

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior

DIALÉTICA DO ESTADO: AÇÃO POLÍTICA NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior

DIALÉTICA DO ESTADO: AÇÃO POLÍTICA NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Professor Doutor Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

A Ana para continuarmos a sonhar juntos...
As minhas filhas, Odara e Olga, para que não desaprendam a sonhar...
A minha mãe, Maria da Glória, quem pela persistência me ensinou a sonhar...
A todos que sonham...

AGRADECIMENTOS

A Ana, esposa, amiga e companheira de todas as horas e ocasiões, pela sempre presença, entrega, inteligência, zelo e compreensão comigo que nem sempre fui capaz de corresponder com os melhores humores. Agradeço também por compartilhar comigo esse projeto de vida se dispondo com coragem a empreender esta dura, mas alegre aventura que tem sido *viver* São Paulo.

A Odara e Olga, filhas maravilhosas, que apesar da idade foram capazes de entender muitas vezes a ausência, deste pai, das muitas brincadeiras enquanto esteve voltado para este trabalho.

A Kátia, minha irmã, que, certamente, com sua disponibilidade facilitou bastante esta realização. Agradeço, especialmente, em relação aos carinhosos cuidados dispensados às crianças. A você toda minha gratidão.

A minha família por todo afeto e amor a mim e, agora, as minhas filhas. Minha mãe, seu exemplo de mulher incansável é a origem de minha força. Pensar em tudo que fez por nós, seus filhos, é o que não me permite fraquejar.

A Marcelo Perine, pelo cuidado, paciência e dedicação prestada tanto no que se refere a este trabalho com sua orientação, quanto pelo que dispensou comigo desde os primeiros minutos de nosso contato quando ainda muitos quilômetros de distância nos mantinham desconhecidos. Penso que tê-lo *encontrado* é a minha prova de que é preciso *esperar o inesperado*.

Aos demais professores da PUC-SP, com destaque para Raquel Gazola, Salma Muchail e Mário Porta, pela generosidade e atenção, além do rigor, com que nos ensinam. Agradeço ainda de maneira mais especial aos que estiveram presentes no Exame de Qualificação: Jeanne Marie Gagnebin e Antonio José Romera Valverde pela leitura sempre muito atenta e pelas questões desafiadoras que me fizeram entender melhor o que me propus fazer.

A José Raimundo Fonseca Filho, meu padrinho, compadre e “irmão mais velho” que além de toda ajuda, carinho e atenção fizeram com que, enquanto esteve conosco, nossa casa aqui em São Paulo estivesse mais próxima de nosso lar em São Luís. Meu caro saiba que sua simples presença preenche muito da saudade de nossa terra.

A Raimundo Marques Vieira, com quem o intenso convívio e aprendizado nos últimos anos de trabalho e luta política despertaram em mim respeito e admiração, a você grande amigo por sua presteza e gratuidade o meu muito mais que muito obrigado.

A Ricardo Ferro e Augusto Lobato meus grandes amigos e companheiros pela sempre prontidão no auxílio a um velho amigo e pela preocupação com o bem estar de minha família.

Aos professores do curso de filosofia da Universidade Federal do Maranhão, especialmente a Marcos Muniz, Antonio José Ferreira, Maria Olívia Serra, Rita de Cássia por terem me ensinado a ser um leitor perspicaz de filosofia. Agradeço também a Helder Passos, Zilmara Carvalho e José Fernandes pela abertura para pensar os problemas da filosofia na educação básica o que permitiu e nos envolveu num mesmo engajamento.

Aos novos amigos conquistados em São Paulo, Francisco Viana sempre gentil desde os primeiros momentos nas aulas e nas conversas sobre as coisas do mundo, Alessandro Francisco arguto maestro dos nossos estudos e Maria Silvia amável e de inquietação contagiosa. Através de vocês, amigos, eu tenho a experiência, na memória e no sentimento, do quanto esta cidade pode ser acolhedora.

A Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento científico e Tecnológico do Estado do Maranhão – FAPEMA, pela bolsa de estudos a mim conferida, da mesma forma que pelo financiamento de tantos outros pesquisadores do nosso Estado cuja formação será uma valiosa contribuição para a consolidação de uma comunidade científica local que saberá pensar os grandes desafios do Maranhão.

RESUMO

A presente dissertação reflete sobre alguns aspectos do pensamento político de Éric Weil, particularmente a sua teoria do Estado em debate com Hegel e Marx. O marxismo, compreendido como corrente político-filosófica centrada no problema da libertação do homem no plano histórico, é incorporado no projeto da filosofia política de Weil. A teoria weiliana do Estado busca responder aos problemas da oposição entre Sociedade e Estado de maneira diferente da que foi empreendida por Marx. No pensamento weiliano o que dilacera o indivíduo é a sua situação numa comunidade histórica em conflito com a sociedade moderna progressiva. Essa dualidade atinge seu ponto máximo na tensão entre comunidade, sociedade e Estado. É nesse quadro que o Estado é concebido dialeticamente como agente mediador e revolucionário por concretizar a liberdade na estrutura racional do mundo moderno. Cabe à filosofia pensar a realidade política no horizonte do sentido da ação humana, de modo que a ação política concreta tenha em vista a realização da liberdade dos indivíduos no interior do Estado e ao aperfeiçoamento da moral da comunidade.

Palavras-chave: Estado, Dialética, Sociedade, Comunidade, Política.

ABSTRACT

This work reflects on some aspects of the political thought of Eric Weil, particularly on his Theory of the State in debate with Hegel and Marx. Marxism, understood as current political philosophy centered on the problem of liberation of the man on the historical plane, is incorporated into the project of political philosophy Weil. The Weil's Theory of the State seeks to respond to the problems of conflict between State and Society in a manner different from that which was undertaken by Marx. In the weilian thinking, the which tears apart the individual is their situation in a historical community in conflict with modern society progressive. This duality reaches its peak in the tension between community, society and state. It is here that the state is dialectically conceived as mediator and revolutionary agent for achieving freedom in the rational structure of the modern world. The Philosophy thinks about the political reality on the horizon of meaning of human action, so that the concrete political action aims the freedom of individuals, within the State, and the improving the morale of the community.

Keywords: State, Dialectic, Society, Community, Politics.

*Aquele que não quer viver o que ele proclama se torna
culpável da mentira que ele reprova àqueles que aceitam
o mundo tal qual ele é.
Eric Weil*

Sumário

Lista de Siglas.....	10
Introdução.....	11
1. A interpretação weiliana de Marx.....	22
1.1. Reencontrar Kant no pós-hegelianismo de Marx	22
1.2. O problema de Marx para Weil.....	32
1.3. Filosofia da ação e liberdade.....	46
2. Teoria do Estado em Weil: respostas às aporias marxistas.....	52
2.1. A divisão do indivíduo.....	52
2.2. A tensão entre comunidade, sociedade e Estado.....	59
2.3. Estado e revolução.....	81
3. Ação da razão: a luta com e contra a violência.....	86
3.1. Ação moral.....	86
3.2. Multiplicidade dos discursos e relativismo ético-político.....	88
3.3. A política e a educação do cidadão.....	99
3.3.1. “Maquiavel hoje”.....	99
3.3.2. “A moral do indivíduo e a política”.....	105
Conclusão.....	115
Bibliografia.....	127

LISTA DE SIGLAS

Obras.

LP	<i>Logique de la Philosophie</i>
PP	<i>Philosophie Politique</i>
PM	<i>Philosophie Morale</i>
HE	<i>Hegel et l'État</i>
PK	<i>Problèmes Kantiens</i>
EC I	<i>Essais et Conférences I</i>
EC II	<i>Essais et Conférences II</i>
PR I	<i>Philosophie et Réalité I</i>
PR II	<i>Philosophie et Réalité II</i>

Outras siglas

AIT	Associação Internacional dos Trabalhadores
ANSA/ASEAN	Associação de Nações do Sudeste Asiático
CEE	Comunidade Econômica Européia
CNRS	<i>Centre National de la Recherche Scientifique</i>
NAFTA	Tratado Norte-Americano de Livre Comércio
MERCOSUL	Mercado Comum do Sul
OEA	Organização dos Estados Americanos
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONU	Organizações das Nações
OMS	Organização Mundial de Saúde
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICEF	Fundos das Nações Unidas para a Infância
EU	União Européia
UNASUL	União de Nações Sul-Americanas

INTRODUÇÃO

Pensar a política nos parece ser, tanto hoje como no passado, um dos maiores desafios colocados pela realidade, sobretudo, para os que não desanimam diante de uma história que até agora não esgotou suas possibilidades e de uma humanidade ainda não eivada absolutamente na sua utopia. Sendo a política decisão na história, pensar a política será pensar as próprias decisões do homem no seu desígnio na história. Trata-se de pensar a busca de compreensão de si mesmo e do mundo. Éric Weil¹, filósofo que captou a violência como

¹ Eric Weil nasceu em Mecklenburg, Parchim em 8 de junho de 1904. Estudou medicina (os registros sobre seus estudos nessa área são bastante dispersos cf. A. Deline *Action et réception d'Éric Weil en Allemagne* in *Critique*, n. 636 (2000): 404) e filosofia em Berlin e em Hamburgo. Aluno de E. Cassirer doutorou-se sob sua orientação em 1928 com uma tese sobre Pietro Pomponazzi publicada em 1932 sob o título *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi* em *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, Heft 1-2, Carl Heymanns Verlag, Berlin. Um profundo conhecimento da Alemanha e a leitura de *Mein Kampf* fizeram com que deixasse seu país natal no ano de 1933 tão logo percebeu o que estava por acontecer. Nesse mesmo ano tinha recebido um convite para colaborar com o Ministério da Cultura e da Propaganda de Goebbels, a semelhança do que ocorreu com o cineasta Fritz Lang, Weil tomou o primeiro trem com destino a França. Partiu para o exílio três anos antes da ascensão do nazismo, quatro da escolha de Hitler como *Führer* e cinco do que se chamaria *Noite dos cristais*.

Sua vida nos primeiros anos de exílio é marcada por uma situação material muito precária, morando com Annelise Mendelsohn, quem desposaria meses após a chegada em Paris, e sua irmã Catherine Mendelsohn lutavam contra as adversidades valendo-se de estratagemas como p. ex., ouvir o noticiário vindo da Alemanha e o traduzir para a Agência de notícias francesa. Todavia, do ponto de vista espiritual conviveu com alguns dos círculos intelectuais mais brilhantes; os eminentes filósofos franceses como Raymond Aron de quem tinha se tornado amigo ainda em Berlin em 1932 juntamente com Alexandre Koyré e Alexandre Kojève. Este último reuniu outros grandes vultos em torno daquele seminário, do qual Weil também participou, que marcaria época; o seminário da *École des Hautes Études* sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (1934-1939), nomes como Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, entre outros figuravam entre os participantes. Era nessa atmosfera intelectual que vivia Éric Weil. Entre 1934-1938 colabora com a revista dirigida por Alexander Koyré, *Recherches Philosophiques*, publica nesta revista uma série de recensões e seu primeiro artigo em língua francesa *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* (1935) texto cujo germe de seu pensamento já pulsa, texto que Gilbert Kirscher qualifica de autobiográfico pelo esclarecimento que presta das escolhas filosóficas e históricas que Weil precisou fazer. Em 1938 é o ano da conquista de sua cidadania francesa e também da defesa de sua tese de doutorado dirigida por A. Koyré resultado de seu estudo sobre o Renascimento e astrologia cujo título é *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, estudos que tinha iniciado ainda na Alemanha.

É desse ano também as notícias sobre seus familiares (sua mãe Ida Weil, irmã Ruth Cohn, cunhado Siegfried Cohn e as pequenas sobrinhas) que ficaram na Alemanha e foram atingidos pelo recrudescimento do governo nazista. Em 1939 com ajuda de amigos consegue enviar determinada quantia para seu cunhado e sobrinhas exilados na Holanda, posteriormente, seguirão para Austrália. Sua mãe e irmã, no entanto, permanecem ao alcance dos nazistas e morrerão em campos de concentração em 1942. Em 1940 Weil, sob o nome de Henri Debois, é incorporado às forças da Resistência, no *front* é capturado e passa cinco anos no cativeiro. Nesse período é designado como intérprete e se torna, segundo L. Sichirrollo, um dos principais organizadores da resistência dos prisioneiros de guerra, da relação entre grupos nacionais e um dos editores do jornal clandestino. No campo de prisioneiros é ainda nomeado pianista. Em abril de 1945 os britânicos libertam o campo e Weil uma vez mais é designado o responsável por organizar prisioneiros, agora, para o regresso desses.

De volta a França empreenderá uma sólida carreira de pesquisador no CNRS. Em 1946 fundará com Georges Bataille a revista *Critique*, onde publicará outro volumoso número de recensões, inclusive muitos sobre a Alemanha. Publica *Le cas Heidegger* em 1947 na revista *Le temps modernes* dirigida por J. P. Sartre. Colabora com pesquisas sobre a democracia para UNESCO entre 1948-1952. Defende sua tese de doutorado de Estado *Logique de la Philosophie* como tese principal e *Hegel et l'État* como tese secundária em 1950 para uma banca composta por Jean Wahl, Jean H. G. Hypolite, M. Merleau-Ponty e Edmond Vermeil na Sorbonne. De Paris passou a catedrático da Universidade de Lille permanecendo ali de 1958 até 1968. Data desse período a publicação de *Philosophie Politique* (1956), *Philosophie Morale* (1961) e *Problèmes Kantiens* (1963). Participa de uma série de debates com figuras como Etienne Borne, J. P. Vernant, D. Dreyfus, L. Guillermit, P. Ricoeur, Hannah Arendt.

fenômeno singular da vida humana, diria que se trata da compreensão de si mesmo na busca de suas realizações. O homem é definido como expressão da dualidade irreduzível da violência e da razão. Compreendendo o homem dessa forma e empenhado em confrontar a violência onde quer que ela se encontre, sua filosofia distingue-se por querer colocar da maneira mais radical possível os problemas oriundos da violência, isto é, os problemas de quem escolheu a razão e sabe que a violência é o outro que não pode ser extirpado.

A política é para a filosofia o lugar do embate com a violência no mundo, nas condições concretas da história, é nela que os problemas capitais, com os quais a filosofia weiliana lida, fazem penetrar suas consequências mais flagrantes: a violência pura como recusa radical da razão, a diversidade e o conflito das filosofias, a relação entre liberdade do indivíduo e o discurso universal, a contestação radical da idéia de verdade, trata-se enfim, da possibilidade da realização de um discurso coerente no mundo ameaçado pela violência. O que há de peculiar nessas questões é um ceticismo em relação ao qual a filosofia, por ser discurso voltado para o todo, deve se contrapor. Weil observa que um discurso particular só tem sentido quando contrastado com outro (ou outros) discurso, e sugere que a filosofia é animada, não pela singularidade vazia, mas pela concepção de universal. Tais questões precisam ser respondidas na sistematicidade do discurso filosófico, que só se completa se também incidir no concreto histórico, no plano das ações humanas (moral e política).

Querer afrontar a realidade pelo pensamento, como diz Éric Weil, é considerá-la sob novas bases. Mormente hoje, quando a política, enquanto elemento essencial da realidade

Posterior a estada em Lille muda-se para a cidade de Nice. Publica nesta cidade a segunda edição revisada e aumentada de *Problèmes Kantians* (1970) além dos dois volumes de seus *Essais et conférences* (1970, 1971) muito por insistência de seus alunos. Éric Weil ainda participou de dezenas de conferências presenciais, radiofônicas ou televisivas pela Europa e nos EUA, ministrou outros tantos cursos no CNRS, na *École Pratique des Hautes Études*, e outras universidades, colaborou com as revistas *Confluence* e *Daedalus*, recebeu muitos prêmios e homenagens entre as quais por “ter feito frutificar os motivos hegelianos no presente”. Se não bastasse *Hegel et l'État* que encarna muito de sua polêmica e divergente interpretação em relação a A. Kojève, ambos considerados os responsáveis pela renovação dos estudos hegelianos na França, há ainda sua intensa participação nos congressos internacionais sobre Hegel. Não só sua filosofia denota grande engajamento, mas sua postura ao longo de sua vida aponta no mesmo sentido. A despeito de sua recusa para lecionar na Universidade de Berlim, A. Deligne *art. cit.*, p. 413 nota que ele dedicou uma lista de textos à Alemanha, no pós-guerra tentou reiteradas vezes restabelecer seus laços com sua pátria natal participando de frequentes conferências em território alemão. Situações que servem para que se possa medir o engajamento de sua filosofia e dele próprio como filósofo ativo.

Weil morreu em Nice no 1 de Fevereiro de 1977 vítima de aguda doença cardíaca. Seus últimos anos foram divididos entre as muitas viagens a trabalho com as sucessivas internações médicas e intervenções cirúrgicas. Após sua morte é criado o *Centre Éric Weil* a fim de publicar e estudar o conjunto dos seus escritos. A Biblioteca Éric Weil, SCD da Universidade de Lille 3, está permanentemente aberta. Os catálogos dos arquivos de Éric Weil, bem como uma cronologia, são acessíveis pelos sítios: <http://www2b.ac-lille.fr/philolo/centreweil.htm> e <http://eric-weil.biblio.univ-lille3.fr/biographie.html>. Há uma breve, porém elucidativa, biografia intelectual em língua portuguesa que pode ser encontrada no primeiro capítulo do livro de Marcelo Perine **Filosofia e violência**: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987, sob o título *Filosofia e Realidade (o discurso e seu outro)*, p. 27-55. Outra biografia intelectual está em Gilbert Kirscher *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 209-235, reproduzido com enriquecedoras modificações na apresentação de PR, II p. VII-XXVI pelo mesmo G. Kirscher.

histórica, tem se tornado, contraditoriamente ao seu significado, o que goza de maior descrença numa dada comunidade e para o todo da sociedade que, por outras razões, avança anunciando (ou desejando) o seu deperhecimento.

Nesse caso, é preciso dar outro tipo de tratamento à política. Talvez devamos refundá-la, não à semelhança dos antigos, pois suas questões já não são mais as nossas, mas apreciar as nossas questões tal qual eles fizeram. Ou quem sabe, para não ir tão longe, à maneira de Kant, tomar a política como preocupação que deixou de ser preocupação dos filósofos para ser problema filosófico, “problema filosófico, agindo na e sobre a totalidade do pensamento: não se trata mais de juntar história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir sobre toda junção”². Essa é a maneira do proceder weiliano: pensamento que optou por considerar a política do modo mais próximo possível do seu sentido antigo, sentido puramente filosófico.³ Assim, a política é tratada como uma disciplina da filosofia e só nela se compreende.⁴

Um ponto a se destacar será o do aviltamento da política e, conseqüentemente, do político. Não que buscaremos as causas e razões desse descrédito (não obstante sua presença seja inevitável), queremos, antes, a partir da abordagem weiliana, discutir (tematizar) a política como um todo. Por essa aproximação é que pensamos ser possível fazer frutificar as dificuldades de entorno e delas extrair, senão suas soluções, ao menos a elucidação necessária que as tornem possíveis. Tampouco temos a pretensão de fazer um exame detalhado da *Philosophie Politique*, muito embora acreditemos que esta obra mereça um empreendimento como esse. Queremos articular este grandioso livro com outros textos weilianos a respeito do que é importante no que concerne a política para nossa época.

A ideia motriz da presente pesquisa concentra-se no conflito que opõe, de um lado, a sociedade técnica progressiva e, de outro, as tradições, os valores morais de uma comunidade e o papel do Estado em meio a essa condição (ou contradição). A dialética do Estado se expressa por esta tensão permanente entre a racionalidade técnica e os valores da tradição viva e é ela que confere à política seu problema proeminente. Até o presente momento o que se tem feito é apenas se exigir uma opção entre uma e outra posição e é dessa unilateralidade que provém todos os equívocos nas apreciações em matéria de política, todos os mal-entendidos e as falsas análises de conjuntura. Se a política não é tomada no seu caráter de universalidade, de uma razão que se quer universal, não há política propriamente.

² PK, p. 140-141.

³ Cf. A. Deligne, *art. cit.*, p. 405.

⁴ Cf. PP, § 1.

Todas as relações que se caracterizam nesse ambiente típico da vida política (dos conflitos partidários de natureza interna ou externa, dos debates em função dos acordos ou desacordos dos programas, da efetuação ou não de alianças na disputa pelo poder), somente fazem sentido para quem se propôs pensar a política do ponto de vista do todo, a partir, da filosofia. Do contrário, tudo o que se refere à política não passará de alastramento do que é irracional, de disseminação do niilismo que conduz à inércia, de um ceticismo quanto a qualquer resultado positivo que se possa alcançar, dada a susceptibilidade que as contradições do âmbito político produzem naqueles que somente o entendem deslocado de qualquer relação com o todo. Em suma: a política se torna mera extravagância para os que leem a realidade apenas do seu ponto de vista absolutamente particular. No entanto, do mesmo modo, qualquer ação prática só pode nascer na ação e a partir da própria ação, seja lá qual for a solução efetiva para esses obstáculos reais. Concretamente falando, a política, embora, só se compreenda num todo maior que a engloba, ela só se sustenta materialmente e se realiza nas condições objetivas da história. Mas não compreendemos essa última afirmação sob a ótica do discurso corrente puramente econômico.

