consciência do sagrado presente. O segundo é o conhecimento histórico de um sagrado passado. Esse segundo plano deve ainda ser diferenciado de uma análise de um sagrado específico, passado, estranho, tendo como ponto de partida outro, como o do próprio historiador (WEIL, 2011 A, p. 44).

¹²⁴ Nessas comunidades, tradicionais, a luta contra a natureza exterior é estático-defensiva. Aqui não se põe, por exemplo, o problema da mobilidade social pois elas conhecem, ou reconhecem, alterações na organização e no método do trabalho social, o que é uma característica da sociedade moderna (WEIL, 2011 A, p. 112). Essa comunidades são também denominadas sociedades tradicionais. Numa sociedade tradicional a linguagem possui uma função de transmissão, de saberes e ritos, de técnicas e modos de organização que pouco variam. A luta contra a violência da natureza (do clima, das catástrofes, da necessidade) é defensiva, estática (CANIVEZ, 1999, p.145-146).

¹²⁵ “A análise histórica pode mostrar que na ausência de determinada técnica, de certo grau de riqueza social, determinado sagrado seria impossível; mas ela não pode ir além disso, e é incapaz de provar que esse sagrado (possível) realizou-se necessariamente sob essas condições” (WEIL, 2011 A, p. 79).

Então, sendo vivo, o sagrado vive e se transforma, através da interação da sua própria ação e da sua reflexão, naquilo que, para a tomada de consciência, se revela o seu *outro*: toda tentativa consciente de captação do sagrado vivo constitui uma ação sobre ele, e a sua transformação, transformando o desejo (o *bem concreto*) da comunidade, transforma a maneira de agir (WEIL, 2011 A, p. 80).

A sociedade moderna se apresenta como comunidade cujo sagrado, a luta contra a natureza exterior¹²⁶, é aquilo que era o contrário do sagrado das demais comunidades, justamente porque o enfrentamento da violência primeira estava situado no âmbito do cotidiano. Aquilo que se referia ao plano ordinário correspondia ao profano, o que significava algo que não constituía o sentido para a vida do indivíduo¹²⁷ e do grupo (WEIL, 2011 A, p. 80). Desse modo, o sentido da vida moderna é a luta contra a natureza. Isso é importante pois se trata de uma afirmação da própria sociedade: trata-se do modo como a sociedade se enxerga e se apresenta a si mesma. Não se trata propriamente de uma compreensão, pois a sociedade não retira do seu comportamento todos os pressupostos e comportamentos implicados aí (WEIL, 2011 A, p. 80 - 81). “Em todo caso, 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 se orienta” (WEIL, 2011 A, p. 80). “Para ela o sagrado é o resultado mensurável obtido na luta com a natureza. Dáí deriva o princípio da eliminação de todo sagrado transcendente à sociedade e ao seu trabalho” (WEIL, 2011 A, p. 117). O sagrado da sociedade moderna se dá segundo a maneira como ela mesma se apresenta.

¹²⁶ O trabalho na sociedade moderna se alicerça na linguagem do cálculo racional. Aqui a luta contra a natureza é ofensiva e progressiva, pois se trata de angariar maestria sobre a natureza, dominado-a. A linguagem se presta a elaboração não somente de uma técnica, mas de uma tecnologia, pois ela não apenas transmite procedimentos, mas os modifica conscientemente por uma busca calculada da performance. Nessa conjuntura, a busca por uma eficácia cada vez maior se reflete nos métodos de organização do trabalho. A linguagem da racionalidade positiva representa a base da sociedade, muito embora ela apresente suas limitações. As principais características da sociedade moderna seriam então: trabalho calculado em vista de uma eficácia progressivamente maior, linguagem da racionalidade científica, valores centrais do progresso e da utilidade. A sociedade moderna também se caracteriza como um mecanismo de troca e produção, um sistema de funções sociais hierarquizadas em razão de sua importância no conjunto do mecanismo social. As funções sociais são conectadas de modo desigual tanto aos benefícios do trabalho social (retorno financeiro, tempo livre, etc.) quanto em relação ao poder sobre o conjunto da sociedade. É à lei positiva, ou direito civil, que cabe a incumbência de catalogar as diferentes funções e regular os variados papéis sociais (CANIVEZ, 1999, p.146-147).

¹²⁷ O indivíduo encontra-se situado na sociedade moderna: essencialmente insatisfeito com sua situação; se não o fosse, não teria ou não apresentaria questões sobre ela. Para a sociedade, todos os valores que o indivíduo mantém e que não são do âmbito da luta contra a natureza exterior são considerados valores privados, não devendo interferir sobre o desempenho do sagrado da sociedade (WEIL, 2011 A, p. 82).

A sociedade moderna pode ser caracterizada pelo fato de considerar-se sociedade. Isso significa que seus componentes antes de se definirem como cidadãos, sabem-se membros passivos da sociedade: peças na engrenagem do mecanismo social (WEIL, 2011 A, p. 81). “Nesta perspectiva, a sociedade não é mais o fundamento do Estado. O Estado torna-se instrumento a serviço da sociedade que o molda segundo suas necessidades” (WEIL, 2011 A, p. 81). O que marca a sociedade moderna não é mais o surgimento de um conceito de sociedade. Mas sim a primazia da luta contra a natureza; tem-se um valor supremo que orienta os demais. Desse modo, na teoria antiga – a exemplo de Aristóteles, em cuja obra já se encontra uma sociologia desenvolvida – a sociedade aparece como uma forma inferior de vida em comum dos homens (WEIL, 2011 A, p. 81). Para a sociedade moderna a natureza é a totalidade de matérias – primas que o homem transforma e das leis particulares e parciais do seu funcionamento, cujo conhecimento possibilita a transformação (WEIL, 2011 A, p. 82). A mudança no modo de considerar a natureza – de sensata em si mesma segundo a ótica do pensamento tradicional para matéria-prima e realidade material – está na origem da nossa sociedade. Para captar essa mudança, segundo Weil, é necessário atentar para dois elementos: o conteúdo de uma idéia e o sucesso material da aplicação dessa ideia. Ambas estão entrelaçadas. Temos então um fato intelectual, uma concepção, um pensamento¹²⁸, e sua ação, seu desempenho material diante das condições reais. Do ponto de vista lógico, a idéia, o elemento intelectual, precede a ação, mas não é independente desta. Sem se mostrar bem sucedida, a forma nova de considerar a natureza e a nova concepção de sociedade¹²⁹ não iriam vigorar (WEIL, 2011 A, p. 118 – 119). “Nasceu uma sociedade que não conhece nenhum

¹²⁸ “É a ideia de igualdade dos homens como seres razoáveis, devida ao estoicismo e ao cristianismo, que está na origem do conceito de verdade acessível e válida para todos; é a ideia de uma ciência exata da natureza, não explicativa (por meio de *estórias*), mas analítica e descritiva, que permite considerar a natureza como objeto para a razão. Essa ideia nasceu da aliança paradoxal entre a ideia judeu-cristã de um Deus criador, agindo racionalmente, embora insondável nos seus fins, a ideia platônica de um cosmo eterno, ordenado e matematizável, e a ideia da unidade e uniformidade dessa natureza, apreensível a partir dos fenômenos terrestres (que foi a contribuição de Epicuro). O encontro dessas três ideias e a sua fusão num sistema coerente fez que a civilização européia não fosse tão conservadora como foram, até entrarem em contato violento com a nossa, certas comunidades mais ricas, mais bem organizadas, mais cultivadas: a luta com a natureza exterior não é *natural* ao homem senão na sua forma defensiva e estática” (WEIL, 2011 A, p. 118 – 119).

¹²⁹ Weil aqui (2011 A, p. 118) utiliza racionalista, materialista e mecanicista. Notamos que o primeiro termo substitui a denominação ‘calculista’ utilizada anteriormente. Essa acepção de racionalismo pode ser compreendido como aquele a que se refere Max Weber (2004, p. 67), como um processo no plano técnico, tendo como base o cálculo matemático rigoroso, gerido de forma a se alcançar certo sucesso desejado.

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 sua vida” (WEIL, 2011 A, p. 119).

Além do seu caráter materialista, calculista e mecanicista, outro atributo da sociedade moderna é que ela é mundial. A moderna comunidade do trabalho – ou seja, de enfrentamento da natureza exterior - constitui uma sociedade mundial, pois em todos os lugares, o método de trabalho permanece o mesmo¹³⁰. O que diferencia as sociedades atuais são os conteúdos históricos. Isso não significa que exista de fato uma organização global voltada para a luta contra a violência primeira (WEIL, 2011 A, p. 82). O mundo moderno desencantou todos os sagrados tradicionais e históricos substituindo-os pelo valor único da luta progressiva contra a natureza exterior. Como esse sagrado é o mesmo em todas as sociedades particulares – o método de trabalho não muda de uma sociedade para outra nos seus critérios calculistas, materialistas e mecanicistas – esse paradigma está em vistas de mundialização. A luta organizada da comunidade do trabalho racional pretende mobilizar todos os meios materiais e humanos para produzir ao máximo nas melhores condições de rentabilidade segundo uma racionalidade técnica – estrutural que é a mesma em todo o mundo (TOSEL, 1981, p. 1176). A sociedade mundial existe apenas enquanto princípio (WEIL, 2011 A, p. 114).

Mas ninguém nega que deveria ser conduzida dessa maneira para alcançar sua máxima eficácia. Dito de outro modo, só uma organização mundial seria adequada à técnica de que dispõe a humanidade no presente, segundo os critérios dessa mesma técnica: só ela permitiria alcançar os melhores resultados com o menor dispêndio de esforços humanos (WEIL, 2011, p. 82).

Uma organização particular de um estado em crise, no plano mundial, encontra as soluções que não acharia isolada. Os problemas das nações, portanto, são problemas *mundiais*. Essa situação definida, por Weil como a condição ótima do trabalho social, não modificou de fato as estruturas do enfrentamento da natureza exterior por conta dos conteúdos

¹³⁰ A sociedade moderna, é bom frisar, está *em curso de mundialização*, ela não apresenta o ideal de racionalização de uma escala mundial. As sociedades particulares da realidade presente, postas em constante interdependência, se distinguem por suas respectivas morais concretas: fatores históricos e culturais, que influem sobre os modos de apropriação das tecnologias e métodos de organização do trabalho. A competição entre as sociedades particulares produziu o mundo moderno e o ideal de racionalidade técnica e científica. A adoção de formas do trabalho moderno se deu como salvaguardo para valores tradicionais, o que impulsionou a competição entre as sociedades. No entanto, essa competição produziu como efeito a uniformidade do mundo moderno em relação ao predomínio da linguagem da técnica e do cálculo racional. A organização racional do trabalho provoca com sua influência uma modificação na herança tradicional que é inconciliável com os valores da eficácia e do progresso (CANIVEZ, 1999, p.153 - 154).

tradicionais das comunidades. Isso significa dizer o seguinte: a organização do trabalho humano está organizada em nível mundial apenas em princípio. O que, factualmente, é comum em escala global é a técnica utilizada, de um ponto de vista eminentemente político, ponto de vista esse que orienta a análise weiliana da sociedade moderna, mesmo quando não aparece ainda a ação política. Do ponto de vista do pensamento social moderno, os valores da comunidade são tidos como puramente tradicionais: rituais, espetáculos, honra. O irônico é que justamente pela manutenção desses valores, as comunidades adotaram a eficácia do trabalho social para sobreviver entre outras comunidades, cada uma se vê então forçada a elevar seu nível técnico pelo menos ao mesmo patamar daquele já dominado pelos seus inimigos em potencial. Para manter seus valores essenciais, as comunidades devem abrir mão de parte dos valores irreconciliáveis ou que demandem tempo e recursos necessários para o domínio eficaz da técnica (WEIL, 2011 A, p. 82 - 85).

Uma organização verdadeiramente racional requer uma sociedade mundial¹³¹. Ao contrário, o que ocorre é uma unidade tecnológica, ou seja, uma unificação dos métodos de trabalho¹³², imposta às sociedades particulares¹³³ pela necessidade de impedir a interferência de outras sociedades nas suas independências respectivas. E as sociedades particulares assim agem, já sabemos, para preservar elementos históricos. Isso revela que aquilo que é tomado

¹³¹ O princípio da sociedade moderna aventava que as motivações de suas ações são sempre racionais. Esse, contudo, é somente o tipo-ideal dessa sociedade, já que, na realidade, nenhuma sociedade moderna corresponde a esse modelo: a organização do trabalho social é permeada por contradições e tanto indivíduos quanto grupos apresentam móveis irracionais para suas ações, móveis esses de natureza puramente tradicional. Nenhuma sociedade é completamente moderna, pois a escala de organização da produção e troca para ser verdadeiramente racional teria que se dar em escala mundial (CANIVEZ, 1999, p.152).

¹³² A partir dessa perspectiva é que se torna compreensível dizer que o indivíduo enfrenta a natureza exterior em duas frentes que não necessariamente se conciliam ou excluem. De um lado, ele é pressionado a contribuir para a luta *da* sociedade. Igualmente, ele é convocado para tomar parte na luta *desta* sociedade particular (WEIL, 2011 A, p. 99).

¹³³ Para distinguir sociedade moderna das sociedades particulares, devemos considerar a presença de fatores históricos. A primeira é uma sociedade puramente racional. A segunda não o é, apresentando fatores históricos, valores, que opõem resistência a primeira; trata-se de uma sociedade – comunidade particular (WEIL, 2011 A, p. 99). Dito isso, a comunidade constitui o substrato da sociedade particular no que ela contém de histórico (WEIL, 2011 A, p. 109). “nenhuma sociedade é puramente moderna, porque tal sociedade seria mundial. De fato, só uma organização internacional da produção e das trocas poderia ser racionalizada de forma perfeita. Na realidade, existem sociedades particulares, cujas relações são tão mais estreitas quanto mais modernas forem, visto estarem ligadas por um mesmo modo de trabalho” (CANIVEZ, 1995, p. 64).

como irracional está na origem da racionalização. Em outras palavras, alcança-se o racional¹³⁴ pondo-o a serviço do que não é. “São os fatos históricos que exigem o cálculo, e a mola do movimento moderno para a racionalidade é constituída pelo que não é racional” (WEIL, 2011 A, p. 99).

Dito isso, convém pontuar que nem todas as civilizações contemporâneas são modernas, pois existem graus de modernidade. Os gregos, com sua concepção cósmica e cíclica do curso dos eventos – cosmos e eterno retorno – são menos modernos que a civilização judaico-cristã com sua concepção linear de tempo. O último grau da modernidade é o processo de secularização que desloca uma ordem religiosa por uma ordem política e que desloca uma ordem metafísica por uma ordem filosófica de outra natureza – substituição do cosmos metafísico pela natureza da física-matemática (KIRSCHER, 1992, p. 104 - 105).

Deduzimos então que a técnica referente à organização do trabalho social está presente em toda parte. Unificada em princípio, ao contrário, na realidade o domínio dessa técnica é cambiante. A interação entre o sagrado da comunidade e a atenção dada à eficácia é tensa. Isso porque o consenso em torno do valor e, conseqüentemente, da busca pelo desenvolvimento da eficácia se deu precisamente pela necessidade de defesa do próprio sagrado na luta com outras comunidades. No contexto desse embate, as comunidades percebem que quanto mais forças humanas são utilizadas no aumento do seu nível técnico, mas elas têm chances de subjugar seus adversários. Isso exige, entretanto, o deslocamento de parte do potencial humano da comunidade de atividades tradicionais, ou seja, do sagrado, para aquelas destinadas ao enfrentamento da natureza exterior, cujo êxito se reflete em um crescimento técnico. A comunidade que não deseje sucumbir diante de outras deve pelo menos alcançá-las em nível técnico, o que se dará no processo de sacrificar parte do seu sagrado para manter o seu essencial WEIL, 2011 A, p. 84).

Ela pode até abominar a organização que dela se exige, a transformação do seu gênero de vida e de trabalho, a desvalorização de uma parte do seu sagrado: se não quer imolar-se no altar do seu sagrado tradicional, ela deverá abandonar os valores irreconciliáveis com a eficácia sem a qual nenhum dos seus valores sobreviveria. Ora, é impossível fixar *a priori* um limite para esse sacrifício de valores: o sagrado que a comunidade queria defender, aceitando a luta com a natureza exterior sob a forma da luta progressiva, doravante deverá justificar-se diante do sagrado da técnica, diante da eficácia (WEIL, 2011 A, p. 84 – 85).

¹³⁴ O racional aqui é compreendido como aquilo que está relacionado com o universo do trabalho; racional que não é querido pelas sociedades particulares pelo seu valor em si, mas enquanto meio para garantir o que tem valor: os conteúdos históricos que, do ponto de vista da eficácia, são irracionais (WEIL, 2011 A, p. 99).

O mecanismo social é um sistema de leis (sociais). O indivíduo encontra-se inserido nele, como se encontra diante da natureza exterior; é agindo no mecanismo social que se busca um lugar na sociedade (WEIL, 2011 A, p. 92). O mecanismo social descrito e analisado por Weil corresponde ao sistema técnico-econômico da luta humana contra a natureza (DUBARLE, 1970, p. 527). Trata-se da luta do homem contra a natureza dada a partir do momento em que o homem dispõe dos recursos teórico-práticos da ciência moderna (DUBARLE, 1970, p. 532).

Desse modo, a possibilidade da ação se dá pelo fato das regularidades que espelham a estrutura da sociedade¹³⁵. Isso não equivale a dizer que toda ação individual na sociedade é resultado de reflexão. O indivíduo, amiúde, age na sociedade inconscientemente aplicando o que a ciência traz à consciência. Essa aplicação inconsciente, não refletida, daquilo que somente a ciência analítica do mecanismo social captura e descreve com clareza de consciência, é o que deve se entender quando se classifica a sociedade como segunda natureza¹³⁶. A razão dessa definição está na similaridade entre o indivíduo exposto ao mecanismo social – segunda natureza – e o habitante das comunidades antigas – ou do trabalho parcial -, que enfrentam as regularidades da natureza exterior antes que elas fossem captadas segundo leis científicas. O indivíduo age, portanto, pela pressão direta e pelos imperativos da sua comunidade – seja ela do trabalho parcial do trabalho eficaz – visando, a partir de suas experiências pessoais, seus interesses, antes mesmo de formular um conhecimento teórico, seja das leis do mecanismo social, sob cuja experiência direta se encontra¹³⁷, seja das leis naturais da violência primeira. A pressão que o indivíduo sofre do

¹³⁵ Aqui também é oportuno cotejar a ciência que expõe e analisa as regularidades do mecanismo social, ciência social, com sua prima orientada para a natureza exterior: “O indivíduo está na mesma situação do físico que pode descobrir leis naturais porque está exposta às forças da natureza” (WEIL, 2011, p. 93).

¹³⁶ As sociedades particulares modernas educam os indivíduos segundo essa racionalidade do trabalho eficaz, de modo que sua associação engendra uma segunda natureza, que apresenta por sua vez uma violência específica, que impõe aos indivíduos a participação no trabalho social pela pressão da utilidade e do interesse particular (TOSEL, 1981, p. 1176 - 1177).

¹³⁷ “O conhecimento teórico das leis do mecanismo social pode ajudar determinado indivíduo, dando-lhe o valor de um especialista que tem o seu *preço*, ou permitindo-lhe orientar-se melhor do que os outros em vista do seu sucesso pessoal; mas a experiência direta da ação do mecanismo basta para o seu funcionamento: agindo mecanicamente, o mecanismo social ameaça de eliminação, e elimina, os que não se ajustam às suas exigências” (WEIL, 2011 A, p. 94).

mecanismo social se dá segundo o modo como avaliado pelos outros¹³⁸, seu valor se dá enquanto força disponível para o trabalho – seja enquanto força física ou na qualidade de conhecedor de certos procedimentos não universalmente difundidos – pois, em princípio, o saldo oriundo do enfrentamento da natureza exterior se distribui proporcionalmente, de acordo com a participação de cada um (WEIL, 2011 A, p. 93 - 94). A maneira como os bens produzidos é dado segundo as formas históricas das diferentes sociedades e conforme as necessidades técnicas geradas pela diferença entre os indivíduos. Como consequência direta disso, a competição pelos postos na sociedade torna-se a regra¹³⁹. O processo de disputa pelos melhores lugares é perpassado por desigualdades e elementos aleatórios¹⁴⁰. Mas isso, mesmo

¹³⁸ “Sob este aspecto, importa pouco que o trabalho social de uma comunidade moderna esteja organizado de modo ‘liberal’ ou ‘dirigista’, embora estas possam ser diferentes e, de outro ponto de vista, as diferenças sejam da maior importância. No estado atual da análise, a ameaça de desemprego, de falência ou de perda do salário – desemprego equivale à ameaça do campo de trabalhos forçados ou de processo por sabotagem” (WEIL, 2011 A, p. 94).

¹³⁹ É por meio da competição que os indivíduos devem obter o lugar que ambicionam ocupar na sociedade. Tal embate competitivo engendra o progresso no domínio da técnica, ciências e atividades sociais, colocando a serviço da sociedade todas as habilidades que ela pode considerar úteis. O indivíduo é levado a adotar um comportamento calculado; supõe-se que o indivíduo moderna faça planos e previsões e termos organizados, uma racionalidade com vias a fins; o hábito de realizar previsões e balanços, o que constitui o espírito do capitalismo no sentido de Max Weber, se traduz pelos modos de realização e educação que, por sua vez, conferem grande espaço para a instrução. No plano social, Weil empresta de Max Weber um termo para caracterizar o indivíduo: “coisificação”. O valor reconhecido ao indivíduo é o das qualidades objetivas do seu trabalho e o da amplitude do seu sucesso (CANIVEZ, 1999, p.148).

¹⁴⁰ “Ser proprietário de máquinas ou de dinheiro disponível (detentor de trabalho acumulado e útil para o trabalho), ter nascido numa família ou num grupo social que tradicionalmente alcança os postos de direção, possuir forças corporais ou intelectuais acima da média são vantagens que dependem do acaso” (WEIL, 2011 A, p. 95). Esse ponto é interessante por comportar a concordância de adversários conceituais como liberais igualitários e comunitaristas. Podemos localizar aqui uma pedra de toque entre as correntes no que concerne a vantagens e desvantagens não merecidas e que estão presentes desde o nascimento, bem como desigualdades decorrentes a contextos culturais distintos (GARGARELLA, 2008, p. 169 – 172). Pelos comunitaristas, Michael Sandel apresenta como uma das objeções contra os libertarianos a sorte em relação a posse de determinados talentos. O filósofo comunitarista utiliza como exemplo um atleta. Nesse caso, mesmo que tenha treinado assiduamente para desenvolver suas habilidades, mesmo assim ele não pode reivindicar o crédito pela facilidade natural com a qual foi dotado para um determinado esporte, muito menos pelo fato desse esporte ser altamente valorizado em uma cultura específica, em um tempo histórico específico (SANDEL, 2017, p. 88 – 89). Do lado dos primeiros, John Rawls (2003, p. 56) que as desigualdades sociais e econômicas fundamentais ao longo da vida dos cidadãos são afetadas por classe social de origem, oportunidades de educação, dons naturais e pela boa ou má sorte ao longo da vida.

o ato de que ocorram injustiças na distribuição dos postos sociais, não é o que realmente importa do ponto de vista da sociedade. A menos que os incompetentes sistematicamente tomem os lugares dos mais aptos¹⁴¹, o essencial é que os quadros do trabalho estejam ocupados segundo critérios calculistas e eficazes: por exemplo, que os custos dos processos seletivos não ultrapassem os lucros que permitem (WEIL, 2011 A, p. 95 - 96).

Retomando. O indivíduo age pela pressão que sofre do mecanismo social, ainda que não expresse em nível teórico e reflexivo as leis sociais que trazem à tona as regularidades presentes no mecanismo social. Sabemos também que esse mecanismo incentiva uma competição entre aqueles sob os quais ele se impõe e que essa competição visa distribuir os benefícios do trabalho social segundo, em princípio, a participação de cada um. Convém agora adicionar dois elementos. Em primeiro lugar, os benefícios do trabalho social incluem não só vantagens materiais e prestígio, mas também o tempo livre. Em segundo lugar, a competição, mola do mecanismo social, é – à semelhança do próprio mecanismo – calculista. O indivíduo quer ser visto como útil por aqueles com o poder de situá-lo melhor nos postos da sociedade, recebendo maior parcela das suas vantagens. Esse comportamento calculado é

¹⁴¹ Esse perigo pode efetivar-se tanto nas sociedades liberais quanto nas dirigistas, conforme denomina Weil (2011, p. 96). Nestas, quando fazer parte do grupo dirigente é a égide de descendentes dos possuidores dos papéis dirigentes ou dos seus seguidores. Nas primeiras, quando a posse do capital é a única via de ascensão nos quadros sociais. Sobre esse último ponto, é oportuno mencionar que o papel das heranças na desigualdade no decorrer do século XXI possivelmente torne-se desproporcionalmente significativo. Isso se dá a partir do momento em que a taxa de rendimento do capital, por um longo período, é muito mais alta que a taxa de crescimento da economia. Nessa conjuntura, as riquezas oriundas do passado – heranças – progridem muito mais rápido – sem a necessidade de trabalho – do que as riquezas obtidas pelo trabalho, a partir do qual é possível poupar (PIKETTY, 2014, p. 368 – 369). “De maneira quase inescapável, isso tende a gerar uma importância desproporcional e duradoura das desigualdades criadas no passado e, portanto, das heranças” (PIKETTY, 2014, p.369). Esse quadro é importante pois a riqueza acumulada em poucas mãos não representa somente ganhos de ordem material, como acesso a bens de luxo, convertendo-se também – e principalmente – em poder político e social. “Invariavelmente, riqueza e poder moldam o processo de crescimento material e, dependendo da correlação de forças, ampliam as desigualdades” (CATTANI, 2014, p. 17). “Para uma ínfima minoria, a riqueza se acumulou para além dos limites da avareza. Na década passada, 95% do crescimento econômico foi parar nos bolsos de 1% da população – a maior parte da riqueza fica com uma fração ainda menor. A renda média real está abaixo do nível de 25 anos atrás. Para os homens, a renda média real está abaixo do que se registrava em 1968. A participação dos trabalhadores nos lucros das empresas – a fatia do bolo que cabe aos trabalhadores – chegou ao índice mais baixo desde a Segunda Guerra Mundial. Isso não é o resultado dos misteriosos mecanismos de funcionamento do mercado ou das leis econômicas, mas, de novo e em larga medida, dos ‘indispensáveis’ apoio e iniciativa de um governo que está significativamente em mãos corporativas” (CHOMSKY, 2017, p. 184).

imposto pela ação da própria sociedade, por artifícios variados, tais como a suspensão da entrega de suas benesses. Sofrendo a pressão direta da sociedade, ao indivíduo se impõe uma ação calculada que pode não ser mais consciente do que o conhecimento teórico das leis do mecanismo social. Disso depreendemos que o mecanismo social age como força de atração – pela busca de suas vantagens – e repressora – pela imposição de penas (WEIL, 2011 A, p. 95 - 97).

O mecanismo social, agindo sobre o indivíduo, o reduz ao papel de artigo útil e mercadoria dotada de preço; é isso que significa dizer que a sociedade o desnaturaliza. Importante recordar que o homem desnaturalizado é aquele que foi instruído, passou pelo primeiro nível educativo, oposto ao homem natural¹⁴² (WEIL, 2011 A, p. 97). Para participar dessa competição social, o indivíduo deve municiar-se de conhecimentos que o tornem valioso, ou seja, ele deve instruí-se. No sistema social o valor do indivíduo se mede com performances objetivamente constatáveis, mensuráveis, segundo o resultado do seu trabalho. Ele toma parte no funcionamento da sociedade segundo sua função social e conforme ele é mais ou menos eficaz no exercício dessa função. Esse lugar que o indivíduo ocupa no trabalho organizado não é necessariamente transmitido pela tradição. Por não estar destinado ao ofício dos seus ancestrais, ele deve desenvolver competências e habilidades socialmente úteis, tornando-se útil, uma engrenagem eficaz no mecanismo social. Ele deve dar-se valor objetivo e preço. Ele necessita, então, do sistema educativo, de saberes que possam ser monetarizados, negociados, para que ele próprio o seja (CANIVEZ, 1999, p.147 - 148). Encarada como função social, a educação tem como objetivo permitir que o indivíduo tome um lugar na sociedade. Para isso, ele deve ser capaz de dominar sua própria parcela da violência natural, a das paixões¹⁴³ (CANIVEZ, 1999, p.139).

¹⁴² Uma forma humana isolada dos seus congêneres não seria um ser humano, mas uma abstração, mais a elaboração de um mito (WEIL, 2011 A, p 233).

¹⁴³ Esse nível educativo contempla o exercício de virtudes fundamentais, tais como a objetividade e a argumentação rigorosa (CANIVEZ, 1999, p.139). A instrução pode ser compreendida como um conjunto de conhecimentos elementares. O indivíduo instruído se configura como um membro útil da sociedade e um cidadão esclarecido; ele é dotado de relativa independência de julgamento e é colaborador do progresso coletivo. Esse nível educativo, entretanto, não põe sob análise os ideais do progresso, da racionalidade positiva, do conhecimento objetivo (CANIVEZ, 1999, p.164 - 165). Esse nível educativo é imprescindível, embora não seja suficiente. Para Weil não se trata de rejeitar a racionalidade que permite dominar a natureza, mas de conferir um objetivo e um sentido, de modo que o homem não seja escravizado por um mecanismo social que ele simplesmente replica por meio do seu trabalho. Enquanto puro objeto, pura engrenagem do mecanismo social, o

Uma sociedade do tipo que encontra o progresso o seu valor central deve oferecer aos indivíduos a perspectiva de melhora. Não é possível que ocorra, como na sociedade do Antigo Regime, que uma determinada camada social, como a nobreza, tenha a cesso a bens que serão sempre interditados para camponeses e artesãos. Uma sociedade de consumo pressupõe que os indivíduos tenham acesso aos mesmos bens, apenas com diferenças qualitativas e quantitativas (mais ou menos carros de melhor ou pior qualidade) e a um mínimo de direitos e nível de vida abaixo do qual a produtividade e coesão social se esfacelariam, ameaçando a prosperidade do conjunto (CANIVEZ, 1999, p.150 - 151).

O funcionamento da sociedade moderna implica em um princípio de mobilidade também entre os grupos sociais. Mudanças nas técnicas de trabalho repercutem na alteração entre as funções sociais: funções se destacam ou perdem importância, surgem ou desaparecem. Essa mobilidade é freada pela influência das posições consolidadas. O peso de grupos tradicionalmente bem situados impõe restrições e falseia o princípio da competição entre indivíduos, pois a pertença a determinados grupos acaba sendo mais vantajosa do que o valor das capacidades pessoais. Disso decorre o *sentimento de injustiça* que grupos ascendentes experimentam ao serem impedidos de ver reconhecidas suas funções na forma de benefícios do trabalho social. Os grupos tradicionalmente privilegiados, por sua vez, sentem-se injustamente ameaçados nos seus privilégios. Assim, se cristaliza uma oposição entre *estratos* inferiores e superiores que se sentem reciprocamente ameaçados (CANIVEZ, 1999, p. 155- 156). Segundo a maneira como opera a eficácia social e o resultado da divisão do trabalho organizado, a desigualdade que aparece como condição técnica estrutural da possibilidade de competição aparece como lugar do confronto que pode ocorrer não apenas entre indivíduos, mas também entre grupos que sentem-se lesados ou ameaçados socialmente (BRANCO, 2016, p. 172 – 173).

Esse enfrentamento busca estabelecer a justiça social. Esses princípios da justiça são formais: igualdade perante a lei (liberdades fundamentais), igualdade de chances (acesso de todos a todas as funções), proporção entre contribuição ao trabalho social e os benefícios obtidos. No caso dos indivíduos, o nível dos benefícios e vantagens tem por finalidade lançar

indivíduo será, de fato, inteiramente alienado. Para evitar essa dificuldade, ele irá requerer um sentido para sua existência. A pressão social, por sua vez, desempenha o seu papel positivo enquanto impositor de um comportamento regrado que subjuga a própria violência natural do indivíduo. Essa pressão realiza, assim, o primeiro nível educativo do indivíduo, que não é o último, mas que é condição para que se progrida e para o reconhecimento da individualidade enquanto tal (CANIVEZ, 1999, p.149).

os mais competentes nas funções mais difíceis de ocupar. O valor do indivíduo, de seu trabalho, se dá segundo a dificuldade em substituí-lo. Em relação aos estratos, não existem um terceiro elemento que aplique uma regra imparcial para estabelecer a justiça. A distribuição dos benefícios do trabalho social, aqui, passa por uma mistura de confronto e negociação entre as duas partes. O sentimento de injustiça aflora quando certas desigualdades, antes vistas como ‘naturais’ ou inevitáveis, passam a ser percebidas como arbitrárias, os resquícios injustificáveis de antigas relações de dependência. Nas sociedades ditas desenvolvidas, para resguardar o funcionamento do mecanismo social, o embate dos estratos sociais se dá por meios não violentos, desembocando em negociações (CANIVEZ, 1999, p.157).

Uma sociedade particular está dividida, portanto, em grupos e estratos¹⁴⁴. Essa divisão ocorre pelo fato das sociedades particulares – conservando valores históricos – não serem totalmente racionais¹⁴⁵. Uma dada sociedade particular será bem organizada quando tiver máxima produção com mínimo gasto de material humano. Esse sistema ordenado quando, em função da técnica, os postos são ocupados pelos mais aptos e o meio de atrair os mais competentes são os estímulos dados nas formas de bens sociais (WEIL, 2011 A, p. 104 – 105).

Uma distribuição desigual do produto social (em sentido amplo, no qual o termo compreende todas as vantagens) constitui, pois, uma necessidade técnica, e esta caracteriza a sociedade moderna enquanto tal, independentemente do caráter ‘liberal’ ou ‘dirigista’ do sistema social particular (WEIL, 2011 A, p. 105).

A única regra para a determinação dos postos sociais em um mundo mecanicamente justo seria a competição. Não é o que se verifica: indivíduos mais bem instalados em determinados grupos sociais tomam para si os melhores postos sem justificativa racional. Daí decorre o sentimento de *injustiça social*¹⁴⁶. Os grupos sociais representam determinadas

¹⁴⁴ Os grupos sociais resultam da organização do trabalho segundo funções diferenciadas e hierarquizadas em conformidade com sua importância no processo de produção e trocas (CANIVEZ, 1999, p.155).

¹⁴⁵ A sociedade particular, portanto, pode ser entendida como uma sociedade – comunidade (WEIL, 2011, p. 150).

¹⁴⁶ O princípio da sociedade moderna assim é apresentado ao indivíduo: aquele que se consagra ao trabalho social abrindo mão de qualquer outro sagrado que possa ser fator de ineficácia, terá uma porção maior nas vantagens da luta contra a natureza exterior, pois estará mais qualificado para esse enfrentamento. Essa divisa, permanece apenas um princípio, não sendo o que se verifica na prática (WEIL, 2011 A, p. 114). É interessante observar que a revolta do tédio difere de outro tipo de revolta. Trata-se da revolta daquele que acredita não ter nada a perder por se julgar excluído do progresso da sociedade. “Nesse caso, ele vai julgar não ter nada a ganhar no jogo social. A noção de interesse bem compreendido não fará sentido nenhum para ele, tanto quanto a competição em que não acredita, porque sente que tudo está determinado de antemão” (CANIVEZ, 1995, p. 70).

funções, desempenham determinado papel na sociedade. Numa sociedade bem ordenada, mundial, perfeitamente racional, o acesso a cada grupo se daria pela capacidade de participar daquele trabalho e grupos que perdessem a importância ou ganhassem importância desapareceriam ou ascenderiam sem resistência histórica. Não é o que acontece nas sociedades particulares, onde os grupos, mesmo perdendo seu interesse para a sociedade, tentará manter seus privilégios, e onde grupos que, antes desprovidos de prestígio mas agora essenciais lutarão para subir ao lugar que lhe cabe. Assim, a organização de determinados grupos em combate formam estratos¹⁴⁷ que se enfrentam, sendo a expressão do sentimento de injustiça social, seja pelos que reivindicam uma ascensão na ou por aqueles que desejam a posse de privilégios (WEIL, 2011, p. 105 – 106).

A luta entre estratos¹⁴⁸, cada um buscando maior eficácia pelo seu lado, acaba gerando um aumento da racionalidade na sociedade:

Objetivamente essa luta, de caráter essencialmente histórico, é luta contra os fatores históricos de organização. Ela não o é, todavia, segundo as intenções dos combatentes, nem em cada momento do seu desenvolvimento temporal. Porém, envolvendo os dois estratos, um deles exigindo a distribuição mais equitativa (mais eficaz no que se refere ao recrutamento e à colaboração pacífica), o outro sendo obrigado a aceitá-la, essa luta é, por assim dizer, a luta do histórico contra si mesmo em vista da realização racional (WEIL, 2011 A, p. 108).

Entretanto, a sociedade remete o indivíduo ao que não é racional nele mesmo, a luta dos estratos revelando a injustiça social. Isso porque, em primeiro lugar, a luta entre os estratos engendra uma maior racionalidade na sociedade, mas o faz apenas a longo prazo, em um período que ultrapassa a vida do indivíduo – e para nós trata-se, nesse ponto, de analisar a situação do indivíduo no mecanismo social -, de modo que o sujeito particular, atomizado,

¹⁴⁷ “Os estratos não são produzidos pela organização no que ela tem de racionalidade, mas pelo que conserva de histórico. Eles distinguem-se dos grupos que, racionalmente necessários, existirão até mesmo na sociedade mais bem organizada: é a sua perfeita organização que caracteriza precisamente a sociedade bem ordenada. Nessa sociedade não existiriam estratos, primeiro porque a ascensão ou declínio dos grupos dar-se-iam sem resistência histórica, em seguida porque a circulação dos individuais entre os grupos só seria regulada por suas qualificações pessoais” (WEIL, 2011 A, p. 106).

¹⁴⁸ Exemplo do embate entre o que podem ser considerados estratos, ou seja, blocos de grupos sociais distintos em enfrentamento na defesa dos seus interesses, encontra-se na chamada *violência laboral*, violência relacionada ao trabalho, do Estado e setores privados tendo como alvo os trabalhadores entre o final do século XIX e 1930 nos EUA (CHOMSKY, 2017, p. 181 – 187).

segue cheio de descontentamento. Em segundo lugar, a melhor organização dada pelo embate entre os estratos ocorre por meio de processos irracionais¹⁴⁹.

Portanto, é a *injustiça social*, a falta de organização racional, que faz que a sociedade apareça aos indivíduos como força exterior e hostil, como *segunda natureza*, agressiva, como sistema de forças coercitivas, opressoras, de *leis mecânicas* que tomaram o lugar de leis *justas* (WEIL, 2011, p. 109).

O indivíduo passa a nutrir uma forte desconfiança em relação a racionalidade. Pode considerar-se temeroso de que suas habilidades não lhe garantam mais a sobrevivência, pode tomar-se como peça útil a serviço dos interesses alheios, ou como mero favorecido pela sorte caso desfrute de uma situação confortável, o fato é que o indivíduo sente que a vida na sociedade é desprovida de sentido¹⁵⁰. “A luta social, inevitável em toda sociedade particular, mostra ao indivíduo, simultaneamente, a necessidade do trabalho social e o seu caráter insensato. Ela remete o indivíduo a si mesmo e lhe mostra, ao mesmo tempo, que esse *si mesmo* é um termo sem significação, um *flatus vocis*: o racional o precipita no irracional absoluto” (WEIL, 2011 A, p. 112).

Marcada por uma incontornável divisão de funções, a sociedade moderna apresenta, conseqüentemente, uma desigualdade intrínseca no sistema de postos segundo uma distribuição racional, que deveria levar em conta, por exemplo, diferenças de capacidades produtivas. Ora, essa desigualdade funcional regulada racionalmente é, na realidade, frequentemente invadida por desigualdades históricas disfuncionais e irracionais, circunstâncias contingentes ligadas a fortuna, o que faz com que os indivíduos penalizados por essas circunstâncias experimentem o sentimento de injustiça social, ocupando postos de trabalho mais próximos do enfrentamento direto da violência primeira, mais penosos e pior remunerados (TOSEL, 1981, p. 1177).

A argumentação relacionada com as exigências de justiça da sociedade moderna se dá sob a base de um utilitarismo que corresponde aos interesses mesmos da sociedade (CANIVEZ, 1999, p.149). Os princípios defendidos pela sociedade correspondem a uma melhor utilização dos ‘recursos humanos’, tendo em vista seus valores centrais: crescimento, progresso, aumento da produção e produtividade. A sociedade percebe as injustiças como falta de organização¹⁵¹: elas serão reparadas apenas na medida em que sua reparação

¹⁴⁹ WEIL, 2011 A, p. 108 – 109.

¹⁵⁰ WEIL, 2011 A, p. 110 – 111.

¹⁵¹ Um exemplo de situação em que irracionalidades históricas se mantêm na sociedade moderna está na distribuição de bens no mundo sob a categoria da certeza: o critério único era uma hierarquização dos méritos

proporcione um ganho superior Não interessa à sociedade uma injustiça cometida ao indivíduo enquanto tal, mas sim, por exemplo, da forma que uma dada função do mecanismo social seja desempenhada por alguém sem condições de fazê-lo (CANIVEZ, 1999, p. 149 - 150).

O indivíduo desconfia da racionalidade da organização social, e essa desconfiança atinge mesmo a linguagem da racionalidade positiva e do cálculo, a qual ele adere mas da qual mantém uma desconfiança. O indivíduo experimenta assim uma *insatisfação*, dada pela experiência sensível da sua *objetivação* na e pela linguagem da racionalidade positiva, a qual ele opõe o sentimento de sua própria liberdade e uma exigência de sentido (CANIVEZ, 1999, p.159 - 160).

Convém observar que existe uma diferença entre o sentimento de injustiça e o de insatisfação. O primeiro, tem origem num desejo de reconhecimento de méritos e dignidade inerente a uma função que um indivíduo desempenha enquanto integrante de um estrato social. Já o segundo não decorre de uma oposição entre os diferentes, mas sim de uma exigência de sentido do indivíduo em relação a sociedade, que passa a não oferecer um sentido em si mesma com seu princípio de competição, sua linguagem do progresso e da técnica; além disso, o evento de uma sociedade de fato racional, é sempre percebido como um futuro distante, que, para dizer o mínimo, ultrapassa o tempo de sua existência individual. Os valores da sociedade (progresso, competição, etc.) aparecem como absurdos em si mesmos, de modo que o indivíduo concebe uma exigência pessoal, moral, de conferir a esses valores objetivos de outra ordem, de lhes dar sentido (CANIVEZ, 1999, p.160 - 161).

A injustiça social pode ser arregimentada quando sentida por uma massa¹⁵². A partir daqui, é possível que a violência resultante se cristalice em uma obra. Analisar essa perspectiva requer que o discurso absoluto apareça, do ponto de vista do lógico da filosofia. A segunda possibilidade é o tédio. Contudo, convém distinguir o tédio possível para a condição daquele presente na obra. É o que nos propomos agora a fazer.

tida como natural. Na passagem para o mundo político da discussão a distribuição de bens só é possível diante do tribunal civil, no qual deve preponderar a participação pelo uso político da linguagem (BESCOND, 1981, p. 1213 - 1214).

¹⁵² O inacabamento da racionalidade social permite situações de desigualdade comunidades e indivíduos que por sua vez ocasionam o sentimento de injustiça e insatisfação social. Disso não pode resultar outra coisa além do tédio e do vazio de uma vida imolada ao funcionamento da grande máquina coletiva (GUIBAL, 2011, p. 125 – 126).

3.3 O TÉDIO NA CONDIÇÃO

O desejo é a força motriz para a organização progressiva do trabalho social, pois leva o indivíduo a ir além do necessário. Quando o indivíduo está satisfeito para além do mínimo animal necessário, mesmo assim, o desejo não finda (WEIL, 2011 A, p. 77).

Nesse sentido, o que caracteriza o homem não é, em primeiro lugar, a capacidade de admirar-se (embora toda 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, satisfazer mais plenamente possível as necessidades, com o mínimo de esforço animal, para poder satisfazer o desejo (WEIL, 2011 A, p. 77).

A reflexão pode nascer apenas quando a sociedade, que é organização do trabalho da comunidade, não precisa que todos os seus membros dediquem todo o seu tempo na luta contra a violência primeira¹⁵³ (WEIL, 2011 A, p. 76). O tempo livre será, portanto, o bem mais precioso no contexto da sociedade moderna. Com ele, nasce tanto a vereda que leva à reflexão, quanto aquela que gera o problema do tédio. O tempo livre é encarado sob duas perspectivas distintas: a do indivíduo e a da sociedade. Sob a ótica do primeiro, trabalha-se para poder ter a disposição tempo livre, pois ele representa a possibilidade de preencher a individualidade com um conteúdo concreto. O tempo livre significa estar desincumbido da luta contra a natureza exterior. A quantidade de tempo livre a disposição de cada um tende – pelo menos em princípio – a aumentar conforme o avanço técnico. Eis o paradoxo que se instaura quando consideramos o tempo livre da perspectiva da sociedade moderna: se o tempo livre só tem valor enquanto condição fisiológica e psicológica para a manutenção do trabalho social, e se apenas o trabalho social é levado em conta enquanto sentido para o indivíduo – estamos ainda na perspectiva da sociedade, deve-se frisar -, como evitar que ele se perca, junto com as virtudes a ele agregadas¹⁵⁴ pelo avanço desse tempo livre irracional? O problema do tempo livre só é compreensível sob a ótica do indivíduo insatisfeito (WEIL, 2011 A, p. 124 – 126).

¹⁵³ O momento em que se atinge a maestria sobre a natureza é um estado no qual a comunidade satisfaz seus objetivos mais imediatos, uma determinada situação em que sua estrutura econômica está configurada de tal modo que pode oferecer a alguns de seus membros tempo livre (QUILLIEN, 1970, p. 408 - 409).

¹⁵⁴ Como exemplo dessas virtudes, podemos citar os benefícios da instrução: domesticação das paixões e o primeiro universal imposto pela técnica aos indivíduos; trata-se da vitória da coerção exterior sobre a natureza interior do homem. A própria natureza exterior, subjugada pela racionalidade eficaz, também é vencida (WEIL, 2011 A, p. 142). Finalmente, temos a virtude da educação – ou *informação*, no sentido de conferir uma determinada forma – para a honestidade (WEIL, 2011 A, p. 140).

É com base no enfrentamento da violência primeira que a sociedade moderna se organiza e segundo os seus princípios implícitos, dado que ela não se autocompreende. A sociedade adere a esses princípios nas suas atividades e nos seus discursos. A sociedade, dado que não se autocompreende, não produz discursos holísticos e oníabrangentes, mas apenas discursos parciais sobre suas diversas atividades. A sociedade age sobre o que considera sobre o dado, focando aí seu discurso. É a filosofia quem se propõe a trabalhar um discurso sobre a sociedade mostrando os limites dos seus domínios¹⁵⁵ (WEIL, 2011 A, p. 73 – 74).

O indivíduo é considerado sob uma dupla perspectiva. Da perspectiva da sociedade ele é visto apenas como força de trabalho mais ou menos eficaz.

Ora, o indivíduo não é só isso. Ele conhece satisfações muito reais. Enquanto membro de uma comunidade que possui seus valores, ele encontra um sentido para a vida na família, no grupo social, na comunhão com os outros que aderem aos mesmos valores (estéticos, religiosos, etc.). O homem aí sabe e sente o que dá sentido, dignidade e valor à sua existência (WEIL, 2011 A, p. 112).

O indivíduo considerado segundo o modo como a sociedade se autocompreende, é apresentado, enquanto sujeito, de modo insuficiente. Isso porque sob a ótica da sociedade, tudo aquilo que entra na conta de valores para a vida do indivíduo, é apenas resíduo¹⁵⁶. “Segundo a sociedade ‘pura’, o indivíduo só deve conhecer um gênero de valores: os que derivam da noção de eficácia e sucesso” (WEIL, 2011 A, p. 113). Contudo, essa máxima da sociedade moderna não ultrapassa a realidade formal. Pois toda sociedade particular guarda elementos históricos, de modo não realizam plenamente a justiça na distribuição dos seus postos. Desse modo, o indivíduo, por um lado, sabe que é encarado apenas como força de trabalho, dependendo da instrução para obter um posto no mecanismo social. Por outro,

¹⁵⁵ A análise da figura da violência correspondente à condição revela, por meio de sua respectiva posição filosófica, uma rede de significações diversas e divergentes. Assim sendo, enredadas na violência da condição temos: uma violência da natureza exterior e uma violência da luta contra a natureza exterior, violência da organização dessa luta que se volta contra o indivíduo, violência do desespero do indivíduo que busca satisfação e que busca ser ele mesmo; violência da natureza interior que se rebela contra as exigências do universal [nesse caso, falar do mal radical e do primeiro nível de educação: a instrução, que informa o desejo e torna apto o animal humano para o trabalho social domesticando seus desejos], violência que aparece para o filósofo como descontentamento. Essa é rede de significações que compõe um sistema da violência da condição, compreendido no todo da violência. Isso porque o conceito de violência em Weil é fundamentalmente um e sua unidade sistemática aparece apenas à filosofia. Pelo fato da violência ser a negação d filosofia, é somente a esta que aquela é referida, pois apenas a filosofia lhe reconhece (KIRSCHER, 1992, p. 134 – 135).

¹⁵⁶ WEIL, 2011 A, p. 113.

observa também que muitas irracionalidades podem favorecer aqueles que estão menos qualificados que ele como consequência de pertencer a determinado grupo social. O indivíduo então percebe que a sociedade não lhe oferece um sentido¹⁵⁷ para sua vida interior. Só é possível seguir na luta, contra a natureza exterior ou contra a segunda natureza da sociedade, se o indivíduo encontra seu próprio sagrado na sua vida (WEIL, 2011 A, p. 114).

O indivíduo na sociedade é essencialmente dividido¹⁵⁸ e insatisfeito, pois a individualidade – seus conteúdos históricos e pessoais - é irredutível e a sociedade exige seu sacrifício, como se ela própria operasse em uma forma perfeitamente realizada¹⁵⁹. Não é o que ocorre, pois ela própria não foi perfeitamente depurada dos elementos irracionais, que persistem em sua organização. A pressão da sociedade exige que a individualidade seja sacrificada, mas isso ocorre apenas parcialmente¹⁶⁰. Aqui aparece ao indivíduo duas veredas

¹⁵⁷ O sentido perseguido pelo indivíduo deve ser universal, ou seja acessível e válido para todos. Em um sentido não apenas para si, mas para todo *si*. Isso porque o problema da carência de sentido é o mesmo em qualquer sociedade onde a universalidade do trabalho racional tenha se tornado uma realidade; trata-se de um problema do mundo (WEIL 2011 A, p. 122 - 123).

¹⁵⁸ “A modernidade da 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” (WEIL, 2011 A, p. 119). O indivíduo na sociedade moderna, portanto, tem uma vida *privada* que é diferente da posição que ocupa, de sua vida *pública*. “No plano da sociedade o indivíduo está dividido, sente-se dividido e, assim, é essencialmente insatisfeito” (WEIL, 2011 A, p. 120). O indivíduo divide-se entre membro da sociedade e ser privado, ou seja, enquanto portador de uma consciência social e uma consciência moral. A racionalidade social suspeita da moral viva, exigindo que esta não se oponha ao universal formal e submeta-se à eficácia do trabalho. Entretanto, a vida privada é o que constitui o sentido da vida para todo indivíduo (WEIL, 2011 A, p. 141 – 142).

¹⁵⁹ Sob a ótica da sociedade, a vida privada se justifica enquanto reconstituidora das energias para o trabalho social; esse é o papel do lazer e do tempo livre. Mas do ponto de vista do indivíduo, ocorre o inverso: é a vida privada que dá sentido para a existência social. A vida privada é alimentada pelos valores tradicionais. Tais valores, nesse contexto, são considerados essenciais. São os valores privados e o tempo livre que, aos olhos do indivíduo, dão sentido ao exercício de uma função social, como condição para uma vida pessoal. A sociedade, por sua vez, considera esses valores como secundários, ‘irracionais’, levando-os em conta apenas enquanto fatores psicológicos que interferem nas motivações dos indivíduos. Certos hábitos culturais podem, por exemplo, estimular o espírito econômico (CANIVEZ, 1999, p.166 - 167). Para a sociedade, apenas a eficácia conta e tudo que não diz respeito a organização do trabalho social e não favorece a eficácia é considerado como um fator prosaico e desprovido de interesse para a vida dessa organização (DOUMIT, 1970, p. 514 - 515).

¹⁶⁰ “A intensidade desse conflito dependerá das sociedades particulares: será menos agudo onde os valores tradicionais forem suficientemente fortes para permitir que o indivíduo considere seu papel social, por assim

distintas: ele pode ceder parcialmente ao jugo da sociedade imolando parte de sua individualidade para tentar tomar lugar no jogo social ou revoltar-se contra a sociedade¹⁶¹ (WEIL, 2011 A, p. 116). No primeiro caso, ainda, o indivíduo pode experimentar o sentimento da injustiça social, ao deparar-se com a própria irracionalidade presente na sociedade. O que segue-se daí que é que a primeira vereda se comunica, então com a segunda, pois o indivíduo revolta-se por conta da injustiça social. E a revolta da individualidade será o tédio.

A sociedade aparece para o indivíduo insatisfeito como uma abstração, ou seja, enquanto aspecto particular, parcial, mas que tem ainda a intenção de captar a realidade da sua totalidade. A sociedade aparece também como o quadro onde se desenrola as possibilidades de sua ação¹⁶² (WEIL, 2011 A, p. 121). O indivíduo portanto, além da defesa contra a violência exterior, pede da sociedade que uma vida sensata no campo privado não seja impossível (WEIL, 2011 A, p. 123). Entretanto, a sociedade moderna em sua totalidade é insensata, ou seja, não oferece um sentido positivo em si mesma para aqueles que a compõem (WEIL, 2011 A, p. 232).

O vazio enseja o tédio. Assim sendo, o tempo ocioso, livre da necessidade de engajamento no mecanismo social, leva a esse sentimento. Enquanto sentimento, o tédio também pode ser causado pela sensação da injustiça social. O sentimento do tédio se extravasa de várias maneiras, sendo um fato observável: crimes sem motivo, uso de entorpecentes, formas de caçar emoções e distrações. Trata-se de uma forma de revolta do puro arbítrio dada como um sentimento de insatisfação não direcionado contra tal ou qual aspecto da organização social, mas contrário à própria organização no que ele tem de racional (WEIL, 2011 A, p. 114 – 115).

dizer, do ponto de vista dos valores ainda vivos, mas será exacerbado onde o sucesso social tornou-se o valor principal” (WEIL, 2011, p. 116 – 117).

¹⁶¹ Tentar sacrificar inteiramente a individualidade e viver apenas pela eficácia que a sociedade impõe calando o sentimento de insatisfação é o modo de vida da categoria da condição. Isso resultará para o indivíduo em golpes psíquicos: o desfecho será alguma forma de doença mental (Conferir WEIL, 2011, p. 116). O indivíduo que, abandonando-se exclusivamente ao entendimento calculista e técnico, negando a universalidade da razão e da moral viva, em prol do racional abstrato, joga o jogo da violência, lançando o indivíduo abandonado ao desespero e a insensatez (WEIL, 2011, p. 157 – 158).

¹⁶² Para Weil, a filosofia política preocupa-se com o que age, de modo que a visão da sociedade tem de si enquanto insuficiente – visão das ciências sociais teóricas que ela desenvolve – deve ser demonstrada na vida ação real, na vida ativa (2011 A, p. 121).

A sociedade oferece muito, não obstante, por ser a negação da individualidade, ela não pode oferecer um sentido individual para a existência, cujo conteúdo positivo encontra-se na moral histórica da comunidade particular (WEIL, 2011 A, p. 291 – 292). A racionalidade técnica enquanto atitude não produz um sentido positivo. Produz um vazio, cujo consolo se dá por meio de distrações, tentativas de matar o tempo, que Weil põe na conta dos temperamentos suicidas (2011 A, p. 306). O vazio de uma existência votada à luta infundável contra a natureza exterior é expressa e sentida na violência (WEIL, 2011 A, p. 311).

Na condição, o ideal é que o homem viva na sua atitude. Mas isso não ocorre por inteiro. Existem aqueles para quem a ciência do progresso é tudo, vivendo para o trabalho e dedicando-lhe todas as forças de tal modo que o interrompem apenas pelo imperativo psicofisiológico do repouso enquanto uma condição para o trabalho. Esses espíritos valiosos aos olhos da ciência da condição, são raros. A grande maioria das pessoas sente o trabalho como uma obrigação exterior, imposta de fora¹⁶³.

Elas fogem do trabalho com demasiada frequência, e mesmo aquelas que são suficientemente honestas para não tentar se apropriar de seus frutos por violência ou artimanha buscam de costume a satisfação fora do trabalho. Superaram as etapas anteriores da evolução mas não se instalaram ainda na atitude moderna. Reconhecem a seriedade da vida; as superstições e os preconceitos já não têm influência sobre elas; mas a mudança ainda está limitada às suas opiniões e não transformou seus hábitos. Querem trabalhar, porque compreendem que isso é necessário; mas querem também se divertir, porque não estão completamente imbuídas de ciência e de filosofia. Entediam-se, pois conservam sentimentos e desejos (WEIL, 2012 A, p. 318)

O tédio encontra-se presente nessa categoria enquanto afirmação de sentimentos particulares, mas ainda não há discurso absolutamente coerente para que a razão seja negada com conhecimento de causa, de modo que a violência pura do tédio não encontra ainda as condições para acontecer. O indivíduo que ainda não existe inteiramente na atitude da condição, procura a diversão para expressar sentimentos e desejos¹⁶⁴. O tédio na condição

¹⁶³ WEIL, 2012 A, p. 318.