Por óbvio que tais questões tenham seu peso, especialmente em nossos dias de vastíssima concorrência dos mercados cada vez mais mundializados, há que considerar que a política como momento de decisão e, portanto, de realização da liberdade, ela própria goza das prerrogativas da liberdade. Político e econômico desenvolvem uma zona mista de permanente tensão, na qual muito frequentemente tem-se mostrado a prevalência do econômico sobre o político, mas isso não significa que esta situação seja inalterável. É, exatamente, nesse ponto que o discurso tão somente econômico da sociedade metódica do trabalho tem mostrado sua incapacidade para atender os apelos mais fundamentais da vida humana. Se ele é importantíssimo para suprir as condições necessárias da vida do indivíduo na sociedade, não será ele a fornecer as condições suficientes da vida comunitária humana.

A política tem por papel muito mais do que se submeter às questões meramente técnicas, ao contrário, são essas questões que só mantêm seu sentido se forem colocadas em benefício da promoção humana. A sociedade moderna do trabalho tem exigido cada vez mais, para alcançar seus objetivos, uma maior eficácia. A consequência imediata dessa orientação tem sido a dominação insidiosa e entorpecedora imposta a todos. Essa lógica cega instalada no seio da estrutura social é contraditória em si mesma, pois ao mesmo tempo em que convoca todos os indivíduos para o cumprimento da tarefa da satisfação, gera expressivos agrupamentos humanos desprovidos inteiramente do acesso e de sua promoção no bem estar e, por conseguinte, incapazes de encontrar liberdade concreta e, muito menos ainda,

satisfação. Ocorre que estes totalmente fora de qualquer participação da riqueza socialmente produzida não apenas engrossam uma lamúria de oposição ao Estado, mas na verdade sua existência põe em xeque a existência do próprio Estado e de tudo mais ao abrigo dele.

Percebemos assim, segundo Weil, que o problema político propriamente dito com o qual nos deparamos atualmente só pode se posto por quem compreende a ação do ponto de vista da própria ação. É dessa forma que a descoberta de um universal concreto, a partir do qual a razão existente na história e historicamente existindo, vai reconciliando moral concreta e sociedade. A solução dessa contradição só pode ser o Estado⁵. A não clareza desse problema acarreta, primeiro, sua não formulação técnica, em seguida, a impossibilidade de enfrentá-lo e resolvê-lo. O mundo em que vivemos é o mundo articulado pela linguagem dos mecanismos técnicos e o Estado (ou Estados) – o positivo histórico decisivo que busca apaziguar a tensão em seu interior –, para cumprir seu papel, também não poderá prescindir dessa linguagem. Para o Estado qualquer decisão eficaz, quer dizer, que busca e obtém sucesso em sua tarefa, deve tomar como prioritário esse quadro que desafia a capacidade de resolução política em nosso tempo.

Correspondentemente às questões concernentes ao Estado, é preciso observar que a separação entre moral e política tem sua raiz na dificuldade de entender que a renúncia da técnica por parte da política é algo que não se pode acatar sobremaneira, da mesma forma que por pura obra e gosto de apelos sentimentais nenhuma moral será realizada no mundo. Por outro lado, dar ouvidos somente ao discurso da técnica é deixar o mundo sem qualquer perspectiva moral, é agravar aquilo que se quer dar fim: a violência.

A relação moral e política, se somente percebidas agindo em campos distintos e em franca oposição (sem nunca se cruzarem ou se cruzarem para hostilizarem-se), encarrega-se de tornar mais confusa uma vinculação que não tem nada de fácil e esquemática como temos nos acostumado a ver por toda parte. As descrições de tipo binárias, que opõem moral e política e/ou que veem a política apenas como a imoralidade das práticas humanas, são sempre muito redutoras. Contudo, compreendemos que estas definições são as que estão impregnadas em nossa cultura – talvez porque uma tradição cristã ainda seja excessivamente influente nesse particular em nosso país – e eles servem para nos manter alertas sobre as tarefas a serem cumpridas. O fato é que não é incomum encontrar nas leituras políticas – mesmo entre muitos daqueles que militam nessa área – o tom maniqueísta ostentado de forma tácita ou explícita. Esse ponto de vista é o que tem apequenado o cenário político e

⁵ Cf. P. Hassner. *La philosophie politique de M. Éric Weil* in *Revue française de science politique*, n. 2 (1958): 427.

colaborado com o ceticismo, já mencionado, que aprofunda o processo de despolitização da sociedade.

Alguém certamente pode declarar que uma observação como essa termine por abrir caminho ao uso (e abuso) de condutas unicamente pragmáticas. Para Eric Weil, as questões dessa ordem, o que se tem chamado *Realpolitik*, não apenas podem como devem ser colocadas, entretanto só estarão a contento e postas de forma responsável se partirem antes de uma análise da moral – do sentido que a moral toma no interior de uma comunidade histórica – e com ela atravessar os mecanismos racionais da sociedade moderna do trabalho para, enfim, poder situar a função do Estado. Somente assim, o Estado poderá ser tomado como o sistema universal de relações onde, então, circunscritas as questões de ordem pragmáticas receberão algum sentido⁶. É assim que a ação política se faz ação razoável. A política é o lugar por excelência onde filosofia e violência se enfrentam. O choque entre razão e violência na história é inevitável, de maneira especial para quem compreendeu que é nessa polarização que se constitui o sentido da história humana.

Somente uma filosofia construída *pari passu* à vivência dos horrores da guerra, da barbárie do regime nazista, da Guerra Fria e da emergência progressiva de uma sociedade mundial, e meditando profundamente cada um desses eventos, é que pode querer reinterpretar toda filosofia em função do homem histórico, de um homem que não é só razão, mas também violência. Eric Weil soube dar ouvidos às vozes mais díspares em relação a razão, aos mestres involuntários como dizia, que ao praticarem a opção da recusa da razão lhe ensinaram que a escolha pela violência é sempre possível. Aprendeu que essa recusa da razão são atos reais, condutas humanas que no extremo podem ser letais para toda humanidade e que, portanto, merecem toda nossa atenção. Assim, não se negou por compreender até mesmo o que recusa qualquer compreensão: o absurdo da violência. Somente o filósofo de absoluta decisão pela razão e pelo sentido pode dizer que teve por mestre involuntário Adolf Hitler⁷. Nesse sentido é que cabe ao homem que escolheu a razão, o filósofo, agir para que a história seja razoável, isto é, sensata.

Ora, segundo Weil, o projeto da filosofia se revela inteiramente como uma reflexão sobre o sentido. A reflexão da história da filosofia é tomada como a explicitação de atitudes e categorias dos discursos humanos possíveis em que a liberdade se desdobra num processo de inventivas escolhas entre categorias que se sucedem em função de um conteúdo tornado antigo por conta de uma nova escolha. Assim, a filosofia fundada na liberdade só pode querer

⁶ Cf. A. Deligne, *art. cit.* p. 405.

⁷ Cf. PR II, p. XI-XII.

desvendar os desígnios dessa inventiva liberdade no mundo ou, o que é o mesmo, querer compreender qual é o sentido dessa liberdade do homem e o sentido mesmo do mundo. A filosofia não pode ser senão uma ciência do sentido.

Informada pela filosofia a política é, nesta acepção, o campo não só de encontro entre razão e violência, mas de decisão. Desse encontro no plano político só um resultado interessa ao filósofo que quer informar a história, a saber, a possibilidade de a razão intervir e se realizar no mundo. Objetivo que o filósofo só poderá alcançar se apoiado nas estruturas do mundo para se orientar. Para a filosofia a política é uma via de acesso pela qual o razoável da história se materializa no mundo. Lembremos que o que está em jogo na *Philosophie Politique* e em todos os ensaios cujo tema é a ação humana é a contenção do conflito entre o que faz sentido ao homem e sua satisfação material.

Essa tarefa da filosofia – revelada pelo problema do qual falamos acima – já se encontrava em Hegel, segundo Weil. Acontece que Hegel, convencido de ter integrado a violência ao seu sistema (ao Absoluto), não considerou suficientemente a luta pelo poder no seio do Estado e, portanto, coube a Marx, não apenas explicitar que essa contradição (violência e razão) se mantém, como demonstrar que a violência permanece potencialmente destruidora. Marx é quem insiste que qualquer ação transformadora da realidade só ocorre verdadeiramente se for tomada do ponto de vista da própria ação. Perspectiva que lhe permite a denúncia da ideologia como fenômeno patológico-político cuja função é ludibriar o real, pela falsificação da palavra, para que a dominação ocorra. É assim que o Estado é tomado enquanto instrumento sempre disposto a serviço dos que querem reforçar o privilégio de uma camada específica, uma classe particular em detrimento das demais. Por outro lado, o Estado não pode deperecer como sugere a fulminante crítica marxista e esta defesa do Estado como a encarnação da razão no mundo parece ser a via pela qual Weil retoma Hegel e lhe devolve a palavra.

A dialética do Estado será então a expressão dessas transformações operadas pelo Estado em seu interior, ao passo que modificando a estrutura destas relações modifica-se a si próprio. As profundas modificações em relação às quais o Estado está sujeito o fizeram ressurgir como o termo médio da relação entre uma sociedade, que só reconhece o cálculo, e uma comunidade histórica enrijecida em função de sua legítima sobrevivência. Dito de outro modo: será a permanente interrogação sobre o devir do Estado e da sociedade moderna, a propósito das condições de possibilidade de uma existência sensata requerida pela comunidade histórica num mundo do imperativo técnico. Toda ação política na sociedade e no Estado dá-se nesse quadro de orientação. Sem uma ação política que busque combinar a

luta pelo poder (dos grupos e/ou estratos e não somente luta de classes⁸) com uma técnica direcionada para satisfação de todos no seio do Estado, não se pode vislumbrar nenhuma realização duradoura.

Weil não se ilude quanto a um simples progresso da técnica; sabe que tal situação tende levar a humanidade tão somente a um processo de regressão da liberdade. Contudo, também não é partidário dos que se encastelam nesta crítica e disseminam um pessimismo cujo efeito costuma exercer um papel diverso do que se propõem, pois acabam por sugerir um comodismo pela descrição do que, a seus olhos, se apresenta como inelutável. Como muitos filósofos (Heidegger, Marcuse, Horkheimer, etc) Weil percebeu o papel que a técnica exerce em nossas vidas, mais especificamente o impacto que ela tem e terá. Só que ao não se limitar à crítica deste aspecto da realidade, se propõe compreender o aspecto positivo – técnica como aquisição humana irrenunciável – desta racionalidade e submetê-la a uma direção voltada para o universal e não deixá-la cumprir seu destino cego.

Valendo-se dos conceitos *rationnel* e *raisonnable*⁹ joga com a oposição e conexão destes, sempre buscando fazer prevalecer o razoável sobre a racionalidade (eficácia técnica sempre amoral). Weil não faz coro nem com o otimismo técnico do progresso, nem com o pessimismo tradicional e romântico, para ele essas duas posições assumem sua validade se vistas ao mesmo tempo e conjuntamente, parcialmente aceitas e recusadas, numa palavra: integradas.¹⁰ Ao invés de uma incisiva e constante oposição à racionalidade técnica, uma permanência na denúncia e na renúncia, o que há, para Weil, é a tentativa de mobilizar certa eficácia técnica e colocá-la a serviço de um razoável da ação. Para Weil o Estado é essa figura capaz de dobrar essa racionalidade técnica e lhe oferecer um sentido, conseqüentemente o político por excelência será aquele que, munido desta compreensão, souber aplicar no mundo (comunidade ou sociedade) ações que satisfaçam tanto as exigências da racionalidade técnica quando a igualdade entre todos, requisitada pela moral tradicional sempre formal. Numa

⁸ Na atual sociedade moderna os interesses dos agrupamentos se tornaram tão ou mais diversificados quanto os próprios grupos nem sempre compactos e homogêneos. O conceito *luta de classes* já não comporta, na perspectiva weiliana, a complexidade desses interesses, uma vez que para Marx a ideia estava ancorada numa chave de leitura da realidade que afunilava os conflitos num progressivo e contínuo processo de racionalização da sociedade. Ocorre atualmente o inverso, a sociedade admite não somente a forma dos conflitos antevistos por Marx mais quaisquer conflitos. Entre estes estão os mais insensatos que não só abundam, como são os que definem as condutas dos indivíduos. Malgrado a existência concreta das classes e dos seus conflitos inerentes, esse conceito se converteu quase num conceito formal na cabeça de muitos marxistas.

⁹ Em língua portuguesa a tradução de *raisonnable* por razoável não contém a mesma força que o termo possui em francês, pois utilizamos, frequentemente, como sinônimo de moderado, enquanto no original expresso por Weil significa estar de acordo e conforme a razão por ser (o homem) dotado de razão, dessa forma, indicará em sua filosofia tudo que se refere a justiça, a moral viva, a potencialidade racional do homem, em contraposição ao *rationnelle* (racional) que significando o que pertence a razão prima pela lógica da eficácia, pelo cálculo, pela sociedade moderna da produção, etc.

¹⁰ Cf. P. Hassner, *art. cit.* p. 431.

palavra: a conquista da justiça social.

O percurso que faremos na presente pesquisa toma o primeiro capítulo no sentido do esclarecimento de uma interpretação weiliana de Marx, isto é, nos interessa saber qual é a apropriação que Éric Weil faz do pensador da práxis. Três são as razões que nos levam a tomar esta interpretação como nosso ponto de partida: primeiro por que, de acordo com nossa leitura, para Éric Weil o problema da política contemporânea atinge com Marx sua melhor formulação; em segundo lugar, o kantismo weiliano reconhece a presença de Kant, especialmente no que se refere ao problema do sentido e a questão da liberdade que o filósofo da práxis recebe no bojo de sua herança hegeliana; por fim (uma razão de cunho mais subjetivo, mas nem por isso menos séria), intentamos apresentar para discussão essa nova interpretação de Marx com a longa e sólida tradição brasileira do marxismo, oferecendo ao mesmo tempo a proposta weiliana das questões políticas de um filósofo que não se confinou ao *corpus* de análise marxista, mas se propôs pensá-lo dialeticamente tal como o próprio Marx ousou pensar Hegel. Dito de outro modo, situado além de Marx, sem tê-lo desprezado, o pensamento político weiliano se mostra mais capaz de enfrentar os desafios políticos do mundo contemporâneo, tanto por ter integrado em sua reflexão a problemática central do marxismo, quanto por se oferecer desprovido de ideologemas¹¹. Nunca é demais lembrar que nosso mundo é permanentemente acometido de profundas transformações, muitas delas vividas ao longo do acelerado século XX e que ainda se desdobram sobre nós.

É em torno a uma articulação em que uma ruptura se produz entre uma dada comunidade histórica e a sociedade moderna que será desenvolvido o segundo capítulo. Já de posse do que Marx constitui para Weil, esse capítulo se volta para crítica de Marx a Hegel sobre o Estado compreendendo sua validade, sua consistência, mas também sua insuficiência. É certo que o Estado facilmente pode compactuar com a manutenção do privilégio de determinado grupo, tal como a crítica de Marx alcança, porém, desobrigar-se de pensar a solução dos conflitos nascidos na sociedade, e que também atravessam o Estado, sem ter nesse mesmo Estado o ponto de inflexão desse conflito, é interditar indefinidamente a solução do problema que demanda uma resposta no concreto histórico tal como é a reivindicação mais racional do marxismo. Weil, nesse sentido, opera uma análise do tipo hegeliana do Estado, dialética para ser mais preciso, que a nosso ver, ultrapassa a ultrapassagem de Marx sobre Hegel, restituindo este último em sua vitalidade e atualidade.¹² A liberdade não pode se

¹¹ Cf. A. Deligne, *art. cit.*, p. 405.

¹² “Seu Hegel et l’État bem como sua *Philosophie Politique* testemunham, com efeito, um Hegel reatualizado e não ultrapassado por Marx”, cf. A. Deligne, *art. cit.*, p. 408.

realizar no mundo sem o Estado, que é sua exigência racional, o Estado por sua vez tem por função precípua garantir a existência da liberdade de todos e cada um.

Reconhece que Hegel e Marx foram os pensadores que conduziram a dialética à sua melhor expressão, o primeiro por consolidar a dialética levando-a as últimas consequências do pensamento especulativo, enquanto o segundo priorizando e aplicando-a na realidade objetiva confrontou fundamentalmente os problemas do ponto de vista da materialidade histórica. Por serem dialéticos, Weil não poderia acolher esses pensadores como uma oposição dualística, como muitos fizeram e fazem frequentemente, mas conjuntamente, permitindo que o caráter ambivalente, presente no encontro de ambos, favoreça uma mais completa (e abrangente) apreciação da realidade. Marx e Hegel sempre opostos, mas dialeticamente unidos, o pensamento político de Weil é em grande parte a demonstração dialética desta tensão.

Uma concepção bastante admirável em Weil é, certamente, a ideia da circularidade do discurso. Segundo pensa, não se pode compreender uma filosofia, um pensamento senão a partir de sua segunda leitura¹³. Não é difícil encarar que seu pós hegelianismo tenha encontrado em Marx uma segunda leitura de Hegel, a mais próxima da sua, pois segunda leitura atenta e rigorosa quase tanto quanto a sua kantiana leitura.

Após a retomada do Estado como órgão irrenunciável por meio do esclarecimento do seu papel que desempenha nesse novo mundo, o terceiro capítulo se propõe discutir as razões que cada vez mais fazem a política trilhar por sendas que beiram o imponderável. É nesse contexto que as questões do relativismo ético-político no qual se inserem as questões pragmáticas (seus desvios e mal-entendidos) são pensadas. As questões relativas ao poder são nuançadas num esforço, que poderemos chamar de pedagógico, cuja tentativa é de possibilitar a compreensão de que a realização da liberdade no plano propriamente político requer o uso de expedientes específicos (racionais, técnicos, amorais), que embora interditados ao cidadão comum, esses meios não estão, necessariamente, contra a orientação inicial de que a moral se faça valer no mundo. Em suma: se quer atestar a ideia de que “toda liberdade é situada na condição”¹⁴.

Antes de finalizar esta introdução é preciso fazer uma advertência. Esta pesquisa não pretende ser uma introdução ao pensamento de Weil, tampouco um trabalho do tipo descritivo (embora não possamos fugir disso em algumas ocasiões), sobretudo por que nossa maior dificuldade foi tentar traduzir em linguagem acessível um pensamento que confessadamente acredita que em matéria de filosofia clareza de exposição e facilidade de leitura são coisas que

¹³ LP, p. 441.

¹⁴ G. Kirscher, *op. cit.*, p. 212.

mutuamente se excluem¹⁵. Com isso não queremos nos eximir de quaisquer responsabilidades (uma passagem mais obscura e/ou alguma formulação insuficiente por nossa parte), mas alertar o leitor para o fato de que para um entendimento mais adequado do pensamento de Weil o recurso à sua obra é indispensável. A escolha pelo debate com a tradição (Kant, Hegel e Marx) se dá pelo tipo de problema enfrentado pela pesquisa, o que esperamos ter ficado claro ou que fique ainda mais claro ao longo do texto, em especial, no que concerne o lugar da política no discurso filosófico. É a filosofia que funda uma prática como interrogação sobre o sentido, assim, a participação da filosofia no mundo se dá informando a ação em vistas do sentido que se quer realizar, é isso que se chama filosofia política. Pensar a política como um todo e no Todo é a responsabilidade irrenunciável do filosofar weiliano: “A filosofia não pode recusar pensar a política, uma vez que a política se tornou problema na sua realidade, mas pensá-la em vista de outra coisa, em vista de seu próprio projeto – e nesse sentido, poder-se-ia sustentar que não existe filosofia política, mas apenas *a* filosofia.”¹⁶

¹⁵ Cf. LP, p. 441.

¹⁶ EC II, p. 420.

1. A interpretação weiliana de Marx

1.1. Reencontrar Kant no pós-hegelianismo de Marx

Não é de estranhar que a filosofia de Karl Marx esteja entre as que despertam na história do pensamento ocidental os comportamentos mais distintos e, até mesmo, os mais antagônicos. As correntes que sucederam as bases por ela lançadas, especialmente nas questões de teoria política e de leitura histórica, circunscreveram opções que, queiram ou não, foram tragadas por sua força sedutora, ora impelidas pelo que acreditaram ser a própria verdade encarnada no mundo, ora empenhadas em aniquilar completamente o que tomaram como sua força argumentativa (a dialética). Questão de gosto à parte – muito embora, este seja sempre o tom da maioria dos que consideram o marxismo – ainda hoje, diante de um pensamento tão pujante quanto este, não é a impassibilidade que domina seu entorno.

O que dizer então dos espectadores que viram as barricadas e ouviram os estrondos das revoluções que convulsionaram o mundo e o redesenharam sobre muitos aspectos, e das transformações advindas desse pensamento que foi, sem dúvida, independentemente do que instaurou, o que mais se misturou intensamente, no menor espaço de tempo, à história da humanidade? Ou para dizer diferente, o filósofo Marx inaugurou não só uma corrente de pensamento chamada marxismo, mas também, à semelhança dos mais altos auspícios do projeto iluminista, pôs em marcha eventos históricos colossais. Sua influência já era sentida – antes mesmo de completados 80 anos de sua existência – por um terço da humanidade e inspirava, para o bem ou para o mal, o seu estilo de vida, exatamente como nos lembra Lima Vaz.¹

Um fenômeno assim não pode ser ignorado pelo historiador que vive seu tempo. Éric Weil é certamente um entre estes. E sobre o marxismo dirá, entre outras coisas, que ele é a permanência de um enigma: da humanidade que lida com sua influência ao mesmo tempo em que teorias políticas antimarxistas tiram desta raiz sua própria seiva.² Uma mundividência dessa magnitude não poderia escapar à reflexão de uma filosofia que se propõe compreender o *todo*. A *Philosophie Politique* de Éric Weil, como parte de um todo que é o sistema, busca “uma compreensão da política na sua totalidade e na sua unidade

¹ Cf. H. C. de Lima Vaz. *Marxismo e ontologia in Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, p. 121.

² Cf. E. Weil. *Marx et la liberté. Critique II*, n. 8-9 (1947) : 72.

estruturada, como compreensão da ação humana na história.”³

Contudo, para as modestas pretensões deste trabalho é indispensável, tão somente, situar o comprometimento weiliano em preservar o pensamento de Marx como uma teoria política das mais valiosas para a compreensão do nosso tempo, muito embora, e é o que intentamos indicar aqui, não acompanha os resultados históricos-políticos a que chegou o filósofo da práxis. Daí porque sua interpretação de Marx aparece como algo “originário” e, por isso, polêmico, mas nunca sem a marca da seriedade presente em toda sua obra filosófica. Éric Weil, como poucos, não o segue, tampouco o combate. Seu objetivo é discuti-lo, atravessá-lo, cruzá-lo como uma fronteira da qual não é possível nenhum desvio. E ele o faz no terreno filosófico que o próprio Marx escolheu como sua leitura da realidade: a filosofia de Hegel. Weil fala de Marx quando fala de Hegel e quando fala de Hegel quer sempre situar o pensamento de Marx (o próprio filósofo, assim como seus intérpretes) no âmbito do seu projeto constituído pelas questões de política.

É verdade que Weil dedicou alguns pequenos estudos ao pensamento de Marx nos anos 1950. Tais estudos – os quais oportunamente veremos em suas ideias fundamentais – mostram, basicamente, que já em sua época era preciso livrar o pensamento de Marx de interpretações não somente errôneas, mas perigosas (ali já se referia a estas interpretações como *marxismo vulgar*). Entretanto, as considerações sobre este pensador, *grosso modo*, aparecem sempre que ele fala de Hegel. Nos seus vários artigos sobre este filósofo, Marx é sempre tido como um interlocutor privilegiado. E por que dizemos isso? Ora, segundo alguns dos seus mais autorizados intérpretes, Weil quase nunca cita aqueles com quem está debatendo, ele sempre recorre à inteligência e colaboração dos seus leitores.⁴ Um exemplo capital do que estamos afirmando é, que em sua principal obra consagrada a Hegel, o livro *Hegel et l'État*, é também nele que encontramos o principal texto dedicado a Marx, a saber, o apêndice *Marx et la philosophie du droit*. No conjunto dos seus ensaios e estudos sobre Hegel ou em alguns dos seus textos políticos e sociológicos, é difícil não encontrar pelo menos uma referência a Marx, ainda que velada.⁵ A convicção de Weil é somente uma:

³ PP, Prefácio.

⁴ Cf. M. Perine. *op. cit.*, p. 112.

⁵ André Tosel por exemplo, considera que a categoria da Ação na *Logique de la Philosophie* tem em Marx seu interlocutor privilegiado, cf. *Action raisonnable et science sociale in Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa (serie III), 11(1981): 1162*. O mesmo podemos dizer quanto ao desenvolvimento dessa categoria que é a obra *Philosophie Politique*, especialmente, nos seus II e III capítulos, **A Sociedade** e **O Estado**, respectivamente. A análise descrita no cap. II é analogamente tida como materialista, mecanicista e dialética, muito embora não seja a de Marx cf. P. Canivez. *Revolução, Estado, Discussão Síntese Nova Fase* 46 (1989): 27. Já em *Masses et individus historiques in EC II*, p. 255-325, o nome de Marx não aparece, mas é notório seu diálogo com este pensador, sobretudo, se tomarmos como ângulo de leitura o que Marx escreve em seu *18 Brumário de Louis Bonaparte*.

Marx compreendeu Hegel.⁶

Sobre este aspecto ainda destacamos a observação daquele que é considerado o mais autorizado dos interpretes weilianos G. Kirscher; ele nos diz que Weil mostrava nesse apêndice a *Hegel et l'État* que “para o desgosto dos marxistas stalinistas da época, em que sentido Marx, que tinha bem compreendido Hegel, permaneceu hegeliano.”⁷ No mesmo ângulo de investigação François Chatêlet constata que Marx serve de apoio a Weil apenas no que há de hegeliano em suas análises⁸. Não obstante esta última ressalva, estamos convencidos de que, para Weil, Marx é aquele que melhor formula o problema da política contemporânea nos termos que interessa a reflexão da *Philosophie Politique* como desenvolvimento da categoria da *Ação*, última categoria do discurso filosófico, tal como descreve sua *Lógica*.

Em todo caso, não se pretende dizer, com isso que Éric Weil seja, além de kantiano e hegeliano ou, para ser mais preciso, *kantiano pós-hegeliano*,⁹ também um marxista (ou marxiano). Seria demasiada pretensão querer inovar além da engenhosa formulação com a qual o autor qualifica seu próprio pensamento. O que é possível dizer talvez, seguindo a linha de raciocínio dada por outros que, como ele, compreenderam a presença do marxismo como parte da corrente da filosofia crítica situada a partir de Kant, é que Weil reencontra Kant no pós-hegelianismo de Marx.

Não é Marx, o filósofo da práxis, que se reivindica crítico de Hegel, da esquerda hegeliana e dos irmãos Bauer, dos economistas clássicos (Ricardo, Smith, Say), de Proudhon e dos socialistas utópicos? Sendo assim não pertenceria ele, antes de tudo, à mais fiel tradição do pensamento que já não pode mais deixar de comparecer diante do tribunal da razão se se pretende o qualificativo racional? Contra Hegel, como se sabe, é ao misticismo e ao irracionalismo metafísico que a todo o momento Marx faz senões.¹⁰

Lima Vaz observou que Marx, ao trazer o tema da *práxis* como solução do problema do conhecimento, não só caracteriza sua originalidade diante do debate epistemológico

⁶ Cf. LP, p. 94.

⁷ Cf. G. Kirscher *op cit.*, p. 217-218.

⁸ Cf. F. Chatêlet. **História das ideias políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 330. A propósito da permanência de um Marx hegeliano, ainda é possível destacar que esta tenha sido a provável razão, como se sabe, de Marx ter relutado em aceitar a denominação marxista para seu pensamento, sobretudo quando consideramos a frase, “se isso é marxismo, só sei que não sou marxista”, freqüentemente atribuída a ele depois ver os primeiros textos dos que se diziam seus seguidores.

⁹ Cf. M. Perine. *op cit.*, aqui essa formulação e tomada como chave de interpretação de toda filosofia weiliana.

¹⁰ “A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica” ou ainda “Hegel abandona-se ao prazer de ter demonstrado o irracional como absolutamente racional” **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, [abr. **Crítica**], p. 38 e p. 53 respectivamente.

como também indica seu pertencimento às tradições racionalista e empirista.¹¹ Situado também ele no entrecruzamento destas linhas de força, busca operar o mesmo que Kant, só que ao invés do *sujeito transcendental* é o *sujeito produtor* – o homem que pelo trabalho produz a si mesmo e a natureza – que aparece na origem do conhecimento. Isso porque, como se sabe, o conhecimento, do ponto de vista da teoria marxiana, está vinculado ao ato de produzir, que é expressão da relação fundamental do homem com a natureza – sujeito cognoscente na mesma medida que sujeito produtor ou homem sujeito do conhecimento somente como ser produtivo.¹² Por ser o único capaz de conhecer reflexivamente, o homem é também o único ser que pode analisar o real empírico pela Razão. É isso que faz dele ao mesmo tempo um ser produtor e conhecedor do seu mundo. Sabe-se o quanto esta ideia é cara a Kant e a radicalidade que ela assume com Fichte.

A célebre comparação entre homem e animal d’*O capital* fornece a senha dessa compreensão da filiação racionalista de Marx. A distinção realizada não diz que o homem tem a superioridade diante da abelha por que é capaz de *construir na mente* antes de construir na realidade? Que o resultado do processo já existe *idealmente* na imaginação do trabalhador, por pior que este seja?¹³ Ora na *Critica da Razão Pura* encontramos ideia análoga na formulação:

Ao primeiro a demonstrar o *triângulo equilátero* (tenha-se chamado *Tales* ou como se queira) acendeu-se uma luz, pois achou que não tinha de rastrear o que via na figura ou o simples conceito da mesma e como que aprender disso suas propriedades, mas que tinha de *produzir* (por *construção*) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se apresentou *a priori* e que, para saber de modo seguro algo *a priori*, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que ressaltava necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito.¹⁴

¹¹ Lima Vaz nos lembra que Lênin faz derivar o marxismo de três linhas, a saber, a filosofia alemã, o socialismo francês e, por fim, a economia política. Os lastros filosóficos do idealismo alemão são conhecidos, já o socialismo francês está ancorado na filosofia racionalista do século XVIII, particularmente, a ilustração e a literatura socialista. A economia política, por sua vez, é devedora do empirismo inglês (Adam Smith) e da moral utilitarista do século XVII e XVIII (Locke). Nos informa que o historiador polonês do marxismo Leszek Kolakowski define três correntes intelectuais que impelem o pensamento de Marx, a saber, o *Romantismo* do qual o idealismo alemão é só um ramo e que acentua o aspecto que toma os seres numa totalidade vivente; o *prometeísmo* que se define pela reivindicação rigorosa e absoluta do homem como criador de si e de sua história tal qual Prometeu, o deus da tradição pagã grega; e a *tradição do socialismo* da Ilustração e do séc. XVIII, cuja base é o racionalismo cientificista, vertente que, para o polonês, pouco a pouco, ocupa todo horizonte da reflexão de Marx. Cf. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Marx. **Escrita Ensaio**: Marx hoje, ano V, n. 11/12 (1983): p. 151.

¹² Idem p. 151-152.

¹³ **O Capital**, Livro 1, vol. 1. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 27 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 211-212.

¹⁴ **Critica da Razão Pura**, B XII.

Não é difícil perceber esta passagem, que vai de Kant à Marx, quando passamos a considerar o conceito de dialética, bastante enaltecido pelos fundadores do marxismo. Esse traçado é visto e reconstruído por Eric Weil em *Pensée dialectique et politique*.¹⁵ Nesse texto mostra como a dialética, antes abandonada pelas filosofias do final da Idade Média e início da Moderna, teve com Kant seu ressurgimento triunfal.¹⁶ A dialética do conhecimento é a crítica da razão, pois é razão que critica a razão. O papel exercido pela dialética transcendental, na *Crítica da Razão Pura*, é totalmente negativo, é lá que as *antinomias*, as contradições nas quais a razão cai, são detectadas e, por consequência, os limites do conhecimento são estabelecidos. Se, de um lado, a razão está fadada a sofrer a denúncia de suas pretensões não fundadas, de outro, ela não pode deixar de pôr questões que são legítimas. Essas questões, segundo Weil, atestam a validade do *método* no qual a razão não se *hipostasias* e, permanecendo razão (pensamento instituinte) e não entendimento (conhecimento instituído), não toma de assalto as funções deste, já que não está sujeita ao imediato da sensibilidade.¹⁷

A aplicação perfeita dos princípios do criticismo, especialmente das duas primeiras *Críticas*, é o que fará nascer na filosofia de Fichte, a partir do primado de um *Eu* agente (produtor) que opõe a si um *Não-Eu*, a sua dialética da *tese*, *antítese* e *síntese*, diz Weil.¹⁸ E que desenvolvidas mais tarde por Schelling, este sim sob o impacto da terceira *Crítica*, será conduzida à ideia da arte como fusão do consciente e do inconsciente, ou melhor, da *identidade* da natureza (espírito visível) com o espírito (natureza invisível).

Mas será com Hegel que a dialética ganhará em estatura com seu sistema. Com Hegel, a dialética não será um método apto a descobrir o fundamento último do real, mas o rastreamento, pelo olhar retrospectivo, dos desígnios deste real.¹⁹ A dialética emergirá “das profundezas do *Eu* ao dia claro da realidade”.²⁰ É, precisamente, como filosofia do Estado e da história que a dialética em Hegel será decisiva e exercerá domínio sem par em seu tempo. Não se trata mais de pensar a liberdade para depois realizá-la; a liberdade já existe, ao menos em parte, como *negatividade* e deve apaziguar-se num positivo que, para Hegel, é a figura do Estado.²¹

Mesmo contrário ao desenlace indicado por Hegel, Marx será herdeiro desta tradição.

¹⁵ Cf. EC I, p. 232-267.

¹⁶ Cf. EC I, p. 243.

¹⁷ Cf. EC I, p. 244.

¹⁸ Cf. EC I, p. 248.

¹⁹ Cf. EC I, p. 250.

²⁰ Cf. EC I, p. 253.

²¹ Cf. EC I, p. 254.

A dialética aparecerá a Marx como a da luta do homem com as condições exteriores de sua existência, condições que, embora criadas por ele mesmo, lhe aparecem completamente apartadas dele. A luta de classe surge como o movimento da própria história revelado pela dialética, agora não mais método da filosofia, mas método que realiza a filosofia ou ciência da libertação do homem, libertação que só será realizada quando uma classe, cujos interesses sejam universais, suprimir o sistema de classes e devolver o homem a si mesmo num mundo também humanizado.²²

A grande diferença de Marx em relação a seus antecessores é que todos têm a consciência de que refletiram a partir de Kant, enquanto Marx deu-se por satisfeito com a filosofia de Hegel, que julgou ser não somente a última filosofia, mas a filosofia. André Tosel, a propósito, fala que “Marx inverte Hegel por Kant, sem refletir essa inversão”.²³ Apesar de todo esforço da *Ideologia alemã*, o saber dialético-científico, que Marx e Engels buscaram para consolidar uma luta antirreacionária e progressista, é ainda um saber nos marcos do idealismo.²⁴

Mas o destaque de um liame desses, que toma o marxismo a partir da tradição crítica é, por si só, suficientemente revelador.²⁵ Aliada a esta constatação está o que diz Marcelo Perine: Eric Weil só é pós-hegeliano porque toma Kant não como um retorno, mas como um recurso querendo corrigir um pelo outro, isto é, consciência kantiana contra pretensão hegeliana.²⁶ Ora, a consciência kantiana que adentra a olímpica filosofia hegeliana é a consciência prática da liberdade, que Marx recebe sob a forma de uma ciência dialética da realização da liberdade.

²² Cf. EC I, p. 256.

²³ A. Tosel. *art cit.* p. 1171. Sobre outro aspecto H.C. de Lima Vaz faz a mesma ressalva quanto as consequências inconscientes extraídas da inversão da dialética operada por Marx cf. *art. cit.*, p. 153ss.

²⁴ O marxismo está apoiado em seu tempo que por sua vez ostenta fortemente a marca do romantismo do qual o hegelianismo e sua expressão máxima. Cf. H. C. de Lima Vaz. *op cit.*, p. 122-123. Ruy Fausto também nos diz que a *Ideologia alemã* e o grupo de textos pertencentes a ela, como as *Teses sobre Feuerbach*, buscam realizar o lado ativo que só o idealismo desenvolveu, mas a referência nesse caso não é Hegel e sim Fichte, para quem atividade e auto-atividade são termos-chave, cf. **Marx, lógica e política**: investigação para uma reconstituição do sentido da dialética, tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002, p.109-110.

²⁵ É o que diz Paul Ricoeur ao referir-se a Habermas que vê, igualmente um traçado que vai de Kant a Marx notando a série que atravessa as etapas do sujeito kantiano, o sujeito produtor fichteano, a consciência fenomenológica hegeliana, até chegar na síntese homem-natureza da atividade produtora. A bem da verdade, o marxismo trouxe uma solução nova ao velho problema das condições de possibilidade da objetividade e do objeto e apresenta o materialismo, quer dizer, o trabalho, as relações de produção como aquilo que desempenha o papel preponderante como função de síntese. A Habermas, ainda segundo Ricoeur, a lógica do idealismo é substituída pela crítica da economia política. Cf. P. Ricoeur. **Hermenêutica e ideologias**. Organização e tradução Hilton Japiassu. Petrópolis; Vozes, 2008, p. 130-131. Paralelo semelhante entre os dois pensadores neste ponto e outros é atestado pela tese, interessante sobre vários aspectos, de Luís Bernardo. **Linguagem e discurso**: uma interpretação hermenêutica da filosofia de Éric Weil, Lisboa: INCM, 2003, especialmente o último capítulo no qual o autor estabelece um confronto entre os dois filósofos.

²⁶ M. Perine. *op cit.*, p. 120-125.

Então, é com certo kantismo e certo hegelianismo que Weil descobre em Marx seu interlocutor: um kantismo de uma consciência que é eminentemente prática e um hegelianismo cuja tônica, como se sabe, é a dialética. Trata-se, na verdade, de afirmar que na estreita lista dos filósofos que Weil aprecia (Platão, Aristóteles, Kant e Hegel), Marx é, em matéria de filosofia política, levado muitíssimo a sério. E levar a sério esse pensador é, para Weil, compreender sua compreensão de Hegel, ao mesmo tempo em que sua tentativa de realização de sua compreensão.

A ciência social ou a ciência da realização da liberdade que o marxismo buscou fundar é materialista, mas continua sendo *prática teórica*. Há nela a ideia que norteia a atividade do pesquisador, além do mais, se uma tal ciência deve se compreender apenas como vinculada ao interesse da práxis ou da prática, esta prática não pode ser reduzida somente à atividade do trabalho social no âmbito da condição.²⁷ Ela liga-se igualmente ao conhecimento, uma vez que somente conhecendo as estruturas destas condições e, posteriormente, apoiada nestas estruturas, decide no sentido da realização da vida razoável para todos.

A tese de A. Tosei demonstra que a Ação, sendo a categoria na qual a filosofia se realiza e se compreende no momento em que se realiza, estaria retomando a problemática de Marx, especialmente o dos *Manuscritos de 1844*. Defende, então, que a Ação, tal como é explicitada na *Logique de la Philosophie*, é confrontação constante com Marx, cuja presença evidencia um problema ainda em aberto.²⁸ Sendo a categoria da Ação a que realiza a filosofia, não seria essa uma perspectiva que permite, ao mesmo tempo, integrar a contribuição de Marx? No quadro geral da filosofia de Weil, três são as categorias-atitude que não se satisfazem com o Absoluto: a Obra, a Finito e a Ação. No entanto, como as duas primeiras voltam-se contra o Absoluto, a Ação quer realizá-lo. E quer fazê-lo sem renunciar às conquistas da teoria que formula o Absoluto, mas considerando que estas precisam ser submetidas aos critérios da Condição. A Ação “desenvolve uma ciência que tem por objetivo ajudar a transformar a realidade”²⁹ ou, para dizer diferente, a Ação “quer reconciliar o Absoluto com o Finito por uma Obra na Condição.”³⁰

O que se vê assim é que, à semelhança de Marx, Weil quer aproximar a consciência das condições reais daquilo que se chama realidade objetiva. Na verdade não seria isso uma aproximação entre finito e infinito ao modo de Kant? Como dissemos antes, com Kant verificamos a existência de um incondicionado da razão, que, embora não possa deixar de

²⁷ Cf. A. Tosei. *art. cit.*, p. 1171

²⁸ Cf. *Idem* p. 1162.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*, 1160.

ser colocado leva, ao mesmo tempo, a razão a contradições e essas contradições – que se dão no ser finito sempre em abertura ao infinito da consciência – só se resolvem no mundo prático e, portanto, no domínio da finitude.³¹ Não é a *Fenomenologia do Espírito* a resposta a esta aporia fundamental da *Crítica da Razão Pura*, que cinde *ciência do mundo* (fenômeno) e *consciência do absoluto* (coisa-em-si)?³² Não é também sobre tal texto hegeliano que Marx faz sua apropriação da dialética?³³

Em *Problèmes Kantiens* é o próprio Weil que fornece a chave da leitura que pretende aproximá-lo de Marx, também via Kant (além de Hegel). Analisando as concepções históricas e políticas de Kant presentes na *Metafísica dos costumes*, Weil numa importante nota de seu texto nos surpreende com a elucidativa passagem:

[Kant exige] que os direitos não políticos do indivíduo dependente sejam respeitados, incluindo os dos escravos e dos filhos dos escravos. Kant admite, com efeito, a escravidão como punição de certos crimes..., mas o senhor está obrigado a educar em liberdade a progenitura do escravo... o senhor pode vender o escravo, não pode se servir dele para fins desonestos, nem dispor de sua vida e de seu corpo. O que distingue o escravo do trabalhador e de todos aqueles que se engajam livremente ao serviço de um outro, é que estes últimos não podem mesmo se obrigar por direito, para obter um salário, comida ou proteção, a um serviço quantitativamente indeterminado nem por uma duração que tão somente dependeria do prazer do senhor. A razão dada por Kant é interessante: se o senhor pudesse “utilizar as forças de seu servo segundo seu bel-prazer”, o servidor se transformaria em uma coisa de consumo; o indivíduo pode alugar sua força de trabalho, não vendê-la em sua totalidade: sabe-se a importância que este pensamento toma com Hegel e com Marx.³⁴

Evidente alusão à famosa *dialética do senhor e do escravo*³⁵ descrita na

³¹ Lima Vaz ao analisar as opções dialéticas de Marx em relação a sua inversão de Hegel aponta uma contradição insuperável da teoria marxiana que se mostra atravessada “pela oposição irreductível do *processo indefinido* e do *fim*”, essa aporia interna, a seus olhos indeclinável, compromete todo projeto do marxismo cf. *op cit.*, p. 121ss. Não nos cabe tecer qualquer consideração sobre o resultado da análise do Pe. Vaz, no entanto o paralelo que estamos traçando aqui nos parece evidente: o sujeito da práxis (indefinida e infinita) busca reconciliar-se no domínio da finitude/ condição. A mesma aporia é detectada por Merleau-Ponty, “Entre os dois aspectos da dialética, o marxismo não quer escolher: ora fala da revolução como sendo uma onda que pega o Partido e o proletariado onde estiverem e os carrega para além do obstáculo, ora, ao contrário, coloca-a para além de tudo o que existe, num futuro que é negação do presente, no final de uma purificação infinita. No marxismo, essas duas concepções não são conciliáveis, são justapostas, e para fazer a síntese, Marx contava com o crescimento do proletariado em seu Partido”. **As aventuras da dialética**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 177.