¹⁶⁴ Esse divertimento que o indivíduo não inteiramente situado na atitude da condição almeja pode ser diferenciado daquele de que fala Pascal. O homem pascaliano busca o divertimento como um desvio, pois o tédio constitui um tormento para aquele que não suporta entregar-se à uma reflexão sobre sua própria constituição; trata-se de desviar-se da reflexão a respeito da condição humana para procurar a fuga nas diversões (PASCAL, 1973, p. 79). Isso porque o homem sem Deus não é nada, e o tédio vem como a consciência desse nada; a diversão, portanto, é fuga do nada inerente ao ser humano sem Deus (SVENDSEN, 2006, p. 56 – 57). Voltaire (1973, p. 57 – 58) critica essa concepção pascaliana pois considera que esse estágio de contemplação da própria condição é impraticável, de modo que a verdadeira natureza humana está na ação, o que deve distinguir-se seriam as ocupações úteis das inúteis. Na sociedade moderna se deu um esquecimento do significado do *otium*

aparece no contexto das retomadas, como remédios para o homem histórico. É nesse contexto que aparece a arte na condição, como uma distração, um divertimento para o desejo na falta de algo melhor¹⁶⁵.

O indivíduo insatisfeito pode recalcar essa insatisfação ao desempenhar seu papel sem colocar outra questão que não seja a do sucesso. Não obstante, essa ausência do sentido pode reaparecer na forma da violência gratuita (CANIVEZ, 1999, p.161 - 162). O sentimento do tédio atinge o membro próspero de uma sociedade em um contexto de abundância, aparecendo na forma do indivíduo que vive o problema da ausência de sentido, quando ele não dispõe da linguagem adequada para pôr de maneira conveniente o fato da ausência de sentido. Trata-se do sentimento do indivíduo que não sabe o que fazer de si, daquele que se sente livre, porém incapaz de se dar um fim para perseguir. O tédio é, assim, o sentimento do ‘excesso’ de liberdade, porque o o indivíduo não dispõe de uma linguagem que lhe permite exprimir uma fonte de sentido. O sentimento do tédio se origina, em parte, porque a sociedade confere ao indivíduo toda sorte de meio sem dizer qual deles é bom. Trata-se de uma forma de alienação em uma forma de linguagem que não permite com que o sujeito se pense enquanto tal, pois ela é essencialmente objetificante (CANIVEZ, 1999, p.162 - 163).

A revolta na condição ocorre no contexto das retomadas. Nenhuma outra categoria oferece solo mais fértil às retomadas que a condição, pois ela é categoria em progresso, de

de tal maneira que sua linguagem técnica e racional não dá mais conta desse conceito, tido como insensato (WEIL, 2011, p. 124). “O mundo moderno está tão penetrado pela linguagem da sociedade que o termo *lazer* tornou-se quase incompreensível. *Ter tempo livre*, na concepção moderna do termo, significa *não fazer nada*; para o indivíduo, esse *não fazer nada* só pode significar não fazer nada que esteja relacionado com a luta contra a natureza exterior. Há esforços que não são úteis no sentido da sociedade do trabalho, e as palavras *scholé* e *otium* designam algo bem diferente da simples ociosidade” (WEIL, 2011, p. 124). O esquecimento do significado desses termos não se dá, na sociedade moderna, no mesmo contexto em que, nas primeiras comunidades, todos eram obrigados a engajar-se na luta contra a violência exterior. Na moderna sociedade do trabalho isso só se dá enquanto princípio. Some-se a isso o fato que a lógica do trabalho moderno passou, desde então, a incidir também sobre a sociedade na forma do problema universal do tempo livre (Conferir WEIL, 2011, p. 125). “Nesse sentido, será bom recordar que o esquecimento do que significam as palavras *scholé* e *otium* não é casual: influenciando sobre toda a vida humana, o trabalho privou o *otium* de conteúdo e transformou a natureza ordenada e bela em fonte de matérias-primas e forças utilizáveis, assim como fez de Deus um conceito em vez de uma presença: no plano da sociedade, só resta o sentimento nostálgico de algo perdido (*ordem e beleza, esplendor, quietude e deleição*) e a busca de um *Tu* infinito, inacessível e infinitamente distante” (WEIL, 2011, p. 125).

¹⁶⁵ WEIL, 2012, p. 342.

modo que o indivíduo que nela existe está preso entre aquilo que a ciência da condição diz que deve ser o homem e o que ele ainda é: carente de um sentido. Assim, no contexto de uma retomada com base em uma atitude política qualquer – nacional, tradicional, religiosa, moral –, o indivíduo revoltado aqui assume que seu estado social é modificável por sua linha política, resultado, na sua concepção, natural da evolução das condições ideais. Trata-se aqui do romantismo político. O revoltado aqui, revoltado romântico, não visa ultrapassar o mundo da condição, mas apenas para, elevando-o acima desse mundo, com que ele o erija nos termos de sua individualidade. Tal individualidade permanece individualidade histórica, e o revoltado aqui não é livre para si mesmo. A contradição existe de modo que a intenção dele em dar sentido para suas ações é algo necessário apenas do ponto de vista das categorias anteriores, pois do ponto de vista da ciência histórica e natural, que malgrado seu ainda é a sua, essas preocupações não contam a longo prazo: só o que interessa é o progresso (WEIL, 2012, p. 324 – 326).

Diante desse conflito, a aparece a importância da educação enquanto autonomia moral: educação para a reflexão e que permite a cada um colocar o problema do sentido¹⁶⁶. Entretanto, o êxito dessa empreitada não é garantido, pois o indivíduo pode rejeitar a questão do sentido – e a liberdade e a responsabilidade de pensar – e se manter em atitudes representativas de certos conceitos: a certeza proporcionada por certas doutrinas, ou a busca por trabalho e sucesso presentes na condição (CANIVEZ, 1999, p.169). A insatisfação essencial do indivíduo moderno, é importante frisar, não é de ordem material, não é sentida

¹⁶⁶ Para além da instrução, o indivíduo deve ser demandado, via educação, à uma reflexão pessoal sobre o sentido de sua ação. Tal educação é negativa: não se trata de uma doutrina a qual o indivíduo deva simplesmente dar sua adesão, mas mostrar, por meio de critérios negativos de julgamento, onde o sentido não pode estar. A educação não deve ser imposta, apenas apresentada de modo que a atitude da reflexão tenha sentido aos seus olhos, revelando a liberdade e responsabilidade próprias do indivíduo. O critério fundamental da reflexão ensinada pela educação é o da universalidade formal ou coerência. No plano moral, a educação planeja levar o indivíduo à autonomia; seu objetivo é o de fazer do educando um educador de si mesmo e daqueles aos quais lhe couber o encargo de educar (CANIVEZ, 1999, p. 139 - 140). O filósofo toma parte no mundo da ação ao atuar como educador, levando em conta sua inscrição concreta no campo social e político. Assim, ele quer que o acesso ao discurso seja uma possibilidade real para todo indivíduo e não somente para o filósofo, assim como almeja que se torne uma força política. A educação deve permitir a cada indivíduo agir nos debates públicos por meio da palavra, assim como opôr sua recusa a toda exigência ilegítima. Ela visa formar uma comunidade de homens dotada de sentido universal e aptos a enfrentar a violência da arbitrariedade (CANIVEZ, 1999, p. 139 - 141). Essa realização do sentido que já se mostra aqui de uma perspectiva concreta, deve ainda ser apresentada da perspectiva do lógico da filosofia, o que se dará no prosseguimento da pesquisa.

como uma insuficiência de bens a se consumir, pelo contrário. A abundância material pode tornar visível a insatisfação de algo que é de outra natureza. “A satisfação material faz aparecer uma insatisfação que se traduz pelo tédio, pelo desespero, a revolta e que pode desencadear-se em violência pura, gratuita, expressão não da ausência de bens materiais, mas da ausência de ser do sujeito, da ausência de sentido¹⁶⁷” (KIRSCHER, 1992, p. 93)

O indivíduo aqui pode se tornar a ferramenta que servirá ao homem da obra na criação de sua empresa mítica de um mundo novo (KIRSCHER, 1992, p. 134). Eis aqui a distinção entre a violência da obra e da condição, bem como entre os respectivos agentes que as engendram. Entre o homem violento da obra e da condição existe um parentesco, mas também uma diferença, dada pelo fato do primeiro – indivíduo desorientado que produz o mundo do entendimento, que não cessa de experimentar, no desencantamento, a ausência de uma condição incondicionada, de um valor em e por si mesmo – ainda não ter ascendido ao discurso da razão, de modo que ainda seja impossível sua rejeição com conhecimento de causa, rejeição essa efetuada apenas pelo homem pós-filosófico. Podemos então dizer que ambas as atitudes estariam concatenadas, mas com uma delas sendo subjugada pela outra. Isso se torna de fácil compreensão quando consideramos os homens representativos de cada forma de violência. O homem da condição é o indivíduo indefinidamente repetido que constitui as massas, que, por sua vez, são guiadas e informadas pelo Único, o homem da obra que representa a violência na sua radicalidade irreduzível, o outro do filósofo e da própria razão. Já o integrante da massa não é, em princípio, hostil à razão. Ele mesmo a aspira, buscando o sentido em uma comunidade, na família, por meio de valores estéticos e religiosos, por exemplo. Desse modo, pela nostalgia de algo que possa conferir valor à sua existência, o componente da massa pode, no seu limite, dar-se ao homem da obra, convertendo-se e, instrumento e escravo (KIRSCHER, 1992, p. 134). Assim sendo, não causa estranheza que essa racionalidade da sociedade moderna suscite fortes oposições, por vezes violenta – integralismos, fanatismos, fundamentalismo religioso -, de setores tradicionais portadores dos conteúdos concretos das comunidades (KIRSCHER, 1992, p. 274).

A revolta contra a racionalidade do entendimento abre duas veredas: é possível persistir ou superar a violência da condição. Isso se dá segundo duas formas distintas de relação com a revolta. É possível permanecer na ausência de sentido sem dar-se ao esforço de

¹⁶⁷ “La satisfaction matérielle fait apparaître une insatisfaction qui se traduit par l’ennui, le désespoir, la révolte et qui peut se déchaîner en violence pure, gratuite, expression non pas du manque de biens matériels, mais du manque à être du sujet, du manque de sens” (KIRSCHER, 1992, p. 93).

formular a exigência de um discurso que conduza à compreensão do sentido, que levaria à saída do silêncio. Essa postura enquadra a persistência na violência da condição. Sua superação se dá com a filosofia, com a passagem para categorias posteriores. Essa ultrapassagem se dá com a compreensão que a filosofia engendra do seu próprio discurso e do seu outro – a violência – com a afirmação do sentido, opondo-se assim à revolta que está confortável com sua ausência (KIRSCHER, 1992, p. 135).

A modernidade, então, suscita duas posturas diversas. De um lado, é possível simplesmente aquiescer e jogar o jogo da modernidade, aceitando essa racionalidade – e suas consequências – sem concessões. A segunda, é a posição oposta: trata-se de recusar totalmente essa racionalidade evocando uma nostalgia de tempos que eram melhores. Para aquele que traça o percurso descrito na *Lógica da filosofia*, não se trata nem de uma de outra. Se não é possível abrir mão das conquistas da racionalidade técnica, também não é sensato fechar os olhos para as possibilidades de violência que ela inaugura. Ambas as posições, na verdade, apenas são empecilhos para que se coloque o problema do sentido: o problema filosófico da orientação no mundo (KIRSCHER, 1992, p. 276).

O filósofo, à luz da *Lógica da filosofia* e da *Filosofia política*, põe o duplo aspecto do problema. Tem-se a imprescindível utilidade da ciência e técnica modernas. Existem consequências negativas em negligenciar o conhecimento da realidade conforme apresentado pelas ciências positivas, conhecimento esse que permite transformá-la. Outrossim, cabe reconhecer a enorme e perigosa violência que é desencadeada a partir da revolta, do desespero e do tédio resultantes do sentimento da perda do sentido. Trata-se, em suma, não apenas de conhecer a realidade, mas também de pensar o mundo (KIRSCHER, 1992, p. 276 - 277).

Vimos que o tédio é uma forma de violência relacionada com a carência do sentido presente na moderna sociedade da condição. Adiantamos que o tédio aparece também como violência pura, ou seja, negação consciente da razão. Para o tédio que aparece antes da categoria da condição, não há problema de explicá-lo como presente na categoria, bastando para isso considerar-se uma retomada da condição de categorias anteriores. Entretanto, como explicar o evento da violência pura do tédio na condição? Caso recordemos que a análise da sociedade moderna é feita na *Filosofia política* e que esta é uma explicitação da categoria da ação razoável, estaremos em um momento posterior do percurso do lógico da filosofia, momento em que se sabe que a obra pode retomar o mundo da condição. É do ponto de vista da sucessão dos discursos filosóficos, com a ótica que nos empresta o conceito weiliano de retomada, que torna-se possível compreendermos o tédio adequadamente. Seu tratamento se

dá no plano político. Para tanto, a categoria da condição deve ser superada. Devemos dar prosseguimento no percurso do lógico da filosofia. Esse avanço no itinerário se cumpre quando a ótica que a sociedade moderna tem a respeito de si é superada. A compreensão do sentido pela ação como resposta a violência política passa pela categoria da consciência. Embora não se detenha nela, exigindo sua superação, chegar a consciência demanda a compreensibilidade da auto imagem que a sociedade da condição faz de si. Tomemos agora, o espelho da sociedade moderna.

4. A MORAL

4.1 A AUTOCONSCIÊNCIA

Passamos agora para o âmbito da consciência. As ciências sociais expressam a autoconsciência da sociedade (WEIL, 2011 A, p. 99). É sob a categoria da condição que Weil conhece a mentalidade técnico-científica da civilização industrial, a consciência média dos nossos tempos, cujo essencial é uma positividade que se dá a conhecer, manipular e transformar, a realidade reduzindo-se a relações observáveis e mensuráveis de interdependências de condições, tudo o que escapa a essa concepção de maestria e dominação do saber calculista objetivo sendo relegado à uma esfera banal: só conta, só é sério, a prática laboriosa e útil que enfrenta de modo eficaz a violência exterior (GUIBAL, 1984, p.106). Desse modo, para compreendermos adequadamente a insuficiência da condição para a perspectiva do sentido, depois de analisarmos a revolta que eclode na categoria, cumpre atravessarmos a superfície na qual a sociedade moderna se reflete. Feito isso, passamos à sua superação na categoria da consciência. Vamos, então, para a autoconsciência da sociedade moderna.

Existem duas possibilidades de consciência de si da sociedade moderna. A primeira é uma consciência de si positiva, abstrata e redutora, elaborada pelas ciências sociais, por natureza essencialmente cientificista¹⁶⁸, que não reconhece nenhuma realidade além do mecanismo social. A segunda reconhece a oposição que caracteriza a filosofia política do nosso tempo: da perspectiva da sociedade, ou seja, da primeira forma de consciência de si, o Estado é instrumento a seu serviço, um mal tolerado, até segunda ordem, pela sociedade. A segunda forma de consciência de si é mais complexa e concreta, articula outra dimensão àquela da pura sociedade, compreende a consciência sociológica como um momento da totalidade. É a consciência filosófica da política, a consciência do lugar do indivíduo no Estado cuja sociedade é a sociedade moderna (KIRSCHER, 1992, p. 81).

¹⁶⁸ Ao cientificismo corresponde a idéia segundo a qual a concepção de ciência natural torna-se uma régua universal de mensuração da legitimidade do pensamento e conhecimento humanos (JAPIASSU, 1975, p. 73). “Nenhum conhecimento poderá pretender à dignidade científica, a não ser que comprove sua capacidade de revestir as formas e cânones ditados pela física e pelas matemáticas. Todas as verdades humanas, para terem significação cognitiva, deverão submeter-se aos critérios de verificação experimental. A arte, a religião, a vida afetiva e a vida cotidiana, que não se deixam reduzir às normas físico-matemáticas, são desacreditadas como desprovidas de sentido” (JAPIASSU, 1975, p. 73).

As ciências sociais são a primeira consciência de si possível para a sociedade. De fato, elas são como ela própria se apresenta. Para compreendermos essa autoconsciência, é importante localizarmos seu esquema de operação na compreensão weiliana de ciência.

O que é, então, ciência para Weil? “Compreende-se então com esse termo a organização dos dados da observação por meio de uma análise que, descobrindo fatores escondidos, explica através deles a regularidade dos fenômenos” (WEIL, 2011 A, p. 19). As ciências¹⁶⁹, portanto, não se compreendem a si mesmas e não são compreensíveis em si

¹⁶⁹ A ciência que Weil define aqui é a ciência moderna. Convém pontuar que todo sistema cultural, mesmo os assim chamados ‘primitivos’, transmite aos seus membros saberes, verdades e regras verídicas de ordem prática, moral e técnica, considerando-se como depositários da ‘ciência’. A ciência oposta da moderna, classifica, segundo suas qualidades, em famílias, clãs e tribos. Trata-se de uma ciência aplicada que converte-se em magia. A ciência moderna, ao contrário, é objetiva e que busca o puro conhecimento, sendo, portanto, desinteressada (WEIL, 1970, p. 268). Trata-se do modelo de ciência que carrega a divisa cartesiana de fazer da humanidade mestra e possuidora da natureza. Isso foi possível porque o homem moderno renunciou ao propósito de compreender a natureza. Mas no que isso consiste? Trata-se de atribuir-lhe uma identificação, com traços que não pertencem senão a nós mesmos, qualidades de nossa constituição fisiológica e psicológica, nossas intenções, fins e aversões. Trata-se de compreender o natural em uma relação de identidade. O que ocorre quando essa postura é colocada de lado é que a natureza passa a ser estudada tal como ela é, lendo-a na linguagem em que seu livro está escrito: uma linguagem matemática (WEIL, 1970, p. 269). Disso podemos extrair que a ciência muda ao longo do tempo, sua concepção alterando-se de tal modo que a ciência que concebemos hoje como tal com grande naturalidade eclipsou a antiga feição da ciência. Disso extraímos que a ciência apresenta duas faces, como Jano. A mais venerável corresponde à pura contemplação. É a ciência da *théoria*: desinteressada, que recusava qualquer intervenção no curso da natureza e cuja pretensão de converter-se em instrumento de maestria sobre a natureza não se cogitava. Sua intenção não era dominar, mas compreender. Sua análise, de tipo conceitual, metafísico. Ela não colocou a natureza em questão, impondo-lhe condições tais que seu interrogador possa, a partir delas, retirar indicações mensuráveis, conforme Kant afirma da física moderna. Aqui encontramos o segundo jogo de feições da ciência, aquele que revela a concepção moderna. Nesse ponto, a experimentação baseada em tentativa e erro, pesquisa ativa baseada em fatores mensuráveis ocultos e passível de descrição matemática, deixa de ser alvo de desconfiança (WEIL, 1970, p. 270 – 271). A face que se sobrepõe à antiga é a de uma ciência inventora dos meios que põe ao seu serviço energias não humanas, do uso eficaz da força animal: meios e métodos que primam pela eficiência (WEIL, 1970, p. 272). Se a palavra de ordem é a eficiência e a utilidade, a balística, por exemplo, surge como um dos protagonistas da pesquisa científica (WEIL, 1970, p. 273). Não por acaso, a primeira definição do termo *engenheiro* presente no dicionário Oxford é a seguinte: Aquele que realiza os projetos das máquinas ou obras militares e os constrói (WEIL, 1970, p. 274). Entre as duas faces da ciência, existe, contudo, uma terceira vertente. Entre a ciência antiga, teórica, e a moderna, eficaz, encontra-se ainda uma ciência intermediária, mediadora entre fatos e o sentido, cuja negação ou desconfiança desemboca na ciência moderna (WEIL, 1970, p. 272). “*La Bible considère le monde, naturel et historique, comme un cosmos, mais un cosmos qui n’est pas directement compréhensible, comme il l’est pour la*

mesmas¹⁷⁰, o que, salienta Weil, não impede que elas sejam praticadas sem compreensão¹⁷¹ (2011, p. 19 - 20). Toda ciência presuppõe a idéia de universalidade e toda pesquisa científica pressuppõe o conceito de validade universal (WEIL, 2011 A, p. 53). Embora historicamente tenham sejam em relação a filosofia como Atena em relação a cabeça de Zeus, as ciências passaram por uma ruptura que as emancipou de sua mãe. A filosofia tem como interesse uma autocompreensão da liberdade humana no interior do sentido e da totalidade, não sob a maestria conceitual de condições objetivas particulares (GUIBAL, 1984, p.106).

Para Weil, podemos entender ciência como um sistema de proposições desenvolvido segundo certas regras. Sistema, por sua vez, indica que cada proposição da ciência deve ser compatível com todas as outras e que cada dado descoberto pode ser descrito por essa ciência e incorporado no seu conjunto. Essa definição, contudo, dá conta de um ideal de ciência, pois o que existe na realidade são ciências – física, química, biologia -, ou seja, conhecimentos organizados em certo domínio (WEIL, 1970, , p. 354 – 355). Cumpre desde já pontuar que a dominação sobre a natureza e a história, proporcionada por suas respectivas ciências, não oferece um sentido para essa dominação¹⁷² (WEIL, 1970, p. 365).

*theória grecque: il est cohérent et sensé parce qu'il résulte d'un plan divin, lequel platan est cependant essentiellement caché aux yeux de l'homme et à son entendiment. Le monde est sensé, mais seulement pour une foi que croit qu'il a um sens, mais est incapable de le découvrir au cours de l'existence terrestre. D'un autre côté, Adam, alors même qu'il dépend de Dieu quant à sa compréhension du monde, est le maître, après Dieu, de toute la création/ A Bíblia considera o mundo, natural e histórico, como um *cosmos*, mas um *cosmos* que não é diretamente compreensível, como ele é para a *théoria* grega: ele é coerente e sensato porque resulta de um plano divino, plano o qual é entretanto essencialmente oculto aos olhos dos homens e ao seu entendimento. O mundo é sensato, mas somente para uma *fé* que *crê* que existe um sentido, mas que é incapaz de o desvendar no curso da existência terrestre. Por outro lado, Adão, enquanto dependente de Deus quanto a sua compreensão do mundo, é o mestre, depois de Deus, de toda a criação” (WEIL, 1970, p. 272).*

¹⁷⁰ As ciências exatas, naturais e sociais dizem respeito ao conhecimento, não a compreensão do mundo no qual os homens se situam, de modo que não permitem os meios para justificar decisões fundamentais (WEIL, 1970, p. 290).

¹⁷¹ Ciências como a física, a química e a astronomia procuram conhecer as leis de funcionamento do mundo sem, contudo, deter-se sobre a questão se a existência do mundo vale a pena, se encerra algum sentido ou se habitá-lo é absurdo (WEBER, 2011, p. 43).

¹⁷² Essa apresentação de ciência é confirmada por Mas Webber (2011, p. 58): “A ciência não é produto de revelações, nem é graça que um profeta ou um visionário houvesse recebido para assegurar a salvação das almas; não é também porção integrante da meditação de sábios e filósofos que se dedicam a refletir sobre o *sentido* do mundo”.

Como existem tantos discursos filosóficos possíveis quantas são as atitudes, e igualmente tantas maneiras fundamentais de conceber a relação entre ciência e filosofia, deve-se concluir que existem tantos sentidos de ciência e filosofia quantas são as atitudes ou categorias¹⁷³. Não se trata aqui de falar de uma multiplicidade de domínios particulares da ciência, mas de diversos sentidos fundamentais de ciência (KIRSCHER, 1999, p. 147 - 148). O que nos interessa aqui é a ciência moderna da condição, especificamente, as ciências sociais e, nestas, aquela que é a ciência social por excelência e fornece as demais o paradigma, a economia política: trata-se da ciência da condição.

A ciência objetiva da condição é diferente da ciência do ser enquanto ser do objeto. Essa ciência trata de um mundo sem consistência ontológica, sem presença, oposto ao mundo do sentimento¹⁷⁴. Temos aqui um mundo em mudança constante, estruturado segundo as leis

¹⁷³ Para além da ciência moderna, existem na *Lógica da Filosofia* outras concepções de ciência. Na categoria do objeto, existe a ciência da metafísica, a ciência platônica do objeto absoluto. A ciência da inteligência é essencialmente histórica e hermenêutica, reconstituindo e interpretando os mundos humanos a partir do interesse singular que governa o indivíduo ou a comunidade que lhe é o autor. A ciência da consciência é a ciência do sujeito transcendental, fundamento não natural da objetividade natural. Assim, a ciência da consciência é fundamento das ciências objetivas da condição. A ciência do absoluto, como aquelas da consciência e do objeto, é ciência da filosofia, mas segundo o modelo do sistema hegeliano. A ciência da obra não é outra que a ciência da condição, mas considerada como puro meio da vontade de dominação que não tem mais necessidade de justificação e se lança a serviço da obra. De igual maneira, a ciência do finito se vale da ciência da condição, mas enquanto expressão de uma época do ser que é confrontada por um pensamento que não se satisfaz com a ausência de pensamento. Finalmente, a ciência da ação pensa as condições materiais e históricas do agir da liberdade que quer dar um sentido ao mundo. A ação é o devir-mundo da liberdade, é força agente do pensamento que quer se realizar e se compreende como realização dessa compreensão a partir das condições que o mundo histórico oferece (KIRSCHER, 1999, p. 149 - 150). Este modelo de ciência será alvo de maior atenção quando do momento da apresentação da categoria.

¹⁷⁴ Nesse sentido, podemos recordar a posição que Descartes estabelece quando trata da concepção mecânica da natureza, rejeitando características e ação de forças ocultas, de modo que poderes misteriosos atribuídos a certas pedras e plantas bem como forças da ordem do maravilhoso que exercem influenciariam de modo simpático ou antipático são explicadas apenas com o recurso ao movimento das partes constituintes da matéria (COTTINGHAM, 1995, p. 101). “No interior dessa legalidade natural, os fenômenos mantêm entre si relações causais: um movimento pode ser a causa de outro movimento” (BUZON et al, 2010, p. 14). No que pese o fato de Newton também rejeitar no seu mecanicismo o recurso as formas substanciais e qualidades ocultas na investigação das causas naturais (1983, p. 3), tendo por hipótese a simplicidade da natureza, que não se serve de causas supérfluas (1983, p. 18), o filósofo natural elabora uma crítica a muitos pontos da concepção de natureza cartesiana, como no que concerne aos conceitos de movimento e a sua definição de matéria como substância, por exemplo (1983, p. 62 – 83). Entretanto, convém salientar que a ciência moderna é não explicativa. Quando

naturais (KIRSCHER, 1989, 269). A ciência da condição não conhece mais do que uma natureza¹⁷⁵ (KIRSCHER, 1989, p. 278). A ciência moderna é objetiva e prima pela eficácia técnica. Ela se orienta por um paradigma de dominação efetiva, pela força de suas realizações, visando apoderar-se do mundo. Trata-se da ciência conforme compreendida pela categoria da condição, ciência de um mundo abandonado por Deus, desprovido de sentido, mensurado e transformado constantemente. Essa ciência se detém sobre a natureza,

Newton afirma parcimônia no uso das hipóteses ele quer dizer que não pretende saber o que é a gravidade nela mesma, pergunta essa que para um metafísico é muito natural. Seu propósito é apenas descrever como age a força gravitacional e oferecer um cômputo matemático adequado do fenômeno observado (WEIL, 1970, p. 274 – 275). Desse modo, em ambos os pensadores, o recurso às qualidades ocultas não tem mais lugar, de modo que, mesmo na fisiologia, ela não se aplica: “Onde os fisiologistas anteriores haviam invocado poderes, faculdades, formas ou agências incorpóreas para explicar os fenômenos das coisas vivas, Descartes invocaria apenas a matéria em movimento, organizada para formar uma máquina corpórea” (HATFEILD, 2009, p. 412). No âmago do entendimento cartesiano sobre a matéria encontra-se a compreensão com base na geometria. Isso quer dizer que apenas as propriedades bem compreendidas em termos de geometria, comprimento, profundidade e largura, bem como o movimento são o essencial para a explicação adequada dos fenômenos naturais. Descartes não foi o primeiro a defender uma física geométrica; Galileu o antecedeu nesse aspecto, embora, na opinião de Descartes, não tenha sido suficientemente rigoroso, tendo concentrado-se apenas em alguns efeitos particulares da natureza (SORELL, 2004, p. 10)

¹⁷⁵ Um exemplo disso na modernidade pode ser encontrado na concepção cartesiana de matéria. Para Descartes, corpos individuais, tais como rochas e planetas são modificações da matéria extensa, que está em toda parte (COTTINGHAM, 1995, p. 56). Além disso, quando levamos em conta o mecanicismo cartesiano, podemos ressaltar um aspecto particular desse mecanicismo da natureza, qual seja, que este exhibe uma total homogeneidade (COTTINGHAM, 1995, p. 103 – 104). O que muda na concepção cartesiana de matéria, posto que ela é homogênea, é a configuração da sua forma, dada segundo movimento, grandeza, figura e organização de suas partes. Por ser contínua, a concepção cartesiana de matéria exclui o vácuo (PASCAL, 1990, p. 91). Como a substância extensa é apenas corpo, o mundo deve ser pleno de corpo; se há uma distância entre dois objetos, então há corpo, ou os corpos não se tocariam. Ao negar a existência do vácuo, Descartes também nega a existência de átomos indivisíveis e indestrutíveis. Assim, Descartes preenche o universo com uma matéria sutil e infinitamente divisível (Conferir GARBER, 2009, p. 364 – 368). Descartes substitui o *cosmos* por um espaço homogêneo de partículas intercálaveis de matéria (WEIL, 1970, p. 275). Mesmo matéria viva e matéria morta, não apresentam diferença real, de modo que no universo cartesiano puramente mecânico a distinção entre um corpo de um homem morto e de um homem vivo se dá pela avaria em alguma parte essencial do organismo, à semelhança do que ocorre com um relógio ou qualquer outro autômato. A morte corporal, portanto, em nada interfere para a questão da imortalidade pessoal, da alma, por ser esta composta de uma substância incorruptível gerada por Deus (COTTINGHAM, 2009, p. 208 – 209). Desse modo, os resultados da moderna ciência desinteressada podem ser de tal modo tremendos que, conforme anteviu Descartes, os frutos da árvore da ciência podem fazer avançar mesmo os conhecimentos da medicina (WEIL, 1970, p. 276).

mensurando como ela reage às nossas ações, elas próprias integrantes dessa mesma natureza. A ciência da condição mensura as relações de força exprimindo-as em linguagem matemática, não conhecendo mais do que as relações condicionadas dessa forma (KIRSCHER, 1999, p. 148 - 149).

A ciência da condição tem como um dos seus objetivos eliminar o sentimento particular¹⁷⁶. Para tanto, ela se serve das ciências da discussão e do objeto¹⁷⁷. Da discussão ela retira a matemática, mas não a matemática enquanto o objetivo e o ideal. O interesse está numa nova matemática do número, enquanto grandeza mensurável, expressão sob a forma da função da interdependência das condições. A ferramenta da matemática tem um papel único: seu procedimento de mensuração elimina o sentimento, algo que é incompatível de indivíduo para indivíduo¹⁷⁸. Apenas a medida é comunicável enquanto constituição de uma experiência que vale para todo homem e para a natureza. O trabalho portanto, é o de constituição da ciência exata: aquela responsável pela redução de toda qualidade observada à equações funcionais de medidas (WEIL, 2012 A, p. 298).

“Os fenômenos que são dados ao homem sob a forma de qualidades devem ser analisados (isto é, dissolvidos) de modo que sejam reduzidos a série de medidas: uma onda existe tão pouco quanto uma cor, mas ela, no entanto, pode ser medida, e se o fóton se presta melhor à medição que a onda, ele terá um grau mais elevado de realidade científica” (WEIL, 2012 A, p. 299).

Trata-se de uma relação reversível entre cálculo funcional e experiência, de modo que as palavras do linguajar comum tais como corpo, força e espaço ganham uso legítimo enquanto sistema de funções¹⁷⁹.

Mesmo quando o tratamento matemático não é perfeito, por exemplo, em biologia, o âmbito da ciência tem a mesma extensão que o dele: se a idéia de hereditariedade não é exprimível (ainda, acrescentaria o homem da ciência) em coordenações funcionais não unívocas, ela é apreendida, no entanto, por meio do número: um trigo que resiste a um clima rigoroso tem por qualidade produzir tantos grãos de tal peso depois de um período de vegetação de tantos dias em tal temperatura média (WEIL, 2012, p. p. 298 – 299).

¹⁷⁶ WEIL, 2012 A, p. 297 - 298.

¹⁷⁷ Da ciência do objeto vem a observação, embora exista uma diferença na função desta para ambas (WEIL, 2012 A, p. 301).

¹⁷⁸ Deve-se salientar aqui que não se trata de eliminar o que, na categoria da discussão constituía o mal absoluto: a contradição. Trata-se de dominá-la sem suprimi-la, tomando o cuidado de evitar-se ambiguidades. Desta forma, os números irracionais, que na categoria do objeto privam a matemática de sua objetividade, na ciência da condição conferem-lhe um valor particular (WEIL, 2012 A, p. 298).

¹⁷⁹ WEIL, 2012 A, p. 299.

A ciência da condição é múltipla, pródiga em hipóteses e em especialidades¹⁸⁰ e que encontra sua teoria mais pura na ciência da medida: a matemática¹⁸¹ (WEIL, 2012, p. 315). Sob esse paradigma, são tomadas todas as coisas, incluindo o homem. O homem para a ciência da condição é definido de modo positivo e negativo: positivamente em relação ao que ele é e negativamente em relação ao que não é.

Ele não é um ser que deva ou possa buscar a felicidade, pois a felicidade não existe para a ciência, que só encontra o prazer e a dor como indícios – grosseiros, aliás – do bom ou mau funcionamento da máquina humana. Ele não é a criatura de Deus, pois a ciência não pode admitir um início incondicionado. O homem é simplesmente um ser que luta por sua existência, e que luta por meio do trabalho razoável (WEIL, 2012 A, p. 305).

A colaboração para o avanço do trabalho define o homem. Trata-se de afastar os indivíduos dos obstáculos para essa progressão, atrasos da ordem da superstição¹⁸². Esse obscurantismo é parasitado por certos indivíduos desonestos que extraem dos ignorantes seus benefícios¹⁸³; cumpre por tanto, praticar uma assepsia em crenças que podem converter-se em importante elemento disciplinador social.

Que o homem acredite na existência de um Deus, garantidor da ordem social, eis algo útil, e até indispensável. Mas que ele cesse de contar com sua intervenção: as

¹⁸⁰ “Nem toda questão pode ser decidida de imediato, e as hipóteses se confrontam, inverificáveis por enquanto. Além disso, a ciência se complica continuamente, e a especialização, consequência da repartição das tarefas, faz com que a mente mais poderosa já não consiga enxergar a ciência em sua totalidade” (WEIL, 2012 A, p. 315). Nesse sentido, o panorama da ciência no século XVII nos fornece uma ilustração bem esboçada: “Descartes e seus seguidores na França do século XVII eram quase pródigos em imaginar modelos hipotéticos para explicar fenômenos naturais; e também, em alguns casos, para explicar alguns que eram apenas pretensos fenômenos. Eles até mesmo construíam explicações de não eventos. É essa notória e amplamente difundida dedicação à construção desenfreada de hipóteses que ajuda a explicar a famosa rejeição de Newton: ‘Não construo hipóteses’” (CLARKE, 2009, p. 327).

¹⁸¹ “Ninguém contribuiu mais para o desenvolvimento inicial da álgebra do que Descartes” (GAUKROGER, 2009, p. 115). O seu tratado da *Geometria* tece efeito revolucionário na matemática ao apresentar uma nova maneira algébrica de resolver problemas geométricos utilizando-se procedimentos aritméticos e vice – versa; pensando nos problemas em termos algébricos torna-se possível combinar os recursos de ambas as áreas (GAUKROGER, 2009, p. 117).

¹⁸² Os indivíduos não esclarecidos põe os seus fracassos na conta de seres sobrenaturais imaginários. Por conta disso, cumpre agradar para a obtenção de favores seres não razoáveis, irascíveis, malévolos e invejosos (WEIL, 2012 A, p. 305). Nesse sentido é representativo o seguinte relato: “Os apóstolos tomaram o ensinamento auxiliar do Evangelho pelo ensinamento fundamental (...) e, em lugar de propor como essencial a doutrina religiosa prática do santo mestre (*Leher*), defenderam a veneração desse mestre e uma maneira de buscar favores por meio de bajulações e louvores” (KANT *apud* WEIL, 2012 B, p. 139).

¹⁸³ WEIL, 2012 A, p. 305 – 306.

orações, os ritos, as oferendas não o dispensam do esforço; ele próprio deve se ocupar de seu destino, conquistar ele próprio o conhecimento da natureza, pois não existe revelação nem milagre. Entre o homem e Deus não existem outras relações que não as da moral, e a piedade do homem se resume a seu respeito pelo ser onisciente e absolutamente justo. Não é papel da lei defender os ‘interesses’ de Deus: ele não os tem, e aqueles que lhes atribuem esses interesses pensam nos próprios e perturbam a paz do trabalho (WEIL, 2012 A, p. 307).

Depurando a religião dos seus elementos irracionais, preservam-se apenas as relações morais¹⁸⁴: fica resguardado o progresso da ciência, desde que questões que essa ciência não pode responder¹⁸⁵ sejam convenientemente mantidas em suspenso para que não atravanquem o progresso do trabalho.

Todos os sistemas metafísicos, todos os pensamentos que quiseram ultrapassar a ciência da natureza levaram a discussões sem-fim, a lutas, perseguições, turbulências. Se o homem não pode renunciar a esse jogo, que não o leve a sério! Que se diga que são sonhos, todos equivalentes entre si! Não seria duplamente absurdo que ele sacrificasse seu interesse humano, o progresso, a quimeras que não defendem nem mesmo vantagens reais? A tirania é útil ao sacerdote e ao nobre, sem dúvida, mas o que o metafísico extrai de sua renúncia aos bens deste mundo? Joguemos, se não conseguimos nos abster disso, e deixemos jogar os outros; mas não perturbemos a paz com discussões vãs. Virá o dia em que a ciência descartará ou resolverá esses problemas ao lhes dar um sentido preciso. Até lá, trabalhemos (WEIL, 2012 A, p. 307).

Como o objetivo da ciência da condição é a redução do comportamento humano a fatores controláveis e calculáveis – embora esse intento ainda não possa ser plenamente elaborado -, existe ao menos um fator atual aos olhos do homem da ciência que é também motivo da ação do homem comum: o desejo de possuir¹⁸⁶ (WEIL, 2012 A, p. 309).

¹⁸⁴ “E é justamente nisso que nossa confiança em Deus é incondicionada, isto é, livre de toda curiosidade indiscreta, desejando saber a maneira pela qual Ele desejará executar essa obra, ainda mais livres de toda presunção de querer jurar sobre a salvação de nossa alma ao seguir certos relatos, é nisto que consiste a fé moral que encontrei no Evangelho, procurando na mescla de fatos e segredos revelados a pura doutrina” (KANT *apud* WEIL, 2012 B, p. 138 – 139).

¹⁸⁵ “O que é o Bem? O que é a Verdade? Onde está o sentido da nossa vida? Nós o ignoramos, e ignoramos até se o homem poderá um dia responder essas perguntas” (WEIL, 2012 A, p. 307).

¹⁸⁶ “Natural ao homem assim como a muitos animais, ele foi reforçado quando o poder se transformou em riqueza: os poderosos se apropriaram do trabalho alheio e do fruto desse trabalho. Aos ricos ociosos se opõem os trabalhadores pobres, que os primeiros impedem de enriquecer ao privar-lhes dos instrumentos de trabalho, empregando assim o meio mais eficaz para forçá-los a ceder-lhes o produto de seu esforço. No caso daqueles, tanto quanto no destes, é a propriedade que dirige todas as suas ações, na medida em que os preconceitos não os enganam. Ora, isso é apenas a expressão subjetiva da luta pelo domínio da natureza, pois se o homem quer possuir, é para poder dispor do produto da matéria transformada. Querer e possuir mais é querer contribuir (WEIL, 2012 A, p. 309 – 310).

A ciência do homem da condição deve ser criada, pois dela ele não está seguro. O homem da condição deve adquirir seu saber, não como aquele que se apodera de conhecimentos já existentes¹⁸⁷. A tarefa que se impõe é organizar a vida o melhor possível (WEIL, 2012 a, p, 290). Entre os ramos dessa ciência criada estão as ciências sociais, cujo paradigma segue o das suas primas naturais.

Por ciências sociais compreende-se aqui a sociologia teórica. É importante diferenciar esta da sociologia histórica. A sociologia¹⁸⁸ teórica tem conceitos e esquemas formais hipotético-dedutivos (os tipos sociológicos) que podem ser aplicados para analisar qualquer sistema social histórico. A sociologia histórica trata de valores tradicionais, não racionais. Ela também é chamada de ciência histórica ou humana. Nessa perspectiva, assim como as ciências da natureza não se interessam pela unidade da natureza mas sim pelas regularidades dos acontecimentos e exemplos de interdependência de fatores gerais, as ciências sociais históricas perseguem o que se repete na história¹⁸⁹. Constituídas na história e falando sobre

¹⁸⁷ Nesse aspecto, mais uma vez, Descartes nos serve de paradigmático exemplo: “Há já algum tempo que eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 1974, p. 87).

¹⁸⁸ Para Weil, a sociologia é uma ciência abstrata, sendo válida apenas no seu domínio abstrato (2011 A, p. 164). Esse dado será ainda mais relevante quando compreendermos que as abstrações são aspectos parciais da realidade, tornando-se falsas se pretendem a totalidade (WEIL, 2011 A, p. 166 – 167).

¹⁸⁹ Em si mesma, a ciência moderna é teoria pura, ou seja, objetiva, rejeita o antropomorfismo e antropocentrismo. Herdeira da ideia grega da verdade como sistema de discurso coerente, apresenta, entretanto, uma distinção importante. Não está presente a ideia que o conhecimento do mundo conduz o homem ao conhecimento de si mesmo, indicando-lhe a melhor maneira de viver. A ciência moderna não admite a ideia de um mundo sensato e que possa ser compreendido à maneira do *cosmos* grego (WEIL, 1970, p. 280). A natureza para o físico é aquilo que o universo humano e histórico é para as ciências sociais: estruturas e fatos que são passíveis de descobertas, sem que, entretanto, um sentido vinculante que possa ajudar o historiador, o economista e o etnólogo a conduzirem suas vidas particulares. Toda significação que as estruturas contêm para seus habitantes não passam de fatos para as ciências sociais, o que representa um dos aspectos da ciência moderna enquanto tal. O segundo aspecto é que a ciência moderna possibilitou a ação humana sobre condições que jamais teriam sido considerados como modificáveis (WEIL, 1970, p. 280 - 281). Descartes é considerado um nome paradigmático para a ciência da modernidade; na sua concepção de ciência, a técnica apresenta um papel de destaque, ciência e técnica estando intimamente interligadas (Silva, 1993, p. 93 – 95): “Essa vinculação é uma característica marcante da civilização moderna, em que a ciência se prolonga naturalmente nas suas aplicações

ela, essas ciências descartam como objeto tanto a história na sua unicidade quanto os seus eventos únicos. O que lhes interessa são as regularidades, na forma daquilo que possa ser utilizado como fator comparável, ou seja, o que, detectado em uma dada situação, pode ser descoberto em outra (WEIL, 2011 A, p. 87 – 89). As ciências sociais históricas atuam sobre o material empírico oriundo das experiências históricas passadas, reduzindo-o aos fatores gerais, buscando compreender os tipos históricos abstratos de totalidades esquematizadas. Elas, entretanto, não buscam compreender os atos passados, concebendo a história como uma sequência única e sensata; no máximo, as ciências sociais históricas, forma híbrida da história, auxilia o historiador a tentar compreender o passado na sua unicidade (WEIL, 2011 A, p. 90).

Se as ciências sociais históricas lidam com valores, a palavra de ordem para a sociologia teórica é organização. Seu foco são as estruturas de organização social (WEIL, 2011 A, p. 87 – 88). “Ora, essa análise das estruturas é guiada pela ideia de análise funcional, fundada no conceito de eficácia das instituições, vale dizer, numa sociologia teórica que é o produto de uma sociedade não só racionalmente compreensível mas que quer ser racional” (WEIL, 2011 A, p. 87 – 88).

A partir dessa afirmação podemos extrair e desenvolver duas considerações. Em primeiro lugar, devemos considerar que a sociologia teórica descreve adequadamente a sociedade moderna por trabalhar conforme a perspectiva segundo a qual essa sociedade enxerga a si mesma¹⁹⁰ e que, igualmente, quer para si. Devemos considerar também que o valor principal para ela é uma paz social alicerçada no valor da eficácia, esta entendida como progresso, rendimento, nível de vida, riqueza social¹⁹¹. Dizer que a sociologia teórica persegue a paz social deve ser entendido da seguinte maneira: “[...] não há eficácia sem paz social; esta deve ser estabelecida para que o mecanismo econômico possa encarregar-se do resto e produzir com o máximo de eficácia” (WEIL, 2011 A, p. 88). A paz social é a condição

técnicas. Descartes, enquanto fundador da filosofia moderna, situa-se também no início desse *caráter tecnológico* que o saber passou a ter na história do mundo moderno” (SILVA, 1993, p. 94).

¹⁹⁰ “As ciências sociais são a consciência da sociedade moderna, enquanto esta é pura sociedade e puramente moderna. É nelas que a sociedade toma consciência de si e é a existência delas que dá sentido a expressões como: a sociedade quer, a sociedade se interpreta etc.” (WEIL, 2011 A, p. 89). O arquétipo de toda ciência verdadeira é a física, paradigma copiado por todas as demais ciências e tecnologias: ciências biológicas, ciências sociais, sociologia histórica. Todas aspiram à objetividade com o único fito de atender à maestria já alcançada pela ciência – modelo. O propósito é o sucesso, desvelando suas condições necessárias, prevendo consequências. Analisando conjunturas econômicas e sociais, busca-se dirigir o curso dos eventos (WEIL, 1970, p. 276 – 277).

¹⁹¹ WEIL, 2011 A, p. 87 -88.

para a produção eficaz. Em segundo lugar, partindo do pressuposto que as ciências sociais teóricas trabalham com um conceito fundamental de organização *eficaz*, oriunda de uma sociedade que *se quer* racional, podemos então compreender que ciências sociais e sociedade, ambas *modernas*, estão fundadas no mesmo princípio. Portanto, a descrição que as primeiras fazem da segunda é adequada. Isso não equivale a defender um caráter vaticinal e oracular das representações dessa ciência. Apenas significa que as ciências sociais compreendem-se a partir do princípio particular da sociedade moderna¹⁹².

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 se compreender num sistema de valores múltiplos e coordenados ou a coordenar (uma moral, um *summum bonum* com os seus *bona* inferiores (WEIL, 2011, p. 88).

Esse princípio que é comum tanto à sociedade moderna quanto à sociologia teórica que a descreve¹⁹³, toma a primeira na conta na conta de um dado análogo à natureza exterior. Consequentemente, as análises das ciências sociais seguem os mesmos métodos das ciências naturais¹⁹⁴, visando, mediante fatores e previsões verificáveis, uma análise funcional¹⁹⁵.

Não foi por acaso que a sociologia nasceu depois da economia política e que esta constitui a parte mais avançada da ciência social: a grande descoberta do século XVIII foi ter visto que o trabalho social pode ser analisado em analogia com a natureza, concebida como mecanismo, e que, por conseguinte, a intervenção do homem (do Estado) deve primeiro respeitar as leis da economia, que delineiam o quadro da sua ação, assim como as leis da natureza traçam o quadro da ação do técnico (WEIL, 2011 A, p. 88).

Não é secundário, portanto, o papel que a economia política desempenha para a compreensão da sociedade moderna: matriz das ciências sociais, descobridora da analogia possível entre trabalho social e natureza, sua importância é singular. A constituição da ciência econômica passa por uma dita emancipação tanto em relação ao político quanto em relação à moralidade predominante (BIANCHI, 1988, p. 27-28). O século XVIII é capital para essa

¹⁹² WEIL, 2011, p. 88.

¹⁹³ “Eis por que o desenvolvimento das ciências sociais, como a economia política e a sociologia propriamente dita, é contemporâneo ao advento das sociedades modernas” (CANIVEZ, 1995, p. 64).

¹⁹⁴ “É verdade que nas ciências sociais a experimentação apresenta maiores dificuldades que nas ciências naturais. O material humano oferece uma resistência não só maior, mas especificamente diferente da que oferece a natureza exterior. Ademais, o experimentador sofre, em certa medida, os efeitos da sua própria experiência: modificando o ambiente, é o seu próprio ambiente que ele modifica. Enfim, a experiência não pode ser repetida em condições idênticas, porque a primeira experiência modificou as condições iniciais de toda experiência posterior. [...]. Do que foi dito segue-se que os graus de precisão que se pode legitimamente esperar não serão mesmo para os dois tipos de ciência” (WEIL, 2011, p. 89 -90).

¹⁹⁵ WEIL, 2011, p. 87 -88.

ciência¹⁹⁶, mas seu processo da gestação até a autonomia é longo, mudando conforme a concepção de ciência vigente em cada tipo de comunidade-sociedade¹⁹⁷. A especialização progressiva dos saberes permitirá a constituição do econômico enquanto ciência particular, numa autonomia conquistada frente a filosofia e a religião (BIANCHI, 1988, p. 38). “São os homens modernos, e somente esses, que dão vida própria à relação econômica e a erigem em sistema distinto (BIANCHI, 1988, p. 39-40). A economia não se constituía, para os gregos, como um saber isolado, específico, sendo tomada em conjunto como um saber relacionado com o campo político, o saber relacionado com a casa devendo ser considerado em relação com a pólis (OLIVEIRA, p. 71). Para Aristóteles, quando se trata dos problemas econômicos, não se busca elucidar leis econômicas, mas sim enfocá-los sob o prisma de uma vida digna do homem, ou seja, no contexto de uma práxis política referente a realização da excelência humana na pólis¹⁹⁸: o campo político por excelência (OLIVEIRA, p. 71 - 72). “A economia não é, pois, um campo separado da ética e da política, e que segue leis próprias. Tal

¹⁹⁶ Em artigo de 1981, o economista Kristol advoga que a economia propriamente dita nasce na modernidade, nos séculos XVII e XVIII. (BIANCHI, 1988, p. 13). Outro autor que confirma esse dado é Foucault. No interior do movimento de constituição dos “quadros” da ciência política do século XVIII encontra-se também aquele da economia. Trata-se aqui de “[...] observar, controlar, regularizar a circulação as mercadorias e da moeda e estabelecer assim um quadro econômico que possa valer como princípio de enriquecimento [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 145). “O quadro, no século XVIII, é ao mesmo tempo uma técnica de poder e um processo de saber. Trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo; trata-se de lhe impor uma ‘ordem’” (FOUCAULT, 2014, p. 145). O específico da economia, cabe frisar, é permitir a medida das quantidades e a análise dos movimentos regulamentares da riqueza, já que cada quadro possui uma função diferenciada (FOUCAULT, 2014, p. 146). Segundo Foucault (2014, p. 213), os processos de acumulação de capital e da acumulação e potencialização das forças humanas por meio dos processos disciplinares mantêm uma relação de mútua implicação.

¹⁹⁷ Na idade média, inexistia palavra que designasse o dinheiro na acepção moderna do termo, de modo que esse é um produto da modernidade, de modo que o dinheiro não é personagem de primeiro plano, na época medieval, nem sequer de uma perspectiva econômica, quanto mais de um viés político ou ético; ocupando esse espaço estavam as terras e os homens (LE GOFF, 2015, p. 9).

¹⁹⁸ Dentre as formas de economia (*oikonomíai*), o estagirita distingue a economia da pólis – cujas receitas provêm dos seus produtos, mercadorias, taxas de livre trânsito e impostos regulares – da particular – cujos proventos vêm da terra, lucro de atividades periódicas e juros de empréstimo de dinheiro –, considerada a menos importante (ARISTÓTELES, VII, II, 1346a). Nessa acepção, é possível distinguir na modernidade das Luzes já uma economia doméstica ou particular e uma economia pública, geral ou política, a primeira voltada para o sábio e legítimo governo da casa segundo o bem comum da família e o segundo estendido ao governo da grande família que o Estado (ROUSSEAU, 1995, p. 21 – 24).

separação, que Aristóteles denomina *crematística*, é por ele considerada perigosa para a comunidade política” (OLIVEIRA, p. 72).

A produção de bens é necessária para que a pólis e a casa possam ter aquilo que necessário para a vida. Aristóteles apresenta dois tipos de aquisição de bens: natural e não-natural. O primeiro é aquele da produção no intercâmbio com a natureza, o segundo é aquele do comércio e das trocas. No primeiro caso, temos uma riqueza verdadeira, com um limite natural, sendo apenas o instrumental para uma vida com sentido. Existem, pondera Aristóteles, as trocas naturais, envolvendo os bens que são necessários. As trocas voltadas para o acúmulo, visando apenas o dinheiro e não o uso de bens necessários, dão origem à *crematística*, para a qual não há limite de riqueza¹⁹⁹.

A verdadeira aquisição, isto é, a economia, utiliza a riqueza e o dinheiro como meio para a consecução de uma vida boa. Sua busca de riqueza termina aí, onde seu fim foi alcançado: a possibilidade de uma vida boa. A diferença, portanto, entre a *crematística* e a economia é de ordem teleológica. O que para uma é meio, para a outra é fim (OLIVEIRA, p. 75).

Essa visão da ciência social econômica como representativa de uma ciência de um cosmos se modifica às portas da modernidade. As concepções teleológicas da ética maquiaveliana – baseadas na observação de regularidades gerais do comportamento humano – e que levam em conta as funções que as ações querem fazer cumprir é precursora de concepções que influenciaram a economia política, como o utilitarismo e que forneceram a essa ciência uma espécie de ‘choque moral’ útil para seu surgimento²⁰⁰. “Para fundar grandes Estados, à moda européia, Maquiavel considera importante que os príncipes analisem realista e criteriosamente as condições com que se defrontam” (BIANCHI, 1988, p. 53).

Bacon, por sua vez, retirou o modo de enxergar os fenômenos da natureza a perspectiva teológica e metafísica (BIANCHI, 1988, p. 41-42). A filosofia natural de Newton também exerce influência sobre a economia, repercutindo a importância da matemática e da concepção da natureza como sistemas de força articulado passível de entendimento, mensuração e manipulação (BIANCHI, 1988, p. 76).

¹⁹⁹ “O primeiro princípio da *oeconomia* – o modo de produção doméstico – é prover a subsistência da casa. A venda de excedentes não necessariamente destrói a autosuficiência ou põe em perigo a integridade do princípio de produção para o uso. Ao denunciar a produção para o ganho como antinatural, Aristóteles fez esta observação crucial: a produção orientada pelo capitalismo (*crematística*) ameaça a própria base social. Os fundamentos da associação humana não deveriam estar sujeitos à motivação econômica bruta do ganho em si e por si” (TAUSSIG, 2010, p. 173).

²⁰⁰ BIANCHI, 1988, p. 52-53.

O paradigma da física newtoniana é aplicado às mais variadas circunstâncias e aos fenômenos mais diversos. Para citar apenas um exemplo, o *Tableau Economique*, do Dr. Quesnay, de 1758, embora inspirado no movimento de circulação do sangue, explicita de forma inequívoca uma concepção mecanicista da economia. Num quadro de três colunas, com seis pontos de partida e chegada, o domínio econômico é apresentado como um conjunto harmônico, em que cada parte cumpre uma função insubstituível na manutenção do todo (BIANCHI, 1988, p. 76).

Hobbes também, em oposição a ética deontológica, não considera bem e mal como princípios absolutos, mas relativos: aquilo que é objeto dos apetites é tido como bem, enquanto os objetos de ódio e aversão são denominados mal (BIANCHI, 1988, p. 60). Para ele, o individual também precede o coletivo, de modo que o governo coercitivo só tem sentido porque o conjunto de indivíduos concorda com sua instituição (BIANCHI, 1988, p. 62). Spinoza mantém a convicção de que a realidade tem estrutura racional, de modo que o entendimento das leis do universo natural pode ser aperfeiçoado por meio das formulações matemáticas. Além disso, sua concepção da matemática como paradigma da ciência moderna, o leva a representar as ações humanas em termos de linhas, superfícies e volumes²⁰¹ (BIANCHI, 1988, p. 66). Locke também apresenta uma postura diferente das concepções econômicas mercantilistas, ao distinguir, por exemplo, o valor do dinheiro do seu preço (o juro), preconizando que uma teoria monetária deve ser entendida enquanto teoria do valor (BIANCHI, 1988, p. 82). “Crucial na superação da forma tradicional de sociedade, o movimento desencadeado pelo pensador inglês ajuda a explicar o primado da visão econômica em nosso universo ideológico” (BIANCHI, 1988, p. 87).

O processo de consolidação da ciência econômica transborda da teoria do conhecimento e da ética para uma nova concepção do homem e do mundo, que tem em Adam Smith um ponto importantíssimo (BIANCHI, 1988, p. 106). Smith encara as atividades geradas pelo interesse como autêntica força positiva²⁰² e dínamo do progresso econômico (BIANCHI, 1988, p. 121). Na sua *Teoria dos sentimentos morais*, o autor escocês considera que o modo mais conveniente para manter um curso natural das coisas é que os indivíduos possam perseguir o próprio interesse, sob a vigilância do espectador imparcial²⁰³, trazendo seu

²⁰¹ Entretanto, cumpre pontuar que em Espinosa, o termo “economia” aparece no *Tratado Político* no sentido aristotélico, enquanto governo da casa e gestão do privado (2009, p. 49).

²⁰² A motivação social para o autor é de cunho egoísta, criando por meio de um trabalho de várias mãos, uma grande mão invisível, capaz de orquestrar as relações (BIANCHI, 1988, p. 135). “Tipicamente newtoniana, sua concepção do universo estabelece um paralelo entre a lei da gravitação universal e o sistema econômico, administrando à distância por uma Providência benfazeja” (BIANCHI, 1988, p. 136).

²⁰³ Esse observador, ‘homem dentro do peito’, ou ‘o homem consigo mesmo’, seria uma idéia de adequação exata e perfeição, formada pela lenta e progressiva observação de caráter e conduta, sua e de outrem. Esse

capital para aumentar o estoque de felicidade da sociedade (BIANCHI, 1988, p. 122). Finalmente, no mundo moderno, é possível também verificar, na expansão da mentalidade econômica para outras áreas até então fora de sua órbita, uma análise em termos de custo-benefício em campos como casamento, voto, reprodução e participação política, teorizando-se a respeito desses assuntos com instrumental idêntico ao concebido para atividades como investimento, consumo ou produção²⁰⁴ (BIANCHI, 1988, p.140).

Alcançamos então as ciências sociais consolidadas no âmbito da sociedade moderna weiliana. As ciências sociais aqui buscam o conhecimento das condições sociais. Trata-se de uma ciência que, como tal, enxerga-se como praticada por um observador-analista que se propõe uma descrição e análise pautadas pela objetividade (WEIL, 2011 A, p. 19 - 20). As ciências sociais têm por finalidade tornar previsível o resultado de uma intervenção²⁰⁵. Para tanto, devem submeter suas teses a um critério determinante: a coerência entre seus ensinamentos e prescrições e o sucesso prático das suas experiências (WEIL, 2011 A, p. 90).

O método das ciências sociais teóricas funda-se na estatística matemática, utilizada com o intuito de estabelecer os fatores de interdependência que são alvo da pesquisa (WEIL, 2011 A, p. 91).

A relação entre estatística, observação e experimentação, nestas ciências, é análoga à que existe nas ciências naturais: o material observado é submetido a uma descrição estatística, o que conduz a uma análise mediante fatores e interdependências; esta permite novas observações e experiências, feitas em virtude de uma primeira teoria matemática; daí procede-se à criação de modelos conceptuais sempre mais coerentes

analista é ‘o grande demiurgo dentro do peito’, juiz e árbitro. (BIANCHI, 1988, p. 110 – 111). A figura desse observador imparcial smithiano é substituída n’*A riqueza das nações* pelo mecanismo de competição como fonte de controle sobre desdobramentos indesejáveis do comportamento movidos pelo interesse (BIANCHI, 1988, p. 124).

²⁰⁴ O que é assustador é que essa lógica seja aplicada em desdobramentos de pura violência: “[...] é evidente que esse tipo de morte pode ser dirigido contra qualquer grupo determinado, isto é, que o princípio de seleção é dependente apenas de fatores circunstanciais. É bem concebível que na economia automatizada de um futuro não muito distante homens possam exterminar todos aqueles cujo quociente de inteligência esteja abaixo de determinado nível (ARENDDT, 2011, p. 312).

²⁰⁵ O objeto dessa busca de previsibilidade pode ser ilustrado quando cotejamos o conceito habermasiano de ação racional com respeito a fins: “Por ‘trabalho’ ou *ação racional com respeito a fins* eu entendo a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação entre ambas. A ação instrumental é regida por *regras técnicas* baseadas em conhecimentos empíricos. Elas implicam, em cada caso, prognósticos provisórios sobre acontecimentos observáveis, sejam eles físicos ou sociais, os quais podem ser comprovados verdadeiros ou falsos” (HABERMAS, 2014, p. 90).

e sempre mais aptos para analisar exaustivamente um material cada vez mais plenamente dominado (WEIL, 2011 A, p. 91).

As ciências sociais formulam leis sociais, descritivas do comportamento humano. Deste modo, convém estabelecer de pronto a relação entre a liberdade individual e as leis sociais, pois não se trata, com as segundas, de anular a possibilidade da primeira: ambas estão situadas em planos distintos²⁰⁶. As ciências sociais não contemplam a questão da liberdade posta na individualidade: não é do indivíduo, nessa perspectiva, que elas se ocupam. Assim sendo, a ciência social trabalha *depois* da ação individual livre, para então retirar uma média geral dessas ações e formular uma lei descritiva analítica e funcional. Desse modo, distingue-se ciência social – aqui também análoga à ciência natural – e suas leis do plano regulativo da política e da moral, também com suas leis²⁰⁷. Conclui-se daí que a ciência social apreende a ação individual no que ela tem de passado, ou seja, *após* a sua realização. O plano de atuação da ciência social é outro que o da liberdade individual: depois da liberdade do indivíduo é que se situa a análise descritiva da ciência social. Também de modo semelhante às suas primas voltadas para a natureza – convém recordar, dotadas de maior grau de precisão – as ciências sociais intentam captar o que ocorre numa média de casos analisados, sem querer predizer o que se dará em um caso individual específico; não pretendem explicar os acontecimentos por forças que empurram os objetos (WEIL, 2011 A, p. 91).

Nas ciências naturais não se trata de estabelecer uma predição, como se o cientista fosse um Tirésias²⁰⁸, mas sim de analisar um certo número de eventos de um mesmo tipo a fim de estabelecer uma estatística para, então, apontar qual seria a probabilidade dos resultados (WEIL, 2011 A, p. 92).

O mesmo acontece nas ciências sociais: que X pessoas a cada ano se suicidem numa comunidade não permite perguntar se o Senhor X morrerá assim; que em centenas de casos observados os homens decidam-se sob a influência de motivos religiosos, econômicos, etc. não permite predizer se um sujeito, numa situação concreta, vai se decidir segundo determinado motivo (WEIL, 2011 A, p. 92).

Finalmente, graças as regularidades descritas na forma de leis sociais os indivíduos tomam a sociedade na conta de algo que se pode conhecer e influenciar, assim como a ciência

²⁰⁶ “O conceito de liberdade do indivíduo não se situa no mesmo plano dos conceitos da ciência, nem está em contradição com ela. Rigorosamente falando, seria preciso dizer que ele não está nem de acordo nem em desacordo com a ciência” (WEIL, 2011 A, p. 92).

²⁰⁷ “O temor pela liberdade do indivíduo decorre de uma falsa interpretação do conceito de ‘lei’ social, identificada à lei política ou moral, reguladora e não descritiva do comportamento” (WEIL, 2011 A, p. 91).

²⁰⁸ “Esse adivinho, velho e cego, predissera a Jocasta e a Édipo todas as desgraças que atingiram a eles e a seus filhos” (COMMELIN, 1997, p. 244).

natural descobre as leis de funcionamento da natureza, as leis sociais que descrevem o funcionamento da sociedade a convertem, para o indivíduo, em segunda natureza (WEIL, 2011 A, p. 92).

O que a ciência da condição nos traz não tem sentido em si mesmo, ela é um meio, e o fim que daria sentido a esse meio lhe escapa. A insatisfação que ela suscita leva o homem a exprimir essa necessidade de sentido muito frequentemente de maneiras confusas, anti-racionais; a civilização da ciência produz cada vez mais tais exemplos (KIRSCHER, 1999, p. 150 - 151). A questão do sentido é filosófica, distinguindo-se de uma perícia ou estudo científico. Isso aponta já para a impossibilidade de ser respondida, ou mesmo de chegar a ser colocada, pelas ciências da natureza, bem como por aquelas que operam em analogia com as primeiras, como as ciências sociais. Tais ciências não permitem que a pergunta do sentido seja posta pois dão a conhecer os mecanismos e determinismos de recortes abstratos da realidade conforme o alcance de cada uma (KIRSCHER, 1992, p. 275).

As ciências sociais são uma ciência auxiliar para a política, pois elaboram certos conceitos dela. Deste modo, sua intenção fundamental só é compreensível a partir da categoria da ação razoável, de modo que é ela quem, na verdade, origina as ciências sociais (WEIL, 2011, p. 19).

Com efeito, as ciências sociais, a economia política, a sociologia, a estatística etc. trabalham na análise de dados políticos, vale dizer, dados com a ajuda dos quais e contra os quais o homem político age. Conceitos como – escolhemos exemplos ao acaso, pois qualquer conceito dessas ciências pode servir de ilustração – equilíbrio econômico, tensão social, comportamento dos grupos, composição de uma população por classes de idade, variação da média de vida jamais teriam sido formados e não teriam nenhum interesse (social: não se remunerariam a expensas da comunidade os que se dedicam a esse tipo de pesquisas) se não oferecessem indicações para uma ação possível (WEIL, 2011, p. 20).

Sendo compreensível apenas no escopo de uma ação razoável mesmo que podendo ser praticada sem sua devida compreensão, por ser uma ciência, cada ciência social prescreve, ainda que de modo não consciente, uma ação política, contendo e defendendo uma definição do que constitui o bem para essa política, albergando, por mais que não se dê conta disso uma ideologia²⁰⁹.

²⁰⁹ WEIL, 2011, p. 20. Ideologia pode ser compreendida em três acepções diversas. A ideologia em sentido descritivo é aquela que trata de conceitos, idéias, rituais, manifestações artísticas de determinados grupos humanos; essa é uma visão antropológica. A segunda perspectiva é a ideologia em sentido negativo ou crítico, aquela que desfaz a ilusão de agentes da sociedade sobre si mesmos e seus interesses. Finalmente, temos a ideologia em sentido positivo, aquela que, partindo das necessidades e interesses objetivos de um determinado

Daí resulta que toda constação que quer ser puramente ‘desinteressada’ é *ideológica*, noutros termos, é inconsciente de suas próprias pressuposições e dos seus ideias, e corre assim o risco de propor uma política que, pretendendo ser universal com uma sinceridade subjetiva total, não senão ao bem de um grupo particular. A teoria de Adam Smith mostra com grande clareza as relações objetivas existentes entre ciência social e política: propondo a supressão de toda intervenção política no domínio da produção e das trocas, é uma política que ela propõe (WEIL, 2011, p. 20).

As ciências sociais possuem limitações outras, tais como a irrevogável presença de uma equação pessoal na constituição do observador-analista que é o cientista social. Essa indelével assinatura, diz Weil, não tenciona contestar a validade ou mesmo a objetividade das observações do homem de ciência social, apenas, do ponto de vista do seu sistema, demonstrar a impossibilidade de reduzir a ação a uma coisa que é diferente da própria ação, posto que é nela que reside o ponto de vista e a finalidade em função das quais se dá o horizonte de conhecimento e compreensão das ciências sociais (2011, p. 20).

Do exposto acima depreende-se que comunidades organizadas por valores diversos causam embaraço às ciências sociais quando estas tentam reconstituir seus modelos de vida, cujo essencial seja distinto da eficácia. Esse sagrado – tradicional, outro – é tomado como um absurdo, como fator de ineficácia. Assim, quando confrontadas com valores dessa ordem, as ciências sociais soçobram; no máximo, podem apontar que na ausência de certos mecanismos, a subsistência dessa comunidade com valores essenciais distintos dos seus, seria impossível (WEIL, 2011, p. 88 - 89).

Existem consequências caso as ciências sociais sejam tomadas como absolutas, descoladas da ação política. Considerar a natureza exterior como algo sobre o que se deve exercer maestria pode ser considerado como o desenvolvimento do projeto baconiano cujo excessivo sucesso, e não o fracasso, pode trazer consequências irreversíveis. Esse panorama indiscernível leva a não ser admissível um otimismo (um erro de cálculo no cenário previsto pode significar aniquilação da vida); temos aí uma autêntica *heurística do temor*. Temas como o prolongamento da vida humana que converte a morte cada vez mais em uma fronteira deslocável, o controle de comportamentos que coloca em risco os pressupostos de autonomia e maioria e eleva para outro nível as discussões sobre o conceito de ideologia bem como a manipulação genética cuja planificação da vida humana coloca a questão sobre um direito

grupo humano fornece uma visão sócio-cultural para satisfazer esses anseios. Conferir a esse respeito GEUSS, 1988, p. 11 – 43.

moral em relação aos futuros seres humanos²¹⁰; todos esses temas não podem ser ignorados. Todas essas questões, em suma, colocam o problema das consequências de uma *exorbitância do ideal baconiano*: a instalação do saber como dominação da natureza e dominação da natureza como útil para o melhoramento humano, o sucesso exorbitante do programa baconiano podem ocasionar uma catástrofe, quando o sucesso econômico excessivo pode inflar de forma irrecuperável o metabolismo da Terra (GIACOIA JÚNIOR, p. 193 – 204).

A filosofia política se distingue das ciências sociais e políticas por se fundar explicitamente sobre um questionamento moral; sem esta, a prática política não é mais que uma técnica de manutenção da ordem, da instauração da paz civil, da conquista e conservação do poder. A política deve, por isso, ser submetida ao julgamento moral de modo que ela não seja colocada a serviço de projetos insensatos. As ciências sociais apresentam como princípio uma análise dos fatos sem que se faça julgamento de valor (CANIVEZ, 1999, p.143). Embora os dados positivos sejam importantes para os rumos de uma pesquisa filosófica, as concepções weilianas de Estado e sociedade moderna, presentes na *Filosofia Política*, são compreensões da realidade histórico-política na sua totalidade, e não uma análise positiva dos dados da observação nos moldes de uma de uma ciência social (DOUMIT, 1970, p. 511). Com a interpretação da condição pela consciência aparece uma das características constitutivas do mundo moderno: a subjetividade como estrutura antropológica (KIRSCHER, 1992, p. 91). É o momento de passarmos, então, da autoconsciência da sociedade da condição para sua superação: chegamos à categoria da consciência.

4.2 A CONSCIÊNCIA

O mundo da condição é ausente de sentimentos, é permeado de tédio e desespero, que desencadeiam uma violência gratuita e uma revolta por conta da ausência de sentido. Para o indivíduo que vive a atitude, entretanto, isso não se mostra. Apenas para o lógico da filosofia, pois a atitude da condição não conhece sua categoria (KIRSCHER, 1989, 269 - 270). A nova atitude que ultrapassa a condição percebe que algo de essencial lhe falta: uma consciência que seja condição incondicionada de toda condição. A nova atitude percebe que não há condição

²¹⁰ “Na era do genoma, o discurso da eugenia está sendo revivido não apenas entre os críticos mas também entre os defensores do melhoramento. Uma influente escola de filosofia política anglo-americana clama por uma nova ‘eugenia liberal’, referindo-se com isso a melhoramentos genéticos não coercitivos que não restringiriam a autonomia da criança” (SANDEL, 2013, p. 87). Para um panorama dessa discussão – e a posição de autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Habermas e Robert Nozick – conferir SANDEL, 2013, p. 88 – 93.

senão para a consciência: consciência do incondicionado da liberdade²¹¹ (KIRSCHER, 1992, p. 88).

No plano político, o processo de universalização nasce da realidade histórica: a história se ultrapassa, mas enquanto história. É assim que a moral histórica se transforma segundo a idéia de universalidade capaz de julgar a si mesma em nome do universal. É essa moral que pode julgar como insuficientemente sensata a sociedade racional. A tarefa do homem moderno, conscientemente ou não, é de atingir a unidade histórica do universal sensato e do racional (CAILLOIS, 1977, p. 6 - 7).

A moral pode ser compreendida nela mesma enquanto ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado. Entretanto, ela conduz a política visando a ação razoável e universal sobre o gênero humano, deste modo distinguindo-se da postura do *moralista*. Este se contenta em opor moral e política, pureza de princípios e cálculo da eficácia. Essa postura do moralista se tornará, em verdade, imoral, ou seja, não universalizável (CANIVEZ, 1999, p.129). É o indivíduo moral que se põe as questões sobre as estruturas do mundo. Ao se descobrir, por meio da análise do mecanismo social, como objeto, instrumento entre outros, o sujeito moral sabe que deve moralizar o mecanismo social sem procurar destruí-lo, pois seu ser enquanto sujeito moral desenvolve-se simultaneamente ao seu ser objetivo: elemento do mecanismo social (TOSEL, 1981, p. 1175).

Do dado a ser mensurado ao eu que mensura, temos a passagem da condição à consciência. Toda a rede de condições dos fenômenos objetificáveis ocorre em uma instância interior para a qual tais fenômenos existem e que constitui a condição de existência desses fenômenos: a forma subjetiva da consciência é a condição lógica incondicionada de toda relatividade objetiva da condição fenomenal (GUIBAL, 2011, p. 128). É Kant o pensamento por excelência que subordina a necessidade revelada pela ciência da condição à liberdade que funda a moral (GUIBAL, 2011, p. 128). A análise weiliana do pensamento de Kant é orientado pela interpretação fichteana da filosofia de Kant (GUIBAL, 2011, p. 129).

O homem da consciência não se apreende como aquele que vive a atitude da condição, tampouco como aquele que emprega a linguagem ultrapassada pela ciência. Ele é ato de

²¹¹ A partir desse momento da pesquisa, cumpre chamar atenção para alguns conceitos que serão levados em conta na análise das categorias seguintes de modo que seja possível diferenciar a revolta desses respectivos momentos da lógica da filosofia da revolta conforme descrita na obra. São eles, além da já mencionada revolta: criação, mundo, tédio e – eventualmente – uma obra, em uma acepção diversa daquela da categoria.

apreender, pois aquilo que é, só o é na medida em que apreendido, ou seja, só é para a consciência. Tudo que é só para o Eu, distinto do eu particular sobre o qual a linguagem fala. O *Eu sou* da consciência antecede qualquer sentido, e sem ele nenhum sentido é possível (WEIL, 2012 A, p. 329 – 330).

É a uma aparição da violência que irá corresponder a figura da lógica filosófica da consciência. Trata-se da violência concernente ao sentimento de liberdade que não encontra mais modo de se exprimir. Diante dessa violência, o homem considera que a racionalidade positiva ao invés de ser a instância que decide o que deve ou não ser significado tenha, por sua vez, um sentido para ele: trata-se aqui de um ponto de vista moral. A ciência, portanto, deve ter um sentido para uma consciência moral, consciência da sua própria liberdade. O que se buscará é a elaboração de um discurso graças ao qual essa consciência possa se compreender como liberdade agente. Aparece aqui a distinção entre o *moi* empírico, biológico, psicológico, em suma, *da ciência*, e o *je* enquanto sujeito transcendental (CANIVEZ, 1999, p.50). A consciência antecede todos os conteúdos, o que a torna condição absoluta, não desta ou daquela possibilidade, mas *da* possibilidade (WEIL, 2012 A, p. 331). O homem da consciência supera a condição ao dar-se conta de que no fundo de tudo está a liberdade, pois tudo que é, só é para a liberdade, para a consciência (WEIL, 2012 A, p. 332 – 333).

O Eu confere forma ao que o afeta, deste modo, ele é condição absolutamente condicionante. A causa última, a liberdade, não se encontra na experiência²¹². “Assim, a decisão, formulável no mundo, pode ser pensada como *causada* pela lei do *Eu* que é liberdade” (WEIL, 2012 A, p. 338). Para apreender a liberdade como causalidade não condicionada, é preciso que o indeterminado se dê a sua lei no intuito de ser Eu (WEIL, 2012 A, p. 339).

É nesse contexto que aparece a criação na categoria da consciência: criação e uma realidade que seja a do Eu, não a do eu. Esse propósito se dá com a decisão de agir de acordo com uma lei que regule as intenções, não os atos. Isso porque, situado na natureza, o ato não traz os rastros de sua origem. Deste modo, se a decisão deve vir do Eu, essa decisão deve ser pura, sem a interferência das condições do eu, ou seja, deve vir da liberdade, de tal modo que nada exterior a intenção livre seja admitida, ou seja, a ideia de causa livre, causação pela consciência pura, visando um mundo em que apenas a harmonia da consciência pura seja

²¹² WEIL, 2012 A, p. 336 – 338.

admitida como fim. Trata-se da criação de uma realidade do Eu, que é a de todo homem que mantém seu ser na consciência²¹³.

Existe uma única pergunta, exprimível sob diferentes formas, mas única como pergunta da liberdade: minha intenção é tal que possa ser a da consciência em toda individualidade concreta, é ela absolutamente comunicável, apreende ela os homens não como objetos naturais e modificáveis, mas como *seres*, qe, portanto, só podem ser fins últimos? (WEIL, 2012 A, p. 339).

Assim, aqui consciência pura é para ela própria tanto determinação quanto saber dessa determinação. Querer livremente não é simplesmente contentar-se em *conhecer* as inclinações atuantes sobre a natureza humana, mas querer em consonância com a lei que, sem ser determinada como o são as causas naturais, é, não obstante, determinada apenas pelo Eu e o determina; trata-se da ideia da vontade determinada por ela própria (WEIL, 2012 A, p. 339 – 340).

É sobre o pano de fundo da liberdade que podemos dizer que a poesia na consciência é criação do poeta. Trata-se de criação que não entra na existência como algo independente, mas na qualidade de imagem que permanece nas mãos daquele que a cria e que, portanto, só tem vida por conta da sua relação com ele, que é capaz de revogá-la do mesmo modo que a evocou. Pela criação de mundos e condições imaginárias – sabidas como imaginárias -, a poesia permite ao poeta provar sua liberdade (WEIL, 2012, p. 350 – 351). A poesia na consciência difere da poesia tradicional, dita ingênua²¹⁴, por ter passado pela condição. O poeta no passado exercia funções como a de guardião da tradição, profeta anunciador de tarefas e fins da nação ou do grupo, aquele que fornecia aos homens a compreensão dos seus sentimentos projetando esses sentimentos numa existência mais poderosa do que a própria vida. Ela falava assim da *verdadeira* virtude, beleza, grandeza e vício. O poeta da consciência sabe que, ao contrário, que sua criação é puro jogo que se sabe jogo, por isso a poesia do passado lhe aparece como ingênua (WEIL, 2012 A, p. 351 – 352).

Na categoria da consciência surgem o tédio e uma obra, ambos diferindo fundamentalmente daquilo que se verifica no contexto da violência que, passado o absoluto, é negação da razão com conhecimento de causa. Nessa categoria também é possível localizar

²¹³ WEIL, 2012 A, p. 339.

²¹⁴ A poesia ingênua é anterior à consciência não é criação, pois ela é assunto público, sua linguagem não sendo linguagem individual, mas aquela da comunidade (WEIL, 2012 A, p. 354). “O autor ingênuo é o artesão que trabalha mais ou menos bem, pois a substância do que ele compõe pertence a todos: ele não cria” (WEIL, 2012 A, p. 354).

uma revolta, dada na negação da moral da comunidade, ou seja, contra as regras instituídas na existência comum da comunidade.

O tédio na consciência é a condição do indivíduo ocioso que não cria uma obra para destruir²¹⁵. Assim, o tédio e a obra aparecem aqui como relacionados com a figura do criador na categoria da condição: o poeta. O poeta realiza sua liberdade para si mesmo. A vida cotidiana é ainda o mundo da condição, mundo que é apenas aquilo a que ele está submetido em sua existência concreta. Caso esse mundo não lhe ofereça o dilema de uma decisão empiricamente temível, ele será apenas o lugar do tédio. O tédio é aqui uma vida desprovida de eventos decisivos; sem eles, a liberdade não se lhe aparece, pois o lugar da liberdade é a consciência individual, que será essencialmente ociosa caso não crie livremente uma obra que sua liberdade possa destruir. Não importa que obra é criada. Só o que interessa é que essa seja a obra de um homem e que nela ele se saiba criador²¹⁶ (WEIL, 2012 A, p. 352).

A obra na consciência, portanto, é obra imaginária e irônica. É imaginária seja porque é impossível do ponto de vista da ciência, seja por não se desprender do seu autor (WEIL, 2012 A, p. 352 – 353). É irônica porque na consciência não cabem conteúdos – sabemos que qualquer conteúdo aqui é abandono da liberdade, todo sentimento não negado é queda na condição. A obra aqui possibilita que o criador desfrute e reconheça um sentimento depois de

²¹⁵ A criação aqui é criação de condições. Essa criação não eleva o homem acima *da* condição, pois o ato criador, ainda que criações que podem ser destruídas livremente, são criações de condições. A criação na consciência entretanto, o eleva acima das possibilidades das condições, das condições dadas, pois ele sabe que as condições só existem na linguagem, das quais ele se apodera como criador (WEIL, 2012 A, p. 356). Como se dá essa criação? A questão a respeito de *como* é feita essa criação pertence tipicamente ao âmbito da ciência da condição, das condições determinadas; a poesia, é possibilidade transcendente. A pergunta sobre como se dá a criação só pode advir do burguês preso no trabalho e que se compreende apenas em termos de condições. Esse indivíduo enxerga exclusivamente em termos de determinações e a poesia, para ele, é loucura, o poeta-criador, cuja obra não lhe toca em absoluto, é apenas alguém que se diverte ou que é hábil na exploração da loucura alheia (WEIL, 2012 A, p. 356 – 357). “Ele só vê uma coisa, a saber, que ele está nessa condição determinada, e ele se vê como instrumento do progresso. Por isso, sua receptividade à obra poética é tão pequena quanto sua espontaneidade moral “ (WEIL, 2012 A, p. 357). Deste maneira, assim como não é possível *conhecer* o modo como o indivíduo age pelo dever moral, ou de que maneira é possível que o Eu produza as formas primeiras do conhecimento, não é possível conhecer o modo como o poeta cria sua obra (WEIL, 2012 A, p. 356). “A criação é um mistério, porque se baseia no segredo inviolável do Eu e da liberdade” (WEIL, 2012 A, p. 356).

²¹⁶ Ao poeta aqui não interessa ser criador de uma condição – se isso lhe interessasse, ele teria trabalhado e organizado. Ele quer apenas refletir o mundo em si, mundo que ele cria, não o mundo que é ou deveria ser (WEIL, 2012 A, p. 352).

o haver rejeitado na consciência. Assim, o criador da obra aqui mostra ironicamente que não tem convicções ao mostrar que as tem todas, isso por meio de sua obra: aquilo em que os personagens acreditam não é aquilo em que seu criador acredita. A ironia aqui é um método educativo. De si: o autor, ainda o homem na condição²¹⁷, pode desfrutar, pela ironia, desses conteúdos em sua liberdade; a ironia permite reconhecer possibilidades, e esse reconhecimento liberta o homem: a consciência sabe que a realidade sempre comporta uma possibilidade qualquer (WEIL, 2012 A, p. 353 – 354).

A ironia também é educação dos outros homens, mesmo que o poeta-criador não fale a todos. Sua libertação é libertação de sua própria condição, de modo que ela importaria apenas que lhe são compatíveis. O poeta-criador, como homem moral, lida apenas consigo mesmo. Sua criação não é para o público, nem mesmo para aquele que lhe seria próximo por afinidade. A libertação da condição é libertação do homem em seu ser empírico. A obra do poeta-criador deve libertar o Eu. Sua obra alcança esse efeito caso outros sejam tocados por ela. A reação de outros significa que eles foram tocados pelo poeta. A existência do leitor, portanto, é necessária para o homem que ambiciona libertar-se pela poesia. Caso a obra não repercutisse, ela não libertaria da condição, pois não a revelaria, não revelaria a condição que o acorrenta. O indivíduo pode ser tocado pela obra de duas maneiras: aclamando ou protestando contra a obra. Isso significa que a libertação produzida pelo poeta não significa aquiescência, basta que as condições sejam reveladas. Isso porque existem aqueles que desejariam entregar-se completamente as tradições, porém, quando estas são reveladas pelo poeta-criador como condições, essa parcela do público toma o criador da obra como imoral dotado de espírito destruidor (WEIL, 2012 A, p. 354 - 355).

O poeta criador liberta o homem da condição ao revelar a condição como linguagem humana. As demais artes só conseguem operar a libertação por seu relacionamento com a linguagem. Isso se dá ou pelo programa que acompanha a obra muda em relação a linguagem, ou pelo comentário que a obra suscita na qualidade de incompreensível ou escandalosa, ou seja: ironicamente oposta a tradição (WEIL, 2012 A, p. 355 - 356). O que caracteriza a arte da consciência a arte da consciência é o esforço de levar o indivíduo a *falar de si*, o que significa que o espectador, tanto quanto o criador, é remetido à reflexão sobre a liberdade. Essa remissão de consciência a consciência não se dá de modo imediato – pois depende da linguagem – entretanto, age diretamente, porque ele vive no ambiente comum a todas as

²¹⁷ O criador depara-se com dados interiores: interesses, sentimentos. A ironia não o desvencilha da condição, mas liberta-o dela como consciência (WEIL, 2012 A, p. 353 – 354).

consciências: a condição, que só existe na linguagem. A consciência, portanto, vive no ambiente da linguagem (WEIL, 2012 A, p. 355 - 356).

É na qualidade de poeta ou pela participação na ação poética por meio da obra que o homem se torna senhor da condição. Isso porque, na produção de mundos, de condições, de sentimentos que só dependem dele e que ele destrói no momento escolhido, ele apreende o que na reflexão moral e teórica ele é apenas sabe: que ele é um *Eu* (WEIL, 2012 A, p. 356).

A obra na categoria da consciência é um infinito jogo da criação irônica, que submete todo dado empírico da condição. O Eu na sua liberdade torna-se presente ao poeta porque retira todo conteúdo da condição, pois todo conteúdo torna-se material a ser consumido pela criação. O que interessa aqui é a perpetuação contínua do instante irônico que é a presença do Eu, a consciência da liberdade. Assim, criação aqui não é criação no sentido da abordagem de problemas práticos. Acreditar em uma verdade distinta da consciência refletida em si mesma seria romper com a criação que é criação do instante irônico (WEIL, 2012 A, p. 357 - 358). Nessa categoria, portanto, a criação e obra têm diferenças claramente delineadas em relação ao que se vê na categoria da violência pura: obra aqui não se trata de violência total, do mal diabólico. Bem e mal na consciência apresentam contornos próprios.

Na categoria da condição o bem se mostra como dever-ser, como uma tendência à perfectibilidade moral. Esse bem não deixa de se deparar com a condição interior. O homem da consciência é sujeito da condição, de modo que a luta contra a natureza é também luta contra a natureza que se encontra nele próprio²¹⁸. Nesse encontro com a natureza ele pode encontrar o mal. Pois sempre existirá uma ruptura entre o eu e o Eu puramente incondicionado. O mal ocorre quando o homem perde a estrada para o dever-ser do Eu, encalhando nas determinações das condições interiores do eu; é quando ele perde a luta contra a natureza interior e deixa de se determinar livremente: mal é agir contra a consciência²¹⁹.

Essencialmente, a consciência se volta, portanto, para si mesma: é preciso agir por respeito à lei moral, porque é somente nessa ação que o homem pode esperar ser ele próprio. É preciso subjugar, visto que é impossível extirpar, as determinações interiores, as paixões: elas são as condições naturais da ação no mundo, mas precisamente porque são necessárias permanecem fora da moral e não devem entrar na decisão. O que haveria de mais perigoso para o ser moral do que os sentimentos

²¹⁸ A violência ameaça o homem tanto internamente quanto externamente. A violência que o ameaça internamente se dá quando ao se saber que a natureza do homem não é inteiramente controlada pelo discurso, que o homem é dirigido também pela paixão e pela agressão, que as condições da existência nunca são definitivamente liberadas da violência que pode inflamar a vida emocional do homem, em suma, saber da tensão entre razão e violência que perpassa o existir humano (KLUBACK, 1987, p. 141).

²¹⁹ WEIL, 2012 A, p. 346.

nobres que inspiram ações supostamente boas? Se forem eles que impeliram o homem, privaram a ação de qualquer valor e a transformaram em simples reação do egoísmo natural e animal. Quando se entrega a eles, o homem perde aquela *dignidade* que ele só conserva ao agir em sua liberdade, conforme a razão, por razão (WEIL, 2012 A, p. 347 - 348).

A categoria da consciência contém dois conceitos de revolta. Um concernente a revolução política e outro à natureza animal. Vamos a eles. No que concerne primeira, ela é violenta, mas não *absolutamente*. Na categoria da consciência essa revolta é a revolução política que questiona a legalidade do poder. Tal revolução política é imoral em si mesma. Isso porque. Em primeiro lugar, a comunidade humana é constituída pela lei empírica do Estado, de modo que seria contraditório admitir uma lei que prescreveria e regularia a desobediência à lei, e é precisamente isso o que aconteceria ao se legitimar a revolta. Isso posto, revolta aqui é ação violenta, pois para o homem moral, não se coloca em questão a legalidade do poder estabelecido: a legalidade existe apenas no interior do Estado. Caso uma lei empírica não corresponda à lei moral que possibilita a coexistência da liberdade de cada um com a de todos os outros, ao homem moral restam duas alternativas. A primeira é a tentativa de esclarecer o soberano. Contudo, se o soberano lhe ordena o silêncio, ele deve obedecer. A segunda é a recusa passiva. Em todo caso, é-lhe vetada a instauração de leis – ainda que mais apropriadas à moral – pela ação violenta, o que equivale aqui a revolta (WEIL, 2012 A, p. 346 - 347).

Na consciência também existe uma revolta da natureza animal, que ocorre por desespero na frustração, caso o indivíduo perca a esperança de que a natureza seja dotada de um sentido moral, que a condição sirva à liberdade. A desilusão quanto a essa esperança moral pode ocasionar a revolta da natureza animal do indivíduo, pois na ausência dessa esperança a natureza animal não teria nenhum recurso para colocar a disposição da razão (WEIL, 2012 A, p. 348). Essa revolta recai sobre a moral existente e sobre a comunidade enquanto tal (WEIL, 2011 C, p. 38). Temos aqui o âmbito do mal radical, a violência interior que ocorre da parte animal do homem mas se dá no âmbito de uma comunidade moral, pois não é possível pensar no indivíduo humano abstraído do contexto moral.

O universal não diz o que se deve fazer em uma dada situação, ele é puramente formal, no sentido em que apenas informa o que não é admissível, seu conteúdo vem das máximas práticas que o indivíduo submete ao critério da universalidade possível: os desejos do indivíduo empírico que são submetidos a vontade de universalidade do ser razoável (CANIVEZ, 1999, p.112). O desejo não é livre e não pode não sê-lo pois ele é da ordem das determinações interiores, apenas vontade é livre (WEIL, 2011 C, p. 62 - 63). “O conceito de

vontade, com efeito, tem de particular o fato de reunir em si os dois conceitos de liberdade e razão. A vontade é essencialmente livre, e de maneira igualmente essencial ela é razoável” (WEIL, 2011 C, p. 61 - 62).

Os princípios da moral formal que realizam o exame crítico dos conteúdos da moral empírica são deduzidos dos princípios da coerência e da universalidade. São eles: não-contradição (a moral concreta não pode ser contraditória, obrigando os indivíduos a escolher entre princípios mutuamente excludentes), possibilidade (essa moral tem de ser passível de ser vivida, suas prescrições não podendo ir de encontro as condições reais da vida, sejam elas econômicas, médicas, etc.). O critério último é a universalidade: uma moral é mais ou menos universal conforme exclui ou integra indivíduos dotados de autonomia moral (CANIVEZ, 1999, p.113).

A felicidade, proveniente da exigência de universalidade, é diferente da satisfação dos desejos empíricos (CANIVEZ, 1999, p.115). Essa felicidade é a de viver na dignidade; ela é negativa e formal. Negativa porque reside na tentativa de escapar ao mal moral, e formal porque dela não resulta nenhum modo de vida determinado. Essa felicidade é compatível com qualquer modo de vida desde que ele permita o acordo entre desejo empírico e vontade do ser razoável (CANIVEZ, 1999, p.116).

A felicidade do ser razoável só pode consistir na realização da razão, do universal, no e pelo ser finito e razoável. A regra só pode indicar, para quem quer essa felicidade, a obrigação de realizar o universal: essa realização é a felicidade do homem moral, e a busca dessa felicidade é o que guia os passos do ser razoável (WEIL 2011 C, p. 70 – 71).

A universalidade é a regra da moral, de modo que ela atende à liberdade e razão. Uma máxima que não vise a realização da liberdade razoável no mundo do indivíduo empírico não é admissível; aquela que diz respeito exclusivamente ao desejo do ser particular não deve ser escutada (WEIL, 2011 C, p. 71).

Na esteira da sua herança kantiana, Weil mantém a consciência de que o homem é *indivíduo*, e isso significa que ele não é essencialmente razão, mas carrega de modo inextirpável a animalidade e a paixão, de modo que ele é apenas razoável (PERINE, 1987, p. 174). Na ação, o indivíduo nunca sabe se seguiu a lei moral ou se deixou levar por móveis empíricos. O respeito à lei deve ser o motivo da ação, porém, a existência empírica é sempre dada, condicionada. Existe uma exigência da lei no sentido de um acordo entre a liberdade e o caráter empírico do indivíduo. Tal acordo *deve* ser enxergado como possível, mesmo que ele não possa ser experimentado na existência empírica (WEIL, 2012 A, p. 357). “A liberdade do

saber é tão somente saber da liberdade: a vida é abandonada à empiria do trabalho, dos interesses, das leis do Estado, e a liberdade do homem concreto se reduz à liberdade da consciência” (WEIL, 2012 A, p. 357).

A violência da paixão desempenha um papel importante, por estar no fundamento do gozo da cultura, do gosto e do julgamento, na medida em que tais práticas são fundadas na paixão e exigem a paixão, que é violência e que está entranhada no homem de modo a não mais lhe deixar (WEIL, 2003, p. 10 – 11). O homem weiliano nunca está seguro de excluir dos seus atos, das suas decisões, a natureza e sua violência. É um dever de resistência o imperativo que interdita o que nele o impele para um ato não razoável, em desacordo com o que constitui a humanidade dentro de si. Resistindo ao que nele existe de violência, o homem deve agir de forma tal que o princípio de cada ato seu contenha o caráter fundacional de um sistema de regras de conduta coerente, o que significa: não violento. O dever implicado nesse imperativo moral ignora se na realidade o homem é capaz de, sempre, agir em conformidade com ele, posto que *deve* agir em sua conformidade. De maneira semelhante, como os fins são algo da ordem do dado, ou seja, extrapolam o querer humano, é irrelevante saber se o ato praticado irá alcançar o fim visado, posto que isso depende dos dados, não da decisão, e é a última o que importa. Importante também é que o fim seja, no seu princípio, universalizável, pois um que não seja passível de ser universal é um contrassenso para a liberdade que, considerando o dado, almeja libertar-se do dado, instaurando, em lugar do reino da necessidade, um reino da razão consciente de si mesma (WEIL, 2012 A, p. 73).

Na ação, os homens afirmam-se enquanto dado, , ou seja, afirmam seu caráter empírico, seus desejos e suas paixões. Quando se submetem a universalidade, normalmente o fazem ao universal positivo que é a lei empírica e o fazem segundo dois motivos, nenhum os quais pertencente à universalidade da lei moral: ou agem para obter algum interesse, ou para evitar algum temor. O interesse pessoal é, portanto, a vontade natural, a violência do homem natural (WEIL, 2011 A, p. 55 - 56). A particularidade é o que persiste de mais individual no indivíduo, o impulso de toda ação positiva. Esses impulsos agentes, que passam despercebidos à reflexão moral, estão situados no domínio do que não é universal, são do domínio do que não é universal, a matéria gera a subjetividade empírica, ou seja o princípio da moral pura que se formou após um lento e laborioso processo (WEIL, 2011 A, p. 28)..

Foi necessário o trabalho de mais de vinte séculos antes que esse princípio da moral fosse enunciado na sua pureza por Kant: o indivíduo só pode considerar uma ação moralmente boa se ela procede exclusivamente de uma regra universalizável, se a máxima que a inspira não produz nem contradição nem absurdo quando

transformada em regra a ser seguida por todos os homens, em todas as circunstâncias nas quais a mesma ação pode ser visada. A vontade moral é vontade razoável, não tendência natural, do indivíduo que quer ser universal. Ser moral é determinar-se pela razão, agir unicamente por respeito à lei da razão (WEIL, 2011 A, p. 28).

Dito isso, podemos contrapor que o indivíduo apenas quer ser universal, sem sê-lo de fato. Deste modo, o que frequentemente ocorre na conduta humana é que o princípio universal é aplicado à subjetividade empírica, sem que se saiba se a ação é dada por puro sucesso e, portanto, por puro respeito à lei moral, ou se o móvel da ação é a particularidade. Temos aqui o mal radical como origem da ação humana: a insinceridade do coração humano que não sabe ao certo se age por puro dever moral ou por amor de sua particularidade empírica. O mal radical é a insegurança quanto a moralidade dos atos positivos²²⁰, mesmo quando o indivíduo evita o ato imoral.

É certo que ele evitará o ato imoral. Mas como saberá que o ato realizado em conformidade com a moral procedeu, quanto à sua inspiração, de uma máxima moral? Como saberá se agiu por respeito à lei, e não por medo das consequências, por cálculo interessado, seguindo a sua natureza empírica? Ele pode querer o bem, mas nunca saberá se sua vontade foi boa (WEIL, 2011 A, p. 28).

O mal radical se situa no espaço da incerteza, quando o indivíduo não sabe se está atuando pela determinação passiva dos seus caracteres empíricos ou pela determinação da razão à razão, quando a vontade moral quer a si mesma. Liberdade aqui é identificada à razão, que deve submeter a paixão, que é arbítrio. O universal então confere forma ao particular. O Eu universal, informa o eu empírico²²¹.

As vontades empíricas não se determinam, mas são determinadas: eu *me descubro* desejando isso, detestando aquilo. Essas vontades são da ordem dos fatos, não da ordem da moral, da liberdade, da razão. É sobre elas que deve agir a razão, que é vontade livre e vontade de liberdade. Portanto, é somente para a razão que surge o problema da libertação do indivíduo para a liberdade; e é também com relação a ela que as vontades empíricas mostram-se como atos não livres e determinados (WEIL, 2011 A, p. 33 - 34).

É nessa dúvida quanto a o sincero móvel da ação – a lei moral, a razão que quer livremente a própria razão ou as determinações inelimináveis do ser empírico²²² – que reside o inextricável dilema do mal radical. No pensamento weiliano, existe a violência passional da individualidade empírica, não razoável (WEIL, 2011 A, p. 43). Para Weil, esse mal não pode ser desenraizado, mas pode ser transformado (WEIL, 2011 A, p. 56). O mal radical, portanto,

²²⁰ WEIL, 2011 A, p. 28.

²²¹ WEIL, 2011 A, p. 33 – 35.

²²² O ato violento do indivíduo natural é aquele originado nas paixões, nos seus desejos não universais (WEIL, 2011 A, p. 46).

é a incerteza quanto ao fato do móvel da ação do agente moral ser dessa natureza ou da razão universal. Existem dois modos de controlar essa violência. Uma é pela pressão do direito, a outra é pela domesticação do animal humano²²³. Passemos a elas.

O direito positivo é também chamado de direito histórico. Enquanto lei histórica, o sistema legal histórico conversa uma universalidade, mas uma universalidade empírica, que é boa enquanto universal, mas, posto que positiva, pode ser injusta e insuficiente em si mesma. Tem-se aqui um universal relativo (WEIL, 2011 A, p. 41 - 42). Trata-se de um sistema de leis, dado na forma de máximas empíricas e fornecido historicamente. Entretanto, esse sistema responde a condições que não são históricas: são da ordem do direito natural. As condições, que de modo geral regulam o direito positivo são que as leis positivas não sejam contraditórias em si mesmas e nem esteja em contradição com o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livre (WEIL, 2011 A, p. 42 - 44). Dizer que o conteúdo do direito natural depende da comunidade histórica não significa dizer que ele opera apenas como uma apologia da lei empírica. O princípio do direito natural aplicável ao direito positivo considera como injusto todo ato violento do indivíduo natural²²⁴ segundo suas paixões e desejos não universais (WEIL, 2011 A, p. 46).

O direito positivo não se ocupa das intenções, de modo que um ato oriundo não da moral universal pode estar de acordo com o universal relativo fixado em lei, pois a preocupação da lei positiva é apenas que ela não seja contradita. O indivíduo empírico será assunto da lei empírica apenas sob uma *persona*, uma máscara que o qualifique como anormal ou criminoso (WEIL, 2011 A, p. 46 - 47). O direito positivo expressa de forma universal as relações reais dos homens entre si, do que se ocupa, por sua vez, a reflexão moral (WEIL, 2011 A, p. 51).

²²³ Ambos são importantes por marcarem a transição da moral formal, abstrata e negativa, em direção ao campo concreto do Estado (RICOEUR, 1995, p. 41). “Captamos diretamente a ‘passagem’ da moral ao Estado nessa sequência: acordo consigo mesmo (ou moral), igualdade dos seres razoáveis (ou direito natural), igualdade de todos os titulares do mesmo papel diante da lei (ou direito positivo)” (RICOEUR, 1995, p. 42).

²²⁴ “A moral revela assim um conceito de homem que não é o seu, mas ao qual ela é levada por uma espécie de necessidade do seu método, o conceito de homem amoral (o que, para ela significa: imoral porque sem moral), de homem *natural*. Trata-se, como acabamos de ver, de um conceito-limite: é só abstraindo da educação, vale dizer, do fato de o indivíduo pertencer sempre a uma comunidade histórica e moral (da qual ele pode se desligar depois de ter feito parte dela), que se concebe o homem natural como uma espécie de fundo sobre o qual o ser moral se projeta para se compreender” (WEIL, 2011 C, p. 19).

O direito positivo moderno é concebido em função do aumento da eficácia do trabalho e da organização. Também tem como função limitar a violência natural que caracteriza a individualidade natural enquanto tal. Assim sendo, a finalidade do direito é a racionalidade. Para além disso, o direito positivo moderno “é histórico por levar em conta o material humano que deve ser transformado. A função do direito positivo é regrar as reações e os comportamentos dos indivíduos que participam da competição social de modo que sejam retiradas do embate elementos como a força bem como a violência natural da inteligência: fraude, mentira, entre outros. O direito positivo moderno deve estabelecer um comportamento regular dos indivíduos (WEIL, 2011, p. 101 - 102).

O direito natural também é chamado de lei natural ou lei da razão (WEIL, 2011 A, p. 44); também é denominado direito razoável, direito não escrito ou justiça natural, compreendendo-se como entidade trans-histórica que busca o contato com a realidade (WEIL, 2011 A, p. 48 - 49). Por essa razão ele necessita de uma forma à qual deve ser aplicado, do contrário tornar-se-ia uma forma pura e vazia²²⁵. A matéria em questão é histórica e corresponde ao conteúdo presente em uma determinada comunidade em uma determinada época. Assim, o direito natural quando se encontra em um determinado contexto histórico que permitia legalmente a escravidão desvela, sob essa lei, os interesses de um determinado grupo disfarçados sob a aparência de lei pela violência; o direito natural, então aplicado sobre esse conteúdo histórico o revela como violento e injusto. O direito natural, portanto, aplica-se necessariamente a um sistema de leis histórico (WEIL, 2011 A, p. 47).

Enquanto forma, ele é a expressão de um sentimento, um protesto contra determinadas leis positivas, protesto esse que pode ser razoável ou desrazoável (WEIL, 2011 A, p. 48). Isso porque, enquanto direito não escrito – que é superior ao direito escrito por não precisar dele para seu reconhecimento – o direito natural exprime o que é evidente para uma determinada comunidade, e o sendo de modo tal que explicá-lo seria inútil, já que a própria comunidade exerce pressão sobre quem intentar desobedecer as regras dessa direito não escrito²²⁶. “É natural aquilo que parece natural a uma época determinada, numa comunidade ou num grupo de comunidades (que pode ser o grupo de todas as comunidades). Não é natural o que se opõe ao que a época sente ser justo” (WEIL, 2011 A, p. 49). É o direito natural que, com seu conteúdo histórico, faz com que o direito positivo possa evoluir (WEIL, 2011 A, p. 49). O

²²⁵ O direito natural mantém estreita relação com o direito empírico. Isso significa que o direito razoável, natural, para ser aplicado, deve ter por base um direito positivo existente (WEIL, 2011 A, p. 69).

²²⁶ WEIL, 2011 A, p. 49.

direito natural, portanto, está essencialmente ligado à história, pois seu fundamento está na moral histórica de uma comunidade viva (WEIL, 2011 A, p. 50).

Um dos princípios do direito natural é o da igualdade: todos os homens são iguais entre si (WEIL, 2011 A, p. 43). O princípio da igualdade, fundamental para o direito natural, exige um tratamento mútuo igual da parte dos homens. Ele apresenta uma dupla determinação da sua aplicação: de um lado, o direito positivo histórico, sob o controle do próprio direito natural e por outro lado pelo sentimento de igualdade próprio da comunidade. Assim, esse princípio do direito natural prescreve que o direito positivo deve regular as relações práticas dos homens de modo que seja respeitada igualdade (WEIL, 2011 A, p. 44).

O princípio da igualdade não aventa que a igualdade seja igualdade das condições legais das ações. Ou seja, ele admite diferença de funções, ou seja, que se atribuam tarefas diferentes para indivíduos distintos²²⁷. “O juiz pode e deve punir o criminoso, o indivíduo particular não tem esse direito; o particular pode prestar serviços a outro em troca de favores, o funcionário enquanto tal está impedido de fazê-lo; os pais podem corrigir a criança, esta não pode punir os pais. Numa palavra, a lei natural exige, e só exige, a igualdade *diante da lei*, e a igualdade dos que a lei torna iguais: o que é prescrito ou proibido a um funcionário, o é para todo funcionário, os direitos e as obrigações de todos os pais são os mesmos, todos os escravos estão submetidos e protegidos pelas mesmas regras” (WEIL, 2011 A, p. 45 - 46).

Assim como o princípio da moral universal inaugura a crítica das máximas individuais da ação, a base da crítica ao direito histórico, ou seja, positivo, é o direito natural. Diferentemente da crítica moral, o direito positivo exige a existência de um direito concreto, empírico, sobre o qual irá exercer sua crítica, sendo aplicável a todo sistema do direito, assim como o a crítica moral se dirige a todo sistema de máximas. O direito positivo fixa a ação em relação ao sistema positivo de leis, criticando aquele que não leva em consideração, por exemplo, o princípio da igualdade. É importante frisar que o direito natural não produz suas premissas materiais. Ele as toma do direito positivo, desenvolvendo-as segundo os seus critérios. Como o direito empírico é histórico, ou seja, diverso, o material que o direito natural é variável. Isso explica a aparentemente paradoxal disparidade de conteúdo entre o direito natural em períodos históricos distintos: como esse conteúdo varia com as épocas e o direito natural recebe esse material para se materializar, existem diferentes concepções de direito natural em cada época (WEIL, 2011 A, p. 45).

²²⁷ WEIL, 2011 A, p. 45.

No que concerne ao homem moral, a educação é uma tarefa que consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (WEIL, 2011 A, p. 55). A educação tenciona libertar o homem de um tipo específico de violência; não se trata aqui da violência física da natureza exterior ou daquela infringida por outros homens, mas sim daquela que ele sofre da parte do seu próprio ser empírico, a paixão (WEIL, 2011 A, p. 59). A educação se dá como um processo. Como trata de preparar, primeiro a natureza animal do homem para que ele desempenhe um papel na comunidade e, em um segundo momento, na preparação para a liberdade razoável, o processo educativo em Weil consiste inicialmente na domesticação, na instrução e na educação para a razão. E é claro que pode acontecer uma educação má educação, por ser incompleta, geratriz de revolta e tédio. O educador pode educar por ofício, sendo preparado para atuar na comunidade nessa condição. E o verdadeiro educador, será o educador-filósofo²²⁸. Vejamos agora mais detidamente cada um desses pontos.

Educação significa para Weil (2011 A, p. 59) domesticação do animal no homem. Antes de explicitarmos no que consiste essa educação – adiantamos apenas que ela se dá por meio da paixão -, devemos esclarecer não se trata de uma domesticação de um animal, pois nesse caso o animal não é educado para dispor de autonomia: o animal nunca deixa de agir seguindo comandos, mesmo que não tenha necessidade de vigilância. “A educação do indivíduo humano é uma domesticação, cujo fim último é fazer do educando um educador, de si mesmo tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação” (WEIL, 2011 A, p. 59). Diferenciando a domesticação animal da domesticação do animal no homem, chegamos à sua finalidade. Podemos, agora, nos ocupar dos meios com os quais ela se serve. Trata-se, já dissemos, exatamente disso: a paixão é o meio. Como a individualidade é definida pela paixão, é ela a única forma de educá-la. A paixão, na forma de sensações agradáveis ou dolorosas, como meio educativo, depende de dois elementos. Por um lado, de cada caso específico, individual. De outro, da moral de determinada época, dos seus costumes. Trata-se aqui de não negligenciar o interesse do universal concreto da comunidade, definido enquanto costumes, regras, leis, como sendo também interesse do indivíduo. Deve ser levado em conta aqui o indivíduo que em suas ações deseje desempenhar o melhor possível o seu papel social (WEIL, 2011 A, p. 59).

²²⁸ Aqui esse educador pode ser compreendido como aquele que dirige a comunidade inconsciente (WEIL, 2011, p. 68).

Quando distingue educação de instrução, Weil não deixa de notar o valor educativo da segunda. Isso porque a instrução ensina ao indivíduo primeiramente o quanto valem seus conteúdos empíricos particulares – paixões, desejos, preferências – frente aquilo que é e o que é verdadeiro: uma data histórica é o que é e uma solução de uma equação é correta ou não independente de gostos. O valor da instrução, mais do que a perspectiva utilitária de municiar o indivíduo com conhecimentos dotados de serventia – indispensáveis para quem quer participar do trabalho social -, está no fato de submeter o caráter à objetividade e à universalidade do juízo. A instrução, ressalte-se, serve à educação, o contrário é que nunca pode ocorrer (WEIL, 2011 A, p. 61).

A instrução enquanto começo da educação que liberta o indivíduo da sua natureza exterior, da paixão e violência, é a pressão social. Isso significa que a pressão da sociedade é exercida sobre todos os que dela participam: dominando as paixões e a violência interior, todos devem converter-se em membros úteis na luta contra a natureza exterior, adquirindo conhecimentos técnicos que lhe garantam direito de participação nos bens que a sociedade produz. Como essa pressão é exercida sobre todos aqueles sobre os quais o mecanismo social age, temos uma primeira forma de universalidade²²⁹.

Antes de tudo, é no plano da sociedade que a universalidade se revela ao indivíduo, na forma da necessidade – para quem não quer morrer nem fugir do mundo -, exigindo dele o sacrifício do imediato do desejo e da paixão (não o sacrifício do desejo e da paixão, mas das suas formas naturais, isto é, estritamente individuais) e impulsionando-o a fazer-se reconhecer como membro útil da comunidade (WEIL, 2011 A, p. 97).

A instrução enquanto primeiro nível educativo é educação dada de duas maneiras. É educação pela organização do trabalho e também pelo direito positivo. Ambos são a domesticação do animal no homem, de impor um comportamento à individualidade²³⁰ natural, ou seja, arbitrária e passional. Essa educação é insuficiente, mas não supérflua (WEIL, 2011 A, p. 102).

²²⁹ WEIL, 2011 A, p. 97 – 98.

²³⁰ A instrução também constitui as condições para o nascimento da individualidade. Esse primeiro nível educativo comporta a exigência de um primeiro universal: o da racionalidade do trabalho social. Trata-se de uma universalidade formal do entendimento e do trabalho. Assim sendo, a instrução é educação formal do desejo e da paixão natural (WEIL, 2011 A, p. 142). O primeiro universal do trabalho e do entendimento forma o indivíduo para a idéia universalidade. Contudo, essa é apenas uma primeira universalidade: a de uma forma que não determina o seu conteúdo. Por isso mesmo, essa universalidade é capaz de receber inúmeros conteúdos, incluindo o da violência (WEIL, 2011 A, p. 152).

A educação para a eficácia deve levar em conta o fato do indivíduo existir em uma sociedade particular, dotada de valores históricos. Isso significa que a educação deve levar em conta os valores que fazem os indivíduos serem quem são numa dada sociedade particular, pois são esses valores que os fazem trabalhar; o contrário causaria mesmo uma rejeição do princípio da eficácia²³¹. “A educação social não só deve levar em conta os desejos históricos dos membros da comunidade, mas deve também manter vivos esses desejos – ao mesmo tempo que deve visar ao máximo de eficácia racional” (WEIL, 2011 A, p. 100). O fim positivo da educação é tornar o indivíduo apto a agir corretamente na sua comunidade histórica²³² e conduzi-lo ao princípio da reflexão moral sob a autoridade da razão (WEIL, 2011 A, p. 62 - 63). Trata-se, portanto, de educar o homem violento à razão (WEIL, 2011 A, p. 65). O homem educado sabe como portar-se nas situações que exigem de sua educação. Sua dúvida se dá apenas quanto aos modos de executar a ação. Uma situação de conflito entre os deveres se dá apenas em dois casos. O primeiro é o estado do mundo: fora do seu eixo, revela-se que nenhuma educação é mais possível. Nesse caso, a solução se dá apenas no campo da política. Não estamos nos ocupando desse cenário aqui. Vamos, portanto, ao segundo caso: o indivíduo que sofre o conflito não está educado. Isso representa a revolta do indivíduo empírico contra o universal posto concretamente na comunidade (WEIL, 2011 A, p. 64).

Para essa revolta, tudo torna-se *problema moral*; aos seus olhos, o criminoso é mais *interessante* do que o homem que simplesmente cumpre o seu dever, e o instinto é mais *profundo* que a razão” (WEIL, 2011 A, p. 64). Weil qualifica essa revolta como “simples jogo de sentimentalismo preguiçoso que se diverte com o que para a sociedade pode ser uma tragédia (2011 A, p. 64).

Os valores supremos para esse sentimentalismo são a *individualidade* e a *autenticidade*²³³, opostos diretamente a seriedade, suficiente para excluir alguém da lista dos *autênticos* (WEIL, 2011 A, p. 64).

²³¹ WEIL, 2011 A, p. 99 - 100.

²³² A educação impõe ao animal no homem a universalidade concreta dos costumes (WEIL, 2011 A, p. 64).

²³³ “A ética da autenticidade é algo relativamente novo e peculiar à cultura moderna. Nascida no final do século XVIII, desenvolveu-se de formas anteriores do individualismo, como o individualismo da racionalidade desengajada, iniciada por Descartes, no qual a exigência é de que cada pessoa pense de maneira auto-responsável por si mesma, ou o individualismo político de Locke, que pretendia tornar a pessoa e sua vontade anteriores à obrigação moral” (TAYLOR, 2011, p. 35), A autenticidade como proposta ética concebe as questões de moralidade como fincada nos sentimentos particulares, deslocando para um foro interno essa discussão. Existe, aqui, um modo pessoal de exercer a humanidade – “fazer as próprias coisas, “encontrar sua própria realização” – de modo que o princípio da originalidade é introduzido e confere grande importância ao autocontrato. Conquista

Sem dúvida, o homem de virtude média, será, frequentemente, um medíocre, e sua única qualidade consistirá em não ter qualidades estritamente pessoais. O homem *superior*, então, considerá-lo-á insignificante, vulgar, privado de caráter. Mas a questão é saber se o indivíduo que só é indivíduo pela ausência dessas qualidades médias é, graças a essa privação, o melhor representante da humanidade (WEIL, 2011 A, p. 65).