³² H. C. de Lima Vaz. A significação da Fenomenologia do Espírito – texto de apresentação da **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes. 3 ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005, p. 14.

³³ Cf. *Infra* p. 62, nota 40.

³⁴ PK, p. 139, nota 68.

³⁵ A tradução brasileira da *Fenomenologia do Espírito* de Paulo Menezes utiliza para a tradução de *knecht* a palavra escravo, seguimos no texto essa indicação, mas é preciso considerar que não há para esse termo acordo quanto a tradução alguns defendem como tradução mais adequada a palavra *servo*, outros *servidor*. Essa advertência é

Fenomenologia do Espírito, a qual Marx destacou como o substrato da filosofia de Hegel por conter a chave de toda leitura da história que, subsequente, a própria escola percorreria. O resultado desse processo dialético para Hegel é conhecido; a relação de dominância é invertida pela atribuição que recebe o *trabalho* do servo e não do senhor: “... o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim, se conclui somente com a *dependência* da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da *independência* deixa-o ao escravo, que trabalha.”³⁶ O trabalho, assim, aparece a Marx como algo decisivo na relação de exploração por ser a atividade na qual o homem-natureza humaniza a natureza ao passo que transforma a si mesmo. Homem demiurgo de si e da natureza, porque capaz da atividade de trabalho.³⁷

Sabe-se bem como Marx faz esta apropriação do caráter prático da dialética de Hegel. E como ele imputa (injustamente) a Hegel o fato de que este “vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo.”³⁸ O *primado da prática* conduz a reflexão de Marx a dois pólos fundamentais desse novo quadro histórico que lhe aparecem, ao mesmo tempo, como progresso na riqueza e regressão da liberdade:³⁹ “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas.”⁴⁰ A contingência é dotada de necessidade que, aos olhos de Marx, é ausência de liberdade.

No entanto, esse aspecto não é ignorado por Hegel, especialmente quando tomamos o que desenvolve no seu trabalho de maturidade, a *Filosofia do Direito*. Lá, por exemplo, ele fala da acumulação desproporcional da riqueza, do abandono das classes trabalhadoras, do rebaixamento espiritual dessas camadas sociais, da superprodução e subconsumo etc. Em resumo, verifica-se que a análise econômica presente na *Filosofia do Direito* antecipa em muitos aspectos o exame do próprio Marx.⁴¹ Weil, referindo-se a Hegel, formula: “a sociedade do trabalho no quadro da apropriação privada dos meios de produção criou o proletariado cuja existência é necessária para a acumulação desta riqueza produtiva”.⁴² Vemos, então, que o problema a persistir é o problema da liberdade. A realização da liberdade em meio à sociedade moderna da produção, o que no discurso filosófico weiliano

necessária, sobretudo, no Brasil pelo significado que a palavra escravo pode assumir em nosso contexto, uma vez que a escravidão tal qual ocorreu por aqui não tem qualquer referência com o tipo descrito por Hegel.

³⁶ **Fenomenologia do Espírito** § 190 (grifos meus).

³⁷ H. C. de Lima Vaz. *op cit.*, p. 142.

³⁸ **Manuscritos econômicos-filosóficos...** p. 124.

³⁹ Cf. R. Fausto *op cit.*, p. 104ss.

⁴⁰ **Ideologia alemã...** p. 65.

⁴¹ **Filosofia do Direito** § 243, § 244, § 245 e § 246.

⁴² HE, p. 95.

assume a forma da vida do homem da perda da fé, do sem sentido ou do sentido unicamente do progresso do trabalho, vida, enfim, determinada puramente por elementos de ordem natural e social, o que Weil define como *Condição*.

Marx atribui aos filósofos especulativos a incapacidade de progredir em direção da libertação do homem, entendendo que a suposta libertação pelo pensamento nada mais é do que ilusão, pois “só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real pelo emprego dos meios reais... A libertação é um ato histórico e não um ato do pensamento”.⁴³ Para Marx a liberdade só pode ser realizada, não por uma “consciência filosófica”, especulativa, que se move apenas no campo da abstração, mas pela “consciência revolucionária”, que por seu caráter prático “transforma praticamente o estado de coisas por ele encontrado”.⁴⁴

Para Marx, uma vez compreendido o movimento real da história entra em cena “o processo de objetivação” em que vai se igualando realidade objetiva e realidade pensada.⁴⁵ O pós-kantismo de Fichte e Marx diferem na maneira com que um e outro – embora ambos querendo exorcizar a coisa-em-si – convertem a sensibilidade e a intuição em atividade: o primeiro realiza pela interiorização do sensível enquanto o segundo por sua exteriorização.⁴⁶

Sabemos, igualmente, com Kant, que o problema da liberdade constitui, desde a primeira *Crítica*, tema fundamental. Para Kant, a ideia, essencial, é que a razão humana, embora pura, constituída por categorias e formas da intuição espaço-temporal, que estabelecem a fronteira do que é possível ser conhecido pelo sujeito, é igualmente detentora de uma natureza prática, uma dimensão prática que se vê sempre impelida a ir além do campo das esquematizações em que acontece toda experiência possível. É o projeto da liberdade constituído na primeira *Crítica* que atravessará todas as demais. É também com esse problema da liberdade num mundo desordenado (contingente) que Weil se faz intérprete de Kant, em especial porque “a razão sem os conceitos da ciência concreta e fora dos limites desses conceitos divaga, e sem a direção que eles recebem da razão graças à descoberta dos pontos cardeais por estas (as *ideias*), os conceitos seriam caóticos”.⁴⁷

O que constitui, para Weil, a insuficiência das análises kantianas sobre sua teoria filosófica da história é, precisamente, quando deixa de considerar o que na sociedade moderna é o principal empecilho para a liberdade humana (na própria condição); defeito

⁴³ **Ideologia alemã**... p. 29.

⁴⁴ **Ideologia alemã**... p. 30.

⁴⁵ Lima Vaz, *op cit.*, p. 160.

⁴⁶ Ruy Fausto. *op cit.*, p. 110.

⁴⁷ EC I, p. 244.

que diz respeito à insuficiência de sua teoria no tratamento das questões sociais. Quanto a estas questões Kant permanecerá formalista no que se refere aos conceitos que definem a sociedade pré-capitalista: propriedade, relações de comércio, trabalho social estão excluídos de modificarem seus conteúdos⁴⁸. Dito de outra maneira, os fatores determinantes (economia, ciência, técnica, política) que concorrem para a formação da sociedade e da história são para Kant irrelevantes.⁴⁹ O direito em Kant é quase intemporal. Isso porque a Kant, segundo Weil, o que interessa não é a política, apesar de suas decididas tomadas de posição, nem a história ou o progresso das luzes, mas a moral. A liberdade como problema moral é, para Kant, problema do sentido. Essa é a razão pela qual ao falar da dialética em Kant – do condicionado que busca o incondicionado – Weil formula o problema que em matéria de filosofia política parece cruzar os pensadores com quem dialoga:

Todo *conhecimento* de todo dado é condicionado e mediato; o *saber* da liberdade e do dever é imediato e incondicionado. Assim nasce essa nova e dupla dialética: como o incondicionado da liberdade é possível num mundo que só é mundo graças às leis determinantes e deterministas da natureza, e como a vida do homem pode receber um sentido, se esse sentido é dado pela liberdade e se, ao mesmo tempo, a liberdade não tem lugar no mundo?⁵⁰

A mesma preocupação está presente entre os marxistas que recorrem à dialética da história como seu fio de Ariadne a guiá-los no labirinto dos fatos.⁵¹ Certos ou não quanto a esta opção, o que importa no momento é a constatação que a liberdade no mundo requer uma orientação: a ação política que quer realizar a liberdade exige um sentido.

1.2. O problema de Marx para Weil

São bastante lúcidas as linhas que a *Logique de la Philosophie* reserva à passagem da categoria da *Certeza* (cap. IV), caracterizada pelos discursos que são impermeáveis um ao outro, para a categoria da *Discussão* (cap. V). Lá Weil mostra que o homem da discussão só pode dirigir-se ao outro porque esse outro, assim como ele, abandonou a superioridade física como única solução de conflitos. É na Discussão, e por ela, que o homem pela primeira vez pode optar pela exclusão da violência na comunidade, porque optou pela linguagem. Já não pode tomar o que desejar, fazer o que quiser porque assim teria todos

⁴⁸ PK, p. 138-139.

⁴⁹ X. Herrero. **Religião e história em Kant**. São Paulo : Loyola, 1991, p. 142.

⁵⁰ EC I, p. 246.

⁵¹ Cf. E. Weil. *A propos du materialisme dialectique*. **Critique** I n. 1 (1946) : 89.

contra ele e, certamente, perderia. Sua escolha é falar ao outro e esse, por estar na mesma situação, responder.

Dessa forma os discursos desses homens cruzam-se e tocam-se, pois agora se trata de ter razão contra um outro que, do mesmo modo que ele, se expressa pelo discurso. Trata-se enfim de *provar* um *direito*. Segundo Weil, não há de surpreender a ninguém que a discussão tenha começado, historicamente, diante de um tribunal civil secular. Isso significa duas coisas: que a decisão de um determinado conflito não pertença mais às partes, mas a uma comunidade, e que o homem seja hábil na linguagem, já que nesse campo a luta e a vitória não foram banidas,⁵² mas apenas mudou-se a forma do conflito.

Nesse sentido, é com a Discussão que se pode falar em comunidade, pois é nela “que todos são reconhecidos como seres falantes”.⁵³ A busca do bem comum e o estabelecimento do acordo entre todos e cada um será o objetivo da Discussão. É o discurso político que surge como possibilidade da solução de conflitos sem recurso à violência no interesse do bem da comunidade. Assim, a violência deverá ser excluída como solução dos conflitos no seio da comunidade, mas ela não desaparece com a adoção do discurso, ocorre unicamente uma transformação em que o homem, agora, luta pela palavra. Isso não significa de forma alguma o abandono definitivo da violência, mas apenas um primeiro acordo na direção do que pode significar seu fim. A violência sempre pode irromper e pôr tudo a perder numa comunidade-sociedade sob a guarda de um Estado. Somente por meio da linguagem, dado que a realidade da comunidade é o falar, é possível elevar-se à racionalidade e, portanto, à formação do Estado. Em síntese, “a Discussão é o lugar da emergência do discurso político”.⁵⁴

Sócrates talvez seja a figura mais emblemática desta categoria,⁵⁵ pois “Sócrates discute e só faz isso”.⁵⁶ E ele discute inclusive a discussão. Toda discussão é a da comunidade, pois há um acordo entre os homens livres da antiguidade e este é o uso que fazem do *logos*; somente a razão e a linguagem são os meios pelos quais os homens podem atingir a satisfação.⁵⁷ Gilbert Kirsch percebe que Weil opera, a partir do texto *Vertu du dialogue*⁵⁸ de 1952, uma distinção entre a discussão antiga e a discussão moderna sem rejeitar nenhuma das análises do capítulo V de sua *Logique*. Isso significa que a antiga

⁵² LP, p. 124 ss.

⁵³ LP, p. 125.

⁵⁴ M. Soares. **O filósofo e o político segundo Éric Weil**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 81.

⁵⁵ LP, p. 130-131.

⁵⁶ LP, p. 131.

⁵⁷ Cf. LP, p. 133.

⁵⁸ PR I, p. 279-295.

discussão é compatível com o que Weil chama, no texto de 1952, de *diálogo*, reservando para o termo *discussão* não mais uma questão que pertença aos filósofos, mas sim aos técnicos da política, ou melhor, aos homens políticos⁵⁹ que decidem no plano da racionalidade da sociedade moderna.

Essa mudança de enfoque Weil realiza com pleno conhecimento de causa: “É intencionalmente que evitamos aqui o termo diálogo”.⁶⁰ A discussão política já não é mais o diálogo antigo, já não é mais questão do que está circunscrito a uma comunidade política constituída (cidade ou Estado) que, sob a proteção destas instituições, encontra-se ao abrigo da violência, mas sem que esta esteja excluída, pois o Estado reserva para si o monopólio de seu emprego. Trata-se agora de se obter sucesso por meio da imposição de uma superioridade técnica. O termo *discussão* passa a “designar o confronto de pontos de vista técnicos na organização social do trabalho e dos diferentes modelos sociais de organização”,⁶¹ enquanto o diálogo “será o confronto das convicções presentes no mundo histórico (...), a tentativa, sempre renovada, de compreender as oposições efetivas que dilaceram e, dilacerando-o, animam o mundo. Será a tentativa de ver o que as palavras querem dizer”.⁶² Discussão e diálogo caracterizam o político e o filósofo respectivamente.

O termo *discussão*, por sua vez, no artigo de 1952, estará restrito “ao confronto dos interesses vitais (econômicos e históricos) cujo conflito ele eleva ao plano da linguagem e da racionalidade técnica: a violência bruta se encontra aí canalizada, domesticada, regrada”.⁶³ Já o diálogo antigo (diálogo da discussão socrática) é penetrado por uma dualidade: o aspecto ético *visível* aos homens, pelo qual buscam o bem comum da comunidade, e o da luta *invisível* que travam entre si, cujos interesses privados são sua mola mestra (este último tem como exemplo a morte de Sócrates).

É esse último aspecto que no mundo moderno assume as feições de discussão, pois agora ela aparece ao homem, a um só tempo, como elevada à linguagem e à consciência. O antigo escravo estava excluído de qualquer participação no diálogo, o mesmo não se pode dizer de seu atual herdeiro, o trabalhador, para o quem a linguagem tornou-se uma presença. No entanto, o bloqueio à sua participação na discussão foi primeiro rompido pela violência. As revoluções populares da Europa por todo século XVIII e XIX explicitam essa afirmação.

Pela pressão, as massas operárias obtiveram determinadas conquistas sociais; pressão

⁵⁹ G. Kirscher. Eric Weil e Sócrates, discussão e diálogo. **Síntese Nova Fase**, n. 46 (1989): 99.

⁶⁰ PR I, p. 286.

⁶¹ G. Kirscher. *art. cit.*, p. 99

⁶² PR I, p. 292.

⁶³ G. Kirscher. *art. cit.*, p. 99.

que lhes avalizaram nas duras negociações travadas com os capitalistas. Ora, é conhecido o esforço de Marx e Engels para derrotar as posições anarquistas entre os operários. Ambos nunca quiseram a completa destruição das instituições, mas que o trabalhador pudesse ter a consciência de preservar todas as suas conquistas sociais. A liderança que exerceram na Liga dos Justos, no Partido Comunista e, depois, à frente da AIT testemunham isso. A violência em Marx é uma opção, mas seu recurso está condicionado a uma ação progressiva consciente de seus objetivos,⁶⁴ uma ação que seja orientada.

A *Logique de la Philosophie* define suas categorias-attitudes como tipos ideais nos quais os discursos filosóficos são convocados num grande esforço de compreensão sem, no entanto, que tais discursos sejam esmagados por esta compreensão e, ao mesmo tempo, sejam redutíveis um ao outro no confronto que ali efetivam. Muito embora os discursos sejam suscetíveis a *ultrapassagens e retomadas*, Weil é explícito ao afirmar que:

Toda tipologia é abstrata. – Ela constrói casos puros, e por serem puros, só excepcionalmente ocorrem na realidade. No entanto, tais tipos são indispensáveis para a compreensão da realidade, que só é penetrável na condição de ser inscrita num quadro de conceitos... é o conceito que estrutura a realidade que, ao se recusar a submeter-se ao aparato conceitual, se impõe e se permite a revisão.⁶⁵

A *Logique de la Philosophie* compreende a categoria da Ação como a última categoria do discurso filosófico, aquela que quer realizar esse discurso; entende, igualmente, que a Discussão é, também ela, prática filosófica e política, quer dizer, ela é a categoria da identidade entre o político e o filósofo, pois um e outro se valem dessa mesma mediação no seu engajamento social.⁶⁶ Se o diálogo é a prática política propriamente do filósofo, então, a discussão é a do político. Essa é a constatação que faz a categoria da Discussão, que capta este problema como um dos fundamentais da contemporaneidade,⁶⁷ especialmente pela mudança de perspectiva operada pelo artigo de 1952. É aqui que Marx pode surgir como aquele que também está ao abrigo da *discussão* na acepção moderna que ela assume, pois é quem está preocupado em *educar* as massas para que possam assumir seu papel, não tanto da gestão, mais do confronto com as grandes entidades econômicas e políticas.

Nesse sentido, se Sócrates é quem caracteriza a *discussão* antiga, é Marx quem surge como o homem da *discussão* nesta acepção moderna, especialmente porque ninguém mais do ele insistiu sobre o problema da organização técnica da sociedade. Marx está na fronteira

⁶⁴ HE, p. 106.

⁶⁵ EC II, p. 301.

⁶⁶ Cf. M. Soares, *op cit.*, p. 86.

⁶⁷ P. Canivez. *art. cit.*, p. 16.

entre Ação e Discussão; “elaborando o conceito de luta de classes, Marx transformará em conceito científico fundamental o que para Hegel permanece um conceito filosófico, e mesmo um a conceito no limite da filosofia: a paixão”.⁶⁸ A paixão é o combustível irrenunciável dessa ciência da realização da liberdade e como tal é violência sempre à espreita.

Porém, ao querer realizar a filosofia transformando a realidade, Marx é filósofo que discute. Se ele não quer compreender a realidade e sim agir nela e sobre ela, o faz informando e educando as massas. E quando ele próprio age na realidade organizando as massas desprovidas, os operários, passa a ser o homem da ação, não à maneira da prática política do filósofo, mas do político *stricto sensu*.

Marx discute por que ele também, à semelhança do que querem seus adversários [capitalistas], está de acordo quanto ao que efetivamente importa: a organização do trabalho social no plano mundial.⁶⁹ O chamamento do *Manifesto* é sempre muito claro quando destaca o que a burguesia criou ao pôr em movimento a grande indústria, noutros termos, o mercado mundial.⁷⁰ Os operários para Marx não podem suprimir o atual estado de coisas sem apropriarem-se desse *quantum* que é o mercado mundial socialmente particularizado e subvertê-lo a socialmente universalizado. E é exatamente aqui que surge seu total desacordo em relação ao que deva ser uma tal organização no plano mundial.

Ele não vê outra possibilidade para o homem senão uma completa subversão desta realidade capitalista estabelecida. A tênue linha que separa as atitude-categorias Discussão e Ação é rompida por Marx. Não há dúvida de que ele continue filósofo, mas somente enquanto essa filosofia (de Hegel) puder fazer brotar de sua cabeça a revolução.⁷¹

Definitivamente não são as vias do diálogo (como em Hegel que quer dialogar com todos os discursos) que direcionam Marx, mas as vias do confronto. Marx é filósofo da *discussão* (ação-política), pois se situa na fronteira entre a filosofia que pensa a realidade e a própria instauração da filosofia na realidade – muito embora não pense a realidade pensando-se na realidade. Seu texto, seu discurso, é sempre a linguagem do combate. As investidas de Marx situam-se no plano da *discussão* tal qual Weil caracteriza no artigo de 1952; o que importa, em grande medida, é confrontar interesses que para ele são vitais, que para ele são de natureza econômica, ao passo que estes são elevados a uma linguagem que,

⁶⁸ HE, p. 109.