Nesse caso, tenta-se justificar grandes defeitos morais como sendo condição suficiente de uma qualidade íncrita. Importa conhecer, na verdade, os casos em que certos traços patológicos do caráter individual não são impedimento para a criação de certas obras ou para se realizar determinadas tarefas válidas e que desfrutem do reconhecimento da comunidade. Temos aqui a possibilidade do indivíduo que educa a si mesmo por sua obra, válida por ser universal. Nesse caso, a educação mostra que deve ser uma para cada caso individual, que ela deve conformar-se e compreender uma individualidade específica, de modo que a educação não pode ser uniforme, pois um tipo de educação e uma sorte de educador pode ser inadequada e fracassar com um tipo específico de educando. Não se trata nunca de prestar a admiração pela violência de um caráter defeituoso em nome da obra que ele oferece, pois a violência deve sempre ser transformada à razão, e nunca admirada, provocada ou cultuada. Cultuar os defeitos sob o pretexto da obra é o que Weil denomina como *estetismo* (2011 A, p. 65).

É bem verdade que caso a educação não seja do indivíduo, na sua individualidade e para a sua individualidade, o que a torna malfeita, a educação acabará por esconder os talentos do educando. A educação será má educação caso não envolva um ideal alcançado pelo esforço, o que inclui aprimorar sensibilidade, imaginação e originalidade. Nesse caso, a revolta contra a má educação terá um ganho positivo. O indivíduo revolta-se contra uma educação puramente tradicional e autoritária, concentrando suas energias com vistas a universalizar os seus dons, afirmá-los e fazê-los reconhecidos perante a comunidade. Bem entendido, o indivíduo se revolta contra uma educação à qual foi submetido, mas que modificara e negara, percebendo que o universal concreto da comunidade fora mal-apresentado enquanto conteúdo da educação a qual se sujeitara. Seu destino não é, por isso, tornar-se um criminoso ou um louco, mas sim modificar a educação recebida e por isso mesmo percebida como autoritária e inadequada, transformando os métodos da má educação e tornando-se também ele próprio educador do homem ao procedimento correto (WEIL, 2011 A, p. 66).

romântica, se é possível localizar na sua origem a colaboração de grandes nomes como Rousseau (TAYLOR, 2011, p. 35 – 39), salta à memória o conceito de smithiano de observador imparcial.

Seria difícil citar o nome de um único grande homem cuja juventude tenha sido ‘feliz’, sem esforço e sem luta contra a pressão de um universal mal-apresentado; mas seria muito mais difícil encontrar um homem de valor que, *educado* para se opor ao universal concreto, tenha buscado, em lugar de realizar uma obra ou cumprir uma missão, simplesmente exprimir – não se sabe como – a sua individualidade (WEIL, 2011 A, p. 66).

A educação do ponto de vista filosófico, portanto, se justifica por estar fundada na moral. É dessa perspectiva que se compreende o papel do filósofo no mundo enquanto educador²³⁴, papel que depende, por isso, do caráter histórico do mundo. O educador-filósofo entende a educação como fundada na reflexão (WEIL, 2011 A, p. 66). O educador-filósofo, segundo Weil (2011 A, p. 68 – 69), é o rei da comunidade segundo o direito natural da razão que é instaurado por ele. Entretanto, sendo rei por direito, razoável, ele o será de fato apenas com a confirmação do soberano: a administração e os eleitores. Nada, contudo, garante, o sucesso da empreitada, ou seja que o mundo será favorável ao seu propósito²³⁵. A condição mínima é que, de alguma maneira, a comunidade já tenha optado pela razão²³⁶. Isso é possível, apesar dos riscos, se o educador perceber que o mundo contém violência, mas ele não é pura violência. “O mundo contém a violência, jamais está livre dela, jamais encontra-se protegido dela e pode sucumbir no seu absurdo, mas não é feito de violência pura. Ele é feito de violência *informada*, educada, tornada razoável em certo grau” (WEIL, 2011 A, p. 70).

Uma má educação consiste em uma educação mutilada, não orientada para a razão.”Encontra-se por toda parte o educador inconsciente, o pedante que transmite um saber morto, ou o instrutor que inculca aptidões e atitudes parciais e particulares. São homens dessa espécie que deram má fama à educação e à tarefa do educador” (WEIL, 2011 A, p. 66 - 67). Nesse caso, não se ultrapassa o limite da domesticação e da instrução, que são importantes, mas condições para a verdadeira educação. Permanecer no âmbito da domesticação e instrução significa inculcar no educando uma massa de saber inerte, nesse caso esquivando-se

²³⁴ “Ele é a consciência agente da comunidade e se autocompreende como consciência de uma comunidade informada pela razão; ele é consciência de si de uma consciência que não se conhece como tal, mas existe” (WEIL, 2011 A, p. 70).

²³⁵ Eis o perigo: “Aquele que, por direito, se considera rei da comunidade encontra-se na maior dependência. Ele depende inteiramente da compreensão e da boa vontade dos outros, que sempre podem dispensá-lo como supérfluo, se não perigoso, sem que por isso sintam alguma privação, como sentiriam se dispensassem os médicos, os administradores ou os fabricantes de sapatos” (WEIL, 2011 A, p. 69).

²³⁶ “Com efeito, quem desejaria ser educado ou confiar a educação dos seus à razão (e à liberdade que é a razão), senão quem já leva plantada no seu espírito uma idéia, embora frágil e confusa, da razão, senão quem, de certo modo, já optou pela razão?” (WEIL, 2011 A, p. 69).

do autêntico propósito da educação: conduzir ao pensamento, passar da animalidade à razão, à liberdade razoável. Isso significa formar o indivíduo apto para a decisão e a ação razoável, levando em conta as exigências do universal nas situações concretas. Numa palavra, significa saber o que se faz e porque se faz (WEIL, 2011 A, p. 67). Os indivíduos assim educados verdadeiramente manifestam um ideal, a liberdade razoável, o que os distingue do estetismo. “O seu ideal não consistirá em ser originais a qualquer preço, pois isso significa, na maioria dos casos, ser falso, e dizer que dois mais dois são quatro não é nada original” (WEIL, 2011 A, p. 67).

O estetismo, enquanto revolta contra tudo aquilo considerado ordinário, é revolta ocasionada pelo tédio, sendo o perigo e a consequência de uma educação que permanece no âmbito da instrução e do adestramento (WEIL, 2011 A, p. 67). “Dado que nenhuma educação se faz sem ameaças e promessas, sem punições e recompensas, é grande a tentação de limitar-se ao uso mecânico desses meios, em vez de servir-se deles para torná-los supérfluos” (WEIL, 2011 A, p. 67). Para a instrução e a domesticação, bastam como ferramentas o aguçado espírito de competição entre os homens e o medo. Contudo, a permanência nesse expediente forma indivíduos aptos para agir na comunidade, é verdade, mas não suficientemente educados para formar outros com idênticas capacidades. Caso venham a tornar-se, por ventura, educadores, esses indivíduos irão conseguir apenas gerar a revolta de outra individualidade toscamente domesticada, revolta essa que aparecerá pela via do tédio, e que findará por tornar nobre aos seus olhos desmotivados tudo aquilo que não pertencer ao campo do ordinário. (WEIL, 2011 A, p. 67 - 68).

É importante ressaltar que embora a instrução seja um momento imprescindível da educação, não educar para a reflexão pode ser uma das condições para se criar uma ordem social violenta. Weil (2011 A, p. 69) lembra que não é um absurdo pensar, tendo em vista o fracasso do trabalho do educador-filósofo, em uma comunidade ordenada com base exclusivamente na força e na violência, uma ordem que conheceria instrutores, mas não poderia comportar educadores. Nesse cenário, o homem é situado e submisso, mas não se situa de modo livre e razoável. A ação do educador-filósofo se dá contra a violência que existe no mundo. Quando essa violência é tomada como o mal, dizer que a violência está no mundo mas o mundo não é feito de violência pura, significa dizer também que o mal no mundo é contido sem que o mundo seja o próprio mal. Assim, o mundo representado pela comunidade é compreendido positivamente como mal e violência presentes, mas ainda

contidos e modelados pela razão²³⁷. Esse mal contra o qual o educador-filósofo luta, vimos, trata-se tanto das paixões do indivíduo empírico quanto de sua revolta gerada pelo tédio, violências que estão estreitamente relacionadas: buscando moldar e domesticar as paixões por meio de outras paixões, caso a educação não se converta em educação para a razão livre, a instrução pode ensejar o estetismo, da má educação, aparece o tédio, como o lodo na água parada, e dele advém a revolta, que é violência.

Sabemos agora que o homem da moral pura²³⁸ passa a agir no mundo tornando-se homem do mundo histórico. A reflexão moral é percebida como praticada por um ser humano razoável-desrazoável, por detectar que o conteúdo da moral pura é recebido da história. A injustiça desse mundo é julgada naquilo que esse mundo é: uma realidade com uma estrutura sensata-insensata. Isso quer dizer que a estrutura que é julgada pelo homem da reflexão moral é, enquanto estrutura, sensata, porque é formal. Entretanto, como sua matéria é empírica, ela é determinada, ou seja, insensata. Por meio da regra pura aplicada a realidade histórica, o homem moral ajuda a encontrar a regra na sua história presente (WEIL, 2011 A, p. 51). Os critérios que, por meio do direito natural, devem julgar o protesto do sentimento de injustiça histórica que é expresso pelo direito natural, são formulados pela política (WEIL, 2011 A, p. 48). Junte-se a isso o papel do educador-filósofo como consciência de si da comunidade histórica e será possível identificar o que existe de sensato e razoável no mundo informando a violência, de modo que se torna possível uma ação que ultrapassa a consciência pura e mundo e agir humano são compreendidos como sensatos²³⁹. Essa passagem, entretanto, é livre (WEIL, 2011 A, p. 71). A moral viva nasce da história, por ser moral concreta ela é positiva e histórica, representando os valores, preceitos, o sagrado de comunidades variadas. O contato entre as múltiplas morais vivas gerou a noção de uma moral *universal*, ponto cardinal da história do conflito entre as morais positivas (WEIL, 2011 A, p. 130 – 132). O plano da moral

²³⁷ WEIL, 2011 A, p. 70 – 71.

²³⁸ Para Weil, a moral pura é a consciência do princípio subjacente a toda moral que quer ser razoável (WEIL, 2011 A, p. 56).

²³⁹ “A primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato” (WEIL, 2011, p. 72). Isso significa desvelar as estruturas do mundo, conhecer as diferentes formas, frequentemente inconscientes, que a razão assume no mundo (WEIL, 2011, p. 72). No caso da sociedade moderna, trata-se captá-la segundo os seus princípios implícitos (WEIL, 2011, p. 73).

viva é aquele em que se dá o choque entre a moral formal²⁴⁰ e a regra de conduta da sociedade do trabalho²⁴¹; para a segunda, a primeira é meramente abstrata, isso quer dizer fora da realidade. Contudo, a partir do instante em que o indivíduo, buscando um sentido para sua vida, põe em xeque a regra da sociedade, trata-se de conciliar a moral formal, que diz *não* com a sociedade (WEIL, 2011 A, p. 132 – 133).

Quem se eleva às alturas da pureza formal, desvalorizando todas as instituições e normas existentes, descobrirá rapidamente que, de fato, abriu caminho para os que só admitem as necessidades do trabalho e da organização. Quem escolhe o plano da racionalidade ‘realista’ descobrirá que, sozinha, a sua racionalidade lançaria de novo, pelo tédio do insensato, o homem na violência [...] (WEIL, 2011 A, p. 140).

A educação efetua concretamente a passagem da condição para a ação e dessa para o sentido como negação da violência. Isso significa passar da sociedade para a política e daí para a existência sensata. Essa passagem pode ser esboçada da seguinte maneira. A primeira educação inculca no indivíduo o respeito das regras universais por intermédio das quais ele domina sua própria natureza e a violência que lhe é inerente, violência das paixões. Essa instrução se impõe pela pressão social²⁴². Esse primeiro nível não contempla toda a educação. O indivíduo, além de respeitar as regras, deve saber pensá-las e julgá-las. O critério desse julgamento é o direito natural. Ao refletir sobre o plano institucional, o indivíduo ascende ao plano político. A educação fornece ao indivíduo os critérios para perceber onde o sentido não pode estar, ou seja, o que é violento. Será o próprio indivíduo, por sua vez, quem irá elaborar o que é sensato e satisfatório (CANIVEZ, 1995, p. 150 – 151).

4.3 A INTELIGÊNCIA

²⁴⁰ As regras dessa moral são decorrentes da liberdade e razoabilidade na universalidade: igualdade perante a moral, não fazer ao outro o que não se deseja para si, fazer pelo outro o que dele se espera. Trata-se das regras da moral greco-cristã (WEIL, 2011, p. 132).

²⁴¹ “A moral exige a igualdade dos seres razoáveis; a sociedade prescreve a competição entre indivíduos desiguais que têm como único interesse acentuar sua desigualdade: deve-se evitar 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” (WEIL, 2011, p. 133).

²⁴² “Indiscutivelmente uma educação para a moral não somente é possível, mas também observável: o apelo ao interesse bem compreendido, aos instintos, aos hábitos, etc., está longe de ser ineficaz, como o está o ‘adestramento’ social de que todo indivíduo padece (sem que, ademais, a presença do educador consciente seja requerida)” (WEIL, 2011 C, 46).

A inteligência²⁴³ se situa no remate da elevação da consciência empírica à consciência pura. Trata-se da consciência pura que se esquece dela mesma para um retorno sem nostalgia para o lugar de onde partiu. Segura de sua incondicionalidade, ela se faz espectadora do mundo humano, um mundo no qual ela não toma parte (KIRSCHER, 1989, 276 - 277). A *inteligência* é consciência pura, que se desinteressa inteiramente de si²⁴⁴” (KIRSCHER, 1989, 277). Essa categoria se distingue da condição por não propor uma rede homogênea de inter-relações calculáveis, mas sim uma irreduzível pluralidade de mundos humanos que não têm em comum nada além de constituírem expressões do homem interessado (GUIBAL, 2011, p. 135). “A grande descoberta da ‘inteligência’ é que entre o homem e o mundo, ou entre a liberdade e a condição, a relação não é de homogeneidade objetiva nem de transcendência subjetiva, mas de elaboração e de orientação *interessadas*²⁴⁵” (GUIBAL, 2011, p. 136). Na condição aparece pela primeira vez o conceito de atitude, não apenas para o lógico da filosofia, mas para aquele que vive na inteligência, consistindo como pluralidade de mundos entrecruzados e como multiplicidade de interesses, todos verdadeiros (KIRSCHER, 1989, P. 278).

A categoria se apresenta como uma empreitada cética na descrição dos seus conteúdos (KIRSCHER, 1970, p. 394).). Desse modo ela rejeita como inessencial tudo aquilo que não é interpretação. A postura interpretativa é apenas uma atitude particular, o que a atitude pura da inteligência perde de vista. O homem da inteligência, o historiador intelectualista, esquece de considerara violência naquilo que foi, e foi em um tempo que fora o presente, o que lhe impede de compreender tanto sua própria existência como igualmente situada em um tempo presente – que não o será quando sua atitude for ultrapassada – quanto a realidade dos mundos passados como compondo uma unidade para o mundo do homem (WEIL, 2012 A, p. 121).

O homem da inteligência emancipou-se dos interesses que constituem a vida, de modo que ele se enxerga como intérprete desinteressado, em consequência disso, na sua

²⁴³ Na inteligência verifica-se também a presença de conceitos de mundo, criação e revolta. Analisar esses conceitos é importante para especificar, pelo cotejamento, os conceitos de mundo, revolta e criação vistos na consciência.

²⁴⁴ “L’*intelligence* est conscience pure, qui se désintéresse entièrement de soi” (KIRSCHER, 1989, 277).

²⁴⁵ “La grande découverte de ‘l’intelligence’, c’est qu’entre l’homme et le monde, ou entre la liberté et la condition, la relation n’est ni d’homogénéité objective ni de transcendance subjective, mais d’élaboration et d’orientation *intéressées*” (GUIBAL, 2011, p. 136).

visão, ele descobre o segredo do homem: o homem não tem interesse, mas é interesse (WEIL, 2012 A, p. 373 - 374). “Ele se interessa pelo *interesse*, pelos interesses que constituem a vida, e não tem outro interesse na vida além daquele que tem pelos interesses dos outros” (WEIL, 2012 A, p. 373). O interesse aqui se mostra como atitude, e é na inteligência que aparece o conceito de atitude. O interesse, portanto, constitui o mundo de cada indivíduo. Entretanto, na categoria da inteligência o lógico da filosofia fala ainda de interesses que o observador desinteressado encontra como constituindo os vários mundos, e não de atitudes propriamente ditas. Isso porque, caso na inteligência enxergasse a atitude como atitude, ou seja, como algo passível de converter-se em categoria, como algo constitutivo de todo discurso, inclusive do seu, ela neutralizaria a si mesma. Ao contrário, enxergando a atitude como interesse, ela se opõe aos interesses enquanto desinteressada, ficando fora dos mundos que ela interpretada sem se deixar capturar por nenhum dele: ela se torna a - cósmica. Conforme se revela à inteligência, a atitude – interesse – é intrinsecamente a - filosófica (WEIL, 2012 A, p. 375

O interesse é a categoria da inteligência e por meio dela o observador se coloca como inteligência pura, desinteresse extracósmico²⁴⁶, como liberdade de se arrancar de todo mundo (WEIL, 2012 A, p. 382 - 383). O que tem valor para o observador desinteressado da inteligência é a paz necessária para a admiração dos vários mundos distintos que caracterizam os interesses dos homens (WEIL, 2012 A, p. 384 – 385).

Nesse momento, cumpre evitar a confusão entre a figura do observador imparcial de descobre os vários interesses constitutivos da vida moral humana e o lógico da filosofia. O observador imparcial é semelhante ao lógico da filosofia, mas apresenta ainda uma diferença fundamental. É semelhante pois reconhece todas as atitudes anteriores naquilo que elas são para elas mesmas. Desse modo, a inteligência descobre o conceito de atitude. Existem atitudes diversas e irreduzíveis que exprimem um interesse, por sua vez, um elemento concretizador de uma certa determinação da liberdade. Entretanto, ela não descobre o conceito de categoria, pois ela não se compreende²⁴⁷. O interesse é sua única categoria, que ela aplica a toda

²⁴⁶ A postura do observador imparcial da categoria da inteligência que é aquele que pratica as ciências sociais pode ser bem compreendido pelo exemplo do procedimento do “observador desprendido que olha para as coisas políticas da mesma maneira com que um zoólogo olha para os peixes grandes que comem os pequenos” (STRAUSS, 2016, p. 87).

²⁴⁷ A inteligência não se explica, não diz como se tornou inteligência. Ela é atitude pura, exclusivamente discursiva, que não quer se compreender em uma mesma por meio do interesse formal (KIRSCHER, 1989, p. 280). Assim, a inteligência na sua relação consigo, por não contar com um discurso para si mesma, não é diferente das categorias mais antigas, como a verdade, que são categorias apenas para nós (KIRSCHER, 1989, p. 281).

atividade concreta. Para a inteligência, a passagem de uma atitude para outra se dá pela realização de um interesse. Ora, como o próprio observador imparcial passa de uma atitude para outra ao acaso de sua curiosidade, ele não articula entre elas uma lógica filosófica. Convém deixar claro que, para o lógico da filosofia, a atitude não é apenas a realização de um interesse, mas a realização de um sentido (KIRSCHER, 1989, 279 - 280).

Ele compreende as diferentes atitudes como correspondentes às determinações do *sentido*, que se ordenam em uma lógica das *categorias*, do ponto de vista do filosofar que quer se compreender a si mesmo. Assim, o interesse é para a *inteligência* aquilo que o *sentido* é para a *Lógica da Filosofia*²⁴⁸ (KIRSCHER, 1989, 280).

Isso se dá apenas de modo análogo. Ao fina da nossa análise, veremos a insuficiência da categoria da inteligência para o problema do sentido. Antes porém, uma pergunta vem a tona: o observador imparcial da inteligência localiza interesses diversos nos vários mundos que contempla; o que, então caracteriza os mundos da inteligência?

Cada mundo para a inteligência é constituído por um interesse, o mundo é a expressão do interesse de determinados homens (WEIL, 2012 A, p. 377 - 379). Os mundos em essência são a concretização do interesse humano, são expressões do homem – interesse (WEIL, 2012 A, p. 382 - 384). A análise desses mundos é dada no que eles tem de incoerentes, na inconsciência que cada um desses mundos tem de sua falta de coerência. Não obstante, o homem inteligente torna esses elementos compreensíveis pela sua redução a unidades ideias, tipos e sínteses racionalizantes (WEIL, 2012, p. 381 – 382).

O mundo que a inteligência observa não tem mais fim ou sentido que aquele da condição. Pode-se dizer que o mundo da inteligência é o mundo da condição visto pela consciência pura. Entretanto, a interdependência mútua de condições naturais, todas fenômenos que são objeto da ciência natural, cede lugar ao entrecruzamento dos mundos humanos, irreduzíveis uns aos outros (KIRSCHER, 1989, 277). “Assim como a *consciência* é o análogo da categoria de *Deus*, a *inteligência* é o análogo da *condição*²⁴⁹” (KIRSCHER, 1989, 276). O mundo da condição apresenta uma passividade essencial na forma de da dependência das condições umas em relação as outras. Já o mundo da inteligência é aquele submetido à interpretação e observação do observador desinteressado. Os interesses são

²⁴⁸ “Il comprend les différents attitudes comme correspondant aux déterminations du *sens*, qui s’ordonnent en une logique des *categories*, du point de vue du philosophe qui veut se comprendre lui-même. Ainsi l’intérêt est-il à l’*intelligence* ce que le *sens* est à la *Logique de la Philosophie* (KIRSCHER, 1989, 280).

²⁴⁹ “De même que la *conscience* est l’analogue de la catégorie de *Dieu*, l’*intelligence* est l’analogue de la *condition* (KIRSCHER, 1989, 276).

aquilo que está no mundo e a diversidade de homens espelha a diversidade de interesses; a cada um destes corresponde uma diversidade de mundos. Cada mundo é uma bolha de unidade, frágil e contingente para um interesse particular. Cada mundo discernido pelo olhar da inteligência é igualmente válido, tem o interesse como sua fonte e coerência singular. Conseqüentemente, não há como mensurar o valor de cada mundo comparando-os, pois inexistente para a inteligência critério transcendental aos interesses observados (KIRSCHER, 1989, 277 - 278). Na sua interdependência de relações de condições o mundo da categoria da condição é infinito. Podemos caracterizar da mesma forma a inteligência, porém, sob uma perspectiva diferente. Tudo para a inteligência é interessante, o que a torna insaciável. O observador extracósmico da inteligência está sempre aberto para a multiplicidade mundos, sempre renovada. Para o espectador imparcial, destruidor da transcendência, o mundo aparece como uma pluralidade de interesses entrecruzados, cada um constituindo, por sua vez, um mundo infinito. Isso porque a série de mundos nunca está completa: tudo é interesse para a inteligência (KIRSCHER, 1989, 278 - 279).

O homem na inteligência é tomado enquanto construtor de mundos, tomados por sua vez como fundamentalmente plurais, com perspectivas sempre particulares e finitas, cada uma incomensurável em relação às demais. No coração de cada um desses mundos a inteligência descobre o interesse como aquilo que o homem toma ilusoriamente como fonte de verdade inquestionável, mas que a inteligência percebe como cegos uns em relação aos outros. Assim, a inteligência considera que os mundos humanos são teoricamente equivalentes e que o homem na verdade não *tem* interesses, ele *é* interesse. Quem descobre essa espécie de segredo do funcionamento do mundo e que os homens seguem inadvertidamente, é o intelectual, que se proclama livre de todo interesse. Seu único interesse é o próprio interesse. Essa retirada para uma curiosidade teórica advoga que então a comédia humana se deixa observar em toda sua verdade relativa. O homem da inteligência se toma como estando à parte da vida mundana que ele observa como um espetáculo exterior (GUIBAL, 2011, p. 136 - 138).

Dissemos que o homem na inteligência é o criador de mundos, de modo que aqui surge o papel da criação nessa categoria. Não é todo homem que pode ser o criador de mundos, na verdade, é necessário que um tipo especial dentre eles não se consagre à criação. *Mundo e criação na consciência*: Para a inteligência a criação é um atributo do homem, é verdade, mas o observador-intérprete, por ser desinteressado, nada cria, apenas admira a criação alheia. A inteligência coteja um determinado interesse com outros, de modo a dele extrair o que possa contribuir para a imagem de um mundo (WEIL, 2012 A, p. 387).

O homem inteligente leva a sério sua empreitada ao traçar um retrato do interesse que é a representação de um mundo. Desse modo, o bom e o mau expressam apenas a força do homem na sua forma concreta. Quaisquer sistemas de valores podem interessá-lo, com igual seriedade. Desse modo, embora conformistas por natureza – tendo em vista que nada tem a contrapor ao mundo no qual ele mesmo se encontra – o homem inteligente, segundo a opinião dos seus contemporâneos, pode ser visto como revoltado, muito embora ele próprio enxergue-se acima do conflito (WEIL, 2012 A, p. 387 - 388). A revolta aqui aparece como a negação da importância superior que o observador imparcial dispensa a toda e qualquer mundo criado pelo interesse: se todos os interesses se equivalem, por que elencar qualquer um deles como superior? A revolta aqui é a negação da superioridade, mesmo moral, em qualquer dos cenários sobre os quais a lupa do observador repouse²⁵⁰.

Assim, para além da situação do mundo, surge outro paralelo entre inteligência e consciência, dado na reflexão. A reflexão se dá na inteligência do mesmo modo que na condição: a reflexão não está presente para si, mas apenas do ponto de vista do lógico da filosofia. Tanto na condição como na inteligência, o desdobramento reflexivo parece desaparecer, permanecendo restrito a estrutura objetiva do mundo, não sendo reflexão voltada sobre as categorias mesmas (KIRSCHER, 1989, 280). Essa semelhança entre reflexão e mundo em condição e inteligência é o facho desvelador da insuficiência da segunda, análogo ao que se via na primeira: faltava a ela a realização da autocompreensão dos critérios utilizados para a consciência, consciência de si, no caso das ciências da condição, consciência dos demais mundos, no caso da inteligência.

Isso porque o homem inteligente não tem linguagem para falar de si, já que sua linguagem só se aplica aos outros (WEIL, 2012 A, p. 388). “A única categoria possuída pela

²⁵⁰ É interessante trazer aqui a perspectiva de Montaigne quando da narração do contato que tivera com os chamados canibais do Novo Mundo, tidos como selvagens: “Mas, voltando ao assunto, não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não pratica em sua terra” (MONTAIGNE, 1972, p. 105). Isso não impede que o autor dos *Ensaio*s acabe demonstrando que a posição do observador imparcial é mais um ideal do que qualquer outra coisa pelo modo como encerra o relato sobre os canibais: “Tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças!” (MONTAIGNE, 1972, p. 110). Na inteligência existe uma pluralidade de mundos, igualmente valiosos, de modo que a incoerência, o absurdo e a contradição não caracterizam mundos defeituosos, mas simplesmente mundos humanos equivalentes, pois inexistente um sobremundo objetivo e inumano que possa mensurá-los. A série de mundos para a inteligência é infinita pois assim o são os interesses que os caracterizam é tudo é interesse, tudo é interessante (KIRSCHER, 1989, p. 278 - 279).

inteligência não se aplica a ela própria, e sua própria atitude é a única a ser incompreensível, porque invisível” (WEIL, 2012 A, p. 388). O interesse, categoria da inteligência, pensa e abarca a tudo, exceto a si e a atitude que a produziu. Convém salientar que aquilo que para a inteligência é a única categoria, não o é para a lógica da filosofia: a categoria é precisamente a inteligência (WEIL, 2012 A, p. 396)

A análise da moral em termos positivos, recusando suas pretensões de valor e verdade feita pela inteligência substitui o conceito de bem pelo de interesse, ensejando-se aí uma análise compreensiva da moral: o homem se interessa por certas coisas e ele é compreendido em função desse interesse, que explicaria o comportamento moral enquanto condicionante da ação. Os interesses relacionam os atos humanos às suas causas, aos móveis que as engendram (CANIVEZ, 1999, p.107). A explicação causal das ações pelo interesse, entretanto, significa, de duas coisas, uma. Ou o interesse é puramente descritivo e se denominará como “interesse” toda finalidade que o homem persiga (nesse caso se convertendo em tautologia: os homens agem porque têm motivo pra agir), ou é a regra da ação humana, e nesse caso deve-se definir os verdadeiros interesses do homem, o que implicaria em uma teoria da natureza humana tal que dita que o homem é impelido a preservar sua vida de todas as maneiras, buscando segurança no poder e na riqueza. Essa teoria, entretanto, deveria confessar que pode-se agir contra o próprio interesse, como mostram os exemplos de quem morre por deus, uma causa, uma revolução. Ou esse conceito de interesse engloba todos os fins possíveis para a ação humana, ou apela para outros tipos de causas que expliquem seu comportamento (CANIVEZ, 1999, p.108).

Weil mostra que esse conceito de interesse é uma retomada do conceito de bem na categoria da condição que possibilita uma análise positiva da moral concreta (CANIVEZ, 1999, p.108). Essa retomada, entretanto, embora não tencione eliminar o conceito de bem, possibilita neutralizar o questionamento do conceito de bem sobre o qual essa moral concreta está fundada, ou seja, neutralizar a interrogação sobre o que é verdadeiramente o bem (CANIVEZ, 1999, p.108 - 109).

No seu intuito de compreender todos os interesses dos diversos mundos humanos, a inteligência acaba por não compreender a si mesma (GUIBAL, 2011, p. 138). É nesse sentido que podemos compreender a inteligência como uma categoria fundamentalmente a-filosófica, mesmo anti-filosófica (GUIBAL, 2011, p. 139). A inteligência não é consciência de si mesma, mas consciência dos outros, dos outros *eu* que são consciências empíricas, cada qual guiada por um interesse próprio. A inteligência é espectadora do mundo, da história, esta

constituída pelos mundos dos outros, mundo das subjetividades dos outros. Silenciando quanto ao seu próprio sujeito, ela não reconhece a subjetividade que não seja a alheia, pensando tudo, com exceção dela própria. Deste modo, embora seja uma categoria moderna, a inteligência se compara às categorias antigas, já que ela não é categoria a não ser para nós (KIRSCHER, 1999, p. 107 – 108).

A inteligência tem repercussões tremendas para a violência política. Para compreendermos a extensão dessas consequências, tomemos a definição da categoria como anti-filosófica. Isso porque sob uma neutralidade aparentemente inocente, inócua, esconde-se o tipo de violência que ganha todas as suas cores com a obra²⁵¹. “Mas aquilo que, na obra, procede de uma recusa deliberada, se produz na *inteligência* como uma rejeição quase fisiológica, como uma alergia. A *inteligência* secreta a anti-filosofia como um organismo os seus anticorpos, sem o querer, simplesmente perseverando no seu existir²⁵²” (DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 175). Assim, a inteligência separa-se da filosofia por oposição, pois para ela a filosofia é um contrassenso, de modo que essa categoria em verdade não pode evitar de reprimir a filosofia. A filosofia na inteligência é uma filosofia do sentido, mas do contra-sentido. A inteligência é a incompreensão de si em estado puro (DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 175 – 177). A inteligência, entretanto, tem um papel importante no avanço rumo ao sentido. Isso porque não é possível compreender o contra-sentido, a anti-filosofia, do que do ponto de vista do sentido e da filosofia. O observador imparcial da inteligência, como uma medusa, confunde seus tons com os do objeto ao qual se encontra sobreposto. A isenção da inteligência em procurar compreender-se é aquilo que o lógico da filosofia descobrirá como a violência última, e que levará a definição da categoria do sentido (DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 177 – 178). A violência da categoria da condição encontra-se nessa obstrução da compreensão, nesse contraponto ao sentido. A interpretação do homem inteligente revela-se como criação de uma obra (DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 178 – 179).

O caminho para a compreensão da revolta não se interrompe nas categorias da autoconsciência, da consciência e da inteligência. É preciso avançar para o vazio da ausência do sentido instalado pela revolta. Para tanto, é preciso compreender o discurso absoluto. Desse modo, nosso próximo passo nos leva primeiro à personalidade.

²⁵¹ DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 175.

²⁵² “Mais ce qui, dans *l'Ouvre*, procède comme um refus délibéré, se produit dans *l'intelligence* comme um rejet presque physiologique, comme une alergie. *L'Intelligence* secrète l'anti-philosophie comme un organisme ses anti-corps, sans le vouloir, simplement em perseverant dans son être” (p. 175).

5 A REVOLTA

5.1 A LIBERDADE

O ceticismo do indivíduo que nega qualquer discurso de validade universal, salvo aquele da ciência e da técnica objetivas, pode adotar a atitude da inteligência na forma de um interesse sobre tudo que não se liga a nada. Além disso, o ceticismo, na sua vertente relativista, corresponderia também à atitude da personalidade. Diante da ausência de uma regra universal, proclama-se como outro critério a afirmação de si. Assim, o indivíduo opõe a afirmação de sua personalidade à negação de sua individualidade pela sociedade moderna (CANIVEZ, 1999, p.169 - 170). Entretanto, o confronto entre moralismo e estetismo/ceticismo, para Weil, revela o mesmo erro filosófico: a separação entre universal e particular, entre forma e conteúdo da ação (CANIVEZ, 1999, p.169 - 170). Essa cisão terá a vantagem de preparar o terreno para o caminho que desembocará no absoluto. Esse é o esforço da personalidade. Para acompanharmos a abertura dessa seda, utilizaremos como condutores pelo percurso do lógico da filosofia os conceitos de mundo, criação, obra, sentimento de si e revolta conforme se articulam na personalidade. Começemos pelo conceito de mundo e sua articulação com a criação, onde aparece uma acepção de obra que se diferencia daquela presente na categoria da violência pura.

O mundo do homem da personalidade é um mundo aberto, mundo que só será na medida em que for feito por esse homem, que é seu criador. O mundo do homem da personalidade é uma obra, uma obra que é também criação dele mesmo, obra que ele reivindica como sua. Pois é no ato da construção do mundo que o homem da personalidade encontra sua realização. A condição da criação desse mundo não é a condição conforme apreendida pela inteligência ou a condição da condição. A condição aqui é o próprio homem, que cria o mundo e nunca termina de criá-lo. Nesse mundo, o criador é o mundo, não se tratando, ambos, de dois seres independentes, cada qual dotado de uma natureza estável; ele é aqui o juiz, único legislador válido (WEIL, 2012 A, p. 403 - 404). “Já não há cosmos e o homem já não é substância em meio a outras substâncias. O homem não *é*, ele se *faz*, e o ato contínuo no qual ele se faz é ao mesmo tempo criador do mundo” (WEIL, 2012 A, p. 404).

Tudo que o criador da personalidade encontra é material para seu emprego. E ele se apreende em função da sua criação no futuro. Para a personalidade, seu mundo é um mundo-

material²⁵³, não mais um mundo para ser analisado ou contemplado. Consequentemente, ele não quer compreender o mundo, ou a si, o que dá no mesmo, ele quer *ser* (WEIL, 2012 A, p. 405).

Ele não está sozinho; teve pais, amigos, mestres que lhe ensinaram uma linguagem, uma moral, tudo que ele compreendeu posteriormente sob o título de interesse concreto. Ele não ficou satisfeito com esse mundo, porque o mundo era o sujeito, e ele, o objeto do mundo (WEIL, 2012 A, p. 405).

Como não visa compreender a si ou ao mundo criado, sua obra, personalidade não justifica a si mesma, situando-se acima do universal e não reconhecendo proibição (WEIL, 2012 A, p. 407). Isso porque o essencial para a personalidade é que ela seja fim em si própria. Deste modo, ela pretende defender-se, resistir aos acessos daqueles que buscam impor-se sobre ela. A luta da personalidade é criação de si em um mundo que é material para a atividade criadora. Tal empreitada é guiada pelo sentimento em um processo que não pode ter fim (WEIL, 2012 A, p. 408). Ela ambiciona criar um mundo que seja o seu e no qual a liberdade não morra nunca fazendo-se mundo (KIRSCHER, 1989, p. 286).

A personalidade tem um objetivo: criar o seu mundo com a matéria que ela encontra na forma da linguagem. Cabe nesse momento fazer uma breve distinção. A rigor, existem dois mundos na categoria da personalidade: o mundo que é apenas matéria para a criação antes de ser apropriada, e o mundo criado pela personalidade, a obra. O criador da personalidade, antes de formar da matéria sua criação, existe em um mundo comum, o da matéria que não foi reivindicada. No mundo que não é o seu, a linguagem é o mundo do homem em seu ser. Ora, a personalidade enquanto apropriação criadora, deseja apropriar-se do mundo em comum – seu material de criação – em sua totalidade para tornar isso o seu mundo (WEIL, 2012, p. 408).

O que impulsiona o movimento da apropriação criadora da personalidade é o seu sentimento; trata-se aqui de vivenciar esse sentimento em sua pureza²⁵⁴. A afirmação desse

²⁵³ “Para ela o mundo é apenas a matéria na qual ela se cria e que é desprovida de interesse em si mesma. O mundo é o que é, com seu progresso, suas modificações, suas condições. Não tem valor: é a personalidade que lhe dá valor ao criar-se” (WEIL, 2012 A, p. 420). O mundo dos outros, portanto, é apenas matéria apreendida e organizada pelo sentimento da imagem (WEIL, 2012 A, p. 440).

²⁵⁴ O sentimento aqui não deve ser compreendido como algo menor, pois só o que vale para a vida do homem da personalidade é o que ele sente, nada sendo-lhe dado verdadeiramente sem que seja sentimento. Entra aqui a autenticidade buscada pela personalidade. O que importa verdadeiramente é impor a força do sentimento em sua sinceridade, despertar nos outros seu sentimento, impondo-se em sua autenticidade (WEIL, 2012 A, p. 421 – 422): “A inautenticidade consiste justamente em que o homem *fala* do sentimento, em que, por meio de sua

sentimento apreende o que lhe apetece da matéria do mundo para realizar o verdadeiro mundo: seu mundo é pessoal (WEIL, 2012 A, p. 410). “Esse sentimento se afirma e faz questão de se afirmar como o sentimento daquela personalidade uma e única que tem seu sentido em si, que de nada depende, para nada tende” (WEIL, 2012 A, p. 410).

Em que consiste, pois, a matéria sobre a qual age esse sentimento? Trata-se de uma matéria que não é inerte, e que serve à afirmação do sentimento da personalidade. “O sentimento se dirige aos homens; são eles, e somente eles que lhe dão a realidade na qual ele se expressa e se imprime” (WEIL, 2012 A, p. 410).

Antes de prosseguirmos e passarmos para a revolta decorrente de uma insatisfação, um descontentamento, que, à semelhança do que localizamos nas categorias anteriores, também se verifica na personalidade, é importante traçar uma divisão entre o sentimento da personalidade e aquele que aparecerá na categoria da obra: na personalidade ainda não existe discurso absoluto, de modo que o descontentamento não poderá ser pura violência e a revolta não se dá contra a razão com conhecimento de causa. Assim, não há aqui a possibilidade extrema de uma revolta que desencadeará uma violência totalitária. A ausência de sentido e a insatisfação não eclodem como essa forma extrema de violência política. Dito isso, passemos ao descontentamento na personalidade.

O sentimento da personalidade para manter-se na sua pureza deve resistir a influência dos sentimentos dos outros homens. Nisso consiste o conflito²⁵⁵ que o sentimento

linguagem, ele o transforma numa espécie de vestimenta que cai bem em todo mundo e não cai bem em ninguém, em que ele mata o sentimento que só pode viver como seu. A linguagem permite ao homem falar de sentimentos, as convenções tornam fácil para o homem ter os sentimentos que convêm nos momentos e nas ocasiões que convêm sem que, no entanto, ele *seja* esse sentimento, sem que ele se *crie* por esse sentimento” (WEIL, 2012 A, p. 421). A autenticidade da personalidade é saber que é apenas o sentimento que conta. A inautenticidade, ao contrário, consiste em manter uma conduta que possui os sentimentos como se possui outras coisas, de modo que indivíduo e sentimento seguem separados. Na inautenticidade, o sentimento é uma *emoção*. Diferente do sentimento que é a existência em si, a emoção é um acidente do sujeito que não se cria, mas se aceita como determinado. A emoção é secundária e não tem consequências; ao contrário do sentimento, ela não quer se impor (WEIL, 2012 A, p. 423 – 424). O que é autêntico para a personalidade é somente aquilo que pode ser sentido, de modo que o constitutivo de algo que seja considerado autêntico é se isso proporciona a personalidade a possibilidade de expressar-se (WEIL, 2012 A, p. 428). O conflito da personalidade é a luta pelo reconhecimento em sua autenticidade, ou seja, na sinceridade do seu sentimento (WEIL, 2012 A, p. 429).

²⁵⁵ Temos ensejo de adiantar que o absoluto compreenderá o conflito como interior ao mundo ao passo que a personalidade o interpreta como interior ao seu sentimento ele mesmo (KIRSCHER, 1989, p. 287).

da personalidade enfrenta para não ser mais o sentimento dos demais²⁵⁶: “Ora, os outros querem lhe impor seu falar, e, com seu falar, seus sentimentos. Querem que ele ame como eles amam, que seja justo, ou grandioso, ou razoável, ou sábio, ou bom ou mau à maneira deles” (WEIL, 2012 A, p. 411). Aqui surge o conflito. “E é precisamente contra isso que ele se revolta. Ele não é para os outros, ele é para si mesmo” (WEIL, 2012 A, p. 411). A revolta aqui não é como aquela que se verificará na obra, cujo sentimento ou procura afirmar-se violentamente – o caso do tédio – ou se torna a afirmação do sentimento do projeto totalitário – totalitarismo, ambos, negação da razão com conhecimento de causa. No caso da personalidade, o sentimento aqui busca apenas sobressair-se ao cerco dos demais.

Desse modo, podemos compreender a revolta na personalidade é resultante do conflito que a apreensão criadora enfrenta. O sentimento quer se apropriar da matéria de modo a afirmar-se em sua pureza. Nessa empreitada ele enfrenta a imposição que a maneira de sentir dos outros homens tenta lhe impor. O mundo e o sentimento dos homens deve ser apenas material para a criação. O que interessa na personalidade é o ato criador e esse movimento é o que atribui seu próprio fim, de modo que ele não deve cessar: trata-se sempre de dirigir-se para uma direção (WEIL, 2012 A, p. 411 - 412).

A revolta da personalidade é pessoal, um protesto da individualidade contra a sociedade no seu existir, diferenciando-se, apesar disso, também daquela da condição, que o é contra a insuficiência ou contra a existência da sociedade. A revolta da personalidade é a expressão mais simples desse movimento contrário a negação da individualidade pela sociedade. Caracterizando-se pela individualidade no que ela tem de pessoal, essa revolta se afirma na sua oposição ao que ela considera seu outro: ou seja, tudo o mais. Essa revolta exaltará ao máximo aquilo que a sociedade moderna não pode captar devido à sua incapacidade de lidar com qualquer coisa que não seja calculável: o vazio da reflexão em si mesma. A partir disso, essa revolta engendra um jogo que retira o indivíduo tanto do trabalho social quanto da luta da individualidade pela positividade da vida, ou seja, do campo da moral viva (WEIL, 2011 A, p. 129 – 130).

O sentimento é a lei não formulada da personalidade: ser um eu mesmo para si mesmo. A personalidade, portanto, é esse conflito. Sendo assim, na personalidade também surge um descontentamento. Esse descontentamento é responsável pelo movimento da apreensão criadora: tão logo o indivíduo da personalidade sintá-se contente, ele abandona a

²⁵⁶ WEIL, 2012 A, p. 411.

necessidade de criar (WEIL, 2012 A, p. 413 – 414). A personalidade é esse conflito onde se dá a criação, conflito que é resolvido pela criação de si. Deste modo, podemos compreender que nada existe fora da personalidade que, para ela, possa constituir algo como uma instância julgadora e avaliadora. O único modo de julgar a si mesma é na própria criação, toda legitimação dando-se apenas no sentimento. Quando o homem da personalidade age por algo que não é seu sentimento em sua pureza, ele não é criador de si (WEIL, 2012 A, p. 415 - 416).

Assim, a afirmação do sentimento pela personalidade se dá no conflito, em que o criador não é mais guiado pelos valores dos outros, mas impõe aos outros os valores criados por ele. É aqui que se mostra o caráter irreduzível do homem da revolta da personalidade: o criador que afirma seu sentimento é irreduzível aos valores de outrem que não sejam, eles próprios, sua criação (WEIL, 2012 A, p. 417 - 419). A personalidade quer impor seu sentimento, criar um mundo e impô-lo aos outros²⁵⁷ (WEIL, 2012, p. 420). Esse mundo, entretanto, cumpre frisar, é o sentimento da originalidade da personalidade, sua obra é a originalidade do seu sentimento, não se trata de uma obra puramente violenta.

A personalidade ultrapassou a atitude da *inteligência*, porque ela quer viver. De nada lhe serve ultrapassar o mundo. Ela tem um interesse, ela *é* seu interesse: isto é, ela quer um mundo seu. Esse mundo é presente por-*vir* em seu sentimento, e esse sentimento se torna concreto para ela ao se impor ao sentimento dos outros, ao se traduzir em linguagem; somente quando ele se expressa e se imprime assim aos outros o sentimento *é* para a personalidade, que quer se criar a partir do que ela *é* na medida em que ela o foi até a crise na qual ela se descobre concretamente como tensão em conflito (WEIL, 2012 A, p. 419 - 420).

A personalidade nunca está rematada. Por isso, ela é sempre por *vir*²⁵⁸. Ela é conflito que se quer conflito, negação que se estabelece como tal. Sua finalidade é a imagem que nunca é alcançada, sendo por *vir* na criação. Desse modo, ela é futuro, o passado servindo de alimento para a criação²⁵⁹. “Ela é revolta contra esse passado, porque nada do que não é futuro pode ser princípio para ela” (WEIL, 2012 A, p. 439). A revolta da personalidade se dá naquilo que ela reconhece como o fundo concreto do seu ato criador (WEIL, 2012 A, p. 451). O mundo da personalidade é criação, obra, mas não obra da violência pura; não o é pois o discurso absoluto ainda não veio a lume. Ele é afirmação do sentimento, não do sentimento de

²⁵⁷ “Ela não entra, portanto, em discussão com os outros: não existe terreno comum; precisamente, o fato de que os outros discutem, isto é, buscam uma solução geral, válida para cada um, é o que a separa deles, visto que ela *sente*. O que ela quer impor-lhes é o mundo de convicções e verdades impessoais, mundo que não a preocupa nem lhe interessa. O que ela proporciona é outra coisa, é a sinceridade que se impõe sem argumentos, que convence sem discussão” (WEIL, 2012 A, p. 421).

²⁵⁸ A personalidade se faz, e sua criação se dá entre o *ter sido* e o *por vir* (WEIL, 2012 A, p. 449).

²⁵⁹ WEIL, 2012 A, p. 439.

si ou da obra pela negação da razão, mas da sua originalidade. Sua revolta não abre espaço para uma negação violenta do sentido. Mas como, então, se dá essa obra da personalidade?

O sentimento da personalidade é a imagem, pois é na sua descoberta que a personalidade se cria. A imagem é a realidade do seu mundo. A imagem não possui uma significação, um sentido encoberto (WEIL, 2012 A, p. 423).

Essa imagem é, portanto, o sentimento que se expõe. Ela não é imagem de alguma coisa, ela não tem sentido fora dela mesma. Se ela é símbolo, esse símbolo admite todas as interpretações do sentimento e não justifica nenhuma em particular, pois a questão do sentido e da interpretação da imagem não existe para a personalidade (WEIL, 2012 A, p. 423).

É pela imagem que a personalidade impõe-se enquanto sentimento, e o faz por sua força: a sinceridade e a unidade do sentimento (WEIL, 2012 A, p. 424 - 425). A imagem é enquanto tensão, de modo que a personalidade só é no conflito. Consequentemente, se esse conflito desaguasse em algo diferente de um conflito mais profundo, a personalidade trairia a sinceridade do sentimento. Ao se afirmar pela imposição do sentimento, a personalidade volta-se contra os sentimentos inautênticos²⁶⁰ com sua criação²⁶¹. “Ela se cria *contra* os valores, ela se impõe, na qualidade de viva, aos sentimentos mortos” (WEIL, 2012 A, p. 424 - 425). Isso não significa que a criação da personalidade é simplesmente recusa dos valores do mundo para a elaboração dos seus próprios. Se ela pode fazê-lo, igualmente é possível que a personalidade encare como seu aquilo que para os outros é o exterior na forma de valores (WEIL, 2012, p. 428).

Portanto, feita essa distinção entre a imagem e a violência da obra, outra distinção que cumpre estabelecer é aquela que diz respeito à irreduzibilidade do sentimento. A personalidade também apresenta um aspecto irreduzível do sentimento. Contudo, trata-se não de uma irreduzibilidade que é negação consciente da razão pela afirmação de um sentimento de si, mas sim de uma irreduzibilidade que manifesta o apego a sinceridade do sentimento, sua

²⁶⁰ “Continuamente a vida recai na morte, e é preciso o esforço contínuo da personalidade para não viver nessa morte, pois o eu de ontem, que se tornou um *entre os outros*, vive de uma vida de morte, com as pretensões dos outros. A personalidade está sempre na crise; sempre, isto é, a cada instante, ela se cria ao criar sua imagem, que é seu ser por vir. Sempre ela está em conflito com os outros, com o passado, com o inautêntico” (WEIL, 2012 A, p. 428).

²⁶¹ WEIL, 2012 A, p. 426 - 427

pureza, ou seja, sua autenticidade em oposição ao sentimento inautêntico dos homens que não são personalidade²⁶².

Retomemos: o mundo dos outros para a personalidade é a matéria-prima, mundo morto. Seu mundo é a expressão criadora, o pôr a imagem, conflito. Sua criação é despertar o conflito nos demais, impor o sentimento autêntico para os que dormitam no mundo da morte, da inautenticidade que considera os valores rígidos, irremovíveis, imutáveis (WEIL, 2012 A, p. 435 - 437).

Se o mundo não quiser deixar de ter razão, terá de admitir a compreensibilidade incompreensível, o sentido inapreensível do discurso da personalidade. Então a personalidade terá vencido e o outro, deixando de ser outro, entra em seu próprio conflito. O discurso agiu; ele não é mera crítica de valores, ele derruba os valores e não os substitui por outros (WEIL, 2012 A, p. 438).

A negatividade como luta contra a natureza, aspecto da condição, aparece da seguinte maneira na personalidade. O homem não quer viver na natureza como vivem o lobo ou o boi, de modo que ele não se contenta em viver na negação da natureza; a ela, ele opõe a negatividade, a transformação dada pela luta contra a natureza. Essa luta é fixada pela categoria da condição (WEIL, 2012 A, p. 455). Desse modo, vemos que existe também uma negatividade na categoria da personalidade. Esse é o reconhecimento da imagem da personalidade, que é a negação do criador de valores do ato por meio do qual os homens inautênticos tentaram negá-lo (WEIL, 2012 A, p. 456).

Ele é livre da natureza tão logo é o senhor do senhor da natureza: ele desfruta da natureza, ele afastou a necessidade; pois é o outro, o anônimo, o inautêntico, que permanece diante da natureza e que a transforma, não para si, mas para a personalidade, o criador de valores, o senhor (WEIL, 2012 A, p. 456).

Entretanto, por ser logicamente posterior, a personalidade supera essa negatividade da condição por considerá-la situação do vencido, o mundo morto. Daqui, abre-se o caminho para que o homem reconheça a insuficiência experimentada na condição para que se chegue até o absoluto²⁶³: “da *condição*, ele passa à *consciência*; o mundo humano se revela a ele na *interpretação* que ele dá, agora consciente, das atitudes que foram as suas sem que ele as tivesse reconhecido como atitudes, nem como suas, e, ao aceitar o conflito, a *personalidade* se prepara para passar ao absoluto, ao Pensamento que é o Ser” (WEIL, 2012 A, p. 456). A

²⁶² WEIL, 2012 A, p. 429 – 430.

²⁶³ WEIL, 2012 A, p. 456.

personalidade²⁶⁴ é, pois, abertura para o absoluto (KIRSCHER, 1989, p. 285). Sigamos os passos apontados por Weil e entremos no terreno do absoluto.

As categorias da consciência, inteligência²⁶⁵ e personalidade se articulam no plano de fundo de um problema que lhes é comum: trata-se do discurso da liberdade opondo-se ao seu outro. Dito isso, a liberdade pode ser concebida como consciência moral, livre inteligência ou vontade criadora. O outro a que ela se opõe pode contemplar a natureza ou a sociedade. O indivíduo está, portanto, limitado por aquele com quem está em conflito, sendo mais ou menos liberto de suas restrições, ele não é livre, posto que sempre se depara com limites (CANIVEZ, 1999, p. 53). Um avanço rumo a ação razoável se dá com a consciência. O homem consciente compreendeu a individualidade, viu o universal no mundo, mas não o adentrou. Isso se dá, é importante frisar, sob a ótica do absoluto (WEIL, 2012 A, p. 464- 465).

Apenas a razão é verdadeiramente livre, pois ela reconhece em tudo que se oferece como objeto para o conhecimento; para ela, não nada que lhe seja absolutamente estranho ou lhe imponha um limite. Trata-se da razão universal e não da inteligência do sujeito individual, que é tanto sujeito como objeto porque presente em todos os aspectos do real. O discurso retorna a uma forma de ontologia, de modo que ele explicita e se retoma como saber do Ser, Ser que se sabe e se reconhece enquanto discurso. Esse discurso compreende tudo e a si mesmo, pondo e superando as muitas contradições: sujeito e objeto, interior e exterior, natureza e espírito, indivíduo e Estado. Por ser a totalidade das contradições compreendidas e superadas, esse discurso é absolutamente coerente (CANIVEZ, 1999, p. 53 - 54).

²⁶⁴ A inteligência faz a descoberta do conceito de atitude servindo-se do interesse para interpretar todas as atitudes, com exceção da sua própria. A personalidade dá um passo adiante no movimento da lógica rumo ao sentido, pois ela aplica a ela mesma o conceito de interesse que a inteligência aplicou as outras. A personalidade não admite mais a separação entre atitude e categoria. Entretanto, pode-se perguntar, por que a questão do sentido como saída para a revolta, o sentido enquanto autocompreensão, não se interrompe aqui? Porque a personalidade conhece o conceito de atitude, mas não o de categoria filosófica, de modo que ignora o caráter irredutível das demais categorias. É necessário avançar (KIRSCHER, 1989, p. 290).

²⁶⁵ A livre subjetividade que se concebe como consciência moral pode ser concebida também como uma forma moderna de contemplação: a livre curiosidade por diferentes visões de mundo. A inteligência descobre a sua maneira a atitude, entendendo-a como *interesse* em função do qual os homens criam um mundo e o põe em perspectiva. Ao se conceber como livre curiosidade, a inteligência percorre todos os mundos e, por não ter nenhum, ela observa que os homens se encerram em mundos com sistemas de valores, objetivos e convicções nem mais nem menos válidos, embora totalmente diferentes. É no distanciamento que lhe permite observar, sem tomar parte, que a inteligência goza o seu sentimento de liberdade (CANIVEZ, 1999, p. 51 - 52).

O absoluto é a totalidade do discurso que pensa a realidade enquanto se pensando no absoluto. Tudo que se compreende o faz no absoluto. O absoluto é a verdade desenvolvida de todas as perspectivas. Isso quer dizer que o absoluto não é verdade do ponto de vista de um sujeito do qual ele seria a afirmação arbitrária de uma certeza. O absoluto não se trata de opinião, mas precisamente da negação de toda opinião no sistema que não pressupõe nenhuma crença, e que põe o ato mesmo da razão livremente determinada a pensar o que cada palavra quer dizer no âmago de seu enunciado (KIRSCHER, 1970, p. 375 - 376).

Ao discurso absolutamente coerente corresponde uma quarta forma de lógica filosófica: a da dialética hegeliana²⁶⁶ (CANIVEZ, 1999, p.54). O que caracteriza esse discurso é o realizar-se superando as diferentes formas de violência que o seu desenvolvimento encontra: violência da natureza sublimada pelas diferentes formas de cultura, violência da liberdade que se afirma no conflito de formas diferencias de direito e na oposição de formas distintas de Estado (CANIVEZ, 1999, p.54).

Sob essa categoria desenvolve-se uma forma específica de ciência que irá debruçar-se sobre todos os campos, incluindo aquele do Estado. A ciência do absoluto é radicalmente diferente das concepções de ciência anteriores, desde a certeza. É na ciência do absoluto que os discursos particulares são convertidos em unidade na contradição. Sociedade e Estado são realizados enquanto pensados pelo discurso universal. O mundo humano na ciência absoluta no âmbito do Estado e da sociedade é aquela da vida ativa. Aqui o sentimento deixa de ser revolta ao encontrar reconhecimento no universal do mundo humano: a particularidade é vida de membro da sociedade e do Estado (WEIL, 2012 A, p. 473- 474).

A contradição é o motor do discurso absolutamente coerente porque ele percorre e compreende em si mesmo todas as contradições do real. É no e pelo discurso que o homem

²⁶⁶ A categoria do absoluto não é a própria *Lógica da Filosofia*. Se para Hegel o desenvolvimento das categorias ontológicas e dos sistemas filosóficos correspondentes é autodeterminação da Verdade no seu discurso, para Weil, a sucessão das categorias filosóficas é aquela das rupturas descontínuas, a categoria anterior sendo a condição da categoria posterior, cada categoria nova refutando a anterior pela afirmação de um novo sentido. Para o absoluto, o sentido é o próprio absoluto, e para a lógica da filosofia, o absoluto não é a totalidade do sentido, mas um sentido determinado que não se compreende como tal e que confunde o sentido como um todo com o próprio absoluto. O sentido está presente em toda a *Lógica da Filosofia*, sendo irreduzível a uma só categoria. O sentido está, portanto, presente em todas as atitudes-categorias, e seu pano de fundo é o sentido formal. O sentido formal é o que torna visível a descrição e compreensão dos sentidos determinados fundamentais e irreduzíveis. A compreensão e descrição de todos os sentidos determinados fundamentais se compreende como afirmação do sentido formal, fundo de todo sentido (KIRSCHER, 1970, p. 377 - 378).).

tem acesso a verdadeira liberdade. Ele se torna livre da violência em um Estado cuja lógica das instituições implica no seu reconhecimento como sujeito de direito. Ele sabe-se livre em um pensamento no qual essa lógica se compreende como lógica da liberdade. Na categoria do absoluto é possível falar de uma liberdade enquanto liberdade política. Sob o plano do direito e das instituições políticas, a liberdade é real quando o cidadão não encontra no plano do Estado um outro que seja estranho a razão. Dois traços característicos do Estado moderno põe as condições de possibilidade da liberdade política: a mediação social da participação do cidadão no Estado e o reconhecimento do valor infinito da subjetividade (CANIVEZ, 1999, p.54-55).

O cidadão é tomado como membro da sociedade do trabalho sendo dotado de uma função no quadro de uma organização profissional. Dotado de direitos, é como membro da sociedade do trabalho que ele é representado no plano político. Os membros da sociedade não são representados como indivíduos em si, mas como membros de um grupo, de estratos sociais, de cujas exigências seus representantes são porta-vozes, e não de individualidades enquanto tais. É nesse sentido que a participação do indivíduo no Estado é mediada por uma atividade social. E deixa de ser reconhecido como membro útil da sociedade e como cidadão aquele que está excluído da organização do trabalho social (CANIVEZ, 1999, p. 55-56).

Entretanto, o indivíduo não é apenas membro da sociedade do trabalho. Enquanto cidadão ele acompanha e participa dos debates do parlamento, de modo que ele pode se reconhecer ou não na política sustentada pelo Estado. Se funcionar de acordo com seus princípios os interesses legítimos dos cidadãos são levados em conta e ele, ao se reconhecer como sujeito de direito pelas instituições, considera como suas essas instituições. Deste modo, sua adesão ao estado é aquela de uma vontade subjetiva que reconhece nas instituições jurídico-políticas a liberdade pela lei. A liberdade de uma vontade subjetiva se reconhece na realidade objetiva das instituições porque ela se sabe reconhecida por elas (CANIVEZ, 1999, p. 56).

Convém nesse ponto salientar que o Estado moderno não é o Estado perfeito, a forma rematada de um ideal utópico. Isso porque o conceito de Estado moderno diz respeito a norma imanente que o constitui enquanto tal. Trata-se da estrutura que faz do Estado empírico um Estado moderno enquanto ela é possuída por ele. Tal estrutura pode ser compreendida, em analogia com o organismo vivo, com o conceito de saúde. No âmbito dos fatos, todo Estado está mais ou menos distante dessa estrutura, para longe da qual, a partir de um certo ponto, ele se decompõe. De maneira análoga, o organismo vivo é mais ou menos próximo da plena

saúde, sem que nenhum seja indefectivelmente saudável. Contudo, se as disfunções se distanciam em demasia desse ideal, tem-se a morte do indivíduo. Tomando esse exemplo, temos que nenhum Estado se identifica perfeitamente com a estrutura que ele encarna. Entretanto, um distanciamento excessivo dessa estrutura marca a morte do Estado. Nesse caso, os cidadãos deixam de se reconhecer nas leis, de modo que não reconhecem como seu aquele Estado, e este sucumbe então ou a invasão ou a influência econômica, cultural e política de outro Estado (CANIVEZ, 1999, p. 56-57).

Desse modo, mo absoluto, razão constitui o mundo, agindo na realidade como história e se compreendendo no discurso da filosofia. Assim sendo, no discurso absoluto não há outro, não há exterior (KIRSCHER, 1992, p. 139). Dessa maneira, como consequência, temos que no absoluto o individual desaparece no universal. Desse modo, no interior do absoluto, que é a totalidade do pensamento que se pensa, toda oposição, toda contradição, a particularidade e o sentimento são entendidos como movimento do Ser que se desdobrava para se compreender como Espírito²⁶⁷ (WEIL, 2012 A, p. 461- 462). É situado nessa perspectiva que o indivíduo dá lastro à sua revolta e que essa é compreendida pelo absoluto – o que caracteriza sua diferença em relação a revolta da categoria que lhe sucede. Passemos à revolta no absoluto.

Para a perspectiva do absoluto, tomar o pensamento como o *outro* do homem, como algo separado e distinto dele é somente obstinação da particularidade (WEIL, 2012 A, p. 483). No âmbito do absoluto, acredita-se que a oposição entre discurso e violência foi vencida com a chegada do discurso absolutamente coerente. Isso significa que a violência é reconhecida como um momento da particularidade, como algo que existe para aquele que não chegou ao ponto da realização da liberdade razoável, em que a particularidade não se reconheceu como momento violento no caminho do universal. A violência é, portanto, do homem enquanto indivíduo, não do homem universal²⁶⁸.

O indivíduo é pego no movimento do devir, e o conteúdo de sua vida lhe chega do exterior; mas o discurso absolutamente coerente do homem universal (que se universalizou na e pela sua história) abraça a totalidade das contradições, e toda

²⁶⁷ Segundo Weil (2012 A, p. 463 – 464) a atitude do homem para quem o mundo é razoável e o sujeito pensante não é o indivíduo, mas a humanidade, se mostra pela primeira vez na condição. Natureza nessa categoria é compreendida como razoável e a humanidade como agente para sua própria realização via violência sobre a violência. O universal no qual a individualidade desaparece é a função exercida na sociedade. Antes de se chegar a esta categoria, ou seja, do ponto de vista ainda da própria condição, o que age não é o absoluto. A particularidade e o sentimento são compreendidos ainda como momentos.

²⁶⁸ WEIL, 2012 A, p. 83.

violência concreta possui um sentido para a razão que des-envolveu a si mesma (WEIL, 2012 A, p. 83).

A linguagem do indivíduo terá um sentido apenas particular. Ainda que livre da contradição formal, não será razoável, pois não venceu a limitação fundamental de reconhecer-se como um dos lados em uma das contradições do dado; só será razoável quando de sua subordinação ao universal. Sentido particular, essa linguagem apenas se revelará em sua verdade quando considerada do ponto de vista do saber absoluto, do discurso absolutamente coerente. Quando encarado pelo olho do sentido absoluto, até o grito da violência tornar-se compreensível. Longe de ser extirpada do discurso ou desprezada, ela passa a ser compreendida no que é positivamente para o discurso absolutamente coerente, ou seja, segundo o papel que desempenha: fazer com que, por meio da particularidade, o Ser se reconheça como liberdade (WEIL, 2012 A, p. 84).

Portanto, aparece para nós que a violência no absoluto está compreendida como um momento da particularidade. Importante ressaltar que o protesto da particularidade, a infelicidade do indivíduo aqui, não equivale a revolta que só aparecerá com a possibilidade da revolta consciente contra a razão. Do ponto de vista do discurso absolutamente, o homem é compreendido na sua individualidade. No âmbito do discurso absolutamente coerente sabe-se que o mundo foi transformado em mundo pela liberdade e que o indivíduo vive em instituições razoáveis produzidas pela negatividade em sua história. Compreendido pelo discurso, o homem é informado que não mais lugar para o descontentamento razoável, deste modo, caso o indivíduo, sabendo-se objetivamente livre, satisfaça-se em falar como se o seu discurso particular tivesse um sentido completo, atendo-se a sua individualidade, isso não tem importância para o discurso absolutamente coerente. Pois a negativa, o protesto e a infelicidade do indivíduo é obstinação, mas apenas em reconhecer que a reconciliação, a verdadeira liberdade está no universal e no pensamento. Deste modo, o discurso absolutamente não é incomodado, pois a compreensão segue da sua perspectiva e o absoluto não é recusado com conhecimento de causa, pois aqui o indivíduo ainda não conhece todas as possibilidades desse discurso²⁶⁹.

No absoluto, estamos já prevenidos, também encontra-se uma revolta. Essa revolta é violência, porém, essa violência é razoável na perspectiva do universal, em si, muito embora não o seja da sua própria perspectiva, ou seja, para-si. Isso porque essa violência é a revolta da particularidade. Compreendida pelo universal, essa revolta é percebida como o caminho

²⁶⁹ WEIL, 2012 A, p. 85.

para a realização do absoluto, que, enquanto liberdade absoluta, compreende como momentos seus a particularidade, o sentimento, as determinações. Quando se realiza, quando o homem reconhece a si mesmo no universal, as distinções dadas em termos de exterioridade – o Estado, a natureza e a sociedade anteriormente percebidas como os *outros* da particularidade – desaparecem, pois a revolta é compreendida como o universal que se realiza na oposição entre o sentimento particular que se revolta contra outras formas finitas de razão (WEIL, 2012 A, p. 462- 463).

Na categoria do absoluto, a violência se dá no contexto da compreensão total da razão. Violência, nessa etapa da lógica dos discursos filosóficos, é um momento da razão. Completado o caráter absoluto da razão, toda a alteridade é entendida como um momento imanente da própria razão, da sua relação consigo e da sua identidade. O desdobramento disso é que, no absoluto, não há violência irreduzível, pois inexiste uma alteridade radical. O que existe é somente uma compreensão imperfeita da razão (KIRSCHER, 1992, p. 137 - 138). A violência no absoluto, podemos dizer, é violência do indivíduo. E isso se dá porque, da perspectiva do absoluto, o indivíduo que se recusa a, pelo sacrifício da sua individualidade, entrar no jogo dialético da razão, permanece resistente à marcha dialética do universal (KIRSCHER, 1992, p. 138). “O indivíduo não pode resistir à razão a não ser de modo passivo. Uma oposição ativa, uma recusa com conhecimento de causa são impensáveis. Não existe aqui vontade diabólica²⁷⁰” (KIRSCHER, 1992, p. 139). Deste modo, o indivíduo é pensado apenas sob o pano de fundo do Homem Universal (KIRSCHER, 1992, p. 139 - 140).

Convém agora distinguir a posição da categoria do absoluto daquela do próprio Weil no que concerne à violência do indivíduo. Para a categoria, a violência individual é erro do particular. É o discurso absoluto que confere sentido ao próprio protesto individual. Entretanto, salienta Kirscher (1992, p. 144 - 145), Weil se inquieta com o ‘não’ que o indivíduo dirige ao discurso, de modo que Weil interpreta distintamente o fato da violência do indivíduo. Assim, pensando a tese fundamental do discurso absoluto, Weil pensa o problema fundamental da filosofia. Desse modo, a violência do indivíduo permite compreender a desrazão, o que só é possível na investigação do lógico da filosofia. Assim sendo, a distinção entre Weil e Hegel²⁷¹ é que para o primeiro, o indivíduo que recusa o discurso da razão o faz

²⁷⁰ “*L’individu ne peut résister à la raison que de manière passive. Une opposition active, un refus en connaissance de cause sont impensables. Il n’y a pas de volonté diabolique*” (KIRSCHER, 1992, p. 139).

²⁷¹ Para Hegel, a paixão é a força que move a história, sendo definida como a negatividade tal como aparece para o homem em sua história – para si – bem como a negatividade que aparece para o historiador-filósofo no homem

com conhecimento de causa, portanto, por um ato de liberdade, e não de forma passiva no interior da história (KIRSCHER, 1992, p. 145). Em outras palavras, a filosofia compreende que a escolha da razão é livre decisão que não depende da razão (KIRSCHER, 1992, p. 147).

O filósofo é o homem consciente da antecedência da liberdade em relação a razão, consciente de sua própria capacidade de ser violento e razoável. O violento não é, aos seus olhos, de uma outra espécie. Não existem mais os homens verdadeiros, de um lado, e os animais com face humana de outro, mas indivíduos igualmente humanos, igualmente capazes de violência e razão. A violência é *ratio cognoscendi* da liberdade, a liberdade a *ratio essendi* da violência. O homem se faz e avança sobre uma via que pode sempre se bifurcar, e isso vale tanto para o indivíduo quanto para a comunidade²⁷² (KIRSCHER, 1992, p. 148 - 149).

O último passo da particularidade em direção ao discurso absolutamente coerente se dá na personalidade²⁷³. O absoluto reconhece que o conflito da personalidade é o conflito de uma razão que não se sabe razão. A negatividade, o conflito, a revolta e o sentimento e a violência se revestem de sentido (WEIL, 2012 A, p. 465- 466). “Por isso o particular não irá mais longe: o Absoluto não pertence ao particular, mas pertence a si mesmo. No entanto, o particular pode se situar no discurso coerente e saber o que ele é: trabalho e sentimento num Todo que é Razão” (WEIL, 2012 A, p. 466).

É no absoluto, portanto, que se dá a descoberta da categoria da filosofia²⁷⁴ (WEIL, 2012 A, p. 480- 481).

histórico – em si (WEIL, 2011 A, p. 127). “Para Hegel, só a paixão que se realizou e assim se compreendeu determinando-se é cognoscível cientificamente, e, aos olhos do autor da *Filosofia do Direito*, a paixão de seu presente não é mais que um resíduo, um resto por assimilar pela consciência de si da realidade histórico-moral do Estado moderno (*real* na administração)” (WEIL, 2011 B, p. 127 - 128).

²⁷² “Le philosophe est l’homme conscient de l’antécédance de la liberté par rapport à la raison, conscient de sa propre capacité d’être violent et raisonnable. Le violent n’est pas, à ses yeux, d’une autre espèce. Il n’y a plus de vrais hommes d’un côté, des animaux à face humaine de l’autre, mais des individus également humains, également capables de violence et de raison. La violence est *ratio cognoscendi* de la liberté, la liberté la *ratio essendi* de la violence. L’homme se fait et avance sur une voie qui peut toujours bifurquer, e cela vaut de l’individu comme de la communauté” (KIRSCHER, 1992, p. 148 - 149).

²⁷³ Compreendidas pelo absoluto, temos: na condição o Ser é determinado como o em-si; na consciência, como o para-si que deve ser em-si. No absoluto é que o conflito é compreendido e o absoluto se mostra como ser-em-si-e-para-si que se sabe enquanto tal (WEIL, 2012 A, p. 475).

²⁷⁴ O discurso absolutamente apresenta uma importância suplementar pois constitui a categoria filosófica da filosofia – discurso que é tudo, sendo-o para ele mesmo -, constituindo assim a possibilidade mesma de uma lógica da filosofia. No discurso absolutamente coerente, acontece a reconciliação do em-si e do para-si (QUILLIEN, 1970, p. 415 416).

O Absoluto é a primeira *categoria da filosofia*. Sejam precisos: não é a primeira *categoria filosófica*, pois todas as categorias desenvolvidas até aqui pertencem à filosofia e determinam maneiras nas quais o pensamento se pensa e se constitui para ele próprio. Mas na categoria da filosofia, não se trata apenas de pensar, nem de pensar *o pensamento*, mas de pensar *o pensar* (WEIL, 2012 A, p. 481).

O lógico da filosofia, situado na perspectiva das conquistas do absoluto percebe que o homem sempre pode querer que sua atitude se torne categoria²⁷⁵. “É que essa possibilidade só se apreende como tal na categoria pura do Absoluto” (WEIL, 2012 A, p. 484). É importante observar que essa perspectiva do absoluto – no que concerne a possibilidade das retomadas – elucida a passagem da atitude à categoria, mas não elucida a possibilidade de uma passagem da categoria à atitude (WEIL, 2012 A, p. 485).

Do que foi apresentado estamos autorizados a concluir que para o absoluto, parece impossível que algo possa lhe suceder. O que restaria após a demonstração do progresso das categorias onto-lógicas do Ser-discurso? E, não obstante, chega o escândalo da razão (WEIL, 2012 A, p. 487- 488).

Depois do saber absoluto atestamos um fato: a história prossegue com a recusa, a revolta e a revolução (QUILLIEN, 1970, p. 403). O tripé obra, finito e ação marcam o segundo movimento da *Lógica*, com o qual surge a primeira ruptura irreparável do discurso, a tentativa de reconhecer no discurso uma atitude que é a homem violento (PERINE, 1987, p. 150).

O sentido do absoluto e da revolta em sua sucessão se mostra ao lógico da filosofia, para quem o que importa não é exclusivamente o que o discurso absoluto *diz* ou o que a revolta *faz*, mas o sentido para além daquele do *dizer* e do *fazer* (KIRSCHER, 1970, p. 377).

O discurso do absoluto se abre em dois momentos: verdade e sentido. O primeiro caracteriza o conteúdo do discurso e sua coerência. Já o segundo se reflete fora do absoluto; ao aparecer, o sentido impulsiona o discurso para além do absoluto, sentido esse que se mostra apenas ao lógico da filosofia (KIRSCHER, 1970, p. 383 - 384).

Desse modo, fica claro ao fim do percurso que traçamos que o discurso absolutamente coerente pretende ter resolvido o problema da compreensão da violência ao se afirmar enquanto discurso onicompreensivo, ou seja, enquanto liberdade que toma consciência dos seus trabalhos inconscientes, de modo que ele se encontra fora de todo domínio do descontentamento. Contudo, o discurso absolutamente coerente não se dá conta de que ele só

²⁷⁵ WEIL, 2012 A, p. 484.

existe na decisão livre de uma vontade coerente que quer a coerência, de modo que ele não existe necessariamente. Apesar de tudo o que o discurso absolutamente coerente afirma, o indivíduo sente-se insatisfeito e pode até recusar esse discurso, mesmo após tê-lo conhecido (PERINE, 1987, p. 143).

A face mais terrível do Proteus weiliano assim o é por ser a mais pura, desprovida de mediações: ela não encontra-se diluída no disfarce de uma determinação que ataque ao universal e o sentido de fora ou de dentro – violência primeira e mal radical -, não é um tédio ou uma revolta situados na compreensão, mas sim uma indiferença absurda e que se quer absurda contra a razão. Temos aqui a forma assumida pela obra.

5.2 A OBRA

Ao inspecionar a maldade humana, sua vontade de compreensão não se detém nem diante daquilo que pode lhe aparecer como o insondável, o irreduzível e o mistério. É nessa aceção que a violência pura, o fundo radicalmente oposto ao discurso aparece, num abismo escuro, como fato de desrazão (PERINE, 1987, p. 298).

A filosofia pode ser entendida como aquilo que se compreende como compreensão e como via de contentamento. Esse caminho, entretanto é uma possibilidade que pode sempre ser interrompido. Não obstante, o ato do homem não querer ou mesmo não poder se compreender, não equivale em todos os momentos à recusa do discurso absolutamente coerente – o discurso que compreende a tudo, inclusive a si mesmo. Pode ser o caso da interrupção do andamento do discurso. Temos aqui o cenário em que o indivíduo que se consagra à luta contra a violência da natureza exterior e, por isso, prescinde de um discurso suficientemente coerente para apreender o problema do descontentamento essencial. A negação da razão com conhecimento de causa necessita de características específicas. É preciso tempo suficiente - *otium* -, ou seja uma certa liberdade em relação à necessidade, à violência primeira e humana. É imprescindível também que se tenha conhecimento do discurso total para que a negação da razão não seja apenas parcial, mas total (WEIL, 2012 A, p. 90 - 91).

Por isso sua negação está à altura do discurso que eles negam e não vai mais longe do que ele: um discurso parcial produz apenas uma negação parcial e um silêncio parcial, e é apenas ao discurso absolutamente coerente que a violência pura se opõe. O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver assim que houve a palavra ‘civilização’ (WEIL, 2012 A, p. 92).

Existem, portanto, dois modos de negar o discurso absolutamente coerente – o que corresponde a sua destruição -: o silêncio e a linguagem. Como ambas caracterizam a

violência pura (WEIL, 2012, p. 94), nossa tese é que a primeira representa o tédio e a segunda o totalitarismo. Passemos agora a exposição da categoria e dos seus conceitos de mundo, criação e insatisfação para alcançarmos e determinarmos a revolta na obra; a ausência do sentido então irá desdobrar-se como tédio e totalitarismo, ambas problemas que pedirão pela resolução na ação razoável.

A atitude da obra recusa o discurso, a compreensão e o universal, estabelecendo-se no *fazer*²⁷⁶, não no *pensar*²⁷⁷. Esse movimento se dá baseado na unicidade e na exclusão de toda comunhão e comunidade, de todo entendimento e todo diálogo, com exceção do plano da técnica. Na obra, restam apenas a astúcia, que é violência unilateral. A atitude rejeita com indiferença a linguagem universalmente humana, servindo-se da linguagem da condição – que não diz *o que* fazer, mas *como* fazer – sendo atitude cientificamente antifilosófica (WEIL, 2012 A, p. 508 - 509).

Com efeito, o homem da obra considerará sempre a filosofia como atitude fundamental de seus inimigos, daqueles que recusam a colaboração porque, mesmo que estejam prontos para agir, querem *julgar* o projeto e, se renunciam ao julgamento, recusam a ação, contentando-se em *compreender* o que é; inutilizáveis em ambos os casos, ou eles desviam o homem do projeto, ou os desencorajam. Quanto à eficácia – e o eficaz é o que conta -, a filosofia não é nem verdadeira nem falsa, mas nociva, e está claro que a violência do criador ameaça, se não a filosofia, ao menos os filósofos em sua existência (WEIL, 2012 A, p. 509).

A obra marca uma ruptura com a maneira tradicional de se pensar a recusa da filosofia, que é costumeiramente pensada como ignorância. Segundo essa perspectiva, os homens vivem no erro porque suas idéias podem se mostrar confusas, parciais ou contraditórias. A fonte do mal, portanto, é o engano. A filosofia, como busca da verdade, se mostra uma terapia. Entretanto, disso é forçoso extrair uma consequência: nesse caso, o homem pode discutir e assim recusar um determinado pensamento, mas ele não poderá recusar o pensamento (CANIVEZ, 1999, p.68-69). No caso da obra, a recusa do discurso não ocorre por ignorância, e sim deliberadamente, com conhecimento de causa. Entretanto, o

²⁷⁶ A obra é refutação do absoluto no plano da vida; o essencial não é compreender, mas fazer algo para si mesmo, criar por criar. Trata-se da recusa da coerência do discurso, do universal da linguagem; trata-se de fazer, não de pensar, de modo que o discurso torna-se o inimigo e é refutado pelo fato criador (QUILLIEN, 1970, p. 419).

²⁷⁷ O homem da obra é aquele que mostra, não por meio do discurso, mas com seu agir, com sua própria obra que é possível viver sem filosofar. Mais do que dizer que longe do discurso é possível levar uma vida autenticamente humana, a obra defende que o homem verdadeiramente humano é aquele que recusa o socorro do discurso coerente. O homem da obra que prefere a incoerência da vida à coerência do discurso (QUILLIEN, 1970, p. 419).

homem da violência pura é o contraponto dessa perspectiva. Ele não possui consciência moral e isso não por conta de uma deficiência qualquer, mas simplesmente porque ele não se importa em ter uma²⁷⁸. Ele demonstra que o homem optar livremente, por uma to de autodeterminação absoluto, pela violência, preterindo a razão, de modo que razão e liberdade, portanto, se distinguem (CANIVEZ, 1999, p.69).

A nova atitude do homem da obra descobre no absoluto apenas que tudo tem sentido em si, mas nada tem sentido para ele. Ela recusa o absoluto livremente por considerar o discurso coerente abstrato. A atitude sente a abstração do discurso que compreendeu a liberdade como realização – desaparecimento do particular no universal. Ela, por sua vez, sente-se livre em oposição à liberdade que não é senão compreensão. É verdade que do ponto de vista do saber absoluto a revolta da particularidade é compreendida como mera obstinação. Entretanto, para a nova atitude compreender e ser compreendido é algo sem importância. A liberdade compreendida pelo absoluto é uma liberdade abstraída de seu para-si. A atitude do homem da obra não se volta para o sentido, ela se satisfaz em realizar alguma coisa. Deste modo, para esse homem, não importam interpretações da obra, nem mesmo ele se preocupa em fornecer qualquer interpretação para sua empresa (PERINE, 1987, p. 170 - 171).

O homem da obra apresenta três traços essenciais. Ele é violento, isolado e incompreensível. E ele é assim inclusive para si próprio. Isso significa que, em relação a violência, ela pode ser confessa ou dissimulada, mas sempre encontra-se presente e ciente de si mesma. No que tange ao isolamento, isso quer dizer duas coisas. A primeira é que ele é incapaz de se colocar no lugar de outro, pois para ele não existe paralelo: existe apenas ele. Consequentemente, os homens existem para ele somente do ponto de vista prático, por exemplo, na medida em que a espécie *homo* demanda um tratamento distinto daquele dispensado à espécie *canis*. Ele não se encontra como alguém subtraído de uma comunidade a qual ainda permanece ligado. Entre o homem da obra e os outros não há vínculo possível, consequentemente, inexistente relação de comunidade ou de comunhão. Se os outros o encaram como um dos seus- e tanto pior para eles, nesse caso – ou como um intratável, impossível, dependerá da obra e dos meios necessários para realizá-la. Finalmente, ele é incompreensível pois a própria atitude da obra é incompreensível e assim se pretende (WEIL, 2012 A, p. 497 - 498).

²⁷⁸ Para Weil, ao contrário de Kant, o homem pode dar provas de uma vontade que este qualificaria como diabólica. A violência da obra, no exemplo do nazismo, mostra, com efeito, que um indivíduo pode se querer desprovido de toda consciência moral (CANIVEZ, 1999, p.111).

O homem da obra é essencialmente sentimento²⁷⁹, mas sentimento da obra. Esse sentimento é violência total²⁸⁰, na acepção em que ela é o reverso do discurso total. Não há discurso equiparado ao sentimento da obra²⁸¹. “O discurso é refutado pelo *fato*; nada é compreendido ou compreensível diante do fato criador, a história não está terminada: não há história, não há compreensão nem discurso que contem diante do sentimento da obra” (WEIL, 2012 A, p. 500).

Como é o sentimento da obra, o homem da obra não conhece alternativa à violência. (WEIL, 2012 A, p. 499). Aqui marcamos a distinção entre o sentimento que é a criação na personalidade e o sentimento presente na obra. A obra em que ocorre e negação da razão na presente categoria ocorre após o conhecimento do discurso absolutamente coerente; um sentimento que se afirma antes, do ponto de vista da sucessão lógica das categorias, não pode ser puramente violento. O escândalo²⁸² da razão se dá quando, após o indivíduo haver conhecido o pensamento, ele se recusa a pensar (WEIL, 2012 A, p. 488). Como essa recusa se dá pela via da obstinação, vemos aqui a importância que adquire o conhecimento específico das diferenças que o conceito de particularidade²⁸³ adquire em cada categoria.

Ele pensou, ele possui a ciência, ele *sabe* o que é a negatividade, conhece a particularidade e sua obstinação não razoável, e ele se *pretende* obstinado e não razoável; ele sabe que, no Pensamento, ele desaparece, e que esse desaparecimento é legítimo se ele aceita pensar: e é por isso que ele rejeita o Pensamento (WEIL, 2012 A, p. 488).

Para o homem da obra o essencial é ocupar-se do seu sentimento e da realização desse sentimento, Não se trata de compreender o mundo, mas fazer alguma coisa nesse mundo. Trata-se de criar uma obra. Para o homem da obra, aquilo que ele cria é mais interessante pois é sentido como verdadeiramente seu, ao contrário do universal, que não é de ninguém por ser compartilhado por todos (PERINE, 1987, p. 170). O homem da obra é aquele que conhece a razão mas não se deixa informar ou conduzir por ela. É aquele que conhece a filosofia e faz

²⁷⁹ Sentimento aqui é caráter do que é formalmente imediato (WEIL, 2012 A, p. 500). Nessa acepção, a obra não é meio para a satisfação de um desejo; o homem da obra não deseja, ele faz. Isso porque a obra não é concebida antes da criação, nem se separa dela: ela é criação (WEIL, 2012 A, p. 501 – 502).

²⁸⁰ Isso na linguagem daquele para quem a verdade da existência é a vida em comum (WEIL, 2012 A, p. 500).

²⁸¹ WEIL, 2012 A, p. 500

²⁸² O escândalo aqui designa o momento em que uma categoria anterior se vê ultrapassada por uma atitude posterior. Como o absoluto é pensamento, sua ultrapassagem para a obra é o escândalo da razão (WEIL, 2012 A, p. 488).

²⁸³ “O particular já não precisa se preocupar, nem mesmo precisa constatar que a preocupação já não tem razão de ser. Ele só precisa viver” (WEIL, 2012 A, p. 489).

pouco dela²⁸⁴, que sequer pensa em justificar seu falar ou seu agir. Ele encontra satisfação fazendo alguma coisa que seja sua obra, sem levar em conta nenhum direito, autoridade ou justificação (KIRSCHER, 1992, p. 33).

Para o homem da obra a razão merece apenas desinteresse e rejeição, o que lhe importa é a criação, sua obra, cuja distinção em relação a personalidade já traçamos. Mas em que consiste essa criação, essa obra? Nossa hipótese é que pensar na obra do homem puramente violento como exclusivamente um aparato, um aparelho, um sistema, reduz a compreensão do aspecto do tédio, embora não o faça em relação ao totalitarismo. O aparato, aparelho e sistema não são *resultados* da criação da obra, mas *condições* inescapáveis para sua face totalitária²⁸⁵, condições essas das quais o tédio, obra de pequenos grupos ou mesmo de indivíduos isolados, pode absolutamente prescindir. Um evento generalizado de obras do tédio, pode mesmo interferir na execução da obra totalitária. Em que consiste, pois, a obra? Defendemos que a obra é o movimento da violência que nega a razão, o sentido e a possibilidade da vida humana em comum. O desenrolar da pesquisa apresenta esse movimento de rejeição do universal razoável no tocante às particularidades da obra urdida pelo tédio e da sua prima engendrada pelo totalitarismo. Para isso, cumpre darmos atenção inicial ao conceito de insatisfação, dínamo da criação, antes de passarmos para a criação propriamente dita.

Existe descontentamento no discurso absolutamente coerente, contudo, não é o mesmo que se localiza na categoria da obra. O discurso absolutamente coerente é o Ser que se pensa, a liberdade que atinge a consciência dos resultados do seu trabalho inconsciente, encontrando-se contente e fora do escopo do descontentamento. Como esse discurso a tudo compreende, incluindo a sua própria realidade, o descontentamento, outrossim, é compreendido. A insatisfação dada na obra se dá quando o indivíduo sabe-se capaz de, se não refutar – e não se trata disso, pois a refutação não interessa em absoluto -, mas de rejeitar e recusar o discurso (WEIL, 2012 A, p. 93).

O absoluto compreende a obstinação do particular como liberdade do universal no particular, realização – desaparecimento da particularidade no universal. Porém, essa liberdade, conforme percebida pelo indivíduo, é meramente abstrata, nada dizendo para ele,

²⁸⁴ Embora o homem violento, homem da obra, seja o outro da filosofia e deste modo não queira nem compreender, nem mesmo se compreender, por ser ainda um homem, ele pode ser compreendido pela filosofia. Essa compreensão se dá reconhecendo que existe um *outro* da filosofia (KIRSCHER, 1992, p. 32).

²⁸⁵ Podemos confirmar nossa hipótese com base na leitura de CAILOIS, 1984, p. 214.

que segue infeliz e vazio. Conhecer a satisfação do discurso absoluto não traz satisfação alguma para sua vida, de modo que ele se sente logrado pela razão (WEIL, 2012 A, p. 491 - 492). “Ele pode falar de tudo, porque o discurso engloba tudo, mas tudo falar do mundo já lhe encheu as medidas: ele compreende, ele é compreendido, e nada disso lhe proporciona coisa alguma, visto que ele não pode viver com isso” (WEIL, 2012 A, p. 491).

Por um lado, a obra reconhece a razão como razão. Entretanto, ela conserva traços irreconciliáveis com ela. Se no discurso absoluto a razão encontra satisfação na razão, a obra é o seu reverso, sua face invertida. Isso porque o resultado dessa satisfação, para a obra, é um desespero mudo, um vazio, e um sentimento de insatisfação tão absoluto quanto é absoluta a satisfação da razão (WEIL, 2012 A, p. 495 – 496).

A recusa do universal se dá apenas em nível negativo, pois de modo concreto, positivo, o que existe é o reino do sentimento que é violência. No âmbito da atitude, interessa a vida do indivíduo já que ele se separa do discurso do absoluto. O que ele manifesta é um profundo desinteresse pelo que esse discurso tem a oferecer (WEIL, 2012 A, p. 496 – 497).

O discurso é absolutamente coerente, e o discurso coerente é a Razão e o Ser; mas ele é destituído de interesse, ele não diz respeito ao homem, do qual pode muito bem falar, mas ao qual não oferece nada que ele já não tenha; ele o confirma em sua posse. O que talvez seja muito bom, mas é também perfeitamente inútil, visto que o homem se separou do discurso (WEIL, 2012 A, p. 497).

Desse modo, o que o indivíduo insensível à razão quer é a afirmação da particularidade com uma criação. A criação da obra se diferencia da criação da personalidade porque o criador da obra não é apenas único, como o criador da personalidade, ele é só (PERINE, 1987, p. 170 - 171).

A diferença entre a criação vista na personalidade e aquela presente na obra é que o homem da obra não busca o reconhecimento, ele não entra em conflito com os outros para se impor como personalidade; ele não procura interlocutores. O homem da obra não tem um desejo de reconhecimento. Se se pensa em desejo como expressão de uma necessidade, seria mais apropriado falar de um *sentimento* da obra posta em movimento e sentida como tal, pois a obra é essencialmente movimento. A obra não pode parar sem deixar de ser o que é, pois nesse caso ela se torna objeto de discurso e avaliação (CANIVEZ, 1999, p.64). A obra é criação contínua, sempre em curso. Assim sendo, a única presença que a obra almeja é o sentimento criador, único, silencioso, violento (KIRSCHER, 1992, p. 186).

Antes de prosseguir é importante desfazer a perspectiva de uma confusão. Dissemos que o homem da obra é o criador violento. Isso, contudo, não equivale a dizer que ele seja um

simplório. Por rejeitar a razão com conhecimento de causa e com isso saber tanto que o discurso tem razão e que para o discurso ele não a tem, ele não é um rústico. (PERINE, 1987, p. 172).

A criação do homem da obra não é criar algo que force a queda na reflexão. Desse modo, a criação da obra leva em conta apenas o interesse, nada além disso²⁸⁶. Trata-se de criar algo que lhe pertença verdadeiramente, pois só a obra depende dele, enquanto ele próprio não depende da obra. A obra em sua criação está para além de qualquer consideração: sentido e universal são considerados coisas destituídas de importância (WEIL, 2012, p. 498).

O sentimento do homem è violência por ser oposto à uma verdade da existência caracterizada como vida em comum. Isso porque para o homem da obra, ele mesmo é sentimento, não de si, mas da própria obra, de sua criação, e diante de tal sentimento, compreender passa a ser algo sem importância (PERINE, 1987, p. 171). “Quem quer a obra não deve se preocupar e não se preocupa com a interpretação de sua empreitada” (WEIL, 2012 A, p. 498).

A obra não é criação no sentido da criação de um objeto que pode ser fabricado pelo trabalho. Embora, não possa antecipada, pois é criação na medida em que se faz, ela poderá ser projetada, levada adiante, à frente do presente (WEIL, 2012 A, p. 504). Com essa afirmação weiliana, estamos aptos a fazer a distinção entre a criação no tédio e no totalitarismo. Vamos às duas.

“O totalitarismo é a manifestação da atitude da *obra* no plano político” (CANIVEZ, 1999, p.66). Aqui a violência se mostra na sua forma pura, como criação total, como uma recriação por completo da sociedade e do Estado. Essa mesma atitude também aparece sob uma forma mais ordinária como indiferença pelo discurso e rejeição de toda compreensão de si mesmo e de outrem por meio do discurso. Essa recusa absoluta da coerência é recusa de ser compreendido em um discurso absolutamente coerente, em um discurso e num mundo compreendido por esse discurso. O que ele almeja, ao invés de que sua existência *tenha* um sentido é que *dê* um sentido ao mundo, que ele *faça* sentido por ela mesma (CANIVEZ, p. 66-

²⁸⁶ “Criar *alguma coisa*, sem considerar os discursos, os valores, a liberdade, todas essas abstrações, esses sucedâneos da vida” (WEIL, 2012 A, p. 498).

67). Nossa hipótese é que nessa segunda possibilidade encontra-se o tédio como violência pura²⁸⁷.

O tédio engendra a criação para que o homem possa ter algo que lhe interesse, algo que seja coisa sua. O homem entediado sabe agora que o universal é o comum, aquilo que não pertence a ninguém pois pertence a todos (WEIL, 2012 A, p. 498).

Para a obra o absoluto aparece como ausente de conteúdo, de modo que nele se dá uma circularidade do tédio (WEIL, 2012 A, p. 491). O discurso justifica a particularidade apenas posteriormente, quando a compreende. Até lá, o homem segue exposto aos acidentes e deve a eles se submeter, muito embora o discurso absolutamente coerente ofereça ao homem no seu interior uma satisfação de direito²⁸⁸.

A satisfação de direito não o ressarce do tédio de fato. Isso porque, repetindo, trata-se de tédio e de desprendimento, não de oposição. O universal, o discurso, a Razão, o Absoluto não são declarados falsos ou inadmissíveis ou discutíveis: isso seria também reconhecer o gênero de reflexão que levou o homem ao ponto onde ele se encontra e que o faria repartir pela estrada da qual ele quer sair. O discurso não tem sentido para o particular que não pode *viver* com ele (WEIL, 2012, p. 497).

O desespero do homem violento no tédio que rejeita a razão não é aquela do indivíduo que perdeu a esperança, mas daquele que considera a esperança em si mesma insensata²⁸⁹. Na violência do tédio, do sentimento particular, não se trata de uma rejeição da razão no forma dada de uma refutação, pois essa se daria no âmbito da razão. Na verdade o homem da violência do tédio nutre um profundo desinteresse, uma indiferença pela razão, já que, mais

²⁸⁷ Fenômeno contemporâneo por necessitar do estabelecimento lógico de um discurso absolutamente coerente, o tédio aqui aparece como algo novo, de modo que o mundo eficaz da condição, via retomada, é o cenário propício. Interessante acrescentar à título de tintas adicionais, o seguinte relato para a composição do retrato dessa violência específica: “Isto é parte de uma nova *espécie* de violência, que hoje emerge. A violência mais tradicional (inclusive as formas que ressurgem) pressupõe que a força física deva ser empregada na medida em que não há outros métodos disponíveis ou eficazes e, conseqüentemente, que as ações violentas têm normalmente uma finalidade específica e identificável, sendo o uso da força proporcional à mesma. Mas grande parte da violência privada contemporânea pode se permitir ser – e de fato é – não operacional, de modo que a violência pública é conseqüentemente atraída para a ação indiscriminada” (HOBSBAWM, 2015, p. 273).

²⁸⁸ WEIL, 2012 A, p. 497.

²⁸⁹ WEIL, 2012 A, p. 89.

do que pensar, seu interesse é viver, o que significa afirmar a realização do sentimento particular²⁹⁰ (WEIL, 2012 A, p. 497).

Essa realização significa fazer alguma coisa. Aqui aparece a importância de conhecermos o conceito de criação da consciência e da personalidade para distingui-lo daquele que aparece na obra. Na personalidade, criar significava confrontar os valores dos outros com a autenticidade; na consciência, provar para si mesmo a liberdade criando para desfazer. Na obra, trata-se de criar para criar uma obra (WEIL, 2012 A, p. 497 – 498)

A obra do tédio é a violência gratuita sem razão, urdidura de um indivíduo, cujo alvo pode ser até mesmo ele próprio, ou de um pequeno grupo. Esse primeiro traço já marca um perfil substancialmente identitário em relação ao totalitarismo²⁹¹, que requer um Estado ideocrático na forma de uma imensa quantidade de ferramental humano, obra que é impossível de se realizar com a quantidade que basta para o tédio²⁹² (CAILOIS, 1984, p. 214). Passemos agora a segunda forma da violência pura, para acentuarmos as diferenças entre os perfis das duas.

Violência totalitária²⁹³: a criação da obra como violência total que não conhece nada fora da própria obra. A obra é assim violência que criou tudo o que foi e será (WEIL, 2012 A,

²⁹⁰ “A ciência absoluta é perfeita, mas ela é ciência que versa sobre os homens, não ciência *para* o homem, e este não a aceita nem rejeita, visto que ela não diz respeito a ele, ele que dela desvia os olhos para se ocupar de si mesmo” (WEIL, 2012 A, p. 497).

²⁹¹ Existem ainda dois traços distintivos entre ambas as formas de violência pura. A vertente totalitária utiliza da propaganda e da imagética com o fito de arregimentar a maior quantidade possível de convertido à obra – isso representa, segundo nossa hipótese – a afirmação do sentimento *da obra*. A diferença nesse aspecto em relação ao tédio está em que o sentimento que é afirmado é o sentimento de si, de modo que o tédio, ao contrário do tédio, não permite uma expansão tão grande e organizada, seus símbolos mantendo um caráter mais privado do sentimento de si violento. Fornece ilustração adequada desse ponto a análise do uso do símbolo por grandes exércitos totalitários e por pequenos grupos entediados: “As insígnias e as cruzes de ferro do exército nazista tinham um objetivo prático, embora não o aprovemos. Os mesmos símbolos, no caso dos Anjos do Inferno e grupos semelhantes, têm apenas uma justificação: o desejo de certos jovens, de outro modo fracos e desamparados, de compensar suas frustrações com atos e símbolos de violência” (HOBBSAWM, 2015, p. 273).

²⁹² A Segunda Guerra representa um evento inaudito, pois seu significado entrou em outra dimensão (JASPERS, 2018, p. 45). Segundo Jaspers (2018, p. 49), a violência é a mesma em sua essência desde tempos imemoriais, entretanto, no nazifascismo alemão ela foi elevada pela técnica à amplitude de suas possibilidades de extermínio.

²⁹³ Kirscher (1992, p. 35) reconhece no conceito arendtiano de banalidade do mal um tema análogo ao da violência da obra pela figura do carrasco nazista. Este não é tido como um monstro predestinado pela natureza a

p. 500). A obra é movimento incessante²⁹⁴ e criação, mas para ser criação autêntica, ela deve ser absoluta, o que explica sua vocação para o totalitarismo. Tal característica também explica a vocação da obra pelo fracasso: ela deve ser levada cada vez mais longe (CANIVEZ, 1999, p.67). Entre aqueles que podem ser considerados inimigos da obra, enquadram-se sempre aqueles que pensam, pois estes tornam-se inutilizáveis para a obra (WEIL, 2012 A, p. 505 - 506).

Na obra totalitária o mundo volta a ser matéria para o homem, mas sendo algo que é transformado por ele, que ganha uma forma nova, segundo o projeto da obra de substituir o universal (WEIL, 2012 A, p. 498). O mundo da obra não vincula o homem que está nele. Esse mundo é mundo conforme descrito pela ciência da condição, porém, seus fatores agora são revestidos de um fim, que é a obra (WEIL, 2012 A, p. 503). “Ora, esse mundo é o mundo do trabalho e da organização dos homens, o mundo da sociedade e do Estado, e sua existência se baseia na linguagem” (WEIL, 2012 A, p. 503).

A linguagem da condição empregada aqui²⁹⁵ já não é meio para o progresso, mas apenas um instrumento para a obra dominar a sociedade e o Estado. Como os homens acreditam na linguagem, o homem da obra deve subordinar a linguagem do trabalho e da organização à obra²⁹⁶. A linguagem conforme empregada para a criação da obra pode ser encarada de duas perspectivas: a do homem que serve ao criador da obra e a do próprio artífice da obra (WEIL, 2012 A, p. 503).

A obra produz, então, sua linguagem própria, uma linguagem na qual ela se apresenta e se impõe aos homens que, por sua vez, não têm obra. 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 eram autênticos, que eles não eram livres, que eram suficientemente ingênuos para se deixarem capturar por um interesse concreto que, erroneamente, se pretendia único, que eles se entregavam à

cometer horrores, mas um indivíduo qualquer que não ousou dizer não a uma violência a uma violência cuja face permanece convidativa a todos (KIRSCHER, 1992, p. 35).

²⁹⁴ Um exemplo do caráter essencialmente dinâmico da obra, de seu movimento de criação ininterrupto, pode ser encontrado em Arendt quando da descrição da feroz máquina burocrática do Reich: “[...] sempre em um estado de fluxo contínuo, de corrente incessante” (ARENDRT, 2011, p. 169). A partir daí pode-se deduzir que a qualidade monolítica, estanque, do totalitarismo, não passa de um mito (ARENDRT, 2011, p. 170).

²⁹⁵ Esse fenômeno torna-se compreensível para nós sob a ótica das retomadas, conceito apresentado no primeiro capítulo.

²⁹⁶ A linguagem para o homem da obra é uma ferramenta que ele emprega sem identificar-se com ela, assim como o indivíduo que emprega uma ferramenta para cavar a terra ou um animal doméstico para o serviço de tração não se confunde com um ou com outro (WEIL, 2012 A, p. 496).

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 (WEIL, 2012 A, p. 503 - 504).

Do ponto de vista do criador da obra, a linguagem, na forma das categorias anteriores, servem para tornar o homem aberto à proposta da obra.

No entanto, ela não se contenta em criar o vazio para nele encontrar o seu espaço: os homens não contribuiriam para a obra por simples falta de satisfação; ao contrário, se esse estado fosse possível, seu resultado seria o relançamento dos homens na luta violenta dos desejos, e até das necessidades, na luta de todos contra todos pelo domínio e pela satisfação imediatos e, assim, a inviabilização da obra: se todos são sós, o homem da obra já não difere de ninguém. A criação da obra exige um mundo organizado com vistas à obra: é preciso aquilo que os homens consideram como uma ideia positiva, como um projeto, como um fim preciso (WEIL, 2012 A, p. 504).

A linguagem da obra é sentimento²⁹⁷, por meio da qual o criador da obra serve-se de todas as categorias. A apresentação do criador da obra como mestre é apenas uma de suas possibilidades, já que ele é capaz, com a mesma facilidade, de apresentar-se também como profeta, homem do destino ou clarividente entre os cegos, inteligente entre os obtusos. Seu projeto conseqüentemente é passível de exposição segundo variadas facetas: orientação da história, realização da liberdade, organização perfeita. Na linguagem da obra a contradição não importa e tudo que se possa falar do seu criador é dito na forma de metáfora (WEIL, 2012 A, p. 505). O objetivo da linguagem da obra é somente obter poder sobre os homens²⁹⁸, de modo que ela nada significa no sentido das categorias anteriores²⁹⁹ (WEIL, 2012 A, p. 506).

²⁹⁷ No depoimento de Eichmann podemos encontrar um exemplo de como a realização da obra prepondera sobre todas as coisas. O sentimento da obra é aquilo para que vive o homem da obra. Tomado sob essa perspectiva, o depoimento de Eichmann é esclarecedor, pelo exemplo que extraímos do que ele entende como um indivíduo *idealista*; tal definição, clarifica a preponderância da execução da ideia da obra, como o único sentimento que importa, em meios a todos os demais: “Um ‘idealista’ era um homem que *vivia* para a sua ideia – portanto não podia ser um homem de negócios – e que por essa ideia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos. Quando ele disse no interrogatório da polícia que teria mandado seu próprio pai para a morte se tivesse sido exigido, não queria simplesmente frisar até que ponto se achava cumprindo ordens e pronto para executá-las; queria mostrar o ‘idealista’ que sempre fora. O ‘idealista’ perfeito, como todo mundo, tinha evidentemente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua ‘ideia’” (ARENDRT, 2011, p. 54).

²⁹⁸ Para angariar a mobilização das massas, prometendo uma total renovação da sociedade, o fascismo servia-se da força simbólica, com o uso de um teatro público: grandes discursos de Mussolini, por exemplo, postado do alto de uma sacada, repletos de gestos, para uma piazza Venezia tomada pelas massas (HOBSBAWM, 1995, p. 120).

²⁹⁹ “O criador se servirá das outras categorias como lhe aprouver, portanto, para apresentar seu projeto, para apresentar a si mesmo sob as formas mais variadas. Sua escolha dependerá da utilidade maior ou menor desta ou

O criador quer criar, a linguagem lhe é tecnicamente necessária, mas essa linguagem não tem valor em si mesma: a linguagem age, ela proporciona aquele poder sobre os homens que lhe é indispensável, ela não é o fim em si. O que o criador diz é sempre, portanto, a mesma coisa: ‘Eu sou o criador da obra; é preciso realizar o projeto que eu trago diante de vós, adiante de vós; é preciso sentir que deveis subordinar-vos a ele com tudo que tendes e tudo que sois (WEIL, 2012 A, p. 506).

É importante ressaltar que o homem da obra não se colocou na posição de sujeito do discurso. Embora ele fale, seu falar não se eleva nunca ao nível do discurso; seu falar não põe a questão do seu próprio sentido ou do sentido de sua obra; não põe a questão da possibilidade ou do direito de uma obra diferente, que, por exemplo, seja obra universal de uma comunidade de sujeitos agentes e discursantes. Os outros participam de sua obra apenas como meios. Assim, o homem da obra fala apenas para manobrar os outros convertendo-os em ferramentas; para fazer com que os outros consentam – sem compreender – na sua própria escravidão. Mesmo sendo guia de uma multidão, o homem da obra não visa a realização de uma comunidade de homens livres, sujeitos do discurso: ele fala apenas com o objetivo de ser seguido sem discussão (KIRSCHER, 1992, p. 33 - 34).

A obra se caracteriza por se fazer ausente enquanto sujeito do discurso. Contudo, no seu esforço de compreender a violência, o filósofo empresta um discurso ao homem violento – discurso esse que ele não teria jamais – caso ele, em uma impossibilidade, discorresse sobre sua recusa do discurso produzindo-se assim o discurso da violência. O método desse artifício é o uso da prosopopéia (KIRSCHER, 1992, p. 35 - 36).

O que o criador diz não forma um discurso e sim um mito³⁰⁰. Esse mito não busca regulamentar a vida daqueles que seguem as receitas da comunidade do trabalho. Não se trata de um mito baseado em tradição oral, pois a tradição da comunidade para a obra é um mero fator de ordem técnica. A obra cria sua própria tradição, mítica, não fornece ao homem um estável em um mundo compreendido, visando apenas mantê-lo a disposição do movimento

daquela categoria sobre este ou aquele grupo; ela terá a maior importância técnica e não terá nenhuma de ordem categorial, sendo apenas um meio destinado a permitir que o criador possa enfim empregar sua linguagem natural, o imperativo” (WEIL, 2012 A, p. 515 – 516).

³⁰⁰ A recusa do discurso não implica em recusa do uso instrumental da linguagem: a linguagem empregada pelas ilustrações históricas concretas da obra, como o nazismo e as diferentes formas de fascismo, é a do mito (QUILLIEN, 1970, p. 412). A linguagem da obra visa reforçar essa função de mito, o início de uma nova história, que exige com que os homens empreendam grandes feitos abrindo mão da própria individualidade e sacrificando tudo á obra: “O que afetava as cabeças desses homens que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a idéia de estar envolvidos em algo histórico, grandioso, único (‘uma grande tarefa que só ocorre uma vez em 2 mil anos’), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar” (ARENDDT, 2011, p. 121).

irresistível da obra, o homem e sua tradição viva. A linguagem do mito não pode ser julgada por si mesmas, e não tem ninguém ao seu lado: encontra apenas colaboradores e inimigos (WEIL, 2012 A, p. 506 - 507).

A linguagem da obra é a do imperativo. Nesse sentido, é necessário distinguir o imperativo da linguagem daquela do imperativo da moral. A segunda não contém imperativos concretos ou ordem executória, mas apenas regras fundacionais de juízos possíveis. Trata-se da Razão prática, isto é, o universalmente válido³⁰¹ (WEIL, 2012 A, p. 512). O imperativo que o homem da obra utiliza como linguagem é de natureza completamente diversa.

O homem da obra não julga, as qualidades de bom ou mau se reduzem a questões técnicas que só lhe interessavam secundariamente; ele comanda e seu comando dispensa justificações: ‘Faça isso, faça aquilo. A obra o exige!’ eis sua linguagem, que não é nem pretende ser pensada, visto que ela não diz respeito àquele que fala [...]; ela é meio de realização, não instância de julgamento do projeto: o projeto não é julgado, ele julga, e a razão pertence àquele que dela se apossa (WEIL, 2012 A, p. 512 - 513).

A linguagem da obra é sumariamente pobre e diz apenas uma coisa: tudo o que importa é a obra. Trata-se de uma única proposição suficiente para rejeitar o discurso absolutamente coerente, substituindo-o pela obra (WEIL, 2012, p. 513). É importante acrescentar que essa linguagem pode servir-se de todas as categorias. “Sua própria linguagem tem um único valor, o de permitir que ele esteja por inteiro em sua obra e rejeite totalmente o discurso” (WEIL, 2012 A, p. 521).

Algo que caracteriza o homem da obra como essencialmente violento é sua rejeição do diálogo, muito embora isso não signifique que ele não utilize linguagem. Como resolver esse excelente paradoxo? Podemos dizer inicialmente que o homem da obra fala, mas sua fala não

³⁰¹ A frase feita exerce uma função na obra. Essa forma de linguagem pode ser usada para resolver problemas de consciência, como podemos exemplificar em Arendt (2011, p. 122), invertendo a direção daquilo que era tido menos como consciência do que como “piedade natural” em presença do sofrimento físico: o indivíduo passava a receber essa piedade, já que, ao invés de ser colocado como alguém que *provocava* sofrimento com suas ações, passava a ser alguém de quem se compadecer por ser *obrigado* a executar ações em nome do dever. Para cumprir esse objetivo, a linguagem da obra, apresentada como frase de efeito era divulgada em datas-chave e reforçada com presentes materiais: “O membro da hierarquia nazista mais dotado para resolver problemas de consciência era Himmler. Ele cunhava slogans, como aquele famoso lema da SS, tirado do discurso de Hitler diante da SS em 1931 – ‘Minha Honra é minha Lealdade’ -, frases de efeito que Eichmann chamava de ‘palavras aladas’ e os juízes chamavam de ‘fala vazia’, e divulgava-as, como Eichmann lembrava, ‘por volta da passagem do ano’, presumivelmente junto com um bônus de Natal” (ARENDR, 2011, p. 121).

constitui discurso precisamente por não levar em consideração o sentido da empresa³⁰². Sua linguagem, do imperativo, visa que ele seja seguido, não questionado, de modo que os outros devem ser convencidos e manipulados³⁰³ sempre em função da obra³⁰⁴ (PERINE, 1987, p. 171).

³⁰² Como exemplo da ausência de preocupação da obra com a coerência do seu próprio discurso, ou melhor, da falta de consideração por uma teoria coesa, podemos citar a ausência de importância dada aos defensores das suas idéias: “A teoria não era o ponto forte de movimentos dedicados às inadequações da razão e do racionalismo e à superioridade do instinto e da vontade. Atraíram todo tipo de teóricos reacionários em países de vida intelectual conservadora ativa – a Alemanha é um caso óbvio -, mas estes eram elementos mais decorativos que estruturais do fascismo. Mussolini poderia facilmente ter dispensado seu filósofo de plantão, Giovanni Gentile, e Hitler na certa nem soube nem se importou com o apoio do filósofo Heidegger (HOBSBAWM, 1995, p. 120).

³⁰³ Os termos que os nazistas empregavam para obumbrar o uso do vocábulo “extermínio” compunham mais do que eufemismos. Os codinomes “solução final”, “eliminação” ou “assassinato” enquadravam-se dentro daquilo que Arendt denomina como rígidas “regras de linguagem” (ARENDR, 2011, p. 100). Os encarregados de informações com semelhante conteúdo, os “portadores de segredos” necessitavam fazer um juramento especial para ascender da condição de meros “portadores de ordens” (ARENDR, 2011, p. 99-100). O uso da linguagem comum era permitido somente entre “portadores de segredos”. Talvez esse caráter exótico da linguagem servisse para cifrar mensagens, entretanto, duas eram as razões preponderantes para seu emprego: a padronização e a eficiência de uma estrutura incrivelmente ramificada e a mentira. No primeiro uso, criava-se uma coordenação para a manutenção da ordem entre vários tipos distintos de serviços. Um exemplo do segundo uso, por sua vez, pode ser encontrado na ocasião em que a Cruz Vermelha da Suíça quis visitar o gueto de Theresienstadt. Quando os representantes quiseram, no entanto, conhecer o campo de concentração de Bergen-Belsen, Eichmann recebeu a sua “regra de linguagem” (*Sprachregelung*) na forma de uma epidemia de tifo – inexistente, portanto, mentirosa – que inviabilizava a visita (ARENDR, 2011, p. 101).

³⁰⁴ A palavra do homem da obra tem autêntica forma de lei para informar o mundo à semelhança de sua criação, de tal modo que ela pode prescindir da escrita: “Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich ‘as palavras do Führer tinham força de lei’ (*Führerworte haben Gesetzkraft*), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita. Ele tentou explicar que, por isso, nunca pediu uma ordem escrita a Hitler (nenhum documento relativo à Solução Final jamais foi encontrado, provavelmente nunca existiu nenhum), mas havia pedido para ver uma ordem escrita de Himler. Sem dúvida era um estado de coisas fantástico, e bibliotecas inteiras de comentários jurídicos ‘abalizados’ foram escritas demonstrando que as *palavras* do Führer, seus pronunciamentos orais, eram as leis do mundo. Dentro desse panorama ‘legal’, toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra falada por Hitler era, por definição, ilegal” (ARENDR, 2011, p. 165).

A linguagem da obra é muito pobre³⁰⁵, sendo composta de apenas uma afirmação: *o que importa e a obra e nada mais*. Essa única afirmação, contudo, é suficiente para engendrar a recusa e rejeição do universal do discurso absolutamente coerente, substituindo-o pela própria obra que confere às coisas funções nos juízos do homem que vive nessa atitude (PERINE, 1987, p. 172 - 173).

Podemos considerar que a linguagem da obra é essencialmente outra em relação ao que fora até agora. O homem deixa de *ser* linguagem para *ter* uma linguagem da qual se serve a guisa de instrumento, sempre posta a serviço da criação da obra. Mesmo que tal instrumento seja imprescindível, ele está apenas submetido à criação. Apartada do universal e da coerência, essa linguagem não tem qualquer valor enquanto tal, valendo apenas na medida em que serve e sua serventia é medida apenas segundo sua eficácia sobre as massas. Trata-se de uma linguagem do sentimento e da violência que se proclama conscientemente, linguagem mítica, do mito que se sabe mito (QUILLIEN, 1970, p. 419).