⁶⁹ Cf. PR I, p. 286.

⁷⁰ Cf. **Manifesto do partido comunista...** p. 68.

⁷¹ Cf. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução** (abr. **Introdução**) Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 152.

embora racionalmente técnica, não mascara a violência, sempre potencialmente disposta a irromper, mas que somente poderá fazê-lo sob a orientação de uma organização. Trata-se agora de se obter sucesso, de impor uma vitória sobre seu adversário. O Partido, o sindicato, as associações de trabalhadores etc., certificam, já com Marx e Engels, o emprego de meios que levem a esses resultados. Lênin fará esse o cabedal de todos os marxistas do século XX.

Éric Weil considera o pensamento de Marx importante porque se refere sempre a homens de ação e não se permite compreender senão nessa dimensão objetiva. Embora, seja este um aspecto chave, não basta em si mesmo, sobretudo, quando a questão da luta deixou de ser o que mais importa. Não se trata mais de centrar na luta entre as classes e/ou no conflito da sociedade com o Estado. Uma situação como essa tornou-se secundária em face de uma ação que se afirma cada vez mais razoável e tem sua essência nesse caráter.⁷² Para Weil, é em relação à compreensão dessa ação razoável que o marxismo revela sua insuficiência: para estes está dado que não é mais preciso nenhuma compreensão da ação, mas apenas sua realização.

O marxismo, Marx particularmente, justifica todo seu projeto de pensamento (e também de ação) em vista da “compreensão total do homem e de sua história”.⁷³ E é exatamente aqui que Marx faz problema para Weil, porque conduz sua reflexão pelo que acredita ser um dos mais graves e fundamentais problemas contemporâneos para toda teoria e prática políticas: a alienação do homem e a acumulação da riqueza, numa palavra, a liberdade do homem frente ao capital.⁷⁴ Sendo assim, “uma só coisa importa a Marx, é a liberdade do homem. Tudo - diz Weil - decorre desse problema”.⁷⁵

A liberdade será a pedra de toque desta grandiosa filosofia convertida em ação sobre os homens e sobre a história ou, se se preferir, em *ciência materialista da realidade*, para falar como o próprio fundador da escola. Se Marx (e tantos outros) antes de ser qualquer outra coisa (economista, organizador, homem político) tornou-se revolucionário é exatamente por que ele não queria mais *compreender* a liberdade e sim *realizá-la*.⁷⁶ Uma pretensa atitude *não filosófica* ou *pós filosófica* do marxismo, para retomar duas formulações que marcaram época⁷⁷, não fazem de Marx um anti-intelectualista ou um

⁷² E. Weil. *Marx et la liberté...*, p. 70

⁷³ *Idem* p. 70

⁷⁴ HE.,110

⁷⁵ E. Weil. *art. cit.*, p. 71

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ A. Genro Filho. A filosofia marxista e o legado dos “hereses” in **Filosofia e práxis revolucionária: cadernos de formação marxista 2**. São Paulo: Brasil Debates, 1988, p. 10.

adversário da filosofia: se ele diz que o pensamento de Hegel é o mundo ao invertido, que é preciso parar de fazer filosofia, não estará dizendo que essa filosofia é e permanece o seu ponto de partida?⁷⁸ É preciso ter em mente que Marx toma a filosofia hegeliana como uma *verdade*.

Expliquemo-nos melhor: Marx considera correta a filosofia hegeliana, embora que de forma invertida.⁷⁹ E assim pretende a realização ou, nas suas palavras, pretende passar da compreensão à transformação, isto é, ir da reflexão para ação (de uma ação discursiva a um discurso agente). Podemos, então, perguntar como uma ação poderá realizar seu objetivo prescindindo da reflexão? Da mesma forma que foi preciso interpretar o mundo para chegar à sua transformação, não seria legítimo pensar a ação transformadora para que ela tenha êxito?⁸⁰ O que é discutível para Weil é a viabilidade de uma ciência em Marx, mesmo uma ciência que se propõe a realização da liberdade.⁸¹

Esse problema Marx não se colocou (nem mesmo poderia), mas dele nascem outros tantos problemas ao marxismo, entre os quais a incontornável questão de sua compreensão.⁸² É nesse ponto que se arquiteta toda construção da teoria política weiliana, quer dizer, sua diferença, sua crítica e retomada do problema de Marx. O filósofo da práxis não pensa a política porque ele está preocupado em realizá-la, em transformar o mundo pela via política. A ação para Marx não é uma categoria em que o discurso se compreende (mesmo que parcialmente discurso-agente), mas acontecimento em vista da transformação da realidade. Em Weil, a ação é sobre a realidade e sobre si mesma: transformando a realidade compreendendo-se, compreendendo-se para transformar a realidade. Razão que se compreende ao mesmo tempo em que se realiza. Como vemos, contra Marx, especialmente contra a famosa *XI Tese sobre Feuerbach*, Weil sustenta que uma realidade compreendida já não é a mesma a de antes da compreensão.⁸³

Malgrado essa dificuldade incontornável do marxismo, Weil considera o pensamento do filósofo na medida em que o fundo de sua reflexão se dirige para a autodeterminação do

⁷⁸ E. Weil. *art. cit.*, p. 71.

⁷⁹ HE, p. 113, EC I, p. 257. É próprio Marx quem diz “o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*”. **Introdução...** p. 145.

⁸⁰ Lima Vaz tratando da opção de Marx pela primazia do objeto sobre a consciência e, por esse motivo a condenação da vida filosófica presente na *Ideologia alemã* e na famosa *11 Tese sobre Feuerbach*, sugere questão no mesmo sentido “como transformar o mundo sem interpretá-lo?” cf. *op cit.*, p. 126.

⁸¹ HE, 114-115

⁸² cf. A. Tosel. *art. cit.*, p. 1173.

⁸³ Cf. PR I, p.

homem: em Marx "é só em relação ao problema fundamental da liberdade que as outras questões se situam".⁸⁴ Sua interpretação da filosofia da práxis nos diz que

o homem é essencialmente livre. Mas na sociedade atual, essa liberdade só existe negada pelas condições: para que o homem torne-se o que ele é, é preciso que se torne senhor das condições, que são sua criação, criação em benefício da qual está alienado de tal maneira que não reconhece mais seu trabalho como o seu próprio e se encontra determinado por ele. Ele deve então transformar essas condições, na realidade e não somente no seu pensamento; ele deve se tornar livre, não somente se compreender como livre.⁸⁵

Entende-se que para Weil, a liberdade é o irreduzível ao qual o homem está reduzido, fórmula paradoxal, bem sabemos, mas com a qual se expressa toda a negatividade da própria humanidade do homem em sua "*possibilidade* de ultrapassar todo dado, incluindo a si mesmo em todas as formas concretas que o homem se dá na sua história".⁸⁶ É nesse ponto que se situa a convergência entre Hegel e Marx, mas também o ponto a partir do qual se afastam, uma vez que para Hegel é suficiente que o homem se saiba senhor da condição e do dado, a compreensão da história apenas como o devir da consciência da liberdade. Já, para Marx, isso não basta, é preciso que a condição seja derrotada pelo homem no plano da condição, para que esse homem não seja abandonado a uma ideologia, satisfeito tão somente *enquanto indivíduo* e reduzido enquanto homem. Isso significaria que estaria unicamente uma parte da sociedade sendo considerada e considerando-se senhor de si, e pensariam ter atingido o fim da história, chegado às verdades eternas e, por fim, alcançado um estado de coisas *não variável*.⁸⁷

Para Weil, o que ocupa Marx e o mobiliza permanentemente "é a questão da liberdade do homem no mundo. O homem não é livre, porque existem homens que se tornaram coisas para si próprios em suas existências"⁸⁸. O capitalismo, a sociedade que se quer sociedade mundial do trabalho, transformou radicalmente as condições de vida do homem e as transformou rebaixando uma parcela significativa da humanidade à condição de coisa. O proletário, por exemplo, só é uma coisa, nos diz Weil, "por que a condição histórica o obriga a se transformar em coisa".⁸⁹

Essa é a razão pela qual, para Marx, a sociedade produz o que a destrói. A linguagem weiliana da interpretação marxista fala que na história precedente da sociedade o homem

⁸⁴ Eric Weil. *art. cit.*, p. 72

⁸⁵ *Idem* p. 73.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

está constituído na *forma* concreta de luta com a natureza (exterior), que implica uma *consciência*, entretanto, *forma* e *consciência*, apesar da correspondência mutua, não põem no centro o homem, mas o seu produto, a mercadoria.⁹⁰ Para Weil, o que caracteriza a força da reflexão de Marx é sua percepção da influência que a lei da coisa exerce sobre o homem, apesar desta lei continuar sendo o trabalho deste homem. Porém o homem não se libertará dessa condição esperando por algum ato de benevolência, pois sendo lei histórica e nesse sentido, para Marx, humana, ela contém em si a própria *negatividade*. Precisamente porque ela é expressão da *negatividade* humana imposta ao *dado* da natureza pelo próprio homem e assim sujeita a se transformar. Se, por um lado, o domínio da necessidade se impõe, por outro, a *negatividade* permanece mesmo nesse domínio da necessidade.⁹¹

Um grandioso esforço de conciliação entre Hegel e Marx, no âmbito da política, é a marca da reflexão weiliana. É evidente que, para Weil, é preciso considerar Hegel apesar de Marx, ao mesmo tempo em que Marx é convocado a um profundo *diálogo* a propósito de suas posições hegelianas. Se para suprimir a filosofia é preciso realizá-la, isso não significa que seja necessário, igualmente, anular o pensamento. Com Hegel o movimento do Espírito rumo à liberdade está assegurado na *compreensão* da realidade, mas para Marx é urgente pôr-se a tarefa da *realização* dessa liberdade. Segundo Weil, o que realiza a liberdade é *ação razoável*, que nascida na e contra a violência (ou nas condições objetivas do mundo humano), é filosofia que age enquanto política que se pensa. De outra maneira, é filosofia que se sabe como política e política que é e se quer realização na filosofia.⁹²

Razão na história e ação razoável são as duas fórmulas que sintetizam o tom que não opõe razão e história. Isso não significa que a filosofia de Weil seja uma simples reedição da filosofia de Hegel (*Fenomenologia* ou *Lógica*) dos anos 1950⁹³. O que se destaca na reflexão weiliana é sua insistência na constatação de que existem estruturas essenciais que fazem coincidir o histórico e o razoável, sendo a *Philosophie Politique* a própria capacidade de explicitar tais estruturas⁹⁴ tanto na comunidade, quanto na sociedade ou mesmo no Estado. Numa palavra, captar o *sensato no histórico*. Se Sócrates ignorou a violência do discurso e Hegel, que a viu, acreditou tê-la domesticado no discurso absoluto, é Marx quem não abdica de realizar o discurso (absoluto de Hegel), mas plenamente consciente que a violência permanece potencialmente destruidora para todos os homens.

⁹⁰ *Idem.*, p. 74

⁹¹ *Idem.*

⁹² Cf. A. Tosel. *art. cit.*, p. 1161.

⁹³ Jean Wahl quem dirigiu Weil na elaboração da *Logique de la Philosophie* utilizou a expressão “*Fenomenologia do Espírito* dos anos 1950” para qualificar esta obra. Cf. M. Perine *op. cit.* p. 31.

⁹⁴ P. Ricoeur. **Leituras 1**: em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, p. 39.

Sabemos, e o dissemos anteriormente, que Weil decidiu filosofar com Hegel e depois de Hegel, mas, igualmente com Kant e além de Kant através de Hegel, ou seja, isso que faz dele um *kantiano pós-hegeliano*. Noutras palavras, um kantismo que pretende compreender Kant melhor do que ele mesmo se compreendeu, mas que só pode fazê-lo depois de Hegel, precisamente depois que a categoria filosófica da filosofia (Absoluto) é pensada e, portanto, uma compreensão total possível⁹⁵. Ao empreender esse desafio de filosofar com Hegel e a partir do filosofar de Hegel, mesmo tendo como ancoragem a filosofia de Kant, como sempre fez questão de transparecer, é nítido seu encontro com as mais diversificadas formas de hegelianismo que estiveram, sem sombra de dúvida, em sua presença. E, entre estas, a mais autêntica delas – como temos dito – foi também de profundo engajamento no seu pensar: esse particular e originalíssimo hegelianismo de Karl Marx.

Essa retomada do fundamental do pensamento de Marx situa bem como Weil se esforçava por, correlativamente à incapacidade dos que se consideravam seus seguidores, combater o que avaliava ser um dos grandes problemas do seu tempo: o ataque ao marxismo enquanto *teoria* política.⁹⁶ Mesmo sem pertencer à tradição marxista, como já dissemos, Weil não podia silenciar perante as implicações de posições do seu tempo que queriam varrer a teoria de Marx para fora da leitura da história. Muito provavelmente em função do que ocorre no mundo do pós-guerra, em que duas posições diametralmente opostas demarcam o ambiente: por um lado, manifesta claramente a preocupação pelo fato do marxismo, da dialética materialista, ter encontrado mais inimigos que críticos,⁹⁷ mesmo entre filósofos e, por outro, de serem os próprios marxistas responsáveis por assumir posturas de fidelidade quase instintiva⁹⁸ apropriando-se de um *marxismo vulgar* que aceita a dialética muito mais como uma relação de *causa e efeito* do que como movimento da realidade.⁹⁹

Suas observações são sempre no sentido de chamar a atenção de quem quer que seja para o que efetivamente importa na filosofia de Marx. Uma delas ocupa-se da confusão entre *natureza* e *matéria*; os que refutam o marxismo apoiam-se nesta conjunção querendo lhe imprimir tão somente um caráter determinista, enquanto os que se apropriam dele indevidamente farão uso “positivo” da mesma concepção. Segundo Weil, dialética da

⁹⁵ Cf. M. Perine. *Op. cit.*, p. 123.

⁹⁶ E. Weil. *A propos du materialisme dialectique. Critique I, n° 1 (1946): 83.*

⁹⁷ *Idem* p. 84.

⁹⁸ HE, p. 116.

⁹⁹ EC I, 256ss.

natureza não é materialismo dialético¹⁰⁰, para o dialético “o materialista dialético faz de cada ideia das coisas um meio de ação sobre as coisas”.¹⁰¹ Um fantástico resumo da história da dialética da natureza dá conta deste problema e vale ser lido não só pela beleza, mas porque explicita a ideia contida em nossa argumentação da tomada de Marx sobre o viés hegeliano, bem como do projeto político por ele realçado.

Um professor de filosofia, de nome *Schelling*, tornando-se consciente do fato de que a natureza é compreendida pelo homem e que, portanto, o espírito também se encontra tanto de um lado como do outro desta relação de compreensão, pois a natureza também é espírito. Um colega, *Hegel*, diz, declarando que, na natureza, o espírito não se sabe ainda espírito, que ele somente se compreende no homem, ao fim de uma longa história; pois para Hegel, o homem é um ser que não se satisfaz com o dado, que o *nega* para transformá-lo, que se transforma nesta negação em consciência-de-si, que termina por se satisfazer compreendendo a totalidade da natureza, da história e de si mesmo, como existência explícita do espírito. A dialética, para Hegel, não é, então, nem ciência, nem lógica ... mas movimento do espírito na natureza e na história, atividade do positivo ao negativo, para chegar ao positivo do espírito absoluto, que se sabe ser tudo. A verdade, enquanto a totalidade do movimento, é absoluta e ela existe para o homem. Aparece um não professor, *Marx*, para se declarar de acordo, esse acordo que do seu ponto de vista faz da filosofia de Hegel a última filosofia; mas acrescentou que era apenas filosofia e que necessitava realizar seu conteúdo: o sujeito da história não é o espírito, mas o homem em suas condições de existência material; que ele tem que negar na realidade até que ele já não seja mais uma coisa, mas atividade *realmente* (não apenas em princípio e em consciência) livre. Enquanto o homem imagina encontrar sua satisfação na compreensão, a dialética “marcha sobre a cabeça”. A ação nas condições materiais, sobre as condições materiais, liberta o homem. Isso é o que se chama *materialismo histórico*.¹⁰²

Como vemos, é a propósito da história que as diferenças em relação ao trajeto dialético se põem. Notamos também que em *Hegel et l'État*, especificamente no apêndice já referido, Weil tem suficiente clareza de que as diferenças entre Marx e Hegel não são quanto ao gênero. Especialmente porque identifica o primeiro como o típico homem de ação e o segundo o que age por meio daquele.¹⁰³ Hegel é o precursor de Marx mais que este seu discípulo; Marx, por sua vez, foi quem reconheceu a filosofia de Hegel como a última e que nada mais era necessário dizer, aliás, era preciso somente realizar o já dito, numa palavra, realizar o discurso. Para Weil estes pensadores estão unidos dialeticamente no que concerne a seus projetos políticos, mas é curiosamente também neste domínio que suas vias

¹⁰⁰ E. Weil. *art. cit.*, p. 88.

¹⁰¹ *Idem.*, p. 85.

¹⁰² *Idem.*, p. 87- 88.

¹⁰³ Cf. HE, p. 103.

divergem; para Hegel é suficiente a compreensão para realizar o Estado da reconciliação humana, enquanto Marx está convencido de que para isso é preciso uma ação revolucionária¹⁰⁴, capaz de libertar o homem de uma sociedade que o impede de ser homem verdadeiramente. É contra uma razão que sempre chega atrasada que Marx desaprova Hegel. A análise histórica em Hegel é o olhar retrospectivo cuja moldura clássica foi aquela do pássaro da deusa cunhada pela *Filosofia do direito*.¹⁰⁵ Já em Marx é sobre o sentido que a história receberá doravante, quer dizer, a inscrição no futuro do sentido já presente e que dotou o Partido como porta voz da história. Suas divergências projetam-se sobre um fundo comum que é a filosofia dialética da história. Sabe-se quanto a negatividade do processo é cara tanto a Hegel quanto a Marx.

O simples sentimento da não satisfação é a origem de todo grande evento histórico, que a tomada de consciência só pode se efetuar uma vez engajada a ação e só estará completa uma vez cumprida a ação. Os dois sabem, ademais – Marx diz mais claramente que Hegel – que a tomada de consciência completa de uma situação histórica indica que esta situação deve ser e será ultrapassada, como os dois veem a impossibilidade de elaborar uma imagem precisa do estado a realizar, por que só o sentido de oposição ao existente está determinado, mas não a nova forma que será o resultado da ação.¹⁰⁶

Percebe-se claramente que o concreto histórico é o lugar para onde a consciência deve ser levada a todo instante a fim de superar-se. Noutros termos, o *formal* é convocado a superar-se no *concreto* ou, se se quiser, no *real*. A análise por mais dialética que seja – ou que tenha a intenção de ser – precisa acompanhar o movimento da realidade na totalidade histórica sob o risco de se deixar hipostasiar. Para Weil, é esse olhar lançado sobre o todo da história que permite precisar as diferenças entre Marx e Hegel.¹⁰⁷ Ambos partilham da mesma visão de filosofia da história

o sentido da história é a realização da liberdade do indivíduo – para os dois

¹⁰⁴ Cf. HE, p. 106.

¹⁰⁵ “Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como o pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de ideias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescê-la, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva”. **Filosofia do Direito**, Prefácio [Utilizamos a tradução brasileira de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003].

¹⁰⁶ Cf. HE, 107.

¹⁰⁷ Cf. PR II, 245.

essa liberdade significa satisfação das aspirações razoáveis do ser humano que quer ser reconhecido como valor último por todos e por cada um, que não quer ser simples *meios para objetivos exteriores*, que quer encontrar no que o circunda, a natureza transformada ou sociedade, a obra de sua própria liberdade razoável, de sua própria razão agente.¹⁰⁸

Do ponto de vista das demandas sociais, Hegel está plenamente lúcido do que precisa ser feito¹⁰⁹. A diferença com Marx aparece quanto ao acento que cada um põe na solução desse problema. Com Marx será no papel das massas e com Hegel na ação do governo.¹¹⁰ Weil insiste num ponto que caracteriza a semelhança entre estes pensadores, mais que suas dessemelhanças, no fato de um e outro utilizarem a palavra *classe* no mesmo sentido.¹¹¹ No entanto, Hegel não considerou suficientemente que a luta política no Estado resultasse numa luta pelo Estado e que este acabasse por tomar partido entre as classes em conflito e fosse por elas instrumentalizado – problema político que Weil considera como um dos mais expressivos do seu tempo.¹¹² Por outro lado, Marx que vê com mais clareza esse conflito faz a opção de criar outro tipo de administração (a elite revolucionária, os quadros, o partido etc.) destinada ao mesmo objetivo do Estado, o de conciliar o homem consigo mesmo no plano social, só que rivalizando com a administração oficial do Estado e não a partir dela pela ação parlamentar.¹¹³

Não há duas teses, como se poderia inferir após a exposição destas diferenças. O que há são duas atitudes frente a um mesmo problema: o “da satisfação do homem no e pelo reconhecimento de todos e de cada um”,¹¹⁴ numa palavra, o problema da liberdade do homem.