O mito traz a tona a ligação entre o tédio e o totalitarismo, o que igualmente marca a diferença entre ambas. O tédio, o vazio de sentido, é um estado que torna os homens pré-dispostos à sedução do totalitarismo. Não obstante, após implementado, o Estado totalitário não pode permitir que o tédio aflore e se alastre, pois ele inviabilizaria o movimento da violência total, que necessita de organização para operar.

O mito da obra corresponde à sua projeção. Lançada a diante, posta à frente do presente, a obra coloca o tempo presente como época preparatória e tempo da infelicidade os

³⁰⁵ Eichmann demonstrou duas características de seu interrogatório. A primeira era sua extrema dificuldade em exprimir-se e que, segundo Hannah Arendt (2011, p. 61), “[...] chegava a ser um caso brando de afasia [...]”. Essa primeira característica justificava o emprego da segunda: o recurso constante à frase-feita e ao clichê, o que o levava a afirmar: “Minha única língua é o oficialês (*Amtsprache*)” (2011, p. 61). Eichmann, constata Arendt, era incapaz de fugir do clichê de tal modo que, quando fortuitamente fazia uma frase própria, a repetia de tal modo que a transformava em clichê: “Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o interrogador policial ou com a corte, o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras” (2011, p. 62). Os juízes de Eichmann chegaram mesmo a acusá-lo de “conversa vazia”, tomando esse vazio por fingimento, uma cobertura para pensamentos hediondos. Não se tratava disso, pois Eichmann sequer possuía pensamentos. E essa ausência significava a incapacidade gritante em assumir o lugar do outro (ARENDRT, 2011, p. 61-62). “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (ARENDRT, 2011, p. 62).

indivíduos seus contemporâneos como a geração sacrificada. A obra situa-se assim no futuro: sua realização proporcionará a vida plena, a felicidade (WEIL, 2012 A, p. 504).

Disso podemos depreender duas considerações. Primeiro que a obra é projeção para o futuro, seu mito é o de uma época porvir, onde não haverá infelicidade. Em segundo lugar, o tédio é uma necessidade para a projeção da obra. É o sentimento do tédio, o vazio que conferem o impulso para que a obra projete-se adiante no tempo. O tédio é necessário por ser a catapulta que lança a obra para a realização infinita. “A obra em si mesma nunca está acabada e não pode ser concebida como acabada por seu criador” (WEIL, 2012 A, p. 505). A obra, portanto, é movimento contínuo. Ao ser lançada, a obra é como uma roda que atirada à máxima força, cairá sobre si mesma tão logo para de se movimentar.

Ela é movimento, mais do que está em movimento, visto que a parada a refutaria ao reduzi-la, *ex parte post*, a um simples fim de raciocínio: ao contrário, tudo que pode ser enunciado sobre ela com a precisão da ciência do trabalho é, por isso mesmo, meio de realização da obra, não a própria obra (WEIL, 2012 A, p. 505).

Para o homem da obra não existem iguais: os homens são a massa, o material da obra. Essa massa não é inteiramente informe e nem uma mera soma de indivíduos. A massa encontra-se organizada na sociedade e no Estado. Assim sendo, a obra busca preservar essa organização para servir-se dela opondo-lhe seu mito. O mito terá mais ou menos influência de acordo com o papel desempenhado pelo trabalho e pelo sentimento. A menos que sintam-se insatisfeitos, os homens tornam-se inacessíveis à promessa da obra (WEIL, 2012 A, p. 507).

A obra é categoria da revolta (PERINE, 1987, p. 169). “Para Weil, a violência é o outro irreduzível da razão, ela não é um não-ainda-tornado-razão. Ela é a recusa sempre definitiva e inapelável a toda autoridade da razão, não a sua arma ou o instrumento da sua astúcia” (PERINE, 1987, p. 169). A revolta é a violência pura do *fazer*. É a revolta do indivíduo que se recusa a negar sua individualidade para elevar-se à humanidade, à razão no homem; temos aqui a possibilidade insensata do homem, o puro fato, a expressão da obstinação do finito e da recusa da compreensão (KIRSCHER, 1970, p. 375).

A distinção entre revolta encontrada no discurso absolutamente coerente e aquela presente na violência pura é que a segunda é recusa possível apenas com conhecimento de causa, precisamente o que caracteriza esse tipo de violência. Ainda no âmbito do discurso absolutamente coerente, antes, portanto, de sua rejeição com conhecimento de causa, toda recusa é apenas particular. Ou seja, aqui o indivíduo recusa apenas uma dada condição. Para esse indivíduo o descontentamento é voltado apenas contra um conjunto de circunstâncias, o que significa que a possibilidade do contentamento ainda existe no seu íntimo, *se ao menos*

essas condições pudessem alteradas. O indivíduo é violento, não se nega, entretanto, há de se considerar que persiste ainda um elemento determinante: a perspectiva do discurso absoluto. Isso significa que, desse ponto de vista, a recusa admite uma realidade sensata em relação a qual o objeto da recusa é julgado e condenado, o que faz com que, na realidade, o revoltado esteja enganado sobre a natureza da sua revolta. No íntimo, ele admite a presença da sensatez e da coerência. Essa recusa é compreendida pelo discurso absoluto como particular, ainda que não apareça assim aos olhos do violento em questão³⁰⁶. “Tomando-se por violento, ele não passa, para o discurso, de um filósofo que se desconhece, mas que já não se desconhece a partir do momento em que aquilo que o revoltava tiver sido suprimido ou estiver transformado e ele tiver recebido satisfação” (WEIL, 2012 A, p. 93 – 94). A violência particular existe e caracteriza uma revolta. Essa recusa não é do próprio discurso absoluto, mas de um conjunto de condições que, assim o sabe o discurso, caso removidas, permitiriam ao indivíduo o contentamento. A violência particular ainda não é violência pura. “Somente a destruição do discurso – seja pelo silêncio, seja pela linguagem não coerente – corresponde à violência pura, que só é pura com *conhecimento de causa*” (WEIL, 2012 A, p. 94).

Trata-se da revolta sem discurso, pois reconhece o discurso absoluto como verdadeiro, contentando-se, assim, em *fazer* a verdade de um discurso desprovido de sentido (KIRSCHER, 1970, p. 374). Estritamente falando, a revolta não refuta o absoluto: ela não demonstra sua não-veracidade, ela não é discussão nem demonstração, mas revolta vivida que recusa e rejeita a partir de si o sentido do discurso absoluto. Ela recusa o absoluto não porque ele não seria a verdade desenvolvida, mas porque a verdade não tem nenhum sentido para o homem revoltado. A verdade desenvolvida é simplesmente desprovida de sentido para aquele que enxerga que a vida está em outro lugar (KIRSCHER, 1970, p. 379).

A revolta contra a razão é uma escolha livre³⁰⁷; do ponto de vista do discurso absolutamente coerente é uma escolha absurda. Trata-se de rejeitar o discurso com conhecimento de causa após possuí-lo, uma escolha da não razão. Explicar o motivo dessa recusa é tarefa delicada por implicar no recurso aquilo que se recusa: explicar a recusa da razão exige o discurso e a própria razão. Pode-se dizer, não obstante, que aquele que o faz

³⁰⁶ WEIL, 2012 A, p. 93 – 94.

³⁰⁷ “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, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência” (WEIL, 2012 A, p. 87).

assim procede com o intuito de viver, melhor dizendo, em nome do sentimento, o sentimento de viver (WEIL, 2012, p. 86 – 87).

Essa revolta da violência pura pressupõe um discurso filosófico contra o qual revoltar-se, discurso do absoluto, bem como um discurso filosófico que lhe reconheça, o sentido, pois em si mesma, essa violência não se apresenta, pois renuncia a toda comunicação de sentido, ao diálogo, a uma relação na qual o outro é reconhecido como sujeito do discurso. (KIRSCHER, 1992, p. 148).

Podemos traçar uma distinção entre a violência totalitária e a violência do tédio, embora ambas caracterizem a recusa consciente da razão. A primeira representa a violência do homem que não aceita o discurso de outros homens; esse homem tenta fazer do seu discurso o único, isso por meio da supressão de todos os outros discursos. A segunda caracteriza a violência do indivíduo que se afirma no seu ser de maneira tal como ele é para si mesmo; o que importa aqui é a expressão daquilo que se sente, numa linguagem que não se importa com a contradição e nem conhece princípios comuns (WEIL, 2012 A, p. 88).

Podemos, assim, atentar para uma distinção entre a violência do tédio e a violência totalitária propriamente dita. A violência do tédio é uma etapa necessária para a realização da violência totalitária. O vazio do tédio é o espaço da obra, mas esse vazio não pode se espalhar a ponto de impedir toda organização, sob pena de um retorno ao estado de natureza.

A violência da condição não deve ser identificada com a violência da obra. A distinção entre violência pura e violência da condição se dá, sobretudo, com base em dois elementos fundamentais. Ambas compartilham o fato de se tratarem de revolta. Contudo, no caso da segunda forma de violência, revolta-se contra a chamada racionalidade do entendimento, ou seja, revolta-se contra a ausência de sentido do reino do entendimento, da racionalidade técnica unilateral. Já a primeira é revolta contra a razão ela mesma. Desse modo, chegamos ao segundo elemento, pois a revolta contra a razão só é passível de ser compreendida após o advento do discurso absolutamente coerente, que instaura, com a obra, a atitude antifilosófica da violência pura. Podemos então compreender cada uma das diferentes formas sob uma categoria da *Lógica da filosofia*. A revolta da condição trata-se de uma violência que é da ordem racional constitutiva do discurso e do mundo onde toda condição é reenviada, para além dela mesma, à sua condição, indefinidamente, sem que nunca se encontre uma condição, ela mesma, incondicionada. Essa estrutura, da busca sem fim pelas condições das condições,

semelhante a uma Mortalha de Penélope³⁰⁸, é comum tanto às ciências modernas da natureza, mas também da sociedade moderna, bem como das ciências que a tomam como objeto (KIRSCHER, 1992, p. 132).

Assim como o discurso absolutamente coerente nada diz ao homem entediado por não lhe oferecer conteúdo, o homem entregue ao trabalho entrega-se ao que tem que fazer, entregando-se ao progresso, o que leva a citar seu exemplo quando se analisa o homem da obra. Trata-se de uma aproximação entre as atitudes dos homens da condição e da obra³⁰⁹, não significa dizer que ambas as categorias são análogas³¹⁰ (WEIL, 2012 A, p. 493). “O retorno à condição como forma de vida é, então, retorno consciente, não retorno puro e simples, e é um ato de desespero: já não há nada que possa fazer o tempo passar” (WEIL, 2012 A, p. 493). Imergindo na atitude do trabalho da condição o indivíduo busca uma saída para o caminho que lhe conduz a razão: o fim da vereda é um logro³¹¹. “O homem é um ser pensante, é verdade, mas todo o seu pensar não o torna mais rico; mais lhe valeria não se deixar enredar nesse jogo” (WEIL, 2012 A, p. 494).

A afirmação da obra frente ao absoluto não se justifica em si mesma e nem se explica por um discurso. É somente para o lógico da filosofia que a obra não é destituída de sentido.

³⁰⁸ “Ulisses e Penélope não haviam gozado sua união por mais de um ano, quando tiveram de interrompê-la, em virtude dos acontecimentos que levaram Ulisses à Guerra de Tróia. Durante sua longa ausência, e quando era duvidoso que ele ainda vivesse, e muito improvável que regressasse, Penélope foi importunada por inúmeros pretendentes, dos quais parecia não poder livrar-se senão escolhendo um deles para esposo. Penélope, contudo, lançou mão de todos os artifícios para ganhar tempo, ainda esperançoso do regresso de Ulisses. Um desses artifícios foi o de alegar que estava empenhada em tecer uma tela para o dossel funerário de Laertes, pai de seu marido, comprometendo-se em fazer sua escolha entre pretendentes quando a obra estivesse pronta. Durante o dia, trabalhava nela, mas à noite desfazia o trabalho feito” (BULFINCH, 2001, p. 222 – 223).

³⁰⁹ “Sim, ele toma o mundo tal como ele é: o que ele quer fazer, ele o faz conforme as condições do mundo (daí o parentesco entre essa atitude e a da *condição*); mas ele não está *sob* a condição, assim como não está *dentro* desse mundo: está diante de ambos, só, e de forma alguma pronto para entrar numa discussão ou admitir raciocínios que não têm serventia” (WEIL, 2012 A, p. 498).

³¹⁰ “Por isso o homem da condição é ‘contemporâneo’ normal daquele que aqui nos ocupa – fato tanto menos surpreendente quanto, para um como para outro, a linguagem do particular se tornou suspeita e o mundo (seja o que for que eles entendam por essa palavra) é a única coisa que importa para ambos” (WEIL, 2012 A, p. 493)

³¹¹ “Ele pensa, mas isso de nada lhe adianta. Ele não pode não pensar, porque essa é a sua maneira de ser, sua condição; mas seria melhor que ele se limitasse ao raciocínio, àquele pensamento com minúscula que é o servo do trabalho: ele nada tem a ganhar elevando-se ao Absoluto, exceto o silêncio de todas as vozes que lhe prometiam uma dignidade maior, um valor mais autêntico, um desprendimento mais completo” (WEIL, 2012 A, p. 494).

O lógico da filosofia no seu discurso coerente e que compreende todos os discursos e o seu próprio, leva a sério a revolta, a violência pura que é a pura realização sem discurso e que não põe a questão do sentido (KIRSCHER, 1970, p. 385).

A obra de fato representa a ruptura com o discurso absolutamente coerente, de modo que rompe com a coerência do discurso. Contudo, ela não rompe com o discurso do lógico da filosofia, pois sua continuidade se assegura com a presença do sentido. A obra supera o absoluto com sua ação violenta, mas do ponto de vista do lógico da filosofia ela não rompe com a continuidade do seu discurso por ela própria não ser dotada de nenhum discurso – muito embora ela possa servir-se da linguagem como um instrumento. O fato da obra poder ser interpretada por uma retomada e seu discurso ser elaborado enquanto categoria pelo lógico da filosofia, assegura a continuidade do discurso coerente (PERINE, 1987, p. 176). Assim, de posse da categoria do sentido, o lógico da filosofia compreende o sentido da atitude da obra: “A categoria da violência não rompe a coerência do discurso do lógico da filosofia porque, em última análise, ele dispõe da categoria do sentido e, para ele, a recusa absoluta ao Absoluto não é desprovida de sentido” (PERINE, 1987, p. 176). O lógico da filosofia elabora por meio de um artifício de linguagem o discurso coerente da incoerência, ou seja, da violência, ultrapassando a categoria da violência que se produz da obra. Desse modo, o lógico da filosofia, de posse das categorias logicamente posteriores à obra, pode elaborar o discurso que não exclui sequer a rejeição da razão (PERINE, 1987, p. 176).

Desse modo, a compreensão da revolta deve dar um passo adiante para que se chegue na ação razoável como saída para o problema da violência política. Nosso caminho leva, portanto, até a segunda categoria da revolta: o finito.

5.3 O FINITO

Se a obra rejeita o discurso absoluto, a categoria finita marca uma dupla rejeição. O homem que vive a atitude do finito é aquele que não acredita³¹² nem na obra nem no discurso absoluto (WEIL, 2012 A, p. 523). Para nosso propósito na presente apresentação da categoria do finito, utilizaremos como bússola os conceitos de mundo e criação, desse modo,

³¹² “O que é, então, esse *acreditar*? A palavra quase não é científica. *Pensar, demonstrar*, isso nos daria a possibilidade de vincular essa recusa a uma teoria, a um sistema, a uma filosofia. Mas isso é precisamente o que o termo elimina. Da obra o homem guarda a recusa do discurso, e o que ele oõe à obra não é uma refutação, mas ainda uma recusa. Ele não *acredita*, porque não *quer* acreditar” (WEIL, 2012 A, p. 524).

poderemos colocar os problemas visados por nossa pesquisa, como a política, a insatisfação e a questão do sentido.

Para o finito, absoluto e obra esquecem sua finitude originária: o primeiro, no discurso da razão, a segunda, na realização da violência. Do ponto de vista do finito, a obra havia afirmado o finito sem o saber ao se revoltar contra o discurso absoluto KIRSCHER, 1970, p. 386). Para o finito, o mundo não é nunca compreensível como totalidade. Para ele, tudo são fatos que aparecem no projeto do homem de ser para si o fato que ele é, o fato de que tem sentido apenas em si. O homem do finito não procura a satisfação nem no discurso nem fora dele, mas somente nele mesmo, seu agir se realizando na sua liberdade. Para o finito, tudo o que interessa é ser para si mesmo, projeto que se sabe projeto sem esquecer da finitude (KIRSCHER, 1970, p. 387).

O homem do finito sabe que a violência *é* e que o discurso absoluto não o consolará (WEIL, 2012 A, p. 525). “Essa categoria se compreende e se expressa na palavra ‘finito’ ou ‘finitude’ que ela opõe a toda concepção que pretenda apreender, indicar, pensar o infinito” (WEIL, 2012 A, p. 529).

No finito, o homem se descobre projeto³¹³, ele é finito e abertura. Por projeto sempre a realizar-se na finitude, o homem se transcende, mas sua transcendência se realiza na temporalidade (WEIL, 2012 A, p. 531 -532).

Esse ‘ser tempo’ do homem, sua temporalidade, não é uma ‘qualidade’ que afeta seus ‘atos’ ou sua ‘conduta’, ela é o fundamento de sua vida na qualidade de humana. O homem *tem* tempo ou não o tem, porque ele *é* tempo. Seu ser no qual ele é fora de si, adiante de si, seu pro-jeto, nada mais é que esse mesmo tempo, anterior a qualquer tempo mensurável, dado, apreendido, anterior a qualquer tempo cósmico e exterior. O projeto não está nesse tempo, do qual ele é, ao contrário, a origem, e o futuro do projeto não é uma dimensão do tempo dos relógios, mas o ser-humano do homem que só é ao se projetar e que só é ele próprio ao se projetar com conhecimento de causa, isto é, ao se projetar no fracasso. O projeto não se consuma; ele não tem fim, porque o homem é temporalidade no mundo (WEIL, 2012 A, p. 522).

O homem do finito não domina a finitude, ele se apropria dela. Isso significa que ele se lança como projeto para ultrapassar a finitude, mas ele nunca o faz, pois é lembrado que é finito num mundo finito (WEIL, 2012, p. 533). O fracasso aqui representa o pro-jeto do finito

³¹³ O projeto é sempre o ser-no-mundo do homem (WEIL, 2012 A, p. 552). O projeto se mostra enquanto tal na poesia, que é a fonte originária e fundo da filosofia. Se a poesia revela, a filosofia revela o fato da revelação poética (WEIL, 2012 A, p. 550 - 551). “A poesia é, portanto, realmente a filosofia em sua origem; é na poesia que se constitui e toma forma o dado da filosofia a partir do qual ela pode voltar à sua origem: é apenas na poesia que o projeto se mostra como ato de *pro-jetar*” (WEIL, 2012 A, p. 550).

que não está lançado no presente por vir, mas no nada, não no sucedâneo do presente que lhe era oferecido pelo Absoluto (WEIL, 2012 A, p. 536). “O homem age no mundo e sobre o mundo como ser no mundo: ele é ele próprio ao retomar sua ação nele mesmo, ao reduzi-la à possibilidade essencial do homem” (WEIL, 2012 A, p. 537). Aqui podemos situar a liberdade na finitude, liberdade para o mundo e no mundo.

É ao se projetar do mundo presente em seu passado e do mundo passado em seu presente que o homem é livre em sua finitude; ao aceitar a condição humana, ao renunciar a qualquer garantia, a qualquer satisfação (que só poderia ser encontrada no discurso coerente): o homem se decide no mundo, se decide naquilo que é na medida em que le é por seu *projeto-passado*, se assume e se liberta (WEIL, 2012 A, p. 546 - 547).

A liberdade no finito é responsabilidade, e responsabilidade moral é fundada no projeto, este, realizado no mundo. A responsabilidade é entre os seres humanos reciprocamente, dada no mundo (WEIL, 2012 A, p. 547). A atitude do finito é aquela do homem desprendido do absoluto e que não crê na obra. O agir do finito não cria nada e não se sabe um discurso coerente: trata-se de não esquecer a finitude imanente ao ser, transcendente a todo fato, e a impossibilidade de atingir a verdade transcendente do ser. O seu ato, que é um discurso-obra é repetição de si pelo retorno do finito ao finito. Isso implica que não é que o finito seja desprovido de discurso, já que seu agir é discurso filosófico do finito e não da verdade e mais que isso, da impossibilidade da verdade para o finito e da necessidade de se pensar essa impossibilidade para pensar a finitude. Deste modo, a filosofia do finito é expressão da finitude e de seu fundo inexprimível: a verdade do ser (KIRSCHER, 1970, p. 386).).

A revolta do finito é dupla rejeição da violência pura e da compreensão somente do discurso (QUILLIEN, 1970, p. 403). Para a categoria do finito, a consciência é uma espécie de precursora. O finito é consciência desvencilhada da vontade de elaborar uma teoria do objeto. Trata-se da consciência que aceita a condição humana e o faz renunciando a toda garantia ou satisfação que poderia encontrar no discurso coerente. Finalmente, o finito se apresenta como um tipo de personalidade, mas depurada da dramaticidade, do pathos e das tradições filosóficas gregas e judaico-cristãs (KIRSCHER, 1992, p. 92).

Vale salientar que a violência do finito não é a mesma da revolta da obra (KIRSCHER, 1992, p. 147). As revoltas da obra e do finito compartilham o pano de fundo da filosofia do absoluto e uma relação com a presença. Entretanto, existe uma diferença fundamental entre ambas. A revolta do finito busca a presença por outros meios, enquanto a

obra renuncia à presença definitivamente. Em ambas subsiste a vontade de ser e viver tal qual se dá na personalidade, mas, após o absoluto, ambas são levadas a preterir a razão em prol de um sentimento criador (KIRSCHER, 1992, p. 186).

Na categoria do finito, sempre existe um discurso e um mundo para o homem, ambos igualmente incompletos. O discurso, assim como a ordem na qual o homem vive e se orienta, nunca são definitivos, sendo inconclusos por natureza. No mundo humano não se encontra o absoluto, mas o finito. Isso equivale a dizer que não há discurso absoluto, conseqüentemente, sua perspectiva. Existem apenas indivíduos que sustentam discursos. O discurso, portanto, é incapaz de apreender o indivíduo. Todo discurso e todo mundo são apenas pontos de partida, de modo que inexistente identificação entre ambos e o indivíduo. Assim sendo, não há história, mas uma historicidade, não há fatos, mas facticidade, tão pouco há negação, somente negatividade. Discursos, portanto, são apenas *para-si* (WEIL, 2012 A, p. 94).

Do que foi exposto podemos depreender que existem duas insuficiências importantes que o finito encerra que são fundamentais para nossa pesquisa. A primeira, em relação ao problema da autocompreensão – problema pelo qual já passamos em momentos anteriores do nosso trabalho -, a segunda, em relação a impossibilidade de pôr a questão do sentido. Passemos a elas.

A primeira insuficiência do finito pode ser apresentada da seguinte maneira: seu discurso abarca tudo – história, temporalidade – menos a si próprio. Além disso, para valer sempre, esse discurso deveria ser eterno. Nessa condição, seria inalcançável para um homem que ele supõe invariavelmente temporal (WEIL, 2012 A, p. 94).

A partir da insuficiência do finito, entretanto, é possível encontrar respostas se identificarmos dois elementos: primeiro que, mesmo insuficiente, o finito ainda é necessário; segundo, se determinarmos em que perspectiva seu discurso não basta (WEIL, 2012 A, p. 95). Feita essa ponderação, é possível estabelecer uma crítica à liberdade encontrada no finito com base na sua insatisfação que o indivíduo experimenta aqui. O indivíduo deseja saber o que a liberdade do finito diz para ele. De fato o homem é livre para dizer não, escolher entre um conjunto de situações, mas não para escolher as situações (WEIL, 2012, p. 95 – 96). Surge aqui a insuficiência da resposta do finito para o descontentamento. Isso porque a liberdade não interessaria ao indivíduo se ele não estivesse descontente e quisesse outra vida, outras condições, outro mundo. No limite, o homem pode escolher morrer a ceder a determinado conjunto de condições. Entretanto, ele não quer se retirar de tudo e sim desfrutar de tudo. O

problema encontra-se no fato da liberdade oferecer tão poucas ocasiões para que o indivíduo execute suas decisões (WEIL, 2012, p. 96).

O finito descobre que a criação da obra é impossível, pois ela se quer absoluta, sendo, no entanto, obra do indivíduo, e o indivíduo é sempre finito: o projeto da obra não se concretiza nunca, sendo apenas pura possibilidade. A partir daqui é possível compreender como a criação aparece na presente categoria. O homem sabe, pela experiência frustrada e inviável da criação da obra, que ele não origina um mundo, ele toma assento no mundo para atribuir por si um sentido ao mundo. O sentimento criador aqui é a projeção, o lançar-se em um mundo, de uma existência possível. O homem é projeto e sabe que não é nada além disso – a existência como projeto. Esse projeto como existência é temporalidade, por isso a morte aparece aqui como horizonte (CANIVEZ, p. 70).

A categoria do finito se caracteriza por sua relação ao discurso. Ela é uma categoria da revolta, contra a coerência, a racionalidade tomada enquanto mestra. Desse modo, o finito não desenvolve um novo saber, uma nova ciência filosófica que pretenda conhecer a realidade enquanto tal. É importante acrescentar que a revolta do finito não o é contra o discurso enquanto tal – o que a impossibilitaria de superar a obra -, mas contra a coerência do discurso conduzida do interior do discurso. O finito quer o indivíduo não como sujeito universal do discurso, mas como ato singular. A revolta do finito busca então a destruição do discurso, mas do discurso engessado em sua coerência (CANIVEZ, p. 71).

A coerência do finito não é aquela de uma ciência antiga ou moderna, mas é aquela dada em relação ao discurso (CANIVEZ, p. 71). O sentido, entretanto, apresenta um problema que para o rumo da nossa pesquisa é capital: essa categoria não permite colocar o problema político. Essa é uma categoria que adota o ponto de vista do indivíduo, sendo assim inevitavelmente formal: ela procura as condições de possibilidade da experiência. Desse modo, ela não pode determinar o conteúdo que preencherá essa forma. Assim, o finito é capaz de assumir uma comunidade como critério formal – mas será incapaz de dizer que tipo de comunidade concreta será aceitável, precisamente o que é necessário que se saiba para que se ponha o problema político. Ao finito é dado apenas admitir a forma da comunidade, mas seu conteúdo, por sua ótica, apenas é posto arbitrariamente; o finito é, quanto ao conteúdo, incapaz de decidir pelo Estado, pelo mercado, por um nacionalismo moderado ou extremo. É assim que, segundo Weil, é possível compreender a adesão de Heidegger ao nazismo, pois sua filosofia é incapaz de sequer pôr, do ponto de vista concreto, a questão do sentido (CANIVEZ, p. 71 – 72).

Portanto, é apenas da perspectiva do lógico da filosofia, obra e absoluto mostram seu sentido ao finito (KIRSCHER, 1970, p. 387). Isso porque a síntese que o finito realiza pelo finito abre espaço para o surgimento de uma nova categoria que, por sua vez, realiza uma síntese entre obra, absoluto e finito: ação, como síntese prática do discurso absolutamente coerente, obra e finito, ou seja, discurso agente do ser finito e pensante que realiza a si mesmo ao realizar uma obra universal (KIRSCHER, 1970, p. 386).

O finito põe um problema e clama por uma solução. Ele o faz compreendendo as insuficiências das categorias anteriores, mas não deixa de tornar patente sua própria dificuldade em resolver o problema do sentido e da política. Desse modo, o finito, inadvertidamente, abre para o lógico da filosofia a possibilidade de colocar os problemas que o aparato discursivo das categorias anteriores não proporcionava. Esse será o campo adequado para finalmente a compreensão da violência política resultante do tédio, da insatisfação e da ausência de sentido.

No discurso do lógico da filosofia, o absoluto marca a satisfação no e pelo discurso. A obra, ao sucedê-lo, é a recusa de tal satisfação com conhecimento de causa. Daqui podemos perguntar pela possibilidade de uma satisfação que não seja teórica e para além da mera violência agente. Esse é o problema da união entre discurso e revolta, razão e vida, de uma razão que possa guiar a vida. Trata-se de uma nova atitude que uma discurso coerente com condição numa obra satisfatória para o ser finito: trata-se da ação razoável (PERINE, 1987, p. 179 - 180).

É necessário passar para o plano da ação razoável pois nela se dá uma guinada no modo como o sentimento de revolta é compreendido. Segundo Kirscher, (1992, p. 95 - 96), a análise do sentimento de insatisfação do indivíduo moderno pode ser apresentada de duas maneiras: segundo a *Lógica da filosofia* e de acordo com a *Filosofia política*³¹⁴. No primeiro caso, temos a categoria da consciência e aquelas que lhe sucedem e exprimem, cada uma a sua maneira, a revolta, essencialmente do indivíduo diante de uma racionalidade previamente

³¹⁴ Absoluto e ação são as duas categorias da filosofia moderna que implicam na compreensão do Estado moderno e que atendem a exigência do discurso coerente. Embora Hegel apareça como uma figura arquetípica para a moderna concepção de Estado, a *Filosofia Política* de Weil não é mera repetição do texto hegeliano, assim como a ação leva adiante o absoluto. O que diferencia ambas é a possibilidade sempre possível da revolta, que se mostra em sua pureza no seu desconhecimento da parte do absoluto. Deste modo, o problema político moderno consiste em articular a exigência de razão e coerente do discurso e da comunidade e o fato sempre presente da revolta (KIRSCHER, 1992, p. 97 – 98).

reduzida àquela do mecanismo: a personalidade, a obra e o finito. A *Filosofia política*, por sua vez, não considera que a revolta é a única atitude moderna possível, pois é dado ao indivíduo a possibilidade de compreender a revolta sem abandonar-se a ela, pondo assim um problema tanto político quanto filosófico³¹⁵: o problema da violência. Aparece aqui a reflexão conduzida ao plano do Estado, das categorias filosóficas que não renunciam ao discurso coerente: absoluto, ação e obra.

Dito isso, podemos agora entender que as expressões da revolta são elaboradas sobre o pano de fundo das categorias da consciência e da inteligência e explicitadas segundo personalidade, obra e finito, todas compartilhando a desvalorização do Estado enquanto estrutura da ação política, sob as diversas formas de indiferença, desdém ou mesmo hostilidade; não fazendo distinção entre sociedade e Estado, não se torna visível a irredutibilidade categorial da política, apenas a individualidade, o sentimento de revolta e o tédio. Para esse indivíduo e seu sentimento, a estrutura da realidade social caracterizada pela racionalidade aparece como um véu que deve-se descortinar por uma experiência privilegiada, uma realidade abissal e inacessível via razão (KIRSCHER, 1992, p. 96 - 97).

A modernidade da ação³¹⁶ é indissociável de sua consciência histórica, pois na realização progressiva da identidade de homem e mundo sensato, ambos são reenviados ao

³¹⁵ A ação é a última das categorias concretas. É a categoria daquele que assume a herança de todas as categorias anteriores e todos os modos de acesso à presença. O tempo presente, para a ação – diferentemente do presente imediato da obra – será o tempo em que a presença *será*; quando, no fim da história, a liberdade razoável dará forma ao mundo completamente. Nessa categoria, a natureza será dominada pela sociedade e pela ciência da condição, porém, ambas serão dominadas pela razão, o que significa que a violência sob todas as formas será contida pela razão. Nesse contexto, o mal estar individual não irá revelar mais que a liberdade, e ambos se darão na presença. Nesse caso, fecha-se as eclusas para uma violência total ou do tédio, pois o mal-estar será algo dado apenas no contexto da presença: o homem terá as condições de exercer sua liberdade e o mal-estar será apenas *um* mal-estar que o indivíduo poderá superar com sua liberdade, e não o mal-estar que é violência (KIRSCHER, 1992, p. 189 - 190).

³¹⁶ É na ação que se dá o pano de fundo da política moderna. E na categoria filosófica da ação que a política reúne como um problema comum – e complexo – a dimensão exclusivamente política do cidadão antigo que, por não trabalhar, tinha como única atividade verdadeiramente humana praticar política e filosofia e a dimensão do trabalhador moderno, aquele cujo trabalho social é a condição da liberdade. Dito isso, podemos entender que a compreensão filosófica do problema moderno da política se alcança com o indivíduo moderno que toma consciência de si no sentimento de revolta e do desespero, do tédio e da angústia no seio da sociedade moderna, mas que não renuncia a antiga exigência filosófica da discussão razoável e do discurso coerente, único fundamento possível de uma comunidade humana não coercitiva (KIRSCHER, 1992, p. 96).

seu próprio passado. O homem agente moderno sabe-se herdeiro de uma tradição nascida na antiguidade. Do mundo antigo para o mundo moderno há mais do que do que a simples sucessão temporal na qual um mundo aniquila outro. Deste modo, mais que uma mera oposição à antiguidade, a modernidade, como síntese entre razão e liberdade, comunidade e indivíduo, discurso e sentimento, porém síntese sempre inacabada, característica da ação de um ser irredutivelmente finito (KIRSCHER, 1992, p. 108).

A unidade entre filosofia e política se dá quando filosofia chega até si mesma na consciência de si que apreende a razão agente, a ação razoável; é isso que faz da ação uma categoria moderna, e deve-se acrescentar que a filosofia da ação se subordina do ponto de vista lógico a uma filosofia do sentido que a compreende e se compreende (KIRSCHER, 1992, p. 97). Passemos, pois ao vestíbulo do sentido: à ação razoável.

6 A RECONCILIAÇÃO.

6.1 AÇÃO RAZOÁVEL

Ação é pensamento agente que quer um mundo coerente satisfeito pela razão e pelo sentimento que de outro modo seria revolta contra a razão. Ação é agir razoável, liberdade de um ser finito que não é mais simplesmente projeto, mas realização de uma obra universal de todos e de cada um, obra desde já presente na realização e não apresentada como mito. A ação quer a verdade, mas aquela teórica, identidade de discurso e realidade no discurso, contra a qual o sentimento se revolta, mas verdade prática, real e realizadora da realidade e do discurso (KIRSCHER, 1970, p. 388). Essa categoria compreende a origem do discurso esquecida pelo absoluto e pela obra. O primeiro esquece que o homem age porque é finito, enquanto a obra ignora que o homem age porque é razoável (KIRSCHER, 1970, p. 390). Na ação razoável, na e contra a violência, a filosofia se realiza e a política se pensa. A filosofia se sabe finalmente como política e a política é e se quer realização da filosofia (TOSEL, 1981, p. 1161). Somente na ação, categoria mais velha de toda a filosofia, pode se dar finalmente a reconciliação entre revolta e discurso pois esse empreendimento não pode ser alcançado até que ambos tenham atingido sua forma extremada (PERINE, 2016, p. 299).

A política apresentada por Weil na *Filosofia política* corresponde à ação razoável e universal sobre o gênero humano, sendo compreendida apenas quando se considera o sistema ao qual ela pertence. O termo *política* em Weil é trabalhado na acepção aristotélica de consideração da vida em comum segundo estruturas essenciais, a *politiké pragmateía*³¹⁷ (WEIL, 2011 A, p. 17 - 19).

³¹⁷ O estagirita faz uma distinção entre ciência política e filosofia política. Sob a primeira, ele concebe uma capacidade para exercer habilmente uma função política, trata-se de um saber prático, um saber-comandar, é um saber-produzir voltado em grande parte para a geração de leis; a ciência política do bom legislador é a expressão de uma virtude intelectual, a *phrónesis*. Já a segunda não é um saber prático enquanto expressão da *phrónesis*, mas um estudo especulativo que procura conhecer a verdade sobre diversas questões políticas, buscando o conhecimento de um bem humano universal (BODÉÜS, 2007, p. 17 – 18). É importante apresentar essa distinção, pois na perspectiva weiliana as decisões no campo da filosofia política devem levar em conta uma *metodologia política*, uma lógica da ação que conduz a uma *prudência política*. A ação prudente torna-se tarefa da filosofia política (CANIVEZ, 1999, p.191). A filosofia política é ciência filosófica da ação razoável, realizando a ação universal que visa a totalidade do gênero humano. Ela se origina na moral, mas se diferencia dela pois não corresponde ao indivíduo no acordo da sua vontade consigo mesmo, ela se situa no plano do universal concreto da história, não, por exemplo, no plano, no plano do universal negativo da moral. A filosofia política é a origem das ciências sociais, que supõe os conceitos da política, sendo meios e condições da ação. O

Política é teoria empírica da ação razoável e universal (WEIL, 2011 A, p. 21) em vista da liberdade razoável (WEIL, 2011 A, p. 21). Essa é a definição empregada por Weil na compreensão da política na categoria da ação. A essa significação de política, somam-se duas outras as quais convém diferenciar. Tem-se uma concepção de política como aquela que determina os fins e os procedimentos de de um determinado indivíduo: a política de Richelieu ou Mazarin³¹⁸, por exemplo. Além disso, devemos considerar a forma de entender a política que é de uso corrente: decisões de ordem técnica propostas por partidos e homens políticos para certas situações (WEIL, 2011 A, p. 23). A concepção de Weil é de uma terceira natureza: trata-se da política como explicitação de uma categoria da filosofia. Enquanto universal, essa categoria não deve ser considerada do ponto de vista de um indivíduo, mas da ação universal histórica. O valor individual demarca os limites da ação política, oferecendo, quando muito, um ponto de partida, não devendo constituir nem o caminho nem o ponto de chegada na realidade concreta da ação política. Essa perspectiva deturpa e subverte o sentido universal da ação política, pintando o Estado como “organização violenta em luta com os direitos imprescritíveis do indivíduo³¹⁹” o que irá gerar o afastamento da ação política concreta³²⁰. “A política, nesse caso, torna-se a teoria dos direitos do indivíduo, que é então apresentado – e se concebe a si mesmo – como ameaçado pelas *ingerências* do Estado, e o problema da política

percurso resultante das categorias do absoluto e da ação desembocam em uma filosofia política que não se trata de uma teoria política, mas *da* teoria política. A filosofia, assim, tem consciência da natureza não-violenta da política, ainda que seja ao fim de uma luta violenta. Assim, a filosofia política não tem determinismos, mas determinações para a ação na medida em que o homem se quer razoável. No campo das ciências sociais, existem determinismos, pois ao contrário da filosofia, não há a preocupação em compreender-se nascida no e de um mundo violento. A filosofia, por sua vez, tem consciência da sua escolha fundamental e objetivo último que lhe são próprios: a liberdade da satisfação (CAILLOIS, 1977, p. 3 - 4). A compreensão articulada pela categoria da ação se distingue de uma mera teoria política hipotético-dedutiva. Essas teorias conhecem a realidade política somente de um ponto de vista determinado da própria realidade, abstraído, assim, aquilo que não lhe parece essencial, sendo também incapazes de justificar seus axiomas, de modo que toda escolha feita entre tais axiomas é arbitrária (DOUMIT, 1970, p. 512). Esse é o campo no qual se localiza, por exemplo, a compreensão do finito. O finito corre o risco de escolher uma política perniciosa e desrazoável, pois, diferente da ação, ele não se ocupa *da* política, mas chega a fazer política (QUILLIEN, 1981, p. 1238).

³¹⁸ No caso aludido por Weil, essa política pode ser resumida sob cinco preceitos: simulação de amizade com todos, dissimulação da própria cólera, nunca confiar em quem quer que seja, falar bem todos especialmente dos superiores que podem ser úteis e refletir antes de agir e também antes de dizer o que quer que seja (MAZARIN, 2013, p. 203 – 206).

³¹⁹ WEIL, 2011 A, p. 24.

³²⁰ WEIL, 2011 A, p. 24.

parece reduzir-se a fixar limites à ação do Estado. Não se encontrará facilmente uma teoria mais apta para impedir, por sua própria existência, a realização do fim que ela se propõe e que é a compreensão da realidade política” (WEIL, 2011 A, p. 24).

A política faz um apelo aquele que decide pensá-la: que o indivíduo pense a política sob a perspectiva do universal concreto e não no universal negativo da moral formal (WEIL, 2011 A, p. 26). Entretanto, isso não quer dizer que moral e política não compartilhem uma relação. Isso porque a moral fornece a forma pura da universalidade. Com base nesse princípio, é possível propor um fim à ação política: um mundo no qual a razão inspire a totalidade dos atos humanos³²¹. “Entretanto, esse princípio não permite à política conceber os meios requeridos para alcançar esse fim” (WEIL, 2011 A, p. 29). Isso porque tal princípio é puramente negativo: ele apenas interdita o que não deve ser feito, sem apresentar uma alternativa positiva (WEIL, 2011 A, p. 29). Assim, trata-se no nível do sistema weiliano, da superação da consciência, a moral pura, subjetividade que quer ser universal, pela universalidade presente na história como objetivação em devir da subjetividade (WEIL, 2011 A, p. 29)..

O que realiza a síntese entre moral viva e racionalidade é a ação razoável. Com ela constata-se que a reflexão formal, necessária, não é suficiente quando se trata de compreender o mundo³²² em que se vive. A compreensão do problema do sentido, portanto, deve-se dar na ação, do ponto de vista da própria ação (WEIL, 2011 A, p. 141). A ação razoável apresenta dois aspectos complementares: o pensamento racional – calculista – e pensamento razoável – que pensa a totalidade em quanto totalidade viva. Assim, se a ação razoável não pode ser reduzida à tenacidade, tão pouco pode se realizar sem ela³²³ (WEIL, 2011 A, p. 185 – 186).

Na ação razoável não se trata de dirigir o mundo – assumir seu comando, governá-lo -, mas de pensar a ação concreta e universal, bem como o universal na forma da ação concreta,

³²¹ WEIL, 2011 A, p. 29.

³²² “O mundo permanece duplicado entre a racionalidade, que é universalidade formal, e as morais vivas, cada uma das quais sendo um universal concreto para seus seguidores. Porém, o mundo do homem é sensato” (WEIL, 2011 A, p. 142).

³²³ A *Filosofia Política* analisa o discurso moral, bem como a linguagem da técnica e da organização racional do trabalho, compreendendo-os, respectivamente, sob as categorias da consciência e da condição. Essa análise se dá enquanto retomada dessas categorias pela ação. Isso quer dizer que os discursos correspondentes a essas categorias são interpretados em função de seus efeitos, voluntários ou não, diretos ou indiretos, no campo da ação política (CANIVEZ, 1999, p.176 - 177).

na linha de uma tomada de consciência e de uma compreensão do sentido da pressão das circunstâncias. O homem da ação razoável, o filósofo, contribui para que essa tomada de consciência ocorra pelos responsáveis pela ação política no mundo³²⁴ (WEIL, 2011 A, p. 149). A ação razoável também deve considerar o equilíbrio entre sociedade e comunidade histórica³²⁵, pois não se trata de escolher entre técnica e moral³²⁶ (WEIL, 2011 A, p. 154 - 155). A razão existe na história e a razão objetiva se desvela em instituições que visam à possibilidade de decisões razoáveis: esse é o plano do Estado (WEIL, 2011 A, p. 155 - 156). Passemos agora à uma consideração do Estado weiliano, mas compreendido pela ótica da ação razoável. A consideração do Estado é importante pois Weil não deixa de advertir a possibilidade de que o Estado possa sair do seu caminho devido a influência da violência na execução de determinadas políticas (VALDÉRIO, 2016, p. 163). No que diz respeito aos tipos de governo³²⁷, os Estados podem ser autocráticos³²⁸ ou constitucionais³²⁹.

³²⁴ “Todo homem de ação sempre soube disso, e os que o esqueceram normalmente fracassaram: não basta propor a solução abstratamente melhor, é preciso também que ela seja aceita pelos homens, e os homens não se guiam unicamente pelo cálculo. Do mesmo modo, não basta invocar a tradição e moral, é preciso ainda que elas disponham dos meios que só podem ser fornecidos pela sociedade moderna: uma comunidade não vive e não subsiste só com o apoio moral” (WEIL, 2011 A, p. 155). A lei universal não faz mais do que fixar um limite para as ações, não oferecendo, por ela mesma, uma solução para os problemas concretos. A filosofia age apenas no nível da consciência, não sendo ação imediata sobre as instituições e decisões. Entretanto, ela pode mostrar ao políticos onde está o sentido (DOUMIT, 1970, p. 521).

³²⁵ Nesse plano podemos localizar e compreender, por exemplo, um dos chamados paradoxos da política, que é a relação entre indivíduo e sociedade dada da seguinte maneira: “É o problema da compreensão de uma sociedade que, por um lado, parece fazer dos direitos individuais o seu valor absoluto e, por outro, movimenta-se segundo um mecanismo no qual a individualidade não tem valor algum” (BRANCO, 2016, p. 171).

³²⁶ A ação política deve ultrapassar a oposição entre sociedade racional e moral vivida, sentida concretamente pelo indivíduo dividido. Isso porque o indivíduo, na sua vida privada, compreende a sociedade como uma abstração e, ao mesmo tempo que ele se atém a moral vivida, verdadeiro universal concreto, elemento da vida no qual ele se sente livre e que confere à sua ação um conteúdo, ele encontra-se na sociedade racional, descobrindo-se dilacerado no seu sentimento. O mundo em que o indivíduo habita, entretanto, é um, nas suas contradições. Deste modo, a abstração que é a sociedade moderna não deve impedir que se viva em um mundo em que o universal formal da sociedade e o particular concreto da moral sejam um (CAILLOIS, 1977, p. 7).

³²⁷ Convém pontuar que para Weil (2011 A, p. 190) não se trata de saber se a forma do Estado é republicana ou monárquica, segundo as teorias políticas clássicas. Sobre as teorias clássicas das formas de governo, conferir BOBBIO, 1985, p. 33 – 44.

³²⁸ O que distinguiria um governo autocrático de uma ditadura, ou tirania? A rigor, uma ditadura é uma forma autocrática de governo, porém, ela é temporária, sendo reservada para situações extraordinárias previstas pela lei fundamental dos Estados constitucionais, ou seja, pela constituição. Em situações que podem incluir guerras e

convulsões internas, do ponto de vista técnico, decisões precisam ser tomadas de forma rápida, o que implica na exclusão de regras e leis constitucionalmente válidas, conferindo-se grandes prerrogativas ao governo. Já a autocracia não reconhece a constituição como lei fundamental regradora de sua ação, de modo que a duração do exercício de autoridade não é fixada de antemão e as medidas governamentais não estão submetidas à restrições ou aprovação de um parlamento. Deste modo, podemos compreender que, para Weil (2011 A, p. 210), a ditadura é um regime de exceção, enquanto a autocracia é regime normal de uma determinada comunidade. “O essencial é que esta ditadura é prevista pela própria constituição, sua duração é limitada, é instituída pelo parlamento ou estabelecida com o seu consentimento explícito, e pode ser encerrada por ele, qualquer medida tomada por ela está sujeita a revisão pela representação da nação, seja periodicamente, seja após o fim do estado de exceção, enfim os direitos do ditador são determinados e delimitados pela constituição e/ou pelo parlamento. Esse regime, enquanto dura, difere do sistema constitucional no seu funcionamento ordinário porque partes da constituição são suspensas, mas não é anticonstitucional” (WEIL, 2011 A, p. 210). Se o parlamento enquanto representante do povo prevê a possibilidade constitucional de instituir uma ditadura, então não é simplesmente a ausência de adesão popular que caracteriza uma autocracia e, mais do que isso, não se trata, sempre, de opor democracia à autocracia. Para perceber convenientemente esse ponto, é importante recordar mesmo a dificuldade em oferecer definições prontas de democracia e representação popular. “O termo *democracia* é de uso tão difícil que quase seria melhor renunciar a ele. Tomado no seu sentido etimológico, ele não corresponde a nenhuma realidade: o povo, oposto às instituições sociais e políticas que lhe dão uma estrutura e a possibilidade de refletir e agir, não existe enquanto unidade e, mais ainda, não decide nada. As decisões, a reflexão, a ação competem às instituições, e é a elas que o termo *democracia*, na acepção indicada, que não é exclusiva dos filólogos, opõe o povo. É o governo que reflete e age, e pode fazê-lo com o concurso de uma *representação* do povo, não do *povo* (mesmo na democracia direta, é uma parte que *representa* o povo). Se, ao contrário, chama-se democracia a todo governo que goza da adesão dos cidadãos, as diferenças de forma não devem mais ser consideradas, e o governo mais autocrático pode ser mais *democrático* que um regime constitucional” (WEIL, 2011 A, p. 211). A definição de democracia é, portanto, permeada de conflitos. As democracias contemporâneas chegam a ser classificadas como ‘tecnodemocracias’, por serem estritamente controladas por uma oligarquia econômica. Além disso, convém ainda acrescentar a dificuldade em distinguir democracia de república (Conferir a esse respeito CANIVEZ, 1991, p.23 – 25).

³²⁹ A análise quanto as formas constitucional e autocrática considera-os enquanto formas puras, tipos ideais e idealizados, que representam visões dos seus princípios levadas ao máximo (WEIL, 2011 A, p. 195). “Um Estado será ou menos constitucional, mas ou menos autocrático, e sempre haverá uma mistura dos dois tipos. Os tipos são, contudo, conceitos claros e compreensíveis, necessários para a captação da realidade e capazes de fazê-lo, embora, tomados na sua pureza, não cubram toda a realidade. Melhor dizendo: são capazes de fazê-lo exatamente *porque* não coincidem com a realidade histórica sem o que não seriam o pensamento que capta essa realidade” (WEIL, 2011 A, p. 195). Finalmente, a diferença entre essas formas de governo se dá pela distinção entre suas instituições e se exprime na distinção das leis que determinam essas instituições (WEIL, 2011 A, p. 194). Esses tipos de Estado são ideais. Nenhum Estado é puramente constitucional tendo em vista que, de uma maneira geral, todos os Estados constitucionais têm origem em um Estado autocrático, guardando heranças atávicas dessa origem. As ações dos magistrados não são totalmente independentes ou pautadas pelo respeito a lei, assim como o parlamento pode não controlar completamente as ações do governo (CANIVEZ, 1999, p.182).

Fala-se de governo autocrático quando o governo é o único a deliberar, decidir e agir, sem nenhuma intervenção obrigatória de outras instâncias (intervenção obrigatória: nenhum governo faz tudo sozinho, todos têm necessidade de órgãos de execução, de equipes de informação etc., numa palavra, de uma administração). Falaremos, na falta de outro termo, de governo *constitucional* quando o governo considera-se, e é considerado pelos cidadãos, obrigado a observar certas regras legais que limitam sua liberdade de ação, pela intervenção obrigatória de outras instituições que definem as condições de validade dos atos governamentais – condições inexistentes em regime autocrático, no qual basta que a vontade do governo se faça conhecida para ser legalmente aceitável e válida (WEIL, 2011 A, p. 191 – 192).

É importante conhecer essas duas formas de Estado, pois isso possibilita conhecer a origem do Estado moderno. Todos os Estados modernos nasceram da violência e conservam suas marcas. Esse Estado é criação de unificadores de terras, foi instituído contra a vontade de uma maioria forçada a integrá-lo. Deste modo, historicamente, a forma usual do Estado moderno fora a autocrática³³⁰. Importante pontuar também que o Estado moderno origina uma forma de comunidade que se distingue da cidade antiga³³¹. Isso porque a comunidade *moderna* tem consciência do seu advento no Estado e pelo Estado (WEIL, 2011 A, p. 192).

³³⁰ Autocracia também é mais do que governo centralizado e centralizador – o que é uma característica do Estado moderno enquanto tal (WEIL, 2011 A, p. 213 – 214). Também não se trata de *estatismo*, ou seja, considerar que o Estado seja mau por existirem Estados defeituosos (WEIL, 2011 A, p. 215 – 216) e que esse Estado, por ser Estado, deva ser defendido em todas as suas ações.

³³¹ À cidade antiga corresponde um modelo de comunidade que faz menção ao início dos tempos. Essa comunidade, de uma época imemorial, mítica, é reorganizada por um chefe natural, um herói ou legislador, cuja inspiração e legitimação originara-se dos deuses (WEIL, 2011 A, p. 192). Para confirmar essa afirmação de Weil, podemos recorrer a Cícero (1985, p. 163) que, pela boca de Cipião, apresenta o fundo mítico originário de Roma: “- Que República – continuou – terá uma origem tão esclarecida, tão sabida de todos esta cidade, que deve sua fundação a Rômulo, filho de Marte? Porque não podemos repelir a antiga tradição que nos legaram nossos maiores, que assegura que todo benfeitor de um povo tem algo de divino pelo seu engenho e pelo seu berço”. Teseu, outro exemplo, é considerado como organizador da Ática e primitivo legislador de Atenas (CÍCERO, 1985, p. 163), estabelecendo as bases da democracia na região e empreendendo uma unificação política tal de pequenas comunidades na forma de um Estado cujo centro político era Atenas (MARCH, 2015, p. 252); é o herói nacional ateniense por excelência, sendo muito conhecida sua faceta mítica: realizador de um ciclo heróico que rivaliza com o de Hércules, teria livrado o mundo de monstros mitológicos, lutado com as amazonas e até descido vivo ao próprio Hades (MARCH, 2015, p. 230). Existe, por fim, mais uma aspecto que convém considerar. “*Mitos* das origens não faltam porque, precisamente, podem existir tantos quantos forem os componentes da comunidade” (CANIVEZ, 1991, p. 19). O que explica, o mito alternativo que atribui a enéias a fundação de Roma. Desse modo, uma nação como a francesa pode advogar, segundo os componentes que rastreiam as origens da comunidade, como descendentes dos troianos que fugiram da cidade destruída pelos exércitos gregos, como os francos que sobrepujaram os galos-romanos, como os galos-romanos explorados pelos celtas (CANIVEZ, 1991, p. 19).

Do que foi apresentado sobre a origem do Estado, podemos então depreender que a sua forma constitucional é o resultado de uma revolução ou de uma luta que recusa o modelo autocrático (WEIL, 2011 A, p. 193). O que caracteriza o Estado autocrático é que, nele, a decisão final é do governo, de modo que o cidadão não dispõe de um recurso de direito contra o governo e a administração. Por mais que o governo possa utilizar as reclamações do cidadão como uma maneira para vigiar a eficiência da sua administração, as reclamações não são recurso de direito, toda decisão permanecendo concentrada nas mãos do governo (WEIL, 2011 A, p. 196).

O traço mais característico do Estado constitucional é a liberdade de ação do governo é regrado pela lei³³², que, portanto, exerce o importante papel de proteger os direitos do cidadão contra a pretensão do governo (WEIL, 2011 A, p. 195 – 196). O cidadão aqui pode recorrer a autoridades independentes do governo e da administração, mesmo para reverter ações injustas das autoridades. Tem-se aqui um contexto de lei soberana e independência do juiz – a autoridade do juiz, convém lembrar, está rigorosamente restrita aos limites da lei³³³ (WEIL, 2011 A, p. 197 – 198). Dito isso, podemos compreender finalmente o que separa Estado autocrático do Estado constitucional:

O que separa os Estados constitucionais dos autocráticos não é, pois, a existência de leis formalmente universais (que caracteriza a sociedade moderna); é o fato de as leis existentes não poderem ser modificadas sem o consentimento dos cidadãos, dado nas formas prescritas pela lei constitucional, que é lei fundamental por regrear a modificação de toda outra lei e a sua própria (WEIL, 2011 A, p. 201).

No nível institucional, o que caracteriza o Estado constitucional a presença do parlamento³³⁴. Enquanto representação do povo, ele é responsável tanto pela expressão dos

³³² “Estado constitucional é o Estado fundado numa Constituição. esta define os poderes (legislativo, executivo, judiciário). Organiza suas relações de tal modo que nenhum desses poderes pode exercer-se sem o concurso e o controle dos dois outros” (CANIVEZ, 1991, p. 25). “A noção de Estado constitucional, analisada por Eric Weil, corresponde ao que a língua corrente chama de *Estado de direito*. Entende-se assim que o exercício do poder é regulado pela lei, em relação à qual todos os indivíduos são iguais” (CANIVEZ, 1991, p. 26).

³³³ Importante salientar que, se por um lado, os juízes devem desfrutar de uma condição tal que lhes permita resistir à ameaças de interesses governamentais e de particulares poderosos, por outro lado, não é possível perder de vista que o recrutamento de juízes se dá numa comunidade histórica com tradições e costumes cuja influência se dá na moral viva dos juízes. Uma independência total dos juízes, dentro desse contexto, pode levar a dois desdobramentos perigosos: uma tirania do judiciário ou a formação de um grupo cujos interesses são opostos aos interesses de outros grupos (WEIL, 2011 A, p. 198).

³³⁴ Disso pode-se deduzir que a presença da *discussão* seja uma característica exclusiva dos Estados constitucionais. Não é o caso. Em primeiro lugar porque, do ponto de vista do Estado moderno enquanto tal, a

desejos e da moral viva da sociedade-comunidade particular quanto por controlar a ação racional do governo, dando-lhe a possibilidade de educar o povo (WEIL, 2011 A, p. 204).

O parlamento é a expressão dos conflitos da comunidade e não de uma unidade na ação que, ao contrário, deve ser recriada em cada situação particular, e, aceitando ou recusando esses conflitos, exprime desejos que devem ainda ser examinados do ponto de vista da racionalidade e da razão. Mesmo quando o parlamento pode tomar a iniciativa de propor leis, esta é submetida ao controle técnico da administração e à avaliação, razoável em princípio, do governo (WEIL, 2011 A, 208).

O parlamento não governa, ou seja, não tem que tomar decisões particulares exigidas por uma situação singular. Entretanto, ele pode impedir a ação do governo, recusando os meios financeiros durante a votação do orçamento, por exemplo (CANIVEZ, 1991, P. 26). No parlamento também se manifesta a necessidade que o sistema constitucional tem de educar seus cidadãos. Isso porque as leis e procedimentos que regem a sociedade-comunidade particular devem ser acessíveis a todos, devem também ser de fato consideradas necessárias. E é o parlamento o espaço onde deve adequadamente se dar essa condição imperiosa (WEIL, 2011 A, p. 208 – 209).