Uma diferença de acento consiste em que, para Hegel, são as nações que portam esta ação e realizam esse percurso, enquanto que para Marx, o sujeito da ação é a classe absolutamente des-humanizada. Entretanto, quem age no seio da nação hegeliana, é a classe, e o único quadro no qual a classe de Marx pode agir, é a nação-Estado. A verdadeira oposição se caracteriza sobre outro plano. A função do pensador, aos olhos de Hegel, é compreender o que é... para Marx, que pode e quer se apoiar sobre uma filosofia elaborada, o papel do pensador é dirigir a ação: a filosofia é verdadeira, mas

¹⁰⁸ Cf. PR II, 246. (grifos meus) sabemos que uma ideia importante para ética kantiana é a não instrumentalização do indivíduo. Para Kant o homem nunca é meio para outro (quem quer que seja esse outro), mas fim para si mesmo. A linguagem com que compreende Marx e Hegel é nitidamente a de Kant.

¹⁰⁹ Cf. parágrafos da **Filosofia do Direito** indicados na nota 38.

¹¹⁰ HE, p. 107.

¹¹¹ Cf. HE, p. 107.

¹¹² Idem., PP§ 31, a.

¹¹³ HE, p. 108.

¹¹⁴ HE, p. 109-110.

permanece a realizar.¹¹⁵

Essa passagem que encontramos em *Hegel et l'État* é bastante esclarecedora no que interessa aos propósitos do projeto do que se constituiria o livro *Philosophie Politique*. Hegel e Marx não são considerados opostos, ou se o são é porque suas posições são dialetizadas. A abordagem weiliana servirá para aplainar o terreno sobre o qual será preciso erguer uma nova reflexão sobre a política. Precisamente uma filosofia política que tenha como fio condutor o problema da liberdade. E que consiga recolher numa mesma reflexão as atitudes, aparentemente distintas, das massas e do Estado preservando a coerência de cada uma, ao mesmo tempo, sem conspirar com a violência.

Seguindo a linha definida no *apêndice* de *Hegel et l'État*, é importante salientar que se trata ainda do problema do confronto entre *formal* e *real*. Weil está convencido de que somente se tomados juntos estes termos podem designar uma compreensão da realidade que indique uma superação, do contrário não passariam de abstrações da realidade; não passariam de um formal que apenas justifica e de um real que tão somente insulta.¹¹⁶

Éric Weil considera Marx e somente o considera porque por ele nutre muita admiração. Se o reprova num ou noutro aspecto é por tê-lo na mais alta conta, por assumi-lo e considerá-lo um filósofo de grande estatura. Isso é facilmente observado quando passa a considerar os dois trabalhos que Marx dedica à *Filosofia do Direito* – um manuscrito de 1843, do autor, não publicado em vida, mas somente em 1927, e uma *Introdução* publicado em 1844. Weil destaca que o primeiro texto, apesar de apontar certas deficiências de análises em relação à Hegel, tais como a preponderância da propriedade no Estado, a cisão entre homem e cidadão, apropriação do Estado por uma administração monopolizada por uma classe, o desprezo de Hegel pela democracia, é muito inferior filosoficamente ao texto da *Introdução*, em que Marx reconhece a força da filosofia hegeliana e se lança ao desafio de realizá-la. O projeto de uma filosofia política é realçado por Marx ao pôr com maior ênfase a urgência do seu afrontamento.

o desenvolvimento de uma teoria técnica da revolução, o apelo a paixão, a organização da paixão, o abandono de toda teoria teórica, a elaboração das categorias econômicas a partir do homem histórico e por relação a ele, a fusão do político e do econômico, introdução de um índice histórico em toda categoria moral, econômica, política: tudo isso porque a tese hegeliana é agora aceita em sua totalidade, por que a história recebeu um sentido preciso, o de libertar o homem na realidade e não somente no pensamento,

¹¹⁵ PR II, p. 246.

¹¹⁶ HE, p. 110.

por que essa libertação e a reconciliação total não estão ainda realizadas, por que as relações humanas dependem ainda da paixão, do arbítrio, do acaso, da violência, por que a mediação não está concluída, que a luta ainda continua, que a vida não é ainda realizada.¹¹⁷

É difícil dizer de quem Weil está realmente falando nesta passagem, se daqueles com quem estabeleceu diálogo (Kant, Hegel e Marx) ou de si mesmo. A paráfrase, tomada explicitamente de Kant, que convoca para fechar sua reflexão no *apêndice* denuncia suas intenções. Lá nos diz: “nós vemos claramente as descobertas (hegelianas) por que nos disseram (Marx) o que faltava procurar”.¹¹⁸

É preciso uma filosofia política que queira compreender e realizar a liberdade no mundo considerando a força irreduzível da violência nesse mundo, que queira compreender por que o mundo, a despeito da violência, se presta a uma orientação na liberdade da razão do homem que é liberdade razoável. Passemos a ver então como todas as questões levantadas por Weil são absorvidas por sua *Philosophie Politique* ou como a linguagem weiliana toma diante dos seus interlocutores o projeto político da realização da liberdade.

1.3. Filosofia da ação e liberdade

Em filosofia o tema da liberdade ocupa páginas especiais. Os filósofos, quase em sua totalidade, empenham-se sempre em considerar este capítulo conduzindo-o a reflexões por vezes incontornáveis para nós que com eles queremos aprender o exercício de seu ofício. Filosofias como as de Rousseau, Marx, Sartre (para não citar tantos outros), por exemplo, dão seus testemunhos, pois fizeram desta temática sua marca mais profunda ao arraigar no mundo as marcas da liberdade. Entretanto, toda filosofia, se convicta de seus propósitos, encarna em si mesma os apelos mais fortes da liberdade, isto é, ela própria está indissolivelmente ligada à liberdade. Noutras palavras: há identificação absoluta entre estes termos – *razão e liberdade*: elas são, na perspectiva adotada, como temos demonstrado aqui, congêneres.

Não desejamos transmitir a ideia de que esgotamos o tema quando falamos de filosofia ou que a liberdade reduz ou é reduzida quando necessariamente tratamos de filosofia, mas somente quando a filosofia é posta em questão, quando ela é a questão. Isto é facilmente explicável quando tomamos a filosofia de Eric Weil, sobretudo, sua *Philosophie Politique*

¹¹⁷ HE, p. 114.

¹¹⁸ HE, p. 115.

como nosso ponto de Arquimedes.

Ao que nos parece, não é possível falar de liberdade senão em exercício, ou melhor, na perspectiva de ser agente. A razão ao capturar esta categoria num conceito não lhe configura sentido se negar o movimento de sua própria *ação* ao *querer* compreender o mundo. “Liberdade e razão são, portanto, idênticas” como apresenta Eric Weil em sua *Philosophie Politique*.¹¹⁹ A filosofia é manifestação de um indivíduo que se põe reflexivamente diante do mundo, o filósofo. Este indivíduo somente difere dos demais pela *escolha* da razão e isso, como veremos, produz implicações profundas na consciência do filósofo, dado que ele deve assumir todas as consequências desta escolha na sua mais ampla radicalidade. “A filosofia se obriga, por uma decisão livre e primeira, à coerência”.¹²⁰ A liberdade a que se refere nosso autor está posta na ação do homem no mundo histórico, e nesse sentido ela é situada de duas formas: ação sobre si mesmo (moral) e ação sobre o grupo humano (política). Sua convicção reside em considerar esta ação algo sensato, isto é, algo que possui sentido e faz sentido, pois somente para um ser livre essencialmente é que pode existir sentido para a sua ação, e, portanto, nessa ação estão colocadas as estruturas essenciais em que o histórico e o razoável se encontram. Para Eric Weil, a *Philosophie Politique* se ocupa em *dizer* tais estruturas.

Enquanto ação sobre si mesmo o agente moral sabe-se membro de uma comunidade e deseja que sua ação moral seja universal, pois o acordo consigo mesmo, que sintetiza sua vontade empírica e sua razão, é também a maneira pela qual o universal da razão domina e informa o particular.

É a sua própria subjetividade que deve ser universalizada. Esse *Eu*, não empírico, cuja tarefa é transformar o *eu* empírico, só se manifesta no seio de um *eu* empírico e só a ele se refere. É verdade que é um único, sendo pura razão e pura universalidade e, como tal, refere-se, a todo *eu* empírico. Mas cada *eu* é só a ele que se refere, e a luta da liberdade pela liberdade, embora sendo a mesma para todo homem, é a tarefa mais íntima e mais pessoal que pode existir. Todo indivíduo é chamado à liberdade, à razão, à moral, mas pela liberdade, pela razão pela moral *nele*.¹²¹

Todo ponto de partida da reflexão sobre a ação é moral, vale dizer, é formal, abstrato e negativo. Não é mera coincidência a identificação deste recurso ao formalismo kantiano, ao célebre imperativo categórico, dado que aqui também o determinado não é livre, as

¹¹⁹ PP, § 8.

¹²⁰ PR I, p. 24.

¹²¹ PP, § 8.

vontades empíricas não se determinam, são da ordem dos arbítrios e, portanto, são determinadas.¹²² “No plano da moral, a liberdade não é mais que autodeterminação do indivíduo”:¹²³ responsabilidade moral é o outro nome pelo qual responde a liberdade.

Entretanto, nesse plano da moral formal, a liberdade é somente ponto de partida e, dessa forma, deve superar este plano para realizar-se. Do contrário será tão somente abstração e princípio formal sem aplicação efetiva no mundo real. A liberdade só é verdadeira como atividade, somente assim ela se torna a liberdade real, efetiva e faz com que problema de sua realização tenha algum sentido. Ultrapassar a pura reflexão moral é, para Eric Weil, passar do *formal* ao *concreto*, é superar a particularidade empírica do indivíduo e de sua violência, para adentrar na comunidade histórica e da sua moral viva, sem deixar de afrontar aqui também a *violência*. O indivíduo violento por natureza, passional em sua existência empírica, também é capaz de moralidade, e é nesta possibilidade de síntese em si mesmo, de acordo consigo mesmo, que o formalismo moral pode pertencer já ao ciclo da ação quando enuncia máximas para que esse sujeito *aja* de tal forma que a máxima dessa ação possa obter algum resultado.

O formalismo aponta o caminho sem ensiná-lo, não há orientação positiva, pois, toda orientação positiva se encontra do lado do empírico. É neste ponto que as condições de uma ação real demonstram a insuficiência da moral formal, mas não negam sua necessidade, ao contrário a põem em relevo e dispõem dela para que seja realizada. O *formal* universal é não só parâmetro, mas condição para o *concreto* histórico. Se a moral do indivíduo tem seu valor para a comunidade – e efetivamente tem –, ela só ganha importância na medida em que ela se realiza na comunidade, do contrário não há sequer sentido para a existência de uma moral. “O homem moral descobre que a lei *moral* deve informar uma lei positiva: a libertação do homem, de todo homem, deve realizar-se no mundo se a vida moral e razoável não deve ser um simples sonho”.¹²⁴

O que o homem busca é o contentamento, uma vida plena e realizada no sentido. No entanto, por sua condição de sociabilidade e ser de linguagem, essa satisfação só é válida se reconhecida por todos os outros membros da comunidade e, no limite, por toda humanidade, pelo discurso: sua ação, por mais estabaneada que seja, visa, busca, aspira e quer o *universal*. A mais egoísta atitude humana ainda deseja se universalizar para ser aceita.¹²⁵

A liberdade na Philosophie Politique é ação da razão sobre o mundo na história. O

¹²² Cf. Idem

¹²³ Idem.

¹²⁴ PP, § 11.

¹²⁵ F. Châtelet *op cit.*, p. 330.

discurso agente também é liberdade na medida em que incorpora as duas fórmulas do autor; *razão livre e liberdade razoável*. A liberdade em Eric Weil será sempre mediada pelo conflito real entre o *universal* concreto e *individualidade* determinada (violência), daí porque será sempre liberdade razoável. Para ele, o homem, na qualidade de animal social e político, não é nem racional (as provas de suas loucuras são demasiado frequentes), nem irracional, porque o que ele busca constantemente é a coerência de seu discurso e de sua conduta. O homem é em sua condição mais elementar *capaz de razão*¹²⁶.

Nesse sentido, a filosofia é, tal como compreende Weil, um discurso que não se impõe necessariamente ao homem. O discurso filosófico, a filosofia é uma possibilidade e não uma necessidade. “A filosofia não é a única possibilidade para o homem, deve-se admitir que ela surge de um solo que pode produzir outras plantas e outros frutos, e que os produz”.¹²⁷ Digamos, então, que a liberdade é o suposto da própria razão. Segundo Weil, o nascimento da filosofia é injustificável, pois ela nasce da liberdade, ela vem ao mundo por ato *livre* do homem: ela advém de uma decisão livre pela razão.¹²⁸

Na sociedade atual, que Weil chama também de mecanismo social, “a marcha para a racionalidade e para mundialização que caracteriza as sociedades modernas graças à *organização metódica do trabalho*”¹²⁹, impera a determinação de uma lógica cujos valores centrais são da ordem do cálculo racional e da eficácia, do avanço do progresso técnico e científico. Os sujeitos não são *para si* mesmos, mas valem pela utilidade que conferem à luta contra a natureza exterior, isto é, pelo saber, conhecimento ou força de trabalho que disponibilizam para que a organização do trabalho seja mais eficiente.

A sociedade moderna é, essencialmente, uma comunidade do trabalho que se compreende, se organiza em vista da luta progressiva com a natureza exterior.¹³⁰ Segundo Weil, esta luta domina as paixões e põe os homens a serviço do coletivo (universalização). Pelo trabalho (como bem observaram Hegel e Marx) o homem se humaniza. Numa palavra: o trabalho os educa na e para a racionalidade. Porém, no plano do mecanismo social o indivíduo está dividido e insatisfeito, posto analogamente ao mundo animal, em que a besta não se separa do mundo, o homem ao transformar o dado bruto distancia-se dele e cria a sociedade com relações de dependência e uma rede de poder em que o indivíduo não se vê como dono de si mesmo, mas pertence sempre a outrem, isto é, ao mecanismo. “A

¹²⁶ Cf. PM, § 10, c.

¹²⁷ LP, p. 15.

¹²⁸ Cf. LP, p. 18.

¹²⁹ P. Ricoeur, *op cit.*, p. 45.

¹³⁰ PP, § 20.

coisificação, na sociedade moderna, é o preço da personificação”.¹³¹ Nela ninguém é verdadeiramente livre e sem ela sequer se poderia postular a liberdade. Eis o paradoxo que divide e provoca insatisfação no indivíduo. Como segunda natureza do homem, na sociedade, sobretudo na moderna (e essencialmente nela), a liberdade está suplantada pela possibilidade da pura existência social, pois o mundo da produção e do consumo tornou os homens não sujeitos, mas objetos. Eles estão reduzidos à função que exercem no seio do mecanismo social.

Todo problema político surge aqui, toda ação propriamente dita, somente ocorre quando se tenta a superação desta negação da liberdade. A luta pela liberdade acontece quando os homens tornam-se sujeitos livres e iguais verdadeiramente e, também, quando são capazes de autodeterminarem-se. Não que isto signifique a negação ou recusa das vantagens do progresso – estamos num patamar em que esta renúncia é inaplicável –, mas quando se organizam para impor ao progresso técnico e científico a subordinação a valores morais. É esta ação para Eric Weil define a passagem da comunidade ao Estado.¹³²

Entretanto, mesmo na dinâmica do contexto do advento do Estado, há que tomar certos cuidados, porque liberdade e igualdade puras jamais se realizam (exatamente por serem puras são formais e abstratas) e tudo o que existe, na realidade da vida dos homens, é mal enquanto tal. Toda ação efetiva que busca evoluir para mais liberdade ou mais igualdade, e negligencia este dado, é suspeita de conspirar com as servidões e desigualdades existentes.¹³³

Finalizamos essas primeiras reflexões, explicitando o que está ao fundo da concepção deste autor: que uma vez feita a opção livre pela razão, o indivíduo, que é livre na situação concreta da história, não pode mais renunciar a ela sem, ao mesmo tempo, destruir a coerência de sua ação moral e de seu discurso e, portanto, de toda possível realização do sentido, da política e da história. Filosofia e violência: “exprime a significação ética do ato de filosofar, ato de uma liberdade que escolhe a razão e, por isso mesmo, situa e julga a não razão que tem lugar na recusa do consenso sensato, na recusa do universal, que abandona o indivíduo ao absurdo da violência”.¹³⁴

O Estado encarna a humanidade em cada homem particular, e o particular do homem é razão e liberdade conjugadas nele, ou seja, de um homem que se sabe razão livre e liberdade

¹³¹ PP, § 24, c.

¹³² P. Canivez. **Educar o cidadão?** Tradução de Estela dos Santos Abreu e Cláudio Santoro. Campinas: Papirus, 1991, p. 148.

¹³³ Idem., p. 147.

¹³⁴ H. C. de Lima Vaz. Apresentação da Tese de Marcelo Perine *op cit.*, p. 16.

razoável. É a satisfação do indivíduo que só é livre na situação concreta da história, só poderá sê-lo verdadeiramente tendo o Estado como instrumento da moral viva sobre a sociedade. Estado Moderno particular, que exigirá racionalmente a sua plena universalização garantindo a satisfação de todos e de cada um. O filósofo é aquele que se ocupará em certa medida da organização de um Estado Mundial, que buscará preservar a particularidade moral da qual será guardião.¹³⁵ Nos termos aqui colocados, a liberdade não será mais que a capacidade de resposta da queda do conceito na realidade empírica ulterior à reflexão que capturou essa mesma realidade. Contudo, o conceito somente poderá capturar a realidade estando imerso nela. Pode-se inferir duas coisas a partir disso: que a filosofia será tanto a “reflexão da realidade no homem real”¹³⁶, como também, que não existe filosofia (ideia do universal) do ponto vista de Deus e sim do homem.

A liberdade, diz Éric Weil, não pode ser “absoluta”, seria incoerente, pois inútil, e de conceito impensável.¹³⁷ “Toda liberdade é situada na condição. Uma liberdade absoluta, fora da condição, não teria nenhum ponto de aplicação, não teria nenhuma efetividade”.¹³⁸ Entretanto, sem o sentido do absoluto presente na liberdade ela em si não seria possível. Toda busca pela liberdade traz consigo a tendência ao absoluto enquanto “o que é possível sob todos os aspectos e sob todas as relações”, isto é, aquilo não conhece limites quanto à exterioridade. Correlativamente pode-se dizer que uma realidade além de toda finitude pode ser postulada, exatamente, pela compreensão desta mesma realidade finita.

¹³⁵ PP, § 40.

¹³⁶ PR I, p. 13.

¹³⁷ PP, § 28, d.

¹³⁸ G. Kirscher. *op cit.*, p. 212.

2. Teoria do Estado em Weil: respostas às aporias marxistas

2.1 A divisão do indivíduo

Um dos grandes problemas referidos ao tema da política é a relação dos indivíduos na comunidade, ou melhor, a relação entre os indivíduos na sociedade. De Platão a Marx é possível encontrar formas diversificadas no tratamento deste tema. Não é difícil, hoje, constatar que esse tema é, frequentemente, ora colhido como privilegiando a sociedade, ora reafirmando a primazia do Estado face às relações que se estabelecem na própria sociedade. É inegável, o campo de tração (ou tensão) a que estão submetidos Estado e sociedade proveniente de muitas teorias políticas que fazem pender a uma ou outra extremidade os desígnios humanos.

Para Marx, por exemplo, o lugar de toda individualidade é o Estado, é nele que o homem está lançado ao abandono de toda sua relação comunitária social e, por esta razão, cindido. Ser cidadão do Estado implica sua renúncia enquanto membro de uma dada comunidade na qual sua existência é efetividade. Essa divisão do indivíduo é, para Marx, um aspecto importante a ser não apenas considerado, mas ultrapassado, especialmente porque é do ponto de vista político que a dimensão comunitária do homem recebe algum significado. A denúncia que faz de todas as formas de dominação apenas sinalizam que é preciso suplantar o atual estágio de isolamento dos homens para restaurar seu intenso processo constitutivo de relações societárias livres e justas.

Assim, interessa-nos também discutir na obra de Éric Weil a sua teoria do Estado, exatamente por perceber que nela subsistem essas questões como seu horizonte e como problemas que se impõem ainda ao nosso tempo. Ao expor suas concepções do Estado Moderno a partir de Hegel, Weil considera o lugar apropriado não somente para objetar às questões advindas das problematizações de Marx à *Filosofia do Direito*, mas também para apreciar estes mesmos problemas suscitados e agravados pela interpretação radical do fundador do marxismo no que há de pertinente em seus resultados.¹ Se, como diz Weil, a teoria hegeliana do Estado responde à maioria das questões da contemporaneidade é porque

¹ Marx indica ter obtido como resultado de sua “revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” que as “relações jurídicas, tais como forma de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraizaram nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política”. **Para a crítica da Economia Política, Prefácio** in Os Pensadores. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 51.