Considerando as duas formas de governo, surge a ocasião para a famosa questão sobre qual seria a melhor forma de governo. “Não será inútil voltar mais uma vez expressamente sobre a questão clássica da *melhor forma de governo*” (WEIL, 2011 A, p. 267). Para Weil (2011 A, p. 211); o regime razoável por excelência é aquele que exige a razão de todos. Essa condição, formal, é necessária, mas não suficiente, pois deve ser seguida de perto pela existência dos fundamentos materiais essenciais ao funcionamento do sistema constitucional³³⁵: “se uma comunidade não oferece aos seus membros um nível e um estilo de vida que eles consideram suficientes, a violência e/ou o desespero impõem-se e fazem calar o

discussão ocupa o centro da vida política apenas da perspectiva formal. Empiricamente, a violência desempenha um papel primeiro. No que concerne a cada tipo de Estado, também é importante pontuar o que se segue. No sistema constitucional, a discussão é o fundamento ideal, pois todo cidadão é considerado como capaz em potência de partilhar as responsabilidades do governante. Entretanto, na prática, verifica-se exceções: tanto existem cidadãos incapazes de governar de fato, quanto encontramos aqueles que não manifestam o menor desejo de governar, ou seja, a possibilidade de participar da discussão mostra-se como apenas isso: uma possibilidade. No que diz respeito ao Estado autocrático, não se trata de um espaço ausente de discussão. A discussão também caracteriza essa forma de Estado, porém, a diferença se dá na quantidade de indivíduos que estão autorizados –por lei ou medida administrativa – a nela tomar parte. Desse modo, o número de cidadãos realmente ativos e tomados enquanto governantes em potencial é reduzido. Não obstante, pode ocorrer que o cidadão seja incitado a exprimir seu sentimento para os cidadãos ativos que, então, poderão agir politicamente a partir dele (WEIL, 2011 A, p. 248 – 249).

³³⁵ WEIL, 2011 A, p. 211 – 214.

entendimento e a razão” (WEIL, 2011 A, p. 214). Dito isso, podemos compreender a postura de Weil quando considera que a melhor forma de governo é a aristocracia, ou seja, a direção dos melhores desde que escolhidos em um ambiente de discussão racional e razoável, ou seja, em uma democracia³³⁶. O que caracteriza a democracia é uma discussão aberta, racional e razoável, sob a regra da lei tendo em vista decisões políticas (PERINE, 2004, p. 68).

A tese defendida aqui afirma que a *democracia* é o sistema político que, numa comunidade sadia, tem mais chances de levar os melhores aos postos dirigentes. A restrição é de importância decisiva: numa comunidade em decomposição, violenta, passional, dominada pela luta dos interesses particulares, o reino dos medíocres (mais do que dos malvados e maus) será a regra, e esta levará ao domínio autocrático dos que só consideram a eficácia, excluindo todo valor. Numa comunidade sadia, isto é, na qual a discussão racional e razoável é uma realidade, pelo menos entre os cidadãos que participam da direção e do controle dos negócios públicos, a democracia conduzirá os melhores ao governo e fará que estes sejam reconhecidos como tais pelos seus concidadãos (WEIL, 2011 A, p. 267).

Do que foi apresentado, podemos então compreender que o problema fundamental do Estado moderno é conciliar o justo com o eficaz, ou seja, a moral viva da comunidade, a racionalidade técnica, conciliando-os, por sua vez, com a razão, de modo a oferecer a possibilidade de uma vida sensata para todos, ou seja, oferecer o sentido (WEIL, 2011 A, p.

³³⁶ WEIL, 2011 A, p. 267. As condições de possibilidade da democracia podem não estar reunidas e, sendo-as, podem não sê-lo perfeitamente. Elas dizem respeito especialmente a educação. Não há democracia se: os cidadãos são violentos, incapazes de seguir uma regra e de convencer ou se deixar convencer por argumentos e compreender os problemas que lhe são apresentados. O bom funcionamento da democracia pressupõe cidadãos ativos e não passivos. O primeiro grupo é aquele que toma parte na discussão fazendo-a avançar sem que ele exerça necessariamente encargos políticos. O segundo tipo é aquele que se contenta em exprimir seu interesse particular, tanto no plano moral quanto no plano material. A democracia pressupõe que as condições materiais nas quais vive o cidadão não impossibilitem a vida política, que eles tenham suficiente lazer e certo nível de cultura, que toda sua vida não seja consagrada ao trabalho e a satisfação das necessidades vitais (CANIVEZ, 1999, p.198 - 199). A definição de democracia moderna comporta duas parcelas que a compõe: uma antiga e uma moderna. A primeira concerne ao aspecto jurídico e institucional do regime. Trata-se da democracia como sistema que permite a resolução dos conflitos entre os grupos constitutivos da sociedade por meios não-violentos: a discussão e as decisões tomadas com o consentimento de todos os cidadãos. Já a segunda repousa sobre a ligação entre democracia e progresso, tanto no plano material, como no moral, educativo, cultural, etc. A democracia é algo nunca definitivamente adquirido, pois está sempre na dependência de uma educação potencialmente falível, bem como de condições sociais e econômicas passíveis de deteriorização (CANIVEZ, 1999, p. 199 - 201). O reconhecimento e satisfação dos indivíduos é uma cláusula para a impossibilidade política da obra. Isso porque a degradação das condições de vida da população podem provocar uma revolta contra a democracia em si mesma, fazendo-a voltar-se para um chefe providencial, para o homem da obra (CANIVEZ, 1999, p.199).

217 – 218). Antes de prosseguirmos, cumpre ainda apresentar duas visões de Estado que, do ponto de vista da ação razoável, mostram-se parciais, portanto insuficientes.

Ainda em relação ao Estado, existem duas teses que representam uma abstração do Estado real; falsas, portanto, quando não são encaradas como o que são na realidade: receitas para situações bem-definidas. Elas não revelam a natureza do Estado, devendo ser utilizadas apenas em vista do universal segundo a razão histórica, ou seja, em momentos específicos para que a história possa desenvolver-se razoavelmente. Temos, então, uma tese que defende uma concepção historicista e outra que defende uma visão metafísica do estado, ambas visões parciais e unilaterais do Estado (WEIL, 2011 A, p. 159 – 167).

No plano da ação, surge para Weil (2011 A, p. 164 – 167) um problema real: a estatolatria³³⁷. Trata-se do ato de colocar o governo acima de qualquer crítica. Embora seja uma concepção menos inquietante do plano da teoria, no plano da ação essa possibilidade torna-se perigosa, pois pode conduzir à supressão de qualquer possibilidade real de pensar.

Nessa perspectiva, o Estado não é a organização da comunidade que possibilita tomar decisões razoáveis (e racionais); ele torna-se valor absoluto e constitui uma entidade inteiramente independente diante da qual toda reflexão e todo pensamento devem calar-se. Nesse caso o Estado concentra-se praticamente no seu governo, rei, chefe, grupo de dirigentes; nele o cidadão só tem uma parte passiva e deve simplesmente executar as decisões tomadas pelo ‘Estado’, cuja única tarefa é subsistir e progredir em riqueza e poder, pois só o sucesso decide a questão do seu valor (WEIL, 2011 A, p. 64).

Nessa tese o Estado, mais que possibilitar e executar decisões racionais e razoáveis, concentra uma autoridade que pensa pelos cidadãos, realizando as decisões sem a participação deles. Desse modo, os representantes dos Estados, colocando-se como salvação para o próprio Estado, concentram todos os poderes de tal modo que toda palavra dita por eles, se proferida em nome do Estado, será sacrossanta. A estatolatria, portanto, nega a razão do indivíduo ao concentrar a razão em individualidades acima da comunidade. Essas individualidades dirigem as tomadas de decisão racional. Finalmente, o momento histórico em que essa tese encontra

³³⁷ Essa tese também é chamada estatista ou absolutista. Essa tese é contrária ao universal do trabalho moderno, por reduzir o papel do cidadão com relação à execução das decisões. Desse modo, historicamente, ela prospera onde o trabalho moderno ainda não informou a vida da comunidade. O Estado, assim, se encarrega de impôr e executar o racional, o trabalho social, não cabendo ao indivíduo participar das decisões sobre esse processo. O resultado desse cenário, caso persista, é a violência e a barbárie (WEIL, 2011 A, p. 166). “Numa palavra, querendo considerar exclusivamente o Estado, esta teoria remete os cidadãos exclusivamente à sociedade e substitui a adesão ao universal concreto e razoável da comunidade histórica pela luta dos interesses dos indivíduos e dos grupos” (WEIL, 2011 A, p. 166).

sua função é aquele onde o trabalho moderno ainda não informou a vida da comunidade (WEIL, 2011 A, p. 165 - 166).

A segunda tese é chamada atomista ou metafísica. Ela toma o Estado como uma ficção, pois o que existiria na verdade seriam vontades individuais que agiriam em nome do Estado, e se supõe aqui como real apenas o indivíduo, passível de ser capturado pela psicologia, fisiologia ou sociologia. Por esse prisma, o Estado seria não mais que uma construção de homens isolados, feita, evidentemente, antes da existência do Estado³³⁸.

O Estado, segundo esta concepção, não pode ser objeto de um juízo válido pois, a rigor, não existe Estado. O Estado é apenas uma associação particular entre todas as associações, e estas só existem no sentido extremamente abstrato das ficções do direito. O Estado não age, só os indivíduos agem. Não se vê o Estado, veem-se apenas funcionários, ministros, reis, cidadãos, em poucas palavras, homens que falam em nome do Estado, ou seguem os que o fazem, falam e obedecem como essa entidade imaginária tivesse uma consistência igual ou até superior à deles (WEIL, 2011 A, p. 162).

O momento histórico originário dessa tese é aquele em que o trabalho moderno informou a vida da comunidade. Entretanto, os realizadores dessa tarefa no passado recusam à massa dos cidadãos participação nas decisões para as quais foram preparados pela atividade educativa à qual foram submetidos (WEIL, 2011 A, p. 166).

Se o Estado for considerado apenas com base nas abstrações historicista e metafísica, ele será representado enquanto enigma insolúvel; isso porque o Estado encontra-se além dessas abstrações, cada uma delas hipostasia um dos aspectos do Estado (WEIL, 2011 A, p. 164). Ambas as teses reforçavam-se mutuamente, cada uma se apresentando como antídoto para os excessos do seu antípoda. Por um lado, no contexto da tese estatística, a razão é transferida do indivíduo para as lideranças que adejam sobre o conjunto de individualidades. Aqui, a tese atomista, enquanto defensora dos direitos do homem que não são reconhecidos, surge como potencial resgatadora da individualidade. Por outro lado, no contexto do atomismo, a organização do Estado e da sociedade são ameaçados de desagregação. Consequentemente, aparece aqui a tese do Estado forte absolutista como garantia da civilização. Ambas as teses portanto, enquanto abstrações, constituem visões unilaterais, que contém em si sua própria violência. Essa situação aparecerá no quadro maior da filosofia política: no sistema do discurso razoável (WEIL, 2011 A, p. 166 - 167). Isso porque o

³³⁸ WEIL, 2011 A, p. 162 – 163.

Estado³³⁹ é a organização de uma comunidade histórica e de uma sociedade particular, onde se acha a possibilidade da tomada de decisão, da reflexão prática e da ação consciente³⁴⁰. Ele é orgânico porque cada instituição está inserida num quadro de sustentação recíproca com as demais para seu funcionamento (WEIL, 2011 A, p. 159 - 160).

Como o Estado é consciência da comunidade, apenas a partir dele, para ele e nele que os problemas técnicos são postos conscientemente sob uma perspectiva da ação razoável. A organização da sociedade é a sua vontade de estrutura (WEIL, 2011 A, p. 168). O Estado moderno³⁴¹, portanto, não deixa de ser comunidade na medida em que pensa de forma consciente a tensão entre comunidade e sociedade³⁴². Isso significa que no Estado a comunidade realiza a história, contribuindo para a história universal – de maneira consciente. No Estado moderno é colocada conscientemente a crítica mútua entre o racional e o histórico,

³³⁹ “É certo que um Estado pode ser simples aparelho de coerção, funcionando a serviço de um grupo particular para oprimir os que de outro modo não se submeteriam à dominação desse grupo” (WEIL, 2011, p. 160). “Muitos Estados, e provavelmente todo Estado em certos momentos, transformando-se em instrumentos de opressão. A razão e a lei do entendimento técnico encontraram, então, seus verdadeiros defensores nos grupos e indivíduos considerados subversivos e perseguidos como tais: este fato julga esses estados. Mas essa observação, em vez de enfraquecer a definição do Estado, confere-lhe toda a sua importância” (WEIL, 2011 A, p. 161).

³⁴⁰ Para o Estado, bem como comunidade e sociedade, não é possível deixar de incluir – ou tentar separar – moral e cálculo, razão e entendimento (WEIL, 2011 A, p. 169).

³⁴¹ É importante frisar que o Estado moderno é comumente identificado com uma forma constitucional específica, forma essa que torna-se sinônimo da própria modernidade, um termo sendo definido pelo outro. Antes de considerar que essa forma constitucional seja considerada a melhor entre todas, faz-se por bem antes de tudo salientar que existem definições distintas de Estado moderno. Uma dentre elas corresponde àquela que afirma que o Estado moderno detém o monopólio do uso da violência, passando do uso privado da violência e do direito antigo para o monopólio estatal propriamente moderno. Outra definição do Estado moderno é aquela que não enxerga o essencial no monopólio da violência, mas no fato de toda ação estatal, bem como de todo cidadão, ser regida por leis. Trata-se da definição do Estado moderno como Estado de direito. Essa segunda definição engloba a primeira, pois são as leis que regulam e prevêm o uso da violência pelo Estado (WEIL, 2011 A, p. 173 – 175).

³⁴² A forma na qual o Estado se pensa – e existe – no nível político é a lei, que é pensada aqui de maneira diversa daquela em que aparece na perspectiva abstrata e parcial da sociedade. Nesse contexto a lei é apenas um meio para a sociedade e um dado para os indivíduos. Contudo, quando ultrapassamos o plano do modo como a sociedade se entende e passamos pelos umbrais da política, encontramos o modo como a lei é pensada no Estado. Trata-se, então, daquilo cuja competência é conferir a forma consciente dos objetivos últimos da comunidade. Aqui o aspecto essencial da lei é sua universalidade formal, sua igualdade, que não reconhece diferenças naturais entre os indivíduos, tratando como iguais todos aqueles que vestem a mesma *persona* direito, ou seja, aqueles que se encontram em situações de direito idênticas (WEIL, 2011 A, p. 176 – 177).

crítica essa que revela aspectos parciais da realidade: quando se escolhe entre um ou outro, apenas um aspecto parcial é tomado como a totalidade real. Finalmente, podemos compreender o Estado como organização não apenas racional, mas razoável (moral) da comunidade (WEIL, 2011 A, p. 169 - 170).

O Estado é a organização racional e razoável (moral) da comunidade; não se lhe pode atribuir outro objetivo senão a subsistência como organização consciente da comunidade histórica da qual ele é a organização, comunidade que é o que é exatamente nesta forma de organização. Não é evidente que a forma do Estado em nossa época seja a única na qual uma comunidade possa subsistir; mas é evidente que o Estado moderno visa essencialmente a este objetivo (WEIL, 2011 A, p. 170).

O governo, que é a única instância de ação no Estado moderno³⁴³. O órgão que apresenta as escolhas que o governo pode tomar, bem como o modo pelo qual o governo opera é a administração. Aqui são buscados os meios tecnicamente eficazes em vista do objetivo requerido, segundo o cálculo racional. O aparelho destinado a deliberar e decidir, o órgão da racionalidade técnica da sociedade particular, é a administração moderna, que se distingue de uma simples executora – ou seja, não está a serviço da deliberação – das decisões governamentais. A administração, entretanto, não deve ser confundida com o Estado e os outros poderes. Ela é o meio pelo qual esses poderes agem e sua deliberação é racional e técnica; ela é órgão subordinado que delibera diante de situações que lhe são apresentadas apresentando a opção mais racional. A administração também desfruta de uma autonomia dentro da lei para poder operar com máxima eficácia (WEIL, 2011 A, p. 180 – 182).

Um governo racional é senhor da estrutura da administração, e é ele quem escolhe os problemas a lhe submeter, ao mesmo tempo que decide sobre os atos executivos que incumbem aos funcionários; mas ele não intervém, no trabalho corrente da administração e limita-se ao controle de sua qualidade e da sua eficiência (WEIL, 2011, p. 182 – 183).

Trata-se, portanto, de uma consciência técnica e racional do Estado, um órgão eficaz de execução de ordens e um servidor autônomo. Sua importância é tamanha que ajuda a definir o próprio caráter moderno de Estado, muito embora deva-se salientar que o Estado da perspectiva da ação razoável não pode ser reduzido às suas funções administrativas³⁴⁴ (WEIL, 2011 A, p. 183).

³⁴³ Trata-se de uma perspectiva formal antes de qualquer coisa, pois esse governo é passível de sofrer influências que, segundo Weil (2011 A, p. 180 – 181), não aparecem nos atos oficiais.

³⁴⁴ As teorias que identificam Estado e administração são variadas. São também abstrações que revelam um aspecto parcial da realidade tomando-o por totalidade. “As teorias estatistas (*teocráticas, planificadoras, socialistas* em determinados sentidos desta palavra ambígua) afirmam que a sociedade do trabalho deve prevalecer sobre a comunidade histórica a ponto de transformá-la numa organização puramente racional,

A administração não é racional desde sua origem. Inicialmente ela nasce como aparelho de coerção e vigilância nas mãos do príncipe unificador de terras. Deste modo, a administração apresenta tanto seu aspecto tradicional como moderno, ou seja, referente ao trabalho social. Deste modo, mais do que apenas racional, a sociedade moderna aparece necessariamente como administrada. Entretanto, o que interessa sobremaneira para nossa pesquisa é que a administração pode receber o *descontentamento* dos indivíduos e suscitar sua *revolta*. O perigo é que a eficácia da administração torne-se fim em si mesma, suprimindo toda crítica individual à sua desmesura formalista (WEIL, 2011 A, p. 186 – 187).

No plano da ação, não são todos os interesses individuais que podem ser reconhecidos pelo Estado, de modo que uma tensão social, originária da violência de uma particularidade que não se pretende universal, torna-se perigosa para o Estado moderno:

Não voltaremos ao que foi dito sobre a revolta da individualidade empírica: nenhum Estado, qualquer que seja a sua constituição e o sentido que se atribua a este termo, a menos que queira perder-se, poderá reconhecer e admitir as pretensões da individualidade empírica, irracionais e desrazoáveis por definição (WEIL, 2011 A, p. 224).

Como se dá a ação viva no plano histórico e concreto do Estado³⁴⁵? O Estado é consciência da moral viva de uma comunidade, mas é igualmente reflexão sobre as condições e meios para assegurar essa moral. Essa reflexão sobre o sagrado de uma comunidade não significa, em analogia com o que foi debatido na tese do estatismo, que toda moral histórica é

enquanto as teorias *anti-estatistas* (*anárquicas* e *utópicas*) sonham com o desaparecimento do Estado e da administração para fazer renascer a ordem ‘natural’ da comunhão dos indivíduos; as teorias *liberais*, enfim, desejosas de retirar do Estado toda marca que não seja a da manutenção da ordem pública, e de interditar qualquer ação sua, política ou administrativa, sobre a vida social, consideram o Estado moderno como administrativo na sua essência e, por isso mesmo, intervencionista e despótico” (WEIL, 2011 A, p. 183).

³⁴⁵ No plano da ação, o equivalente a sabedoria é a prudência, a *phrónesis*. A prudência é a virtude do homem de Estado – virtude significando o que constitui a perfeição daquilo do qual ela é a virtude -, sua perspicácia, a previsão do que será o essencial, o importante para a moral da comunidade e para os interesses do Estado antes que uma crise os revele (Conferir WEIL, 2011, p. 240 – 242). A prudência é também a lenta acumulação de um saber prático; ela vem da experiência, sendo a vontade de prudência que permite a experiência (WEIL, 2011, p. 246 – 247). “Os Estados modernos pressupõem sempre a ação deste mecanismo, a tal ponto que se pode dizer que suas instituições e, em particular, suas administrações não são mais que a experiência prudente, a prudência da experiência *institucionalizadas*: a sucessão de tentativas, de sucessos e fracassos produziu regras de procedimento e de ação que se encarnam nas instituições e cujas instituições garantem o uso regular. Para tanto, a prudência viva não se tornou supérflua no mundo moderno, e continua ocupando aí o primeiro lugar” (WEIL, 2011 A, p. 247).

boa e merece ser conservada. Põe-se, então, a questão do critério que distingue as morais entre si, ou seja, as morais das morais imorais³⁴⁶ (WEIL, 2011 A, p. 232).

Uma questão moderna – em certo sentido, a questão moderna -, desponta aqui: a questão do direito natural posto concretamente, não apenas enquanto meramente formal conforme se apresentava no campo da moral pura. Trata-se, então, dos direitos do homem e do cidadão³⁴⁷ (WEIL, 2011 A, p. 233). E com isso realizamos a passagem do formal para o

³⁴⁶ Convém pontuar que para Weil (2011 A, p. 232), imoralidade e amoralidade são conceitos distintos. O fenômeno da imoralidade é tratado na perspectiva de uma crítica a uma dada moralidade histórica diante de outra que melhor realiza o universal razoável. O que se entende por amoralidade, entretanto, não se verifica no interior de nenhuma comunidade, pois inexistente comunidade humana que não apresente uma moral, ou seja um sagrado, aquilo que é tomado e vivido com naturalidade pelos seus membros em um nível pré-reflexivo. “Dizer que uma moral qualquer vale sempre mais do que nenhuma moral é apenas uma frase de efeito: não existe vazio moral, e não há comunidade sem moral viva, isto é, sem *aquilo que é evidente*” (WEIL, 2011 A, p. 232).

³⁴⁷ Weil (2011 A, p. 233) considera que a discussão sobre os direitos do homem e do cidadão é tremenda. Isso porque a própria expressão é ambígua. “O homem enquanto ser natural não tem direitos, pois nenhum ser natural pode ter direitos se compreende por *natural* aquele que não participa da linguagem, do trabalho, da organização, da sociedade, da comunidade. Se quiséssemos usar o termo *direito natural* com esta acepção de *natural*, seríamos obrigados a definir, como muitos o fizeram, os limites da violência individual como medida do direito natural – definição a rigor absurda, pois o seu único resultado é a redução do que deve ser ao que é ou foi. Acaba-se por elaborar um mito quando se tem necessidade de uma análise conceitual e um discurso razoável” (WEIL, 2011 A, p. 233). Reside aqui uma crítica feita por Eric Weil (2011 A, p. 233) uma crítica a um estado anterior ao direito, sem qualquer nível de coerção, o que para o autor é mais mítico do que propriamente conceitual, já que uma comunidade humana desprovida de direito – recorde-se que um direito injusto ou imaturo aos olhos do homem moderno não deixa de ser um direito – é impossível. Na concepção weiliana de direito do homem, portanto, não cabe a noção de um direito natural que, por ser anterior ao direito jurídico, não contemplaria noções morais (ALTHUSSER, 2007, p. 287). Nesse sentido, podemos considerar que a visão weiliana critica um estado de natureza hobbesiano em que a ordem natural é ordem mecânica, pois o homem é encarado como máquina natural ou sensível, submetida ao estrito encadeamento de causas e efeitos, o que resulta em uma condição de plena liberdade – os desejos aqui não são limitados por nada – e aquém de todo direito (CHÂTELET et al, 1985, p.. 51). Aqui encontramos o ensejo para apontar uma perspectiva política da atitude da condição: “Às dificuldades políticas suscitadas pelos conflitos religiosos, acrescentam-se os problemas levantados pelas profundas modificações experimentadas pelas sociedades européias: afirmação das realidades ‘nacionais’, o que impõe, por um lado, uma estrita determinação do poder estatal legítimo e, por outro, uma redefinição da ordem ‘internacional’; alteração profunda das relações sociais devidas às transformações do mercado de trabalho e à nova concepção da existência social que começa a surgir; revolução da imagem da natureza e do homem, engendrada pelos múltiplos progressos da matemática e da física. Quando Descartes escreveu, em 1637, que sua tarefa era tornar o homem ‘senhor e dono da natureza’, enunciou certamente a máxima desse novo estado de espírito...” (CHÂTELET et al, 1985, p.. 48 - 49).

empírico na obra de Weil. Isso porque o direito natural weiliano apresenta duas significações distintas. A primeira é a de idéia, no sentido kantiano de idéia formal, o critério negativo do injusto – aquilo que *não deve ser*. A segunda é histórica: o que é evidente para a moral positiva de uma determinada época³⁴⁸. “Em qualquer período histórico existe o que é direito natural para esse período, um direito que, *por ser evidente*, não tem necessidade de códigos e fórmulas, mas vale na consciência de todos. Mesmo os que se revoltam contra esse direito ‘natural’ *revoltam-se* a partir da ideia de um direito natural ‘mais natural’ e declaram que um direito natural, o direito natural, pode ser descoberto” (WEIL, 2011 A, p. 235).

No que diz respeito aos nossos propósitos, o conceito de direito natural que concerne ao Estado moderno deve ser captado na própria estrutura dessa concepção estatal. Tendo em vista o que foi exposto até o momento, essa modernidade encontra-se precisamente no método de trabalho e organização da sociedade.

O indivíduo tem direitos no Estado moderno porque a sua colaboração é necessária para o bom andamento dos negócios da sociedade: a sua revolta ou a sua recusa passiva, constituindo uma ameaça real para a sociedade, constituem também uma ameaça para o Estado, cuja unidade, força e chances de sobreviver dependem da boa vontade dos cidadãos no trabalho (WEIL, 2011 A, p. 235).

No limite, o direito natural que o indivíduo almeja no Estado moderno é aquele do membro da sociedade, no limite, o direito do cidadão³⁴⁹.

O Estado tem a ver com os indivíduos tais como são, e no mundo moderno eles são interessados, não como sempre foram, mas conscientemente e como calculistas. Daí não decorre de modo algum que eles sejam só isso: não existe o *homo oeconomicus*; e insistimos suficientemente sobre o que a sociedade tem de insensato e insatisfatório quando é hipostasiada como se fosse a única forma de vida em comum, assim como destacamos o papel positivo da moral viva quando se trata de captar o que os indivíduos consideram seus justos interesses. Mas, se a moral viva não deve tornar-se uma abstração hipostasiada à maneira da sociedade abstrata, tampouco se transformar num ídolo morto, é necessário precisamente que o cálculo encontre nela o seu lugar. Não será certamente o cálculo que dará um sentido à existência dos indivíduos e das comunidades, mas sem ele nenhum indivíduo, nenhuma comunidade conservarão a menor possibilidade de se ocupar com o sentido (WEIL, 2011 A, p. 236).

Aqui aparece com maior clareza o nosso problema. Trata-se da possibilidade de uma vida sensata para todo indivíduo – com a condição de que ele reconheça a legitimidade universal desta exigência -, o universal da razão. Essa possibilidade apenas se realiza reconciliando-a com o universal racional e técnico e o universal concreto da comunidade (WEIL, 2011 A, p. 237). Sem a reconciliação com o cálculo, é bem verdade, não existem as

³⁴⁸ WEIL, 2011 A, p. 235.

³⁴⁹ WEIL, 2011 A, p. 234 – 235.

condições necessárias para que floresça o sentido. Não obstante, o cálculo e o racional são, em si mesmos, enquanto realidades únicas, insensatas e insatisfatórias. A ausência de sentido gera a violência e a ausência de satisfação fomenta o tédio. Esse problema de reconciliação e da busca pelo sentido, problema moral para a política, na sua forma universal só pode ser posto adequadamente do ponto de vista da filosofia (WEIL, 2011 A, p. 237). Assim, ele será adequadamente formulado na perspectiva do sistema da filosofia weiliana.

O Estado moderno aparece para a ação como superação do princípio da sociedade moderna³⁵⁰. Isso porque essa razão agente é a consciência de si de uma comunidade que se afirma como sujeito de sua história e que quer durar, comunidade esta que não se entende, então, apenas como comunidade do trabalho³⁵¹: “A sociedade é materialmente necessária, mas ela não basta para dar sentido à vida³⁵²” (KIRSCHER, 1992, p. 100)

A sociedade libera o indivíduo da necessidade imediata, diminuindo progressivamente a duração do seu tempo de trabalho, entretanto, ela o deixa desamparado quanto ao que fazer com esse tempo livre, pois não oferece conteúdo ou sentido para a vida livre. Isso porque o indivíduo não encontra outro valor além da função abstrata na qual ele é, acrescente-se, eminentemente substituível. Para além da luta social e devido a desigualdade de valor das funções, o indivíduo sente-se essencialmente insatisfeito. Quando essa ausência de sentido aflora ao sentimento sem ser compreendido, ele se exprime sob a forma do tédio, da revolta, e torna-se o ato da violência gratuita, puramente destrutiva (KIRSCHER, 1992, p. 281). Assim sendo, o papel da política está para além de uma função de gestão da sociedade: trata-se de uma atribuição educadora. Isso significa conduzir o sentimento de ausência do sentido rumo à consciência de si e à reflexão sobre si, ou seja, à vontade de compreender e se compreender (KIRSCHER, 1992, p. 281).

A revolta que acontece contra uma lei positiva injusta que violenta a lei da universalidade é um direito a revolta, direito moral (WEIL, 2011 A, p. 226 – 227). Essa revolta, vale salientar, não é revolta da particularidade. É no palco do Estado que a ação

³⁵⁰ Importa salientar que o Estado moderno não se reduz a uma função, necessária porém insuficiente, de administração: a ação não equivale simplesmente a uma técnica. O Estado moderno, caso seja analisado pela ótica da lógica da filosofia, passou pelo paroxismo da revolta, pela recusa da coerência e da própria comunidade e pela irreduzível personalidade do indivíduo (KIRSCHER, 1992, p. 100).

³⁵¹ KIRSCHER, 1992, p. 100.

³⁵² “La société est matériellement nécessaire, mais elle ne suffit pas pour donner sens à la vie” (KIRSCHER, 1992, p. 100).

razoável irá superar a revolta e a insatisfação com uma realização do sentido para todos e para cada um, compreendidos nas condições de suas sociedades particulares, com as morias de suas comunidades, seus mundos constituídos por interesses, a criação de uma obra para a finitude segundo um discurso coerente.

Se o absoluto é a atitude que se pretende categoria, a ação é a categoria que se quer atitude: a obra que possibilite um discurso coerente na finitude, ou seja, a ação razoável. Definir o fim que dê conteúdo a vida como um fim razoável é o que marca a distinção fundamental entre ação e obra (WEIL, 2012 A, p. 557).

A ação razoável é realizada no plano da condição, embora isso não represente um mero retorno a categoria da condição. Todas as categorias subsequentes, apenas extraordinariamente não se relacionam com a condição (WEIL, 2012 A, p. 558 - 559).

É de se esperar, portanto, que a nova atitude procure unir o *discurso coerente* com a *condição* em uma *obra* satisfatória para o *ser finito*, no risco de sua finitude, que ela procure excluir a violência pela força da razão no próprio plano da violência, que, para repeti-lo, ela se saiba categoria e se pretenda atitude. O problema para ela é desenvolver um discurso que seja coerente sem se fechar, e que prometa tornar coerente a realidade, definida pela *condição* no que tange à situação, pela *revolta* no que concerne ao indivíduo (WEIL, 2012 A, p. 560).

O homem da ação não nega o mundo da condição, mas ele não o aceita como ele é. Deve-se vencer a segunda natureza da sociedade como se venceu a primeira (PERINE, 1987, p. 181). A ação só pode surgir quando o homem consolidou de tal forma o domínio sobre a natureza exterior que ele pode dispor do tempo não apenas para trabalhar, mas para satisfazer os seus desejos, ou seja, no momento histórico em que o homem tenha os meios para se compreender como liberdade no contentamento. Desse modo, o aparecimento da ação marca o início daquilo que em Weil compreendemos como revolução universal, esta entendida como apropriação da realidade pela teoria, empreendida por e para os homens razoáveis contra a dominação daqueles desprovidos de razão (PERINE, 1987, p. 181 - 182).

Para a realização dessa revolução universal é necessário um esforço conjunto entre pensamento e trabalho, a ação sendo instaurada pelo homem que pensa e levada a termo pelo conjunto de homens insatisfeitos, porém desprovidos de pensamento (PERINE, 1987, p. 182).

Sob a ação realiza-se a unidade entre filosofia e política, discurso e revolta, o que não pode acontecer antes de revolta e discurso atingirem suas formas extremas. Assim, o homem da ação não se opõe ao saber absoluto, mas a atitude do homem que se satisfaz com esse saber. Na ação acha-se a unidade entre discurso – o homem sabe que não é essencialmente

razão – e a vida – o homem sabe que não é pura finitude lançada na vida (PERINE, 1987, p. 183).

Os problemas que postos e, em princípio, respondidos pela racionalidade (característica fundamental da sociedade moderna) são, segundo Perine (1987, p. 87), os problemas técnicos da política. Já o problema da política só pode ser compreendido quando corretamente posto como problema da ação razoável, ou seja, filosoficamente.

A ação realiza seu projeto de oferecer a satisfação ao homem revoltado de modo que essa revolta não apenas seja vista como não razoável bem como torne-se impossível. Essa ação se dá na realidade concebida sob a categoria da condição³⁵³. Trata-se de uma realização *na* condição, não *pela* condição, o que implica uma retomada da categoria da condição, mas não de sua atitude (WEIL, 2012 A, p. 560 - 561).

Isso porque a condição constitui aquela realidade que se trata de dominar. A luta com a natureza – luta que ela havia empreendido – é, sem dúvida, necessária, assim como é verdade que essa luta é travada, por meio da ciência, pela comunidade do trabalho organizado. Mas o domínio da natureza, o homem se torna ele próprio natureza, coisa, objeto a ser transformado (WEIL, 2012, p. 561).

Na condição, conforme constata a perspectiva da ação, ultrapassando-a, o que o indivíduo encontra é a renúncia à satisfação. Daí brota a revolta, que, compreendida pela ação, vem a serviço do homem (WEIL, 2012 A, p. 561).

A revolta é apenas o protesto do homem que não *quer* ser consolado dessa perda, mas quer entrar em seus direitos: não basta dominar a natureza, é preciso dominar o próprio mundo da condição; não basta que o homem sirva o progresso, é preciso ainda que o progresso sirva ao homem (WEIL, 2012 A, p. 561).

A revolta pode se dar em duas frentes. De um lado, aqueles que não exercem poder sobre a fortuna social; do outro, seus senhores. Malgrado os esforços dos últimos em impedir

³⁵³ Trata-se da realidade da sociedade do trabalho e da luta com a natureza exterior, da sociedade que adquiriu sobre ela certo domínio e que está segura que ainda dominará completamente todas as condições exteriores (WEIL, 2012 A, p. 562). “As categorias seguintes haviam respondido a isso: o homem será senhor da natureza, mas um senhor natural, o fator dominante, mas um fator livre e contente, para expressá-lo na linguagem do *Absoluto* (e que não é um acaso que o homem da *consciência* tenha ido até o *Absoluto*), em si, mas não para si. E as categorias da revolta haviam continuado dizendo, ou mais corretamente, mostrando que não basta dizer ao homem que ele é contente em si para que ele o seja para si. Sem dúvida o homem, um homem específico, pode se contentar em uma atitude específica, formular seu discurso – um discurso que lhe baste – em uma categoria específica. Porém – e esse é o grande *porém* do homem que pensa a ação – *os* homens não o fazem; preferem recusar qualquer pensamento a se declararem contentes se não se *sentem* contentes. Sim *alguns* homens foram contentes, e isso prova que o mundo é tal que certos homens podem sê-lo; mas trata-se agora da revolta do homem, de todos os homens que não se sentem senhores do mundo” (WEIL, 2012 A, p. 562).

os primeiros de compreender sua insatisfação, o sentimento fornece a certeza profunda de sua insatisfação (WEIL, 2012 A, p. 562 – 563).

Por isso, ninguém pode estar satisfeito *verdadeiramente*: mesmo os senhores do momento, aqueles que dispõem dos frutos do trabalho social, que dominam este ou aquele grupo histórico, que estabelecem as regras do trabalho dos outros como lhes apraz, mesmo eles não são contentes, porque são senhores apenas em parte, senhores de homens, senhores de consciências e sentimentos passíveis de se revoltar, continuamente revoltados, embora essa revolta seja continuamente reprimida, e eles não vivam como verdadeiros senhores, mas lutam e trabalham. O que os distingue é que seu inimigo não é a natureza nem a necessidade, mas o resto da humanidade (WEIL, 2012 A, p. 563).

A única vantagem que os senhores dos homens desfrutam é o tempo livre, que pode ser utilizado para formar discursos. O que constitui esse discurso é o pensamento da condição. O homem da ação consegue enxergar isso. Seu empreendimento não é abandonar esse discurso, mas de apropriar-se dele para levar o contentamento a *todos* (WEIL, 2012 A, p. 563 - 564).

É preciso transformar o mundo: que mundo? E qual transformação? Nada seria mais esdrúxulo do que inventar um mundo perfeito; um mundo inventado seria um mundo pensado, não um mundo real, seria outra consolação, uma satisfação imaginária a mais. Não, o mundo é o que ele é, o que ele é na vida daqueles que não pensam sobre ele porque não têm tempo para pensar sobre ele, porque estão presos na organização desse mundo como as engrenagens em uma máquina: isto é, o mundo da condição. E agora esse mundo deve ser pensado, pensado nos discursos daqueles que produziram discursos, daqueles, em outras palavras, que haviam conseguido escapar desse mundo parcialmente, que haviam construído esse mundo e haviam dito (se não para eles próprios, ao menos para o homem da ação) que esse mundo não continha contentamento para o homem (WEIL, 2012 A, p. 564).

O homem da ação quer que o mundo seja para o homem, não o homem para o mundo. O mundo em que vive o homem é o mundo da condição. As categorias anteriores proporcionaram a expressão do descontentamento na forma da revolta e da resignação. Essas categorias, entretanto, não permitiam mudar o mundo, a reinterpretação do mundo permanecendo ficando a cargo ainda da condição. O homem da ação procura, ao contrário, pensar o mundo com relação ao próprio homem, esclarecido pelo pensamento coerente do contentamento em um mundo coerente, conforme elaboração do Absoluto, guiado pelo protesto do sentimento (WEIL, 2012 A, p. 565).

O mundo da condição é a sociedade do trabalho enquanto segunda natureza, pseudonatureza que é tão hostil quanto a primeira. O mundo da condição é organização, sociedade do trabalho na qual o homem encontra lugar a medida em que contribui para a atividade comum. Quanto mais o indivíduo comanda, dirige o trabalho comum, maior será seu valor para a sociedade. Os homens distinguem-se conforme seu grau de poder, havendo os que defendem a sociedade contra a violência da natureza e os que defendem seus postos de

comando contra os primeiros. A condição reconhece isso, mas se detém nesse ponto. A ação, ao passar pelas categorias da insatisfação, do tédio e do descontentamento, sabe, portanto, que o homem da condição é sempre infeliz, que a obra não poderia existir sem que o criador e seus instrumentos estivessem ao abrigo da necessidade natural, que ainda que fosse bem-sucedida a finitude não libertaria o homem. O homem da ação razoável não se revolta, mas também não se contenta com o mundo como pseudo natureza que opõe o homem ao seu trabalho³⁵⁴ (WEIL, 2012 A, p. 566). Trata-se de pensar a condição na revolta, com vistas à presença no Absoluto³⁵⁵. “O problema, o que se encontra diante dele como obstáculo a ser vencido, é precisamente, para o homem da ação, o de fazer que o homem, tendo vencido a natureza, vença a natureza da sociedade” (WEIL, 2012 A, p. 566).

A ação razoável é compreendida como revolução dos homens razoáveis contra aqueles destituídos de razão. A revolução, quando a condição organizou a luta contra a natureza e o discurso absolutamente coerente revelou o fim dessa luta, ela será universal³⁵⁶. Revolução aqui não somente a revolução popular. É possível compreender sob esse conceito tanto a ação platônica dos filósofos que devem se tornar reis, como a ação dos funcionários públicos da filosofia hegeliana do direito, bem a revolução da parte mais alienada da humanidade, tomando consciência de sua situação desumana, realiza uma ação violenta para alcançar a plenitude desenvolvida da vida, ou seja, a revolução marxista. Revolução, desta feita, significa aqui uma dominação da teoria sobre a realidade (WEIL, 2012 A, p. 567). A ação é

³⁵⁴ “Isso porque, visto que a sociedade se apresenta ao indivíduo como uma natureza, natureza concebida de acordo com o discurso da *condição*, nenhum homem é aí ele próprio para si próprio, nem para qualquer outro; ele é o que ele faz, o que ele produz, o que ele transforma. O resto é luta entre os homens para obter os lugares mais distantes do contato com a simples natureza, os lugares que conferem o poder mais amplo sobre o maior número de homens, a disposição da maior quantidade de bens ‘de consumo’, de coisas produzidas e imediatamente apropriáveis na e pela fruição. A humanidade se alçou acima da natureza e, desvencilhada da necessidade, pode perseguir a satisfação de seus desejos. Mas a humanidade só alcançou essa liberdade em si, para o discurso do *Absoluto*, ela não a realizou para si, isto é, para todos os homens. Todos os homens têm desejos humanos, e apenas uma parte da humanidade alcança a satisfação desses desejos, e mesmo essa parte não alcança ente, mas no temor e pela dominação. A realidade permaneceu a da condição; é preciso que a revolta se compreenda como condicionada no discurso absolutamente coerente para transformar, para submeter ao homem a pseudonatureza da sociedade humana” (WEIL, 2012 A, p. 566 – 567).

³⁵⁵ WEIL, 2012 A, p. 571.

³⁵⁶ Pensada em termos universais, para todos os homens, e empreendida universalmente, para todos, igualmente (WEIL, 2012 A, p. 567 – 568).

pensada pelo filósofo da ação³⁵⁷, o pensador insatisfeito do pensamento puramente abstrato³⁵⁸ e que deseja que a sociedade sirva ao homem. Pensada pelo seu filósofo, a ação é empreendida pela massa de homens insatisfeitos e desprovidos de pensamento. O filósofo da ação irá mostrar para esses homens seu próprio descontentamento³⁵⁹. “O animal social não virá por si mesmo à revolução, não irá além da revolta, e mesmo a revolta lhe será impossível numa sociedade convenientemente organizada e cujos senhores não dormem” (WEIL, 2012 A, p. 568).

Desse modo, o filósofo da ação elabora a teoria concreta e científica da revolução. Trata-se aqui de uma ciência analítica que expõe as contradições da sociedade e a destruição da organização pseudonatural por ela mesma. Essa ciência também é dita sintética, pois indica as condições técnicas da ação do revolucionário sobre as massas, bem como a ação revolucionária das massas sobre a sociedade. A ciência revolucionária da ação deve se dirigir àqueles que não a compreendem, as massas, contra aqueles que a compreendem parcialmente, os senhores da pseudonatureza³⁶⁰. A ciência da ação serve-se sempre, portanto, da condição,

³⁵⁷ Trata-se daquele que, no plano da história, é herdeiro da filosofia, buscando, mais do que apenas compreender o mundo, também transformá-lo (WEIL, 2012, p. 571). “Visto que ele é o herdeiro do discurso coerente e passou pela revolta, ele não se opõe ao saber absoluto, mas à atitude do homem que se satisfaz nesse saber: ele não é o adversário da filosofia (ele sabe que é graças a ela que ele pode superá-la na ação), mas o dos filósofos. Ele passa, portanto, à ação, mas como herdeiro da filosofia: sua ação é científica. Ele age, porque a ação é objetivamente possível, historicamente necessária se o homem quiser ser homem” (WEIL, 2012, p. 571). Isso não quer dizer que a ação não constitui categoria filosófica por conta dessa ciência. Tal ciência pode causar certa confusão pelo fato de que a ação, enquanto incidente sobre as massas e ação das massas, oculta-se ao querer adequar seu discurso, científico, ao mundo com o qual ela lida (WEIL, 2012 A, p. 572).

³⁵⁸ Weil (2012 A, p. 567 – 568) caracteriza assim o que ele denomina o pensamento insatisfeito: oriundo daquele que conseguiu se emancipar com certa distância da necessidade, o pensamento se volta para o mundo do trabalho e da organização social para nele se encarnar.

³⁵⁹ Nesse ponto Weil (2012 A, p. 568) distingue da *revolta* o *descontentamento* do homem desumanizado, o animal da pseudonatureza, que, tornado consciente, poderá apropriar-se do discurso coerente para realizar o contentamento da liberdade.

³⁶⁰ A ação fala àqueles que não têm discurso como o tem o senhor parcial da pseudonatureza, falando assim uma linguagem que é a herança de restos de tradições fragmentadas misturados com peças do falar técnico da ciência da condição (WEIL, 2012 A, p. 584). “Sua linguagem não se dirige àquele que possui uma linguagem particular, mas àqueles que não têm linguagem nenhuma à sua disposição, porque não vivem *para eles*, mas no modo da liberdade alienada, e que só podem reconhecer a verdade de sua vida em um discurso ‘materialista’, porque estão presos na pseudonatureza da sociedade: o sermão moral, seja ele qual for, não tem sentido para eles, mas apenas

pois a própria realidade a ser transformada se pensa no interior desses conceitos (WEIL, 2012 A, p. 571 - 573). A teoria da ação é também materialista e dialética. Dialética, porque sua filosofia teórica é a do absoluto, categoria na qual sujeito e objeto coincidem. Materialista, porque sabe que a condição necessária da liberdade é a dominação do homem sobre a natureza, e sua condição suficiente é a realização do discurso coerente para todos e para cada um. A ação, portanto, só se realiza quando todos os homens estão livres enquanto indivíduos. A violência só pode ser vencida no seu próprio plano (WEIL, 2012 A, p. 575 - 576).

A história é a da condição, mas compreendida, a história do trabalho humano em sua marcha da parcialidade à universalidade, e a ação busca apenas continuar conscientemente o que o homem na condição empreendeu sem o compreender: são as condições materiais (naturais e sociais) que interessam a ela, simplesmente porque não há outras condições. Todo discurso que nega, negligencia ou esconde esse fato *material* é um discurso particular e, como tal, diga ele o que disser, ação parcial contra a ação universal que é razoável porque libertadora, libertadora porque razoável (WEIL, 2012 A, p. 576).

Weil na sua apresentação da ação não faz uma mera repetição de Marx³⁶¹, ele o repensa, trazendo a tona na ciência materialista da história a lacuna de uma teoria da teoria, ou seja, de uma metalinguagem para sua ciência materialista (TOSEL, 1981, p. 1172).

para aquele que é livre parcialmente, o que quer dizer (para o homem da ação), para o senhor parcial, que é o adversário enquanto não se desfizer de sua particularidade e de sua parcialidade” (WEIL, 2012 A, p. 577).

³⁶¹ A ciência da ação é desenvolvida por um sujeito que se sabe sujeito moral, indivíduo que quer agir sobre ele mesmo e sobre a coletividade conforme a razão. Esse indivíduo quer desenvolver uma política cujo fundamento é moral, o que significa agir para realizar cada vez mais um direito natural formal e universal que tenha por fundamento o princípio da legalidade, que exige um tratamento igual para todos. O direito natural constitui uma base crítica da moral viva da comunidade, visando a liberdade razoável, de modo que os indivíduos sejam capazes de discernir a razão objetiva presente nas estruturas do mundo moderno (TOSEL, 1981, p. 1175 - 1176). Temos aqui a passagem pela categoria da consciência. Como se justifica esse aparecimento da consciência na linguagem da ação? Ora, tendo em vista o processo das retomadas e observando que a descrição da categoria da consciência considera como nota que fornece o tom da categoria (CANIVEZ, 1999, p. 71 - 72) é a interpretação fichteana do kantismo (WEIL, 2012, p. 332), adicionamos a esses dados a influência de Fichte sobre o próprio Marx: um dos autores que influenciaram no cenário do pensamento alemão foi Fichte. A influência de Fichte sobre Marx não se resume ao uso do modelo que emprega tese-antítese-síntese (DUDLEY, 2013, p. 136). “Fichte enfatiza que sem um nível apropriado de recursos e oportunidades as pessoas não são livres num sentido pleno, e assim coloca as questões econômicas no centro das discussões que dizem respeito à justiça social. Essa ideia, junto com o ponto mais geral de que a liberdade de cada agente racional depende da liberdade de todos os agentes racionais, seria mais tarde apropriado por Hegel e Marx, que a tornariam elemento definitivo da teoria social e política alemã” (DUDLEY, 2013, p. 141).

A consciência categorial da ação pertence a uma minoria que age e é consciente da teoria científica da ação e que não pode agir sobre as massas se não traduzindo seu pensamento na linguagem da condição, de modo que elas se dêem conta da sua condição de objetos, de instrumentos do mecanismo da pseudo natureza social (TOSEL, 1981, p. 1168).

O filósofo da ação traduz o que a massa pensa na linguagem da condição, por se tratar da linguagem que liga os homens entre si por ser de uso comum a todos. Desse modo, para realizar a liberdade do indivíduo com a criação de um mundo da presença, a ação evoca a renúncia do sentimento particular obstinado (WEIL, 2012, p. 573).

Ele se serve, portanto, dos conceitos fundamentais da ciência da condição, não apenas para transformar este mundo – o que é uma necessidade evidente, visto que não há outra teoria técnica da transformação, seja do lado das coisas (trabalho e organização do trabalho), seja do lado dos homens (educação, propaganda política) – , mas também para se formular e expressar: para realizar uma sociedade universal sem discurso particular, ela deve formar a massa, o universal inconsciente, como classe oposta à classe dos senhores, isto é, dar-lhe um discurso particular e um interesse particular (WEIL, 2012 A, p. 573).

A ação reconcilia revolta e discurso, é o ponto onde coincidem filosofia e política, e apenas na ação a política pensa a si mesma (WEIL, 2012 A, p. 579).

O político é o homem da ação; esse lugar-comum tem aqui um sentido bem preciso. Enquanto na acepção usual, a ação é o oposto do pensamento, a vida ativa é o contrário da vida contemplativa, para o político uma e outra não apenas não se separam, como são uma única e mesma coisa (WEIL, 2012 A, p. 581).

A rigor, a ação não cria um mundo, pelo menos não como nas categorias anteriores. O que a ação almeja é alcançar um mundo que não seja um projeto para o homem que vive nele. Isso porque a ação busca desvelar a insuficiência do mundo e do discurso que aí se sustém, pois esse mundo é revelado como mundo da necessidade e da violência (WEIL, 2012 A, p. 601).

A questão política posta pela ação tem dois objetivos. Primeiro, a realização da moral, compreendida não como imposição de um modelo mais ou menos utópico de sociedade virtuosa, mas como transformação do mundo social e político em que o indivíduo seja considerado como sujeito e possa ascender até a autonomia sem risco de ser coisificado ou instrumentalizado (CANIVEZ, 1999, p.129-130). A ação visa o fim da violência social e política motivada pela pertença a um determinado grupo ou estrato social, nação ou agrupamento religioso, daquela violência social e política que ocorre no interior do Estado e dos conflitos internacionais; a ação visa, assim, a unificação do gênero humano sem que isso signifique a supressão das diferenças entre as comunidades históricas (CANIVEZ, 1999, p.130).

A categoria da ação é um novo ponto de vista sobre a política ao qual corresponde uma nova atitude, e com ela uma nova modalidade de relação com o discurso ,que compreenda concretamente indivíduo, sociedade e comunidade, que não se limite ao ponto de vista do indivíduo finito e, finalmente, que não busque apenas compreender o mundo, mas transformá-lo. A categoria da ação trata da realização do discurso, após a recusa violenta do discurso (CANIVEZ, 1999, p.74).

A ação, de um ponto de vista moral, não visa outra coisa que o surgimento de um mundo no qual todo indivíduo possa ascender à autonomia moral, à possibilidade de decidir sua própria existência segundo princípios compreensíveis e aceitáveis por todos. Já do ponto de vista teórico, pode-se dizer que a escolha da ação é a consequência última da opção pelo discurso, e escolher o discurso, contra a violência, é optar pelo universal e pela coerência. É pela coerência que o discurso se torna universal, ou seja, acessível a todo indivíduo que pensa. Deste modo, com a ação não busca-se apenas a universalidade do discurso para todos os indivíduos pensantes, mas a realização de um mundo onde a universalidade dos indivíduos disponha da realidade de pensar (CANIVEZ, 1999, p.77-78). A adoção da atitude da ação é a atitude razoável por excelência, cujo objetivo, para além de reduzir a violência no discurso, é reduzi-la no mundo. Deste modo, a opção pela coerência do discurso se mostra uma questão ética (CANIVEZ, 1999, p.78). Ela é a recusa da violência, pois é a uma escolha da coerência assumida como recusa da violência que permite encarar a elaboração de um argumento em um pensamento organizado sistematicamente como uma escolha ética (CANIVEZ, 1999, p.79).

A compreensão da ação completa a compreensão. Ela é a passagem para a filosofia que se compreende como compreensão do homem agente, como possibilidade do homem escolher a razão - a qual pode se opor uma escolha contrária -, possibilidade que ele pode compreender e justificar. Com isso compreende-se o homem como ser agente e não como puro espectador do mundo ou como criador cego, ainda que a História dê testemunhos desses dois casos extremos (KIRSCHER, 1970, p. 395 - 396).

Sabendo que o mundo é da violência – da fome e da morte – e que é possível pensar esse mundo, torna-se possível realizar o sentido pela ação razoável (WEIL, 2012 A, p. 102 – 103). A ação implica em um pensamento da sua finalidade que é o pensamento da verdade enquanto idéia realizada que é, igualmente, origem da ação. Se não for possível conhecer a verdade do ser, é possível conhecer a verdade do pensamento como fim e fundo da ação. O homem da ação, assim, é posto na presença agente do sentido razoável. Na ação, absoluto e

obra ganham um sentido, porque o homem age, não pelo sentimento ou pelo discurso, de modo que ela revela em que absoluto, obra e finito são constitutivos do homem (KIRSCHER, 1970, p. 390). A ação recupera aquilo que o absoluto esquece: o homem é discurso, mas não somente discurso, é também sentimento, de modo que ele deseja realizar e se sabe finito. A ação quer um discurso coerente na finitude, uma obra sensata e razoável (KIRSCHER, 1970, p. 391). A obra da ação é aberta, não como o mito irrealizável na categoria da obra. Isso quer dizer que o sentido na ação é presença agente do inacabamento, do não-dado, fundo a finalidade da liberdade que não tem um conteúdo absoluto determinado que bastaria ser aplicado aos fatos. A obra na ação é aberta porque seu sentido é formal, pensamento agente de identidade do universal e do particular (KIRSCHER, 1970, p. 392).

A ação concilia discurso e revolta (CANIVEZ, 1999, p.79). Trata-se de uma conciliação de natureza prática. A ação se mostra como realização da liberdade tal como é concebida pelo discurso absolutamente coerente: o reconhecimento efetivo do indivíduo no Estado e sociedade, a realização de um mundo que não se opõe ao indivíduo como uma realidade estrangeira e hostil (CANIVEZ, 1999, p.79-80). Para além disso, a ação responde ao indivíduo revoltado – que não se interessa por um discurso que lhe permita suportar a violência da sua condição compreendendo-a, mas que quer dar um sentido a sua condição, opondo a ela sua própria violência – fazendo jus a sua exigência de sentido, não a sua violência. Desse modo, a ação concilia discurso e revolta. Assim, ela não é ação isolada de um indivíduo que instrumentaliza os demais, ela é ação coletiva de uma comunidade na forma de um Estado (CANIVEZ, 1999, p.80).

O Estado aparece como aquele que deve resolver o conflito entre a moral concreta e particular da comunidade e os interesses da sociedade, reinventar valores não-técnicos contra a violência e o tédio, bem como conservar a moral concreta modificando-a de modo que ela não entre em atrito com o universal da técnica. Assim, o Estado aparece como educador; para promover a justiça, ele modifica o direito. E o homem de Estado não pode evitar de utilizar a violência contra o violento³⁶². Entretanto, ele deve trabalhar para tornar os meios violentos

³⁶² A ação contra a violência não será necessariamente não-violenta. Conforme a situação, a ação pode tomar a forma da não violência, da discussão política ou mesmo da ação violenta contra a violência. O critério para decidir a forma que guiará os rumos da ação é se existe uma abertura para o reconhecimento do valor da argumentação e do sentido. É sob essa perspectiva que se diz que não há possível com o homem que recusa até mesmo a idéia de um discurso coerente, da mesma forma que, servindo-se dos meios empregados por Gandhi,

supérfluos, bem como apresentar as causas que os obrigaram a utilizá-los (CAILLOIS, 1977, p. 8).

Uma tarefa do Estado na ação não é mais a organização de um mundo tradicional, mas a busca de um sentido em um mundo que periga tornar-se insensato sob o imperativo de se fazer racional. A violência rebenta não onde os desejos não são satisfeitos, mas quando a existência é percebida como desprovida de interesse. Aqui aparece o tédio, que cria o desejo de destruição. Deste modo, dessa racionalidade ‘insensata’, resulta a violência gratuita. (CAILLOIS, 1977, p. 8). O Estado razoável é condição necessária para a realização da liberdade razoável, mas não suficiente. Ele funda a liberdade razoável, mas não pode lhe determinar positivamente (DOUMIT, 1970, p. 525).

A compreensão-descrição realizada pela categoria da ação revela a compreensibilidade da própria ação e de todas as outras categorias anteriores. De maneira semelhante, o caráter inultrapassável da ação revela a possibilidade de uma justificação, de uma moral e de uma política pensando a ação razoável, a razão agente. Isso significa que compreensão não é somente descrição, mas legitimação (KIRSCHER, 1970, p. 395). A ação, diz-se, é inultrapassável. Ela efetua a reconciliação entre revolta e coerência, vida e discurso; é a ação razoável em vistas da satisfação de todos (QUILLIEN, 1970, p. 424) e é a última das categorias concretas e históricas. Mas a lógica não é apenas concreta, pois ela sabe que a realização do sentido é de cada um, de modo que, em linguagem da lógica, o sentido enquanto categoria formal mostrará como fazer a articulação entre a formalidade do universal razoável e a concretude da vida nas atitudes. Para finalizarmos a pesquisa de modo a apresentar como a insatisfação, compreendida na categoria que se quer atitude, a ação, recebe um sentido, passemos à sua categoria. Chegamos, finalmente, ao sentido.