Hegel foi capaz de compreender e de formular a plenitude do Estado presente, momento superior da racionalidade, o Estado moderno. O que não significa que este não possa e não deva ser ultrapassado. Ademais, Weil entende que tanto Hegel como Marx sabiam que a tomada de consciência de uma determinada época ou de uma situação histórica indica, ao mesmo tempo, sua superação.² Por outro lado, e isso confirma a tese, essa formulação de certa maneira não negligencia o que parece fundamental, a saber, a captura da administração estatal por uma das classes em conflito. Essa constatação é, aos olhos de Weil, bem melhor vista por Marx do que por Hegel, muito embora nenhum dos dois tenha elaborado uma imagem precisa do Estado a constituir-se, pois ambos perceberam que somente o sentido de oposição ao existente (ao dado) está determinado, mas não a nova forma resultante dessa negatividade.

O conflito percebido por eles terá consequências diferentes para cada um. Hegel, por exemplo, focará a solução do conflito pela via governamental, enquanto para Marx será definindo o papel das massas oprimidas. Disso decorre que o acento para um será a luta no Estado e para o outro a luta pelo Estado.³ Não se trata apenas da forma assumida pelo conflito para instaurar uma nova realidade, mas, antes de tudo, da luta pelo poder. Trata-se, enfim, de um conflito específico visto e formulado por Marx como denúncia do Estado opressor, que cerra fileiras contra as massas despossuídas. Esse diagnóstico, que já aparece em *Hegel et l'État*, somente será tratado adequadamente por Weil na *Philosophie Politique*. Situação que, para Weil, ao contrário do que pensa Marx, impele o Estado sempre na direção de uma resolução desse conflito. Como se vê, nosso autor está plenamente ciente de qual problema deve ser tratado e incorporado a uma teoria do Estado que busca responder aos ainda fortes apelos do mundo contemporâneo, ou seja, a busca da *justiça social*.⁴

E por que é preciso incorporar esse problema a uma teoria do Estado? Exatamente porque Marx, ao formular o problema da captura do Estado por uma classe e por não ter dado a ele um tratamento devido – pois, ao que parece, joga fora a água do banho e com ela a criança –, apresentou inicialmente a solução de conquista, depois, de rejeição e, por fim, de destruição do instrumento que pode conduzir os homens à sua libertação, numa palavra, à extinção do Estado.⁵ Ao contrário disso, Éric Weil entende que qualquer aspiração ou

² HE, p. 107.

³ Cf. HE, p. 107.

⁴ Esse conceito, que não pertence à esfera social, é essencial e exclusivamente político. Ele surge como um dos problemas fundamentais do Estado moderno e remete a ele, ao mesmo tempo, a solução dos conflitos nascidos no seio da comunidade. PP, § 39, b.

⁵ Não por acaso percebem-se esforços de pensadores de dentro da tradição do pensamento marxista, sobretudo, no século XX – como Antonio Gramsci e Nikos Poulantzas p. ex. – que trataram de conduzir a reflexão marxista resgatando nela o papel positivo do Estado, tanto para a superação das *desigualdades sociais*, como para chegar mesmo ao socialismo. Talvez o indicativo de uma pesquisa fosse o de contrastar a posição weiliana do Estado

tendência à revolta das partes em conflito deve tornar-se política para agir, e isso ocorre quando tais conflitos transformam-se em problema de Estado⁶ e, por essa razão, conflitos no interior do Estado. Por ora é preciso deixar claro que Weil não ignora o problema de Marx da apropriação do Estado por uma classe e do seu uso como instrumento de opressão. Sobre esse ponto sua *Philosophie Politique* é muito lúcida: “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 de tal grupo”.⁷ Contudo, sua resposta se compõe pela análise das determinações no sentido hegeliano (e também marxista), isto é, a averiguação do que limita uma noção é, ao mesmo tempo, enriquecida por essa própria análise a partir dela mesma. Acrescida de novas características a noção (ou conceito) recobre um significado mais preciso do que o do início da análise. Assim, o conceito sofre um desenvolvimento interno, alargando-se para tentar dar conta da nova realidade que considera. É isso que nos mostra em *Hegel et l'État*, quando afirma que o problema da alienação do homem ou mesmo o problema da acumulação da riqueza, ou ainda, para ser mais exato, do capital, é observado tanto por Hegel quanto por Marx, e reconhecido, desde então, como fundamental para toda teoria e toda prática política conscientes. Porém, a solução deste problema, mesmo sendo a tarefa mais urgente do presente, tal como na época dos seus formuladores, já se tornou *communis opinio* há bastante tempo. O que preocupa Weil nesse período é que não exista ainda, sequer delineada, a composição de uma teoria da política que leve em conta as novas formas de Estado que se produziram neste entre tempo.⁸

Essa ausente e factual evidência em Marx deve-se não ao descuido ou à inaptidão do pensador, mas ao fato de que certos traços do Estado foram sendo aos poucos assimilados. Características que escaparam do seu horizonte, no qual se sedimentava o próprio Estado que analisava, só frutificaram posteriormente à sua morte. Trata-se, na verdade, de certa ampliação do conceito de Estado que se fez necessária, pois foi o próprio Estado que assumiu objetivamente novas características e, assim, transformou-se no mundo, em boa medida também já outro. Podemos dizer, então, que se Marx se propôs a tarefa de suprimir (superar) a filosofia de Hegel, pois trouxe consigo o método que não só é capaz de realizar esta superação, mas que de fato a exige, o mesmo se pode dizer de todos os que desse método

com estas posições marxistas respeitáveis e, igualmente, responsáveis por revigorar de forma perspicaz e originária, a partir do próprio método empregado pelo fundador da corrente, seus conceitos essenciais. Tarefa que se apresenta como uma exigência, uma vez que é o próprio Weil que censura esta corrente por não ter numa teoria do Estado a via de acesso à reconciliação do homem consigo mesmo (cf. HE, p. 110), mas que deixaremos apenas indicada, pois não corresponde aos objetivos da presente pesquisa.

⁶ Cf. PP, § 31, a.

⁷ Idem.

⁸ HE, p. 110.

fizeram uso e o levaram a sério. Daí porque é possível dizer hoje que Marx construiu uma teoria do Estado e da luta de classes em bases tornadas abstratas. O movimento de sua própria abordagem metodológica revela que sua análise, embora situada no que chama nível das leis mais gerais do modo de produção, foi apenas um momento necessário da investigação materialista do Estado, mas que se mostrou, logo em seguida, insuficiente na devida apreensão das múltiplas determinações que caracterizam o fenômeno estatal. Este foi progressivamente assumindo novas características (determinações) em suas manifestações concretas.⁹ Dito de outra maneira, as transformações pelas quais o Estado passou foram significativas para que uma abordagem sobre ele detivesse uma abertura para cobrir sua nova extensão e expressão na realidade.

A realidade do Estado deslocou-se e, portanto, também o próprio conceito de Estado precisou acompanhar esse movimento. Não bastasse isso, temos de convir que numa análise materialista tal como formulada pela dupla Marx-Engels, valendo-se da dialética como método, era preciso encontrar na realidade material a força negativa que impele a história real dos homens. E essa força foi creditada à classe daqueles que, a seus olhos, apareceram sem posse alguma e em vias de completa desumanização. Eles eram – para falar ao modo dos fundadores da corrente – a negatividade universal negadora da particularidade negativa: as massas proletárias.¹⁰

O que Marx censura na teoria de Hegel sobre o Estado é a insistência deste em querer caracterizar o Estado ideal como real, isto é, sua crítica é quanto ao caráter formal da análise do Estado.¹¹ Entende ele que essa análise contém uma universalidade que se contrastada com a particularidade da esfera econômico-social da sociedade civil oferece um homem dividido

⁹ Cf. C. N. Coutinho. **Marxismo e política**: a dualidade dos poderes e outros ensaios. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p.15.

¹⁰ “A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital.” **Manuscritos econômico-filosóficos...** p. 80-81. E ainda “Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda auto-atividade, estão em condições de impor sua auto-atividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades.” **Ideologia alemã...** p. 73. Vê-se, assim, claramente que o trabalhador (proletário) é quem aparece como pura negatividade.

¹¹ “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” e “Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d’oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito” **Crítica...** p. 32 e 39 respectivamente. N. Bobbio chama atenção para o que interessa basicamente a Marx neste escrito: sua crítica do método especulativo de Hegel. Cf. **Nem com Marx, nem contra Marx**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006, p. 152.

em sua vida real:¹² esse homem passará a ser aquele que no Estado luta por seus interesses particulares (o *bourgeois* - aquele que vale como homem propriamente dito) e, ao mesmo tempo, será o defensor dos interesses universais, a quem Marx chama o homem abstrato, artificial, alegórico da esfera pública (o *citoyen*).¹³ O problema formulado por Marx será, então, dizer que esta divisão impede o Estado de fazer a defesa dos interesses universais, uma vez que o *bourgeois*, produto da sociedade civil, apenas conhece seus interesses particulares, e quando alçado a representante no Estado de toda sociedade não realizará outra coisa senão a defesa destes mesmos interesses (ou de sua classe igualmente particular), mas fazendo-os passar por interesses universais.¹⁴ A política, assim, no âmbito da esfera do Estado não terá mais do que um caráter negativo em sua ação. Para Marx, toda investidura política, para ser legítima, precisa acontecer em solo firme que, para ele, é a esfera da sociedade civil. Quanto a isso o *Manifesto* é categórico: “O proletariado, estrato (*Schicht*) inferior da atual sociedade, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem que salte pelos ares toda a superestrutura (*Uberbau*) dos estratos que constituem a sociedade oficial”.¹⁵

É essa contradição que cinde o indivíduo que só poderá encontrar solução nas relações materiais de sua existência, dado que o Estado compreendido assim é tão somente uma manifestação particular que assume forma universal. E por que apenas encontra sua solução nas relações materiais? Exatamente porque toda universalidade tem seu lugar nas relações de produção, na medida em que o homem privado, tido como homem político, precisa ceder espaço ao verdadeiro homem político, que somente se desenvolve nestas relações materiais, isto é, numa comunidade histórica. Marx não acredita que o Estado seja o momento elevado da racionalidade já que para ele o Estado, como é descrito por Hegel, é uma representação não fundada na realidade, representação que deseja fundá-la. Noutros termos, para Marx, o Estado é o que aparece como o incondicionado que condiciona a sociedade civil, quando na verdade é por ela condicionado, uma vez que, a seus olhos é a sociedade civil o incondicionado, é nela que subsistem todas as possibilidades de realização humana.

¹² Quanto à divisão do indivíduo na sociedade Éric Weil está plenamente de acordo ao afirmar que; “De fato, o mundo é uno na sua duplicação, como o homem é uno na sua divisão, na acepção mais simples do termo: *uno* como o que subsiste, age e vive nas suas contradições, apesar delas, graças a ela. Compreender essa vida é também e, sobretudo, compreender essas contradições, sua forma, sua maneira de ser na consciência dos homens, seu modo de impulsionar essa consciência para frente.” PP, § 30, a. No entanto, como é de se notar Weil considera esse um traço que pode ser levado como algo positivo.

¹³ **Para a questão judaica.** Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 51ss.

¹⁴ “[os deputados] são comissionados como representantes dos assuntos *universais*, mas eles representam assuntos realmente *particulares*” **Crítica...** p. 137. Uma boa formulação dessa contradição levantada por Marx nos é dada por C. N. Coutinho *op. cit.* p. 18, “o *citoyen* não passará de uma abstração enquanto não for eliminado o particularismo objetivo do *bourgeois*”.

¹⁵ **Manifesto do partido comunista.** 9 ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 77.

Da mesma forma que Hegel, Marx também acredita numa racionalidade que possa dirigir o mundo. No entanto, para o primeiro essa racionalidade já chegou, é o Estado moderno, para o segundo ela está por vir: o comunismo, o segredo de toda história humana.¹⁶ Pensar que o presente Estado seja a encarnação da racionalidade do mundo aparece para Marx como o traço mais evidente do misticismo hegeliano. Para ele toda a concepção do Estado em Hegel se presta a uma demonstração da sua *Lógica*¹⁷ e, portanto, não é mais que o desenvolvimento do Espírito. Na verdade, essa divisão, identificada no plano político, que atravessa o indivíduo é a expressão de outra divisão (contradição) mais fundamental, a de sociedade civil e Estado.

Sociedade civil e Estado estão separados. Portanto, também o cidadão do Estado está separado do simples cidadão, isto é, do membro da sociedade civil. O cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo. Como cidadão real, ele se encontra em dupla organização, a *burocracia* – que é uma determinação externa formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e a sua realidade independente – e a *social*, a organização da sociedade civil. Nessa última, porém, o cidadão se encontra, como *homem privado*, fora do Estado; ela não tangencia o Estado político como tal. A primeira é uma *organização social*, cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se comporta como oposição formal ao cidadão; na segunda, o cidadão se comporta como oposição material ao Estado. Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para a sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*... A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um ser distinto, diverso, oposto.¹⁸

¹⁶ “o comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” **Manuscritos econômico-filosóficos**... p. 105.

¹⁷ “A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretiza nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizam no pensamento abstrato.” **Crítica**... p. 38-39.

¹⁸ *Idem.*, p. 94-95.

Essa cisão do homem em si mesmo, entre o *bourgeois* e o *citoyen*, se encontra na própria cisão mundana entre a sociedade civil e o Estado, quando este último quer tomar o lugar do seu próprio suposto, tornando-se verdadeiro e autônomo, usurpando dele força e caráter emancipatório.¹⁹ É preciso antes de tudo restabelecer a real condição das coisas e tomar a sociedade civil como o verdadeiro ambiente da vida política, pois é nela propriamente que a vida precisa ser preservada e considerada. O Estado idealizado não é o lugar das relações políticas verdadeiras para Marx, nele não ocorre mais do que uma subjugação do homem real tido como *impolítico* e *natural*.²⁰ É contra esse reducionismo que a crítica de Marx ao Estado vai ganhando contornos cada vez mais expressivos: “*emancipação política* não é propriamente a emancipação *humana*”.²¹ Marx, como bom hegeliano que é, só pode conceber a ideia de uma emancipação humana como emancipação total em que o homem reconcilia-se consigo mesmo, porque toda dualidade não passa de uma contradição que precisa ser superada. No entanto, só admite tal superação na esfera da sociedade civil, não na abstração que é o Estado.

Só quando o homem individual retorna em si o cidadão abstrato, e como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana.²²

Como se vê – no que concerne à concepção de Estado como foi descrita até o momento – o que Marx não pode admitir é que na estrutura social onde impera o caráter *poiético*, lugar de toda a produção e, portanto, de todas as relações verdadeiras do homem com o homem e do homem com a natureza, não seja nela também o lugar em que possa ocorrer a solução do problema decorrente dessas relações, isto é, o desfecho dado pelo próprio homem de sua conciliação tanto no plano *social* quanto no *natural*. Para Marx, a solução do problema de uma sociedade civil, atravessada por conflitos radicais entre capital e trabalho, pela concorrência dos interesses privados, pela anarquia e pelo individualismo,²³ só poderá nascer pelas mãos produtoras do homem. De outra maneira: a supressão da apropriação privada da riqueza humana por uma classe só pode ser buscada em sua própria base material.

¹⁹ **Para a questão judaica...** p. 48.

²⁰ *Idem.*, p. 70.

²¹ *Idem.*, p. 60.

²² *Idem.*, p. 71-72

²³ Cf. F. A de Andrade Filho. Crítica da filosofia do direito de Hegel: sociedade civil segundo Marx. **Síntese Revista de Filosofia**. v. 26, n. 86 (1999): 398.

Ela [a concepção materialista da história] não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na 'autoconsciência' ou sua transformação em 'fantasma', 'espectro', 'visões' etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas.²⁴

Por isso o Estado é tido como esta entidade epifenomênica e, portanto, não pode ser o recurso adequado para a superação das desigualdades e dos conflitos no âmbito da produção, uma vez que ele apenas representa uma ilusão projetada dessa mesma sociedade de relações de produção: “Em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado”²⁵. Essa parece ser, via de regra, a caracterização das insuficiências apontadas por Marx ao Estado, especialmente ao Estado descrito por Hegel, a quem creditou ser a última filosofia e, por essa razão, estava sentenciado o que precisava ser feito.

2.2. A tensão entre comunidade, sociedade e Estado

Marx compreendeu bem que Hegel viu a racionalidade presente no mundo, que sua filosofia era a escritura do capítulo presente da história do seu tempo, entretanto, diferentemente de Hegel, não considerou o Estado a presença dessa racionalidade, quando muito este não era mais que sua representação, mas nunca sua realidade efetiva. Sua posição é diversa, quer dizer, *inversa*, pois entende que a racionalidade é presença na sociedade civil.

A sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado de forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerlich Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolveu-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente

²⁴ **Ideologia alemã...** p. 42-43.

²⁵ **Crítica...** p. 58.

designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.²⁶

É desse modo que passará a defender toda e qualquer transformação da realidade nas condições objetivas da história que, para ele, são determinadas pelas relações materiais entre os homens, a saber, suas relações de produção. Para Marx, é o mundo da condição, por ser a base material, que dita as regras de todo desenvolvimento e do progresso a que os homens estão impelidos. Se isso é assim, então, não há outro caminho para o homem senão a *transformação radical desse mundo das condições a partir das condições*. E quem é esse homem? Só pode ser aquele que nesse mundo representa a completa negação de tudo que nega a própria humanidade do homem. É na figura do proletário que esse homem lhe aparece. Ele representa não só a essa negatividade mobilizadora, mas a representa porque ele tem origem no pólo de maior desenvolvimento do capital. Ora, como Marx esclarece acima, somente com a burguesia a sociedade civil alcança seu desenvolvimento, cujo termo deve ser dado pela massa proletária para que haja, em definitivo, emancipação humana. Contudo, para que essa massa atinja essa condição é preciso que as forças produtivas estejam em pleno desenvolvimento, pelo menos é o que sugerem as conclusões d'*O 18 Brumário de Louis Bonaparte*.²⁷ É nesse texto que Marx reprova o recuo da política da Segunda República francesa à massa atomizada dos pequenos camponeses conservadores, que tendo na figura de Napoleão III a restituição de sua glória passada²⁸, lutam pela sobrevivência da velha ordem, do seu isolamento e, assim, da rejeição da perspectiva do futuro pela preservação do seu passado.²⁹ Para Marx, o campesinato avançado é aquele que está vinculado às cidades urbanizadas e que são liderados pelos proletários como força para escapar às condições precárias de sua existência social. As vigorosas páginas desse texto revelam sua repulsa ao retrocesso imposto pelo movimento mais reacionário da França em detrimento da luta entre as classes que a seus olhos representavam as camadas mais avançadas do processo histórico. Seu desprezo pelo “herói do golpe” se explica exatamente por ter ele se posicionado contra capitalistas e proletários em favor dos *imerecidos* camponeses.

Marx chega a essa conclusão analisando um conjunto mais amplo de forças que atuam no interior do Estado, o que num primeiro momento faz parecer que estaria se abrindo a uma

²⁶ **Ideologia alemã**... p. 74.

²⁷ **O 18 brumário de Louis Bonaparte**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. São Paulo: Paz e Terra, 2010, p. 122-139.

²⁸ *Idem.*, p. 128.

²⁹ *Idem.*, p. 129.

concepção ampla de Estado ao afirmar:

em sua luta contra a revolução, a república parlamentar viu-se forçada a consolidar, juntamente com medidas repressivas, os recursos e a centralização do poder do governamental. Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la... Mas sob a monarquia absoluta, durante a primeira Revolução, sob Napoleão, a burocracia era apenas o meio de preparar o domínio de classe da burguesia. Sob a Restauração, sob Luís Filipe, sob a república parlamentar, era o instrumento da classe dominante... Unicamente sob o segundo Bonaparte, o Estado parece tornar-se completamente autônomo. A máquina do Estado consolidou a tal ponto a sua posição em face da sociedade civil que lhe basta ter à frente o chefe da Sociedade de 10 de Dezembro, um aventureiro surgido de fora.³⁰

Mas logo em seguida é taxativo: “E, não obstante, o poder estatal não flutua no ar. Bonaparte representa uma classe, e justamente a classe mais numerosa da sociedade francesa, os *pequenos (Parzellen) camponeses*.³¹ Os camponeses constituem classe apenas num sentido muito específico, isto é, naquilo que os opõe às outras classes da sociedade; em seu modo de vida (interesse e cultura), no entanto, como se encontram fragmentados e desorganizados, não são classe e por isso necessitam de um representante que lhes seja ao mesmo tempo protetor e senhor e que ademais submetta toda sociedade ao seu domínio. É nessa nova moldura, posterior à revolução de 1848, descrita com essa agudeza de atrito entre agrupamentos políticos, que ressurge mais forte a figura do Estado³². O tratamento dispensado a essas classes na sua relação e confronto no interior do Estado não se presta propriamente à análise desse Estado (ainda que o faça), mas para, mais uma vez, provar que ele está ancorado pelas forças que atuam na sociedade civil, agora bem mais constituída porque nela age um conjunto maior de grupos, estratos, frações de classe que lutam pelo poder. Como se vê não se trata de uma autonomia da política e, conseqüentemente, do Estado em relação à sua base material, econômica.³³

Percebe-se nitidamente nestas carregadas tintas de protesto de Marx, que há uma tensão nascida no seio de uma tradição histórica que luta para preservar seus valores ante o avanço das forças do progresso³⁴, cujo sentido é dado pela sociedade do trabalho. A partir de Marx

³⁰ Idem., p. 126.