6.2 O SENTIDO.

O fim da ação política é a presença. Não obstante, fornecer uma representação concreta desse fim seria contraditório, pois ele seria a realização da liberdade e não é possível prever o que será o homem nessa liberdade. Ao analisar a presença nesse contexto, trata-se de transpor a presença do plano da história para o plano da reflexão, sob a égide da filosofia. Assim sendo, podemos entender aqui a presença fazendo seu esquema, esquema esse que

foi possível vencer um certo tipo de adversários, como os ingleses, mas seria impossível obter o mesmo resultado contra o nazismo (CANIVEZ, 1999, p.77).

assume a herança de todos os esquemas concretos que lhes são logicamente anteriores: a categoria da presença, portanto, é a categoria da própria filosofia. Dito isso, finalmente podemos entender que a presença implica que a liberdade se realiza, que ela se faça mundo e que a realidade não seja diferente do discurso ou da razão: tratar-se-á da unidade entre discurso coerente e realidade livre. Isso significa um contexto que permitirá a maestria da natureza pela sociedade mundial, o diálogo não violento das diversas comunidades históricas (KIRSCHER, 1992, p. 190). Assim, cabe ao filósofo-lógico da filosofia mostrar, sem demonstrar, o fato do sentido, em uma linguagem que é espontaneidade, criatividade constitutiva de toda realidade e criação de sentido (KIRSCHER, 1992, p. 192).

Se a violência é o problema fundante da filosofia, sobre o pano de fundo de sua relação com seu outro – a razão – o problema crucial e mais inquietante da modernidade é o problema do sentido. A questão filosófica por excelência descola-se do Ser para o sentido (VENDITTI, 1984, p. 93 - 94). “Consequentemente, a filosofia primeira não é mais uma teoria do Ser, uma ontologia, mas ela é *lógica da filosofia*, entendida como desenvolvimento do *logos*, do discurso humano concreto, que se compreende nas suas realizações, nos seus discursos que formam a unidade e o sentido do discurso coerente³⁶³” (VENDITTI, 1984, p. 94).

A ação é a categoria concreta sob a qual está fundada a *Filosofia política*, ultrapassada e compreendida pela categoria formal do sentido³⁶⁴, presente no sistema da *Lógica da filosofia*³⁶⁵ (KIRSCHER, 1992, p. 247). O sentido é a forma da *Lógica da filosofia*, a categoria na qual e sobre a qual vê-se toda atitude-categoria bem como ela própria (KIRSCHER, 1970, p. 377).). O sentido pensado como fundo e fim da ação e de toda atitude

³⁶³ “Par conséquent, la philosophie première n’est plus une théorie de l’Être, une ontologie, mais elle est *logique* de la philosophie, entendue comme développement du *logos*, du discours humain concret, qui se comprend dans ses réalisations, dans ces discours qui forment l’unité et le sens du discours coherent” (VENDITTI, 1984, p. 94).

³⁶⁴ “Nela, todas as categorias recebem seu sentido, de modo que se pode dizer que todas as outras categorias são retomadas na categoria do Sentido, permitindo, assim, o movimento da circularidade” (SOARES, 1998, p. 149).

³⁶⁵ “À categoria da Ação cabe agir, superando as outras modalidades do agir, como o fazer no caso da ‘Obra’ e da ‘Condição’. Por outro lado, o indivíduo corre o risco de acomodar-se àquilo que o Estado verdadeiro lhe oferece, sem contudo refletir na questão da ausência ou presença do sentido” (SOARES, 1998, p. 139). Assim, é possível compreender que a ação leva para além de si, a questão que ela põe é política, mas sua resposta não é, sendo eminentemente filosófica: o sentido concreto na busca de uma vida sensata (SOARES, 1998, p. 139 - 140).

humana cuja categoria seja formulável é o que possibilita a *Lógica da filosofia* como descrição das categorias e de sua ultrapassagem (KIRSCHER, 1970, p. 395).

O plano da ação é compreendido pela filosofia, mostrada por sua vez enquanto ação da razão no seu próprio plano, ou seja, no plano da ação. Entretanto, nesse plano os homens não se compreendem como filósofos nem em referência à filosofia³⁶⁶. É necessário, portanto, passar do plano da ação para o plano do pensamento que quer compreender e se compreender como o outro da violência (WEIL, 2011 A, p. 275). No panorama do desenvolvimento da modernidade, o sentido compreende que não é possível retornar ao pensamento arcaico, o que seria o equivalente a uma ingenuidade impossível de ser reproduzida, pois a reflexão pode reinterpretar, mas não se desfazer das idéias de coerência, razão, consciência e liberdade. A subjetividade só pode então negar a si mesma sabendo que se nega a si mesma enquanto subjetividade (KIRSCHER, 1992, p. 111).

A não violência é o sentido da história para a política. Convém, observar que esse sentido é negativo, de modo que um sentido concreto, positivo, não se encontra aí (WEIL, 2011 A, p. 284 - 285). A questão do sentido constitui o resultado tanto quanto marca o limite da política, que é capítulo da filosofia (WEIL, 2011 A, p. 315). A questão do sentido é posta em um mundo que está ameaçado de se tornar insensato pela intenção de se fazer racional³⁶⁷.

É o insensato, vale dizer, o amoral, que é o perigo do mundo moderno e que é concebido e compreendido como seu perigo por aqueles que agem nesse mundo e sobre ele – concebido e compreendido não sob a forma na qual acabamos de exprimi-lo, mas como o perigo da violência gratuita entre indivíduos que ‘não têm mais nada a fazer (WEIL, 2011 A, p. 288).

A passagem da ação ao sentido e à sabedoria é notoriamente difícil, marcando a segunda ruptura no discurso weiliano bem como uma das suas aporias. Se, por um lado, a ação é inultrapassável por realizar o homem como liberdade existente, por outro, sabemos que a *Lógica da filosofia* continua após a ação com a categoria da consciência filosófica da filosofia (PERINE, 1987, p. 184). Como resolver essa aparente incoerência? É preciso levar em conta dois aspectos. Primeiro, a ação é categoria que se quer atitude, isso porque ela não se esgota em si mesma, visando a um futuro de plenitude, de contentamento na liberdade, para

³⁶⁶ “A humanidade toda ainda não é satisfeita. Existe uma grande maioria que se sente à margem dessa satisfação. Essa parcela de insatisfação é que necessita do filósofo, e é ela que alimenta sua fome de racionalidade. Por analogia, podemos dizer que cada atitude ainda não expressa o sentido da verdade” (SOARES, 1998, p. 146). O sentido considera a insatisfação como problema filosófico, problema posto pela política, mas resolvido em definitivo apenas no âmbito da filosofia.

³⁶⁷ WEIL, 2011 A, p. 288.

o homem da ação e para todos os demais. Deste modo, a ação encerra uma intenção de futuro que a ultrapassa enquanto categoria, formalmente, mas não enquanto atitude. Deste modo, enquanto atitude, a ação será ultrapassada porque ela não está nunca acabada (PERINE, 1987, p. 185). Além disso, outro ponto que devemos observar é que a filosofia é *possibilidade* para o homem, não necessidade, de modo que a passagem da ação ao sentido é livre, engendrada por decisão (PERINE, 1987, p. 186 - 187). Compreender a possibilidade de uma vida razoável implica no reconhecimento da existência da existência sem razão como outra alternativa humana (PERINE, 1987, p. 190).

O sentido é a forma na qual uma categoria se torna aplicável à atitude. Isso significa que o sentido é categoria formal, sem atitude, e que se torna vazia sem as demais categorias, pois é ele que as articula. É, portanto, apenas de modo eminentemente formal, negativo, que o sentido pode se oferecer ao homem da atitude, que pode não querer uma vida sensata (PERINE, 1987, p. 190 - 191). Dito isso, entretanto, observamos que restou ainda uma passagem do sentido à sabedoria, de modo que fica a pergunta sobre o que há para além do discurso coerente e ação formalmente pensados no sentido (PERINE, 1987, p. 193). É necessário, portanto, compreender a passagem da ação ao sentido e deste à sabedoria.

Sentido e sabedoria realizam uma reavaliação do discurso coerente que se fez necessária após as categorias da revolta (CANIVEZ, 1999, p.80). Não se tratam de categorias concretas, as quais correspondem atitudes, mas são categorias formais, sob as quais se tematiza e compreende o conjunto do percurso da *Lógica da filosofia* (CANIVEZ, 1999, p.80). Caso não se ascenda até a categoria formal do sentido, a ação permanece restrita ao âmbito das retomadas, o que tem como consequência que atitude e categoria permanecem separadas e a ação já não se pensa³⁶⁸ (WEIL, 2012 A, p. 584). A passagem de uma categoria para outra, sabemos, é livre, de modo que sempre é possível que a permanência em uma determinada atitude. A filosofia não pode impedir ninguém de viver ou morrer como bem queira³⁶⁹. Sua intenção é compreender o agir humano e, dessa perspectiva, o lógico da

³⁶⁸ A política não encontra em si sua razão de ser. A reflexão política acha-se no interior da filosofia. Existe um sentido para além da política e que chega além da ação, indo até a teoria (CAILLOIS, 1977, p. 9). A ação procura superar as condições no plano mesmo da condição, realizando uma sociedade que tenha por centro o homem e não seus produtos, que faça com que esse homem não seja reificado e possa florescer na sua individualidade concreta (QUILLIEN, 1970, p. 428).

³⁶⁹ “Qualquer atitude pode se pensar em sua categoria, qualquer categoria pode ser vivida em sua atitude, e assim como a categoria não pode ser refutada, a atitude não pode ser depreciada; para o homem que aí se mantém e que

filosofia compreende quando a filosofia protesta caso o razoável esteja sendo tomado em um sentido que já foi superado pela própria filosofia. Dito isso, da perspectiva do sentido, a filosofia passou pelas categorias anteriores: assistiu ao discurso coerente e a revolta absoluta se unirem, sofreu o desespero da finitude. Como resultado, compreendeu que a filosofia se apoderou da história não como um objeto exterior, mas a história revelou-se filosofia em devir, e a filosofia compreendeu-se como expressão da realidade do homem a ser realizada na história (WEIL, 2012 A, p. 585 - 586). A ação, portanto, realiza e conclui a filosofia³⁷⁰.

Se, portanto, existe uma categoria para além da categoria da ação – e a ação o exige, na medida em que ela *ainda não* se concluiu, na medida em que ela fala da negatividade, de fim e de futuro -, ela só pode ser a categoria da filosofia, uma categoria que não serve para compreender tudo, mas que funda a filosofia para ela própria, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria essencialmente por vir na qualidade de não atitude, e que *é* a categoria da presença. Ela não ultrapassará a ação; no entanto, ela não indicará um fim à filosofia; ela será sua conclusão, assim como será sua origem. Ela não transcenderá o mundo, mas será a transcendência no mundo. Ela será, portanto, a fonte do discurso na qual o discurso se apreenderá (WEIL, 2012 A, p. 591).

Essa categoria a filosofia constitui um sentido enquanto compreensão e coerência formal de todas as atitudes humanas concretas, unidade viva sob o qual o caráter imediato do sentimento se organiza em uma unidade pensável, categoria onde as outras são retomadas³⁷¹. Aqui aparece o conceito de mundo na categoria do sentido, mundo esse da história do homem interessado, da ação, porém estruturado e sensato (VENDITTI, 1984, p. 95).

A linguagem é aquilo em que se constitui o sentido. Ela é aparição concreta da liberdade. Ela é diferente do discurso, por ser mais antiga do que tudo que o discurso produz,

se recusa a passar a uma nova categoria e a uma outra atitude, a liberdade do homem é total, no sentido de que ele pode recusar qualquer coisa, contando que aceite as consequências reais de sua atitude num mundo que ainda é o da condição, e no qual sua atitude e os atos decorrentes dela se expõem como fatores, naturais ou pseudonaturais, a todos os outros fatores, e, por último, à morte violenta” (WEIL, 2012 A, p. 585).

³⁷⁰ “A atitude da *ação* não pode ser ultrapassada, precisamente porque ela colocou, depois do *Absoluto* e das categorias da *revolta*, o interesse na realização de um mundo sem interesse, em um *não mundo* do sentido e da presença. Sua categoria é a última das categorias concretas, porque ela não abre um caminho para o contentamento *no* discurso, mas apenas *pelo* discurso, porque o homem aí não admite a violência como a realidade última, mas como o meio da realização da razão” (WEIL, 2012 A, p. 601).

³⁷¹ “Por seu aspecto formal, a categoria do Sentido articula todas as categorias, enquanto elementos do discurso lógico. A partir desse ponto de vista, todas as categorias são retomadas da categoria do Sentido. Cada uma afirma-se na efetivação do sentido formal e, além disso, cada uma aparece como determinação particular da liberdade em relação ao discurso, seja na aceitação, seja na recusa. A categoria do sentido permite, ainda, a continuidade e a comunicabilidade de todos os discursos, reconhecendo, em todos, momentos de um único discurso, ou seja, o processo, cujo fim é a categoria da Sabedoria” (SOARES, 1998, p. 142).

é também mais vasta e profunda. Ela é espontaneidade na acepção de que a linguagem não é possuída por um indivíduo, ela se cria³⁷². A realidade e o discurso que lhe correspondem apenas podem ser separados pela linguagem. Por meio a linguagem o sentido revela-se como a categoria da filosofia (WEIL, 2012 A, p. 592 – 593).

Isso porque a linguagem não é a categoria (não mais do que o Ser o é para Aristóteles, ou a liberdade, para Kant), visto que ela não determina nenhuma linguagem concreta, mas se determina e se torna concreta nas linguagens concreta: a determinação formal da linguagem é o *sentido*, e é sob a categoria do sentido que a filosofia se compreende (WEIL, 2012 A, p. 593).

A partir daí a filosofia se define como a ciência do sentido. Não se trata aqui de uma concepção de ciência como aquela que se debruça sobre um domínio limitado e objetivamente unificado³⁷³. A ciência aqui é ciência do sentido, o que significa aquilo que constitui o sentido enquanto coerência de todas as atitudes reais. Além disso, por constituir a coerência de todas essas atitudes reais, a filosofia se constitui a si mesma no sentido. Filosofia é ciência do sentido pois é essencialmente o sistema no qual entra todo o sentido concreto. Esse sistema não é um sistema fechado, de modo que a criação concreta do sentido permanece em aberto³⁷⁴, já que a filosofia não um modo de viver, ela apenas define a vida razoável (WEL, 2012 A, p. 593 – 594).

³⁷² “Não há a linguagem: todo ‘haver’ para o homem nasce dentro da linguagem. Só *há* linguagem, esta ou aquela, e a passagem de uma outra se faz na realidade da vida: não se pode saltar para dentro *da* linguagem a fim de chegar, como por mágica, ao universal ou à presença; seria mais fácil pular por cima da própria sombra” (WEIL, 2012 A, p. 593).

³⁷³ Caso se considere que o ser humano vive em um mundo, não em meio a correntes de elétrons, que a humanidade é dotada de sentimentos e pensamentos, não sendo simples objetos da psicologia, fisiologia, da economia política e ciências sociais, a questão do sentido é posta claramente quando antes estava oculta, tão logo se reconheça que o ente humano nasce violento e pode continuar a sê-lo. A saída para a questão do sentido passa por uma análise da ação e dos discursos do homem que revelam o que é o mundo e que ele pode ser para ele mesmo. Trata-se de uma análise compreensiva da compreensão, que não é científica, mas da ordem da filosofia (WEIL, 1970, p. 295 - 296). Isso mostra porque a leitura realizada pelas ciências sociais da sociedade, embora imprescindível, é insuficiente para dar conta de um problema que, para ela, sequer lhe aparece. É necessário, portanto, para compreender o problema político, avançar até o sentido.

³⁷⁴ “Ora, o filósofo não possui o sentido, mas deve elaborá-lo, e a espontaneidade se apreende apenas nas criações nas quais ela se cristaliza. A filosofia é, portanto, ciência do sentido em ambas as acepções: que visa ao sentido (concreto) e é constituída pelo sentido (formal)” (WEIL, 2012 A, p. 594). “A categoria do sentido se desenvolve no conceito da ‘ciência da filosofia’, que é a ciência do sentido, em ambas as interpretações admitidas por essa formulação: ciência que parte do sentido, formada pelo sentido, e ciência que trata do sentido – distinção na qual se reencontra aquela entre sentido formal e sentido concreto. Pode-se igualmente denominá-

Ela é ciência por excelência, ciência no sentido absoluto (e no sentido do Absoluto), da qual todas as ciências derivam seu direito a esse título, ciência que não toma seu modelo num outro lugar (a filosofia não tem um método que se oponha ao seu conteúdo ou à sua matéria), porque ela cria o modelo ao se criar (WEIL, 2012 A, p. 594).

O sentido não é exclusivamente estrutura sistemática que ordena todos os discursos anteriores, mas também dá um passo adiante na articulação entre filosofia e realidade ao efetivar uma unidade entre linguagem e situação (SOARES, 1998, p. 142). A linguagem no sentido revela-se como poesia³⁷⁵. Isso significa que ela é o plano do sentido no qual tudo aparece, tanto o discurso quanto seu outro, ou seja, razão e violência, o dado e a liberdade. Poesia indica aqui ao mesmo tempo o que há de mais familiar e mais incompreensível³⁷⁶ (WEIL, 2012 A, p. 594 – 595). Ela é compreensão, mas daquilo que não se sabe o que e nem como. Ela é presença e unidade imediata³⁷⁷, por isso, não se trata de uma característica ou um talento possuída por alguém (WEIL, 2012, p. 596).

A poesia de que se trata aqui não é a arte das rimas, das medidas, do verbo bem escolhido e bem posicionado. Ela não é essa arte, porque lidamos com algo incomparavelmente mais antigo que qualquer distinção entre a arte e a vida, a arte e a verdade e todas as oposições que preenchem as profissões de fé dos artistas e as acusações de seus críticos. As categorias anteriores mostraram ou permitem que se veja o valor dessas definições. Aqui, o termo poesia designa aquela espontaneidade na qual a arte tem sua origem – a arte e seu outro, a arte que se desprende dela. Se empregamos esse termo é porque ele ainda preserva um sentido de criação espontânea, e porque ele é o único a preservá-lo (WEIL, 2012 A, p. 594 – 595).

la ciência da unidade formal dos sentidos concretos: *o* sentido da existência é ter *um* sentido” (WEIL, 2012, p. 598). “Se é possível dizer que *o* homem é por meio *do* discurso dentro *da* situação e por meio *da* situação dentro *do* discurso, não se pode dizê-lo de homem algum, de situação alguma e de discurso algum: é preciso substituir os *o* e os *a* por *uns* e *umas*. No entanto, a função formal dos conceitos formais é ela própria real” WEIL, 2012 A, p. 599). É nessa relação em que o discurso revela a situação e a situação se revela no discurso em que são dados os dois conceitos formais nos quais se define razoavelmente o homem e o homem enquanto ser razoável, ou seja, como aquele que pode a qualquer momento recusar manter seu discurso sob a conduta do sentido WEIL, 2012 A, p. 599).

³⁷⁵ A poesia é fundamento, início e fim de toda atividade filosófica, acompanhando todas as atitudes da lógica, sendo abertura ao mundo (QUILLIAN, 1984, p. 152 – 153).

³⁷⁶ A religião só pode ser identificada com essa poesia fundamental quando não se trata da teologia ou do dogma (WEIL, 2012 A, p. 597).

³⁷⁷ “Aquilo que, na poesia fundamental, diz respeito à lógica é o fenômeno da presença. Nessa presença, o que está presente é o sentido. Ora, deve-se notar que essa formulação não tem ‘sentido’ na presença em si, mas apenas no discurso da filosofia. O sentido na presença está precisamente presente, e o compreendido não se distingue da compreensão; mas essa identidade é imediata e, por conseguinte, não vê a si mesma; ela só se torna visível para o discurso, ao fim do discurso e como fim da ação razoável – ela só se torna visível da qualidade de origem primeira e fim último” (WEIL, 2012 A, p. 596).

A filosofia voltando-se para a poesia se compreende no sentido como categoria das categorias, presença formal da presença, compreensão da compreensão. Ela se torna a herdeira da forma do sentido, e essa forma é vazia. Isso porque ela é a forma do infinito que é a filosofia, discurso absolutamente coerente em progressiva realização; por essa forma vazia do sentido, a filosofia apreende todos os sentidos concretos (WEIL, 2012 A, p. 597 - 598). O sentido não está em um discurso em particular, presente de diversas maneiras sem que nenhuma seja absoluta. Ele encontra-se no jogo do movimento de transcendência imanente no mundo, no homem e no discurso (KIRSCHER, 1970, p. 384).

O sentido formal, categoria sem atitude que ultrapassa toda atitude-categoria, foi pensada pelo lógico da filosofia como aquilo que, em toda atitude, age e funda a recusa da verdade precedente, ou seja, como aquilo que possibilita a busca e a afirmação de uma nova verdade (KIRSCHER, 1970, p. 393). O sentido formal se distingue da verdade por ser afirmação da verdade de um novo conteúdo, já que ele não possui conteúdo, e a verdade não é outra coisa que o preenchimento determinado do sentido formal (KIRSCHER, 1970, p. 394). O sentido é a categoria formal sob a qual o conjunto do percurso da *Lógica da filosofia* e a maneira como ele é efetuado são compreendidos (CANIVEZ, 1999, p.95). Ele é a auto compreensão da filosofia e do seu outro que ela compreende se compreendendo (QUILLIEN, 1970, p. 434).

Enquanto categoria constitutiva da filosofia, o sentido é unidade viva, pois nela o caráter imediato do sentimento se organiza em unidade pensada, de modo que a categoria torna-se aplicável à atitude. A filosofia, portanto, é busca do sentido e o sentido da filosofia é o sentido em si (WEIL, 2012 A, p. 606).

O homem pode fazer da filosofia o seu guia, se buscar o sentido em sua atitude; em outras palavras, se quiser ser razoável. Mas a filosofia pressupõe a si mesma e só pode convencer quem se decidiu pela filosofia. Para este, no entanto, ela é tudo, porque somente nela sua vida – que, conforme ele sabe, não consiste no caráter imediato do sentimento – recebe seu *sentido*, em tudo que ela é, naquele tudo que é o todo das categorias concretas: a poesia aí está, e a condição, a razão e o coração, a ação e a personalidade, o não sentido e o dever; a tarefa que esse homem se impôs é a de pensá-los juntos em sua situação concreta com vistas à realização deles (WEIL, 2012 A, p. 607).

Existe uma distinção entre a sucessão lógica e a sucessão histórica das atitudes e categorias. As categorias coexistem no discurso uno. Entretanto, no tempo, as categorias se sucedem. Isso ocorre ainda que a filosofia nasça como um todo, ou seja completa, de tal modo que todas as atitudes e categorias encontram-se nela presentes. Não obstante, as categorias só são pensadas como tais, enquanto categorias ao cabo da evolução da filosofia, que é sua

autocompreensão, no decurso da qual as categorias então se mostram em sua autonomia relativa (WEIL, 2012 A, p. 603 - 604). “Somente a lógica concluída possui todas as categorias como tais, e encontra todas elas no sistema de cada categoria, mas como o em-si desse sistema” (WEIL, 2012 A, p. 605).

É a sequência histórica dos sistemas que mostra as categorias. Uma categoria pode elaborar-se em oposição à atitude-categoria que lhe antecede logicamente. Isso acontece sem que a atitude que se opõe tenha formado seu discurso de modo a constituir uma categoria pura. Isso não significa que as atitudes não formulem discursos nas situações históricas, ainda que esses discursos não sejam ditos de expressão pura. Apenas o discurso uno revelará a totalidade das categorias na sua articulação³⁷⁸ (WEIL, 2012 A, p. 605 - 606).

A filosofia prescreve uma resposta formal. Ela não diz o que fazer, apenas mostra os limites no interior dos quais é possível agir sem renunciar a razão (WEIL, 2011 A, p 316). O sentido da existência é ter um sentido, tê-lo na presença ou no contentamento da liberdade (VENDITTI, 1984, p. 95). Como, então, levar esse sentido formal para a existência concreta do indivíduo? Cabe dar o último passo, para a compreensão plena do sentido, pois é necessário que o sentido seja presença para o indivíduo concreto. É necessário tornar-se sábio.

6.3 A SABEDORIA

A *Filosofia política* é o pensamento da ação do ponto de vista no qual a ação é ultrapassada pelo sentido (QUILLIEN, 1981, p. 1238). Sentido é a compreensão por parte do discurso que a ação é a sua última categoria (QUILLIEN, 1981, p. 1231). Sob essa categoria temos também aquilo que é auto-realização da filosofia que se compreende no seu outro, e se compreende também como uma das possibilidades de atualização da linguagem humana e que

³⁷⁸ Trata-se aqui da categoria das categorias, que contém todas as outras: o sentido. “Em relação a esta última, as categorias são todas particulares, assim como ela própria não é nada, o vazio do impensável, sem todas as outras. É nela que as outras categorias revelam seu ser: elas são as articulações do sentido, e depois que isso foi compreendido, é de acordo com elas que todo sentido concreto (todo sistema histórico) deve ser interrogado pela filosofia que se sabe razoável” (WEIL, 2012 A, p. 606). O sentido será o esquema conforme o qual a categoria se torna aplicável à atitude (WEIL, 2012 A, p. 606). O termo aqui é kantiano: o esquema é um monograma da imaginação pura que torna possíveis as imagens, ou seja, é um termo intermediário produzido pela imaginação transcendental. Homogêneo à categoria kantiana e aos fenômenos, que torna possível a aplicação da primeira aos segundos. Segundo Kant, o esquematismo é uma arte recôndita na alma humana, remetendo a uma atividade temporalizante inconsciente da imaginação que fundamenta a possibilidade dos conceitos aparecerem à consciência (VAYSSE, 2012, p. 29 – 30).

reconhece a autenticidade das demais. O sentido é, portanto, a categoria da filosofia, categoria formal, desprovida de atitude. Filosofia é buscar o sentido, o sentido da filosofia e o sentido mesmo. Assim, nessa categoria se compreende o sentido daquilo que o homem fala, constrói, vive, e o sentido é mundo. Sentido é consciência filosófica da filosofia (QUILLIEN, 1981, p. 1230). Linguagem é sentido, é, em sua espontaneidade, produção de sentido. Linguagem é criadora de sentido na medida em que o sentido constitui a linguagem. Assim, linguagem é um fato que revela à filosofia sua própria categoria. O devir das categorias é necessário para essa tomada de consciência (QUILLIEN, 1981, p. 1231).

Dito isso podemos entender que o sentido é o que cruza de parte a parte o discurso, por fazer o mesmo com a atividade linguística, que se mostra no jogo de todas as oposições (discurso e realidade, dado e liberdade, razão e violência). A categoria formal mostra então a presença do sentido em todas as outras (QUILLIEN, 1981, p. 1232). Se a filosofia é ciência formal do sentido, é a linguagem que cria os sentidos concretos (QUILLIEN, 1981, p. 1233). A linguagem é fundo e fundamento do discurso, é o pano de fundo no qual se desenham todos os problemas (QUILLIEN, 1981, p. 1224). A forma do sentido é o infinito da filosofia (QUILLIEN, 1981, p. 1234).

Não obstante, na perspectiva da lógica, o movimento da filosofia não acaba com o sentido, pois trata-se de tornar a sabedoria para o homem concreto. Surge a necessidade da figura do sábio. Assim, a categoria da sabedoria apresenta a figura do sábio: aquele que, em sua existência concreta realiza o sentido³⁷⁹. A sabedoria é, portanto, o que faz do sábio o homem da presença (WEIL, 2012 A, p. 610 - 611). O sábio que sabe que vive na condição, no seu mundo e na sua história, sabe também que somente em raros instantes ele pode saltar para os momentos perfeitos nos quais o eterno irrompe nos tempos: a presença (QUILLIEN, 1981, p. 1238). A presença é contentamento na liberdade. E não é possível ser satisfeito, ou seja, sábio, em um mundo onde reine ainda a violência, onde ainda não estejam reunidas para todos as condições reais do exercício da liberdade efetiva (QUILLIEN, 1981, p. 1229).

A sabedoria é a segunda das categorias formais constitutivas da própria filosofia, como o sentido, não sendo uma das atitudes-categorias concretas (WEIL, 2012 A, p. 610 - 611). A sabedoria é a categoria constitutiva da filosofia, uma vez que mostra-se ao filósofo e

³⁷⁹ “O que era recusado sob a categoria do sentido, a saber, a vida *no* sentido, é aqui proposto, proposto como resultado concreto do pensamento formal, e proposto ao homem que se mantém na razão, que é discurso e ação” (WEIL, 2012 A, p. 614).

está fora do âmbito das atitudes-categorias. Assim como o sentido, a sabedoria é uma categoria formal, constitutiva da filosofia. Para ambas, a filosofia compreende a possibilidade das diferentes filosofias particulares e irredutíveis, as categorias, os tipos-ideais das filosofias cujas filosofias históricas são os exemplos mais ou menos complexos (KIRSCHER, 1970, p. 397).

Não obstante, é a categoria da sabedoria que faz a transição do formal para o concreto, de modo que o pensamento da presença se torna presença no pensamento. Isso significa que a sabedoria é o concreto pensado, a revelação do sentido. E também como o sentido, a sabedoria se dá relacionada com a ação. Desse modo, o homem que busca a sabedoria sabe que vive em um mundo cuja história se dá na categoria da condição. (WEIL, 2012 A, p. 612 - 613).

Aqui se dá a coincidência entre filosofia e vida, discurso e situação, de modo que, nela, é o lugar onde a existência concreta passa a ser dotada de sentido. A sabedoria é o fecho da nossa pesquisa pois a categoria considera seriamente a ação razoável, esta vivida no sentido concreto com a consciência que se vive no mundo da condição³⁸⁰ (SOARES, 1998, p. 151 – 152).

A sabedoria é categoria formal e teórica, coincidência do formal e do concreto para um homem que não está fora do mundo, mas sempre em uma situação histórica determinada, que sabe que não pode renunciar à ação e ao discurso. O sábio é aquele que na sua liberdade escolhe o discurso e a ação, a sabedoria, portanto, sendo a elaboração de um discurso seja de modo tal que o homem possa, se o tiver, trabalhar para a realização de um mundo no qual esse homem possa realizar seu discurso (QUILLIEN, 1970, p. 435 - 436).

A criação também se dá na sabedoria, mas de forma reconciliada. Não se trata da criação conforme entendida na consciência ou na obra, mas é essencialmente criação do sentido na realidade concreta, pela identidade entre ação e discurso. Aqui veremos como aparece também o conceito de mundo, sob uma ótica nova.

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 aí -, mas des-vela e explicita no mundo de todos e de cada um. Mas nessa qualidade de categoria formal, ela existe concretamente, sendo concreta no homem que a pensa depois de haver pensado as outras (WEIL, 2012 A, p. 615).

³⁸⁰ “A sabedoria conduz o homem da *ação* a viver uma vida política no *sentido*, tendo *consciência* de que o seu mundo é o da *condição*” (CAMARGO, 2014, p. 241). A sabedoria reside na ação razoável quando discurso coerente e vida se encontram, na coincidência entre formal e concreto (CAMARGO, 2014, p. 241).

A sabedoria é considerada a última das categorias precisamente por ser a intersecção entre o formal e o concreto³⁸¹, ambos coincidindo para o homem que se sabe homem em sua situação histórica (WEIL, 2012 A, p. 615).

Em outras palavras, o homem em sua situação, o homem que pensa e age no interior de um sentido concreto, sabe também que pensa essa situação e sabe, além disso, que ao pensá-la no universal formal do *sentido* ele deixou de *se pensar* para *pensar*; tudo tem um sentido, e a sabedoria é viver no sentido pensado (WEIL, 2012 A, p. 615).

A sabedoria reconheceu a possibilidade da individualidade se manter como tal na violência, mas o sábio descobre que a ele é facultado manter-se como individualidade razoável. Nessa perspectiva, ele renuncia à individualidade violenta, aceitando a morte que só vivia enquanto recusa da coerência agente. É importante pontuar que isso não significa a defesa de uma morte para o mundo: o sábio não se retira do mundo, ele é sabedoria no mundo (WEIL, 2012 A, p. 616). “A sabedoria é a morte do indivíduo que quer se conservar na razão, ela é a vida do homem razoável” (WEIL, 2012 A, p. 616).

Com a sabedoria tem-se a coincidência do concreto e do formal, coincidência na qual o sentido formal se torna concreto naquele que o pensa e para ele: a sabedoria é o resultado da filosofia para o filósofo, é o ponto no qual o discurso se torna vida concreta e se dá a união o homem razoável e sua situação e com isso o sentimento deixa de ser o outro do discurso (WEIL, 2012 A, p. 617).

Trata-se da morte da individualidade que recusa a coerência. Na sabedoria atingimos o ponto nevrálgico da nossa pesquisa pois a revolta enquanto violência e sua expansão por meio do sentimento é finalmente compreendida como uma possibilidade – e o sábio escolhe a outra possibilidade (CARVALHO, 1998, P. 153 – 155).

A lógica alcança a *idéia da sabedoria*: aquilo que constitui o sábio, o homem que na existência concreta é sentido. A sabedoria, na figura do sábio, é término e fundamento, que torna o homem do sentido sua possibilidade última, estando além da oposição atitude – categoria. A sabedoria é uma categoria formal que se mostra ao filósofo enquanto categoria constitutiva da filosofia (PERINE, 1987, p. 193. Enquanto sempre presente na totalidade do discurso, a sabedoria se constitui um paradoxo. Se, por um lado, ela está além do discurso,

³⁸¹ “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 não se *pretende*, mas se *sabe* atitude, cujo saber, em ambos os casos, se sabe saber formal: categoria formal que só compreende a atitude formal na identidade formal de ambas” (WEIL, 2012 A, p. 618).

além de um abismo insondável, ela também se encontra no seu início, como desejo irresistível de satisfação (PERINE, 1987, p. 194). Na sabedoria coincidem o formal e o concreto enquanto pensados um no outro. Isso quer dizer que a sabedoria é o resultado da filosofia para o filósofo: o sábio é o homem que vive no sentido pensado (PERINE, 1987, p. 195). “Na sabedoria, o formal do sentido torna-se concreto naquele que o pensa e para aquele que o pensa” (PERINE, 1987, p. 195).

A sabedoria permite um retorno a verdade, resguardando a circularidade enquanto critério de verdade do sistema (PERINE, 1987, p. 195). Sabedoria não é, finalmente, o saber de um conteúdo, ela é possibilidade da verdade do homem na liberdade do indivíduo (PERINE, 1987, p. 197). O que a sabedoria fornece ao levar à verdade é a justificação da escolha feita no início: o começo da *Lógica da Filosofia* é com a atitude da verdade. Segundo Weil, essa escolha da verdade deve ser justificada (PERINE, 1987, p. 198).

A sabedoria é unidade de vida e discurso, não como sentido concreto vivido na certeza, mas como sentido presente no pensamento que o apreende como coerência discursiva. A sabedoria está presente em um mundo vivido como sensato no e pelo diálogo, que faz emergir a realidade do sentido e rejeita a violência (CANIVEZ, 1999, p.92). A sabedoria é vida visando o sentido, toda vida vivida no sentido (KIRSCHER, 1970, p. 377).). A idéia de sabedoria é reconciliação em um indivíduo concreto, universal na sua particularidade, de razão e realidade, de discurso e ser. (KIRSCHER, 1970, p. 398). O sábio é o homem agente no mundo e que sabe realizar o sentido com sua ação, que sabe viver o sentido sem estar separado dele (KIRSCHER, 1970, p. 398).

Caso terminasse com o sentido, o sistema weiliano autorizaria um tipo de interpretação que o advento da sabedoria, por sua vez, obstrui. Sentido e ação, ausente a continuidade do sistema pela sabedoria, deixariam duas possibilidades: tratar-se-ia ou de apenas falar (poeticamente, compreendida a poesia como pano de fundo do qual brota a linguagem filosófica) ou apenas de agir (QUILLIEN, 1981, p. 1235). A sabedoria, como o sentido, é categoria formal e teórica, estando presente em cada categoria devido ao fato de proporcionar unidade ao discurso (o que significa fazer a articulação do sentido em cada categoria) e da situação (o mundo real da categoria, sua atitude), de modo que, mesmo sendo categoria formal, na sabedoria, coincidem o formal e o concreto, sendo este não o concreto do finito; o concreto do sábio é o concreto pensado (QUILLIEN, 1981, p. 1237). Sabedoria é viver no sentido pensado, é vida no discurso, segundo o discurso, é esse discurso traduzido na vida, em uma vida concreta (QUILLIEN, 1981, p. 1241).

A sabedoria é a realização da presença concreta, antes posta pela ação apenas como esquema. Trata-se uma passagem da presença formal para uma presença concreta. Essa passagem não se dá pela abolição do discurso, mas pela sua realização na vida do homem da sabedoria: o sábio, homem que pensa a presença concretamente e vive o sentido pensado; essa passagem se dá como ato de liberdade, da decisão pela sabedoria³⁸². “A passagem à sabedoria suprime a diferença do formal e do concreto, do universal e do particular, do discurso e da vida, da razão e do sentimento, sem suprimir nem um nem outro dos termos opostos³⁸³” (KIRSCHER, 1992, p. 196).

É vão o esforço de buscar uma descrição mais concreta da figura do sábio, segundo Kirscher (1992, p. 196). Entretanto, podemos ainda acrescentar, em linguagem weiliana, que o sábio é categoria feita atitude. Não é aquele que busca a presença que qualquer objeto ou sujeito transcendentais, o que poderia aproximar a sabedoria erroneamente de um misticismo, trata-se na verdade de uma coerência imanente de atitude e categoria que constitui a presença concreta: trata-se de uma coerência entre discurso e vida. Finalmente, o sábio engloba em si o filósofo e o homem da ação razoável. Isso porque o homem da ação não é necessariamente filósofo e o filósofo não é necessariamente sábio, cada passagem de um nível ao outro se dá por um ato irreduzível de liberdade: o homem da ação decide realizar sua obra segundo a razão, o filósofo decide compreender sua decisão segundo a razão e o sábio decide viver sua compreensão, na razão e levando sempre em conta sua finitude (KIRSCHER, 1992, p. 196 - 197).

Viver na presença do sentido pensado, eis no que consiste a sabedoria. Ela se torna a vida do homem razoável, a escolha livre do universal da razão, pois está aberto a ela (PERINE, 2004, p. 64 – 65). A sabedoria apazigua a revolta e remata o trajeto de combate à violência política encontrado na ação. O descontentamento é compreendido e revolta cede lugar ao sentido como contentamento razoável. Se a violência política é a possibilidade da destruição da vida em comum, um vácuo que se cria e sorve para o nada, seu outro, é a possibilidade para todos e para cada um de uma existência humana sensata. Do nada passa-se para o que é. E o que é, é razão e vida em comum.

³⁸² KIRSCHER, 1992, p. 195.

³⁸³ “Le passage à la sagesse supprime la différence du formel et du concret, de l’universel et du particulier, du discours et de la vie, de la raison et du sentiment, sans supprimer ni l’un ni l’autre des termes opposés” (KIRSCHER, 1992, p. 196)

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos estudos weilianos é possível estabelecer uma tipologia das formas de violência, cada uma representando uma das faces características do Proteus. Com base nessas tipologias, é possível falar também de uma hierarquia nas formas da violência: as aparências adotadas por Proteus são mais ou menos letais.

Quando cotejadas, as formas de violência da obra e da condição revelam que as figuras da violência não possuem a mesma importância para a filosofia, haja visto que, por exemplo, a violência do homem da condição é subjugada àquela do homem da obra (KIRSCHER, 1992, p. 134). É no contexto das retomadas que podemos compreender o evento do tédio. Se esse é um fenômeno possível em todas as épocas, entretanto, ele não será idêntico na totalidade dos momentos. O tédio de que fala Pascal não é o mesmo de Lautréamont³⁸⁴. Existem níveis de violência envolvendo o tédio enquanto insatisfação. A questão que tentamos responder foi porque é possível falar de um tédio enquanto violência pura e o que o diferencia do que aparece em outros momentos. Para isso, foi necessário percorrer o significado que adquire a revolta ao longo do movimento da *Lógica da filosofia* que vai da condição à ação, finalmente, ao sentido e sabedoria.

O tédio pode aparecer das duas maneiras, segundo nossa hipótese, mesmo na categoria da condição. O que define a diferença é o lugar da condição na *Lógica da filosofia*: se a condição é atitude pura, anterior ao absoluto, o tédio aqui não é violência pura. Contudo, se a categoria surge enquanto retomada pela obra, o mundo das condições, a insatisfação resultante do tempo livre para um indivíduo desprovido de sentido e liberado da necessidade, são os componentes de uma fórmula cuja resultante é a violência demoníaca de pequenos grupos e indivíduos isolados, cujo móvel é a pura afirmação violenta de um sentimento de si que na realidade se mostrará como brigas de gangues e jovens de classe média queimando índios vivos.

Nossa hipótese também é que na categoria da obra cabiam duas formas distintas no tronco comum da violência pura. Coube, então diferenciarmos nos seus elementos particulares o tédio e o totalitarismo. A primeira, é a obra de quadros reduzidos, cujos símbolos, quando existem, não tem finalidade prática. Ela é um pré-requisito para a segunda, mas não pode estar

³⁸⁴ “Esta violência não é humana. Tomar formas humana seria desacelerá-la, atrasá-la, arrazoá-la. Inserir na base da violência uma ideia, uma vingança, um ódio, seria perder sua embriaguez imediata, indiscutida, seu grito” (BACHELARD, 2013, p. 14).

de tal maneira alastrada que impeça o nível de organização que pede a forma totalitária. Esta, carece ainda de elementos que sua gêmea pode perfeitamente dispensar: um partido, um mestre, um mito e uma massa. Aqui pode caber a pergunta: como a obra se torna uma possibilidade?

A obra se torna possível no plano político devido a ausência de reconhecimento. Quando os indivíduos não tomam o seu lugar na sociedade e no Estado devido aos efeitos de crises econômicas e de uma polarização da sociedade que vê de um lado a acumulação de riquezas e de outro o surgimento de uma massa de indivíduos sem trabalho ou que consegue sobreviver a duras penas com seu ofício, de modo que é materialmente carente e moralmente isolada. O homem da obra promete à massa um reconhecimento que lhe falta. E ele faz isso ao mesmo tempo que se torna atraente para os mais favorecidos que se sentem ameaçados seja pela crise seja pela evolução da sociedade. O homem da obra torna seu projeto atraente com a promessa de reconhecimento em uma nova dignidade. Um excelente exemplo desse aspecto da obra pode ser visto nas motivações de Eichmann para deixar seu emprego como vendedor viajante na Companhia de Óleo e Vácuo de Viena para integrar-se às fileiras da SS: “De uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro do Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também – podia começar de novo e ainda construir uma carreira” (ARENDDT, 2011, p. 45)].

Vem daí a importância de temas como a superioridade racial ou do nacionalismo. A promessa de reconhecimento é o ensejo para a manipulação de seus concidadãos por parte do homem da obra, pois ele mesmo não é dirigido por um desejo de reconhecimento. Isso porque buscar o reconhecimento significa fazer disso o valor universal da própria personalidade, e tal, em se tratando do homem da obra, não é o caso. O homem para quem o universal não tem nenhum valor não almeja o reconhecimento, mas o puro poder. Concordar apenas em aparência com o reconhecimento é exclusivamente um meio do homem da obra para obter poder sobre seus concidadãos, instrumentalizando-os (CANIVEZ, 1999, p.66).

Defendemos que a vertente totalitária da violência pura é a violência política por excelência. Ela é desastrosa, aberrante e colossal. Necessita, portanto, dos quadros bem constituídos de uma sociedade moderna, uma massa, um líder, uma racionalidade técnica desenvolvida, um discurso absoluto que possa ser repudiado. O risco da violência política é que a sociedade moderna, quando aprofundados os efeitos da injustiça social, quando as

irracionalidades na determinação do acesso aos bens sociais oriundos do enfrentamento da violência primeira, a desigualdade abissal gera as massas, a racionalidade está instalada, a razão é conhecida em sua plenitude, abre-se então o perigoso ensejo para o surgimento do mestre, o que eleva o nível de perigo da violência política: de uma injustiça social que gera insatisfação, ela se eleva para o tédio e, finalmente, para sua forma mais bem-acabada, o totalitarismo.

A compreensão da violência política weiliana é um processo que vai da condição à ação. Isso para que a questão seja colocada no plano político. Se essa violência é a ausência do sentido, sua resposta será filosófica: cabe ir até a sabedoria. O plano no qual o problema se coloca adequadamente é o do Estado. Só chegando na ação razoável é que torna-se possível compreender que a sociedade se não for regulada tende a subjugar o Estado. Deixada ao seu próprio alvitre, o mecanismo social instrumentaliza o Estado impedindo-o de cumprir sua realização razoável. Ao mesmo tempo, o indivíduo que vive a atitude da condição pode perfeitamente entregar-se plenamente a existência na atitude, porém a insatisfação latente não será reconciliada, a individualidade permanecendo o que ela é quando posta exclusivamente no plano da sociedade moderna: essencialmente dividida, insatisfeita. Um Estado saudável como palco no qual a violência política é combatida passa pelo cuidado com a deriva burocrática, o funcionamento das instituições e a prevenção contra o império de uma racionalidade que, pautada pelas ciências sociais, sobretudo pela economia política, não dispõe dos meios necessários para dar lume à questão do sentido. No vácuo da presença do sentido, encontra-se o espaço necessário para proliferação da violência política. Eis porque a sabedoria remata nosso percurso, pois ela age como arauto do sentido, ligando o esquema formal à realidade concreta da individualidade. Apaziguada, a particularidade não é mais um vácuo onde adeja a violência.

Para o indivíduo, entretanto, a violência não deixa de ser uma possibilidade irreduzível. Isso que se constata no campo pessoal existe também no campo institucional: a violência política espreita Estado, comunidade e sociedade, espreita massas e pequenos grupos humanos, arma tocais nos sentimentos dos líderes e de indivíduos isolados, ela se alimenta da revolta e toma o atalho do tédio. Desse modo, as múltiplas formas do Proteus weiliano exigem um tratamento diverso para cada aspecto que ganha. Violência da natureza, do mal radical, dos outros, da sociedade e de si mesmo. A violência política também demanda da ação razoável táticas de enfrentamento diversas, para cada realidade política diversa, pois o que funciona em um contexto pode provar-se inútil em outro. Aqui reside a importância em

trabalhar a violência política no seu caráter específico, pois defendemos que essa forma específica é a mais hábil em fazer-se aprimorada, aparecendo com características inauditas. O totalitarismo é um exemplo disso. Na análise das massas e seus líderes, Weil chama atenção para as diferenças, sutis, mas profundas – como uma fenda na terra que, estreita em espessura, rasga o chão até pontos insondáveis – entre, por exemplo, o pseudo chefe das massas e o líder das multidões desamparadas, os segundos constituindo uma nova feição, uma expressão que surge com um adicional de horror, no rosto dos regimes autocráticos.

A violência política apresenta entre suas características, portanto, um enorme poder de adaptação, servindo-se da economia, das estruturas políticas, do desamparo, da desigualdade, crescendo na ausência do sentido. Conhecer as faces novas que é capaz de assumir permite com que a mudança seja recebida com o que ela merece: a coragem. Onde floresça o sentido concretamente, pelo concurso da sabedoria, será possível alcançar a mediação no Estado da revolta e da insatisfação: a comunidade política não será destruída pela violência, nem a particularidade será esmagada por uma obra totalitária ou um tédio cego. Concluímos o itinerário da nossa pesquisa nesses termos com uma palavra de *As cidades invisíveis* sobre a possibilidade de dividir as cidades entre felizes e infelizes: “Não faz sentido dividir as cidades nessas duas categorias, mas em outras duas: aquelas que continuam ao longo dos anos e das mutações a dar forma aos desejos e aquelas em que os desejos conseguem cancelar a cidade ou são por esta cancelados³⁸⁵” .

³⁸⁵ CALVINO, 1990, p. 36 – 37.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Política e história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. **Econômicos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. **Política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- BACHELARD, G. **Lautréamont**. Goiânia: Edições Ricochete, 2013.
- BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BESCOND, L. Langage et politique selon la categorie de la discussion dans la Logique de la philosophie. **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, volume XI, n° 3, p. 1211 – 1222. Pisa, 1981.
- BIANCHI, A. M. **A pré-história da economia: de Maquiavel a Adam Smith**. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.
- BIRCHAL, T. S. **O eu nos Ensaios de Montaigne**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- _____. **A teoria das formas de governo**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- BODÉÜS, R. **Aristóteles: a justiça e a cidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BRANCO, J. C. Democracia e linguagem. In: PERINE, M., COSTESKI, E. (Org.). **Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 171 – 189.
- BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- BUZON, F. et al. **Vocabulário de Descartes**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- CAILLOIS, R. La violence pure est-elle démoniaque? In: **Actualité d'Éric Weil**, Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 213 – 222.
- _____. Politique et violence chez Eric Weil. **Revue de l'enseignement de philosophie**, 28° année, n° 5, p. 1 – 10. Paris, 1977.
- CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMARGO, S. de S. **Filosofia e política em Éric Weil: um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Éric Weil.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CANIVEZ, P. **Weil.** Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.

_____. **Educar o cidadão?** Campinas: Papyrus, 1991.

CARROL, N. A arte e o âmbito moral. In: KIVY, P. (Org.). **Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte.** São Paulo: Paulus, 2008, p. 163 – 193.

CARVALHO, M. C. M. *Por uma Ética Ilustrada e Progressiva: uma Defesa do Utilitarismo.* In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2001, p. 99 – 117.

CATTANI, A. D. **A riqueza desmistificada/ Desmytifying wealth.** Porto Alegre: Marcavizual, 2014.

CÍCERO, M. T. Da república. In: **Os Pensadores: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio.** São Paulo: Abril Cultural, 1985.

COMMELIN P. **Mitologia grega e romana.** São Paulo, Martins Fontes, 1997.

COTTINGHAM, J. Dualismo cartesiano: Teologia, metafísica e ciência. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes.** Idéias e Letras, 2009, p. 285 - 310.

_____. **Dicionário Descartes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER-KOUCHNER, E. **História das idéias políticas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CHOMSKY, N. **Quem manda no mundo?** São Paulo: Planeta, 2017.

CLARKE, D. A filosofia da ciência de Descartes e a revolução científica. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes.** Idéias e Letras, 2009, p. 311 -344.

DEPADT-EJCHENBAUM, M. L'intelligence ou le contre-sens du sens. In: **Actualité d'Éric Weil,** Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 175 – 181.

DESCARTES, R. **Discurso do método.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Meditações.** In: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas.** São Paulo: Editora UNESP, 2017.

DOUMIT, E. Etat et société modernes dans la 'Philosophie politique'. **Archives de Philosophie,** n° 33, p. 511 – 526. Paris: Beauchesne, 1970.

DUBARLE, D., Totalisation terrestre et devenir humain. **Archives de Philosophie,** n° 33, p. 527 – 545. Paris: Beauchesne, 1970.

DUDLEY, W. **Idealismo alemão**. Petrópolis, Vozes, 2013.

ESPINOSA, B. **Tratado político**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

EVA, L. **A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FEAGIN S. A tragédia. In: KIVY, P. (Org.). **Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 361 – 378.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 2014.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

GARBER, D. A física de Descartes. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes**. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 345 - 404.

GARGARELLA, R. **As teorias da justiça depois de John Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAUKROGER, S. A natureza do raciocínio abstrato: Aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes**. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 116 – 142.

GEUSS, R. **Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt**. Campinas: Papyrus, 1988.

GIACOIA JÚNIOR, O. Hans Jonas: o princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 193 – 206.

GINZBURG, C. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUIBAL, F. **Le sens de la rélité: logique et existence selon Eric Weil**. Paris, Éditions du Félin, 2011.

_____. La philosophie et son autre. In: **Actualité d'Éric Weil**, Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 105 - 124.

GUIRAND, F. **História das mitologias I**. Lisboa: Edições 70, 2006.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HATFIELD, G. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes**. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 405 – 447.

HERRERO, F.J. Ética no Discurso. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 163 – 192.

HERWITZ, D. **Estética: conceitos-chave em filosofia**. São Paulo: Artmed Editora, 2010.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBBSAWM, E. **Revolucionários: ensaios contemporâneos**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914 – 1991**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995

HÖFFE, O. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUME, D. **Ensaio morais, políticos e literários**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

JASPERS, K. **A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo**. São Paulo: Todavia, 2018.

JAPIASSU, H. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

JORGE FILHO, E, J. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Loyola, 1992.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LE GOFF, J. **A idade média e o dinheiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LIMONGI, M. I. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

LOCKE, J. **Segundo tratado do governo**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LORENZ, K. **A agressão: uma história natural do mal**. Santos: Livraria Martins Fontes Editora, 1973.

QUILLIEN, J. Les figures du poète dans la Logique de la Philosophie. In: **Actualité d'Éric Weil**, Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 151 – 163.

_____. De la sagesse comme fin de la Logique de la Philosophie: Sens et présence, poésie et philosophie. **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, volume XI, n° 3, p. 1223 – 1242. Pisa, 1981.

_____. Discours et langage ou 'Logique de la philosophie'. **Archives de Philosophie**, n° 33, p. 401 – 438. Paris: Beauchesne, 1970.

KIRSCHER, G. **Eric Weil ou la raison de la philosophie**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

_____. **Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil.** Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

_____. **La philosophie d'Eric Weil.** Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

_____. Absolu et sens. **Archives de Philosophie**, n° 33, p. 373 – 400. Paris: Beauchesne, 1970.

KLUBACK, W. **The idea of humanity.** Boston, University Press of America, 1987.

MAIA NETO, J. R. **O ceticismo na obra de Machado de Assis.** São Paulo: Annablume, 2007.

MARCH, J. **Mitos clássicos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MARGUTTI, P. **História da filosofia do Brasil (1500 – hoje): 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822).** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MAZARIN, J. **Breviário dos políticos.** São Paulo: Editora 34, 2013.

MONTAIGNE, M. **Ensaaios.** São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MORRIS, C. **Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MUCHEMBLED, R. **História da violência: do fim da Idade Média aos nossos dias.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NEIMAN, S. **O mal no pensamento moderna: uma história alternativa da filosofia.** Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NEWTON, I. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. O peso e o equilíbrio dos fluidos. In: **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Ética e sociabilidade.** São Paulo: Edições Loyola, 1993.

OLIVEIRA, F. A. S. **O direito de punir em Thomas Hobbes.** Ijuí: Editora Unijuí, 2012.

PASCAL, B. Pensamentos. In: **Os Pensadores,** São Paulo: Abril Cultural, 1973

PASCAL, G. **Descartes.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PERINE, M. Platônicos sem mito e sem deus. In: PERINE, M., COSTESKI, E. (Org.). **Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil.** São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 287 – 306.

_____. **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia.** São Paulo, Edições Loyola, 2004.

_____. **Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil.** São Paulo, Edições Loyola, 1987.

_____. A essência do Estado nos §§ 257 e 258 da Filosofia do Direito de Hegel. **Síntese.** Rio de Janeiro, v. X, n. 30, p. 41 – 49, jan./abril. 1984.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RAWLS, J. **Justiça como equidade: uma reformulação.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, M. **A filosofia na obra de Machado de Assis e Antologia filosófica de Machado de Assis.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a economia política e Do contrato social.** Petrópolis: Vozes, 1995.

RICOEUR, P. **Leituras 1: em torno ao político.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

SAHD, L. F. N. A. E. S. Ética e sociabilidade: Pufendorf e a herança hobbesiana. **Síntese.** Rio de Janeiro, v. 35, n. 112, p. 239 – 254, 2008.

SANDEL, M. **Justiça: o que é fazer a coisa certa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **Contra a perfeição: ética na engenharia genética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SAVADOGO, M. **Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action.** Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.

SVENDSEN, L. **Filosofia do tédio.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SILVA, F. L. **Descartes: a metafísica da modernidade.** São Paulo: Moderna, 1993.

SORELL, T. **Descartes.** São Paulo, Edições Loyola, 2004.

SOARES, M. **O filósofo e o político segundo Éric Weil.** São Paulo, Edições Loyola, 1998.

SOUZA, J. **A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade.** Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

SPECTOR, C. **Vocabulário de Montesquieu.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

STRAUSS, L. **Uma introdução à filosofia política: dez ensaios**. São Paulo: É Realizações, 2016.

TANNER, M. **Schopenhauer**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

TAUSSIG, M. T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TAYLOR, C. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011

TOSEL, A. Action raisonnable et science sociale dans la philosophie e'Éric Weil. **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, volume XI, n° 3, p. 1157 – 1186. Pisa, 1981.

VALDÉRIO, F. Os enredos do poder e a *theoria*. In: PERINE, M., COSTESKI, E. (Org.). **Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 153 – 169.

VAYSSE, J-M. **Vocabulário de Immanuel Kant**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

VENDITTI, P. La philosophie du sens. In: **Actualité d'Éric Weil**, Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 93 – 104.

VOLTAIRE. **Contos**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

_____. **Dicionário filosófico**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Cartas inglesas**. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 7 – 63.

WEBER, M. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, E. **Lógica da filosofia..** São Paulo: É realizações, 2012 A

_____. **Problemas kantianos**. São Paulo: É realizações, 2012 B.

_____. **Filosofia política**. São Paulo: Edições Loyola, 2011 A.

_____. **Hegel e o Estado**. São Paulo: É Realizações, 2011 B.

_____. **Filosofia moral**. São Paulo: É Realizações, 2011 C.

_____. La culture. **Philosophie et réalité II**. Paris, Beauchesne Éditeur, 2003.

_____. **Essais et conférences: tome II**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

_____. La philosophie est-elle scientifique? **Archives de Philosophie**, n° 33, p. 353 – 369. Paris: Beauchesne, 1970.

_____. **Essais et conférences: tome I.** Paris, Librarie Plon, 1970.

WOLFF, F. **Aristóteles e a política.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.