³¹ Idem.

³² Idem., p. 127-128.

³³ Quanto a isso Marx não tem a menor dúvida, pois nesse mesmo texto indica que não é a luta política autônoma que afeta as relações comerciais e industriais, uma vez que ela somente interfere na esfera econômica (indústria e comércio) de maneira pontual e insignificante. Na verdade, toda crise local deve buscar suas razões nas “condições gerais do mercado mundial.” **O 18 brumário de Louis Bonaparte...** p. 111-113. Não é o Estado que explica as crises econômicas, mas por elas é explicado.

³⁴ Ainda sobre a tensão entre tradição histórica e forças do progresso podemos ler nos **Manuscritos econômico-filosóficos...** que ela acontece pela relação entre aristocracia fundiária e capitalistas que vêm aos poucos serem

temos uma visão dessa sociedade moderna do trabalho, composta – não sem tensão, é óbvio! – por proletários e burgueses capitalistas como expressão maior de um progresso da técnica em relação e contra todas as formas tidas como antigas e ultrapassadas. *Comunidade histórica e sociedade moderna do trabalho*, para utilizar duas expressões weilianas, caracterizam bem a conjuntura histórica desfavorável pela qual passam os povos em sua realidade material.

É nessa permanente ameaça de ruptura, quando o cisalhamento tornou-se inevitável, que o Estado revela sua racionalidade mediadora. Mas é exatamente contra isso que Marx se volta, sob a argumentação de que ele não poderia ser ao mesmo tempo parte e mediador na sua oposição à sociedade civil, uma vez que para ele “extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam”³⁵. O que interessa a Marx é, antes de tudo, “corrigir” a dialética de Hegel³⁶, ressaltar a vivacidade do “dualismo fundamental” dessa lógica, o que lhe parece ser a contradição fulgurante do processo dialético, a ser resolvida não por uma consciência absoluta como quer Hegel (ao introduzir um movimento que retira dele este caráter), mas pela prática e pela ação.³⁷

Assim, uma vez mais, o peso das opções dialéticas de Marx traz suas consequências.³⁸ Prescindindo de um movimento do processo dialético como mediação necessária, isto é, o movimento que vai em direção ao Absoluto, Marx não vê porque também seja necessário deixar a cargo do Estado a solução das contradições oriundas da própria sociedade. A clareza

dissolvidas suas diferenças pelo curso desta tensão, desse modo, restando apenas “duas classes de população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas..., a transformação da propriedade fundiária numa mercadoria é a ruína final da velha aristocracia e o aperfeiçoamento final da aristocracia do dinheiro.” p. 74. Nesse particular também saltam aos olhos as linhas do **Manifesto do partido comunista**... “Quando o mundo antigo estava em declínio, as antigas religiões foram vencidas pela religião cristã. Quando no séc. XVIII as idéias cristãs cederam diante das idéias do Iluminismo (*Aufklärungsideen*), a sociedade feudal combatia sua última luta com a burguesia então revolucionária. As idéias da liberdade de consciência e da liberdade de religião foram apenas a expressão do domínio da livre concorrência no campo do saber [da consciência]... A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não é de espantar que no curso de seu desenvolvimento ela rompa da maneira mais radical com as idéias tradicionais” p. 85-86.

³⁵ **Crítica**... p. 105.

³⁶ **Manuscritos econômico-filosóficos**... p.115.

³⁷ “Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica.” **Manuscritos econômico-filosóficos**... p. 111; cf. também H. C. de Lima Vaz. *op. cit.* p. 143. e seu comentário sobre essa passagem.

³⁸ É importante salientar que a dialética de Hegel e Marx diferem substancialmente como bem observou Lima Vaz. O que se distingue numa e noutra é a noção de *mediação*. A mediação dialética de Hegel se exprime numa imagem circular (Sujeito – Mundo – Lógico), já para Marx ela aparece de forma linear (Sujeito – Realidade histórica). cf. art cit., p. 153 ss.

do método assumido por ele é tamanha que, manifestadamente, a coerência se impõe com força irrenunciável. Ora, Hegel é muito claro quando afirma:

Constitui uma das mais importantes descobertas da lógica a de que um momento determinado, que se apresenta na posição de extremo enquanto dado numa oposição, deixa de o ser para se tornar um momento orgânico, pois que é ao mesmo tempo um intermediário.³⁹

Hegel não se refere a outra coisa senão ao Estado e à expressão parlamentar deste. Manifestando-se contra este último movimento do processo dialético é que Marx realiza o que Lima Vaz identifica como *economia da mediação fenomenológica*.⁴⁰ No entanto, foi justamente querendo descartar esse caráter do Estado como elemento de mediação e de superação das contradições na sociedade civil, que toda lucidez de *O 18 Brumário* acaba por colocar em relevo esse mais profícuo segredo do Estado e sua imprescindibilidade.

Observada dessa maneira a tensão entre comunidade, sociedade e Estado não pode ser desconsiderada. O fato é que já em Marx é possível identificar essa tensão como foi descrita acima. Ora, da mesma maneira que o Estado sofreu modificações nesse entretempo, o mesmo se pode dizer da sociedade e, com ela, a comunidade histórica. Com as transformações ocorridas no interior da sociedade moderna, sofreram modificações, no mesmo compasso, as próprias massas que passam a ter um caráter cada vez mais decisivo. Queiramos ou não, as massas desempenham no mundo contemporâneo um papel fundamental, por constituir a força motriz desse mundo e, igualmente, a própria evidência de um problema proporcional à grandeza de sua existência.

Essa é a clara afirmação de Weil num artigo de 1957 intitulado *Masses et individus historiques*.⁴¹ Para Weil, a aparição das massas está ligada às transformações das cidades e das

³⁹ **Filosofia do Direito** § 302.

⁴⁰ H. C. de Lima Vaz. *art. cit.*, p. 156. Éric Weil acrescenta a esse ponto “que todos os elementos do pensamento-ação de Marx estão presentes com Hegel: eles tornaram-se conceitos científicos e fatores revolucionários a partir do momento que Marx aplica o conceito da negatividade, tal como ele foi desenvolvido pela *Fenomenologia*, aos dados estruturais elaborados na *Filosofia do Direito*.” HE, 109. Lima Vaz nos diz ainda, em outro lugar, que uma das dificuldades dessa abordagem é a persistência de uma aposta de superação de um dualismo jamais superado, por Marx ou pelos seus interpretes, “entre o processo dialético como totalidade absoluta e o processo histórico como contingência. Dualismo que não permite a integração do processo histórico no processo dialético senão a preço de uma transcendência da consciência sobre a história e uma volta à problemática hegeliana do Sujeito absoluto. Dualismo, portanto, que deve subsistir para que o marxismo não se negue a si mesmo, que subsiste de fato na afirmação do processo dialético como estrutura necessária da ‘objetivação’ – e, portanto, de uma possível alienação – e do processo histórico como necessário dinamismo escatológico em cujo fim a supressão da alienação se arrisca a ser a supressão da própria ‘objetivação’, ou seja, uma desumanização.” *cf. op. cit.*, p. 155.

⁴¹ EC II, p. 255-325.

próprias funções ocorridas no interior da sociedade,⁴² quer dizer, a cidade passou de dependente – muito embora nunca tenha deixado de deter o poder político e administrativo – a autônoma em relação ao campo. As cidades que tiravam seu sustento do que era produzido pelo campo, aos poucos passaram a produzir e viver de sua produção, ou seja, passaram a produzir elas mesmas esses bens.⁴³ Isso de forma alguma significou que a sociedade urbana não continuou a explorar e a empobrecer a população rural, ao contrário, ela sempre o faz quando precisa recrutar mão de obra de fora, e dessa forma busca também submeter ainda mais essas populações rebaixando seu já precário nível de vida, para obrigá-los a entrar na cidade.⁴⁴ O camponês, assim, é impelido a uma mudança profunda devido à injunção que sofre para tornar-se trabalhador industrial. Ocorre que a produção tida antes como “natural”, tradicional, passa a ser modernizada. O produtor agrícola deixa de ser o homem rural tradicional, pois sua escola agora é a da produção industrial, lastreada no cálculo das baixas taxas e dos métodos lucrativos permitindo-lhe rendimento máximo. É a própria mentalidade do camponês que é transformada.⁴⁵

O que subjaz aqui nesta passagem que a faz inelutável? Que forças levam à adoção da divindade da sociedade industrial e o abandono da tradição, das regras morais e valores da cultura agreste? Não é um acesso sem grande violência contra os costumes desta tradição: historicamente estes grupos viveram num quadro fixo, isto é, insensíveis às mudanças produzidas dentro de suas tradições – quase imperceptíveis e sem lhes causar afecção, dada a lentidão com que essas mudanças foram se originando – e mesmo aquelas oriundas e impostas de fora lhes soaram apenas como perturbações momentâneas e, por isso mesmo, caídas no esquecimento. Nesse sentido sua vivência é quase *natural* nas duas acepções da palavra: uma que compreende a relação dos ciclos das estações, da invariabilidade das leis naturais, das possibilidades do sol e das condições climáticas com os efeitos destes sobre seu cultivo – conhecimento acumulado e adquirido ao longo de gerações que acreditam prolongar-se inalterável até o fim dos tempos; a outra abarcando o que diz respeito ao sistema de regras no

⁴² EC II, p. 259.

⁴³ Noutro texto *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé* in EC I, 268-296, Éric Weil nos mostra como essa evolução é possível, pois durante a Idade Média tardia determinadas cidades situadas em regiões bem desenvolvidas da Europa tornaram-se autônomas tanto em relação às autoridades centrais quanto das suas potências vizinhas, isso porque tinham conquistado sua importância por terem sido as capitais dos príncipes e dos bispos. Ali “a nova sociedade burguesa, que estava prestes a rejeitar os valores de seus inimigos naturais, a nobreza feudal, permitia à técnica tornar-se respeitável” EC I, 272. Para Weil o desenvolvimento da técnica tal qual o conhecemos hoje tem sua origem na ascensão da burguesia como classe. A burguesia nasce ao mesmo tempo em que a técnica passa a ser vista não mais como obstáculo ou como algo que diminua o homem da maneira que tinha sido para os gregos, mas como redenção econômica dessa classe emergente. A revolução técnica foi uma conquista da burguesia bem antes de sua revolução política.

⁴⁴ EC II, p. 261.

⁴⁵ EC II, p. 261.

qual suas vidas estão imersas, ora vinculadas às exigências da natureza e do trabalho, ora instituídas por outros homens socialmente superiores (senhores, administração urbana, padres) – vida ordinária sentida como árdua e injusta. Ambas as acepções dizendo a mesma coisa: que sua realidade é imutável.⁴⁶

Mas o processo de industrialização agregou novos problemas à vida campesina. Disputas mercantis introduzem novas técnicas no manejo da produção; máquinas de transporte escoam os produtos com maior mobilidade, novas relações comerciais permitem imediatamente que as cidades tornem-se independentes de seus arredores, produtos agrícolas estrangeiros invadem em quantidade o mercado interno e pressionam os preços diminuindo bruscamente o poder de barganha dos compatriotas. Sem falar que o próprio senhor (nobre ou burguês) não mais se satisfaz com pagamentos naturais ou em serviços, pois aprendeu que é o dinheiro que sustenta sua posição social adquirindo bens através dele. A pressão sobre o camponês é o que preconiza o progresso das cidades que, desenvolvidas a partir do final da Idade Média, solaparam ainda mais a sua já difícil vida.

Esse novo contexto contrasta radical e imediatamente com a vida do homem do campo. A prescrição de métodos cada vez mais “racional”, por proporcionarem maior rendimento, faz com que a concentração de terras seja inevitável, uma vez que tais métodos somente são aplicáveis em grande escala. Como consequência o camponês é expulso das terras que ocupou, longamente, graças ao direito de tradição, que já não pode sustentá-lo, dada sua fragilidade diante do direito de propriedade ou do contrato formal. Então, uma massa camponesa – sem terra, sem os vínculos de família e “naturais” de outrora, sem o recurso das novas técnicas estabelecidas etc. – é formada, restando-lhe somente migrar para as cidades e juntar-se às massas operárias ali já exploradas. Como ela tem dificuldade de se reconhecer como corpo nesta nova circunstância, também não reconhece a nova camada com a qual se depara. A massa assim composta de indivíduos isolados apenas atende àquele que lhe disser o que fazer. Weil explica que essa situação é a razão dos movimentos revolucionários dos países “subdesenvolvidos”, conjuntura da Europa ocidental até meados do século XIX.⁴⁷ Uma massa camponesa se constitui em força de trabalho totalmente explorável.⁴⁸

Enfim eis que surge então, no lugar do camponês, que cultivava produtos agrícolas naturais e de subsistência, o produtor industrial, aquele que lança mão dos recursos mais vantajosos em detrimento de toda tradição, das regras morais e dos valores que tinham, até

⁴⁶ EC II, p. 263.

⁴⁷ EC II, p. 265.

⁴⁸ EC II, p. 264.

então, orientado as condutas ancestrais do camponês.⁴⁹ Para Weil esse é o fato que caracteriza o nascimento da massa moderna.⁵⁰

É a coexistência entre as formas de vida antigas (comunidade histórica), de um lado, com as estruturas muito modernas (sociedade do trabalho), de outro, que convulsiona as relações no interior do Estado. Se Marx está correto na afirmação de que os extremos não podem sofrer mediação um pelo outro, isso significa que a sociedade não pode ser o lugar da mediação como ele indicou, pois ela situa-se no extremo oposto, como foi caracterizado acima. Dessa forma a noção de Estado é não apenas recuperada, mas exigida para a mediação política da realidade concreta. A racionalidade da sociedade moderna é incapaz de autoreflexão e de correção de rota se deixada à própria sorte. É só no Estado que sua racionalidade toma sentido: “se é verdade que, segundo Hegel, a sociedade é inferior ao Estado, é apenas porque, no Estado, é a sociedade que toma consciência de si mesma e cessa de ser esta segunda natureza, cega e hostil que é para o indivíduo, se deixada a si mesma”.⁵¹

Ademais, na sociedade, tal como descreve Weil, o homem está essencialmente dividido e insatisfeito. Ele é atravessado pela mesma oposição que corta a sociedade-comunidade: o indivíduo é sobejado em suas forças para o alto rendimento, *consagrando-se* inteiramente ao trabalho social terá de renunciar a qualquer outro *sagrado*, e por isso ele mesmo será o último refúgio de toda tradição que não encontra lugar na sociedade de produção.⁵² No entanto, esse abrigo também – repositório de um *fundo histórico*⁵³ pelo qual a voz da comunidade manifesta seu *sagrado* – é pressionado pela sociedade mundial do trabalho organizado que tenta reduzi-lo e dissolvê-lo. Para Weil, a insatisfação do indivíduo nessa sociedade, mais do que arbítrio do indivíduo, expressa a voz da comunidade que quer falar nele. O apelo mais forte contra a escravização humana tem aqui sua origem, pois o que a tradição quer falar é que a luta contra a natureza exterior não é suficiente ao homem; que na verdade o que é preciso dominar é o primado da condição, isto é, que não é o homem que deve servir ao progresso, mas que o progresso sirva o homem.⁵⁴

Ora, essa cisão parece, do mesmo modo, tão estrutural quanto aquela postulada por Marx entre a sociedade civil e o Estado. A posição weiliana sustentada é, também ela, como se vê, de base material, mas difere tanto da de Marx como da de Hegel, ao mesmo tempo em que, apoiada sobre eles, os ultrapassa. A introdução da comunidade estabelece uma tríade na

⁴⁹ EC II, p. 261.

⁵⁰ EC II, p. 260.

⁵¹ PR II, p. 245.

⁵² PP, § 27, a.

⁵³ A expressão é de Paul Ricoeur. *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ LP, p. 397.

qual a polarização (ou dualidade) antes anunciada vê-se agora atravessada por um novo conflito no qual o processo dialético se articula com precisão: a comunidade (histórica) é o dado a ser *negado* pela sociedade (do trabalho/moderna) que a *supera*, mas que só poderá fazê-lo pela *conservação* daquilo que pretende superar, e isso é papel do Estado.

O Estado mostra-se assim como a mediação necessária da vida entrecortada do homem (sua divisão essencial). Se o Estado adveio, como não cansa de nos alertar Weil⁵⁵, é exatamente porque ele está devidamente alicerçado na vida do homem, ou, para falar de outra maneira, ele é sua realidade objetiva. Pensado e introduzido desta forma na leitura da realidade política, o Estado, ao contrário do que pensava Marx, não é fantasmagoria⁵⁶.

Essa tríade entre comunidade, sociedade e Estado que encontramos na *Philosophie Politique* expressa uma luta ininterrupta que pode ser decidida por uma violência desatada. Se “foi a comunidade histórica que produziu a sociedade”, e se é “o Estado moderno a forma consciente da comunidade”, então, é somente nele que esta tensão – entre sociedade e comunidade – toma sentido, porque é nele que ela é pensada. O fato de o Estado buscar a proteção da comunidade face às investidas da sociedade moderna faz com que ocorra entre sociedade e o próprio Estado também uma oposição. Tais aspectos reais da realidade, como diz Weil, constituem um dos problemas fundamentais do Estado moderno.⁵⁷ A violência das paixões da tradição é traduzida pelo Estado e elevada à sua racionalidade, assim como a irracionalidade do progresso da sociedade moderna é ponderada em benefício da comunidade.

Por óbvio que Éric Weil não nega aqui a existência e, tampouco, a gravidade do problema – sublinhado por Marx⁵⁸ – da classe ou grupo que almeja representar e encarnar o

⁵⁵ “o Estado não é uma *construção*, uma invenção concebida por homens isolados antes da existência do Estado: na acepção mais estrita do termo, o Estado *adveio*, e se tal devir não fosse o que foi, o mundo dos homens seria outro, e a tal ponto que nenhuma imaginação poderia fazer dele uma imagem, a menos que se contentasse com lembranças da barbárie. O Estado não existe à maneira dos indivíduos; a natureza também não e, contudo, pedras, plantas e animais só são conhecíveis tendo a natureza como suporte.” PP, § 31, a; “O Estado *adveio*, não foi feito... o Estado nasceu como consciência da comunidade, tudo nele está submetido ao exame, sempre renovado, da sua adaptação às suas tarefas. Contudo, essencialmente, o Estado *adveio*, e o exame técnico não o toma na sua totalidade, pois é só a partir dele, para ele e nele que os problemas técnicos são postos conscientemente.” PP, § 31, b.

⁵⁶ Descrevendo a arquitetura do Estado Marx diz: “A Constituição, a Assembléia Nacional, os partidos dinásticos, os republicanos azuis e vermelhos, os heróis da África, o trovão vibrando da tribuna, a cortina de relâmpagos da imprensa diária, toda literatura, os partidos de renome e os intelectuais de prestígio, o código civil e o código penal, a *liberte, égalité, fraternité* e o segundo domingo de maio de 1952 – tudo desaparecera como uma fantasmagoria diante da magia de um homem no qual nem seus inimigos reconhecem um mágico.”

⁵⁷ PP, § 32, b.

⁵⁸ Está bem claro para Weil, não somente pelo que viu em Marx, mas pelo que tomou de Hegel, que por sua vez aprendeu com A. Smith e D. Ricardo (a quem nomeia) e com T. Malthus, L. Sismondi e Owen (quem só aparece sub-repticiamente) “que a estrutura social está em contradição consigo mesma e que seu modo de produção engendra uma classe de homens que não podem encontrar nem liberdade concreta nem satisfação humana” PR II, 245. O próprio Marx admite que não lhe cabe o mérito das descobertas da existência das classes, e da luta entre elas; “Muito antes de mim, historiadores burgueses já haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa

interesse universal, isto é, de quem pode ser o juiz dentre estes para arbitrar os conflitos nascidos no seio do universo da particularidade⁵⁹, que é a sociedade civil ou que, para nós, significa sociedade moderna. Uma teoria dos grupos dominantes é de fato desenvolvida, mas ela não coincide com a teoria marxista da luta de classes e sobre ela nós não nos debruçaremos. Podemos, no entanto, dizer que na teoria de luta entre os estratos há grande abertura para se discutir a natureza do poder político. Já se tornaram clássicas as formulações que indicam as dificuldades do marxismo quanto à sua opção política. Sem dúvida, o marxismo é imprescindível para a consideração de qualquer teoria política que não queira apenas compreender (transformar) a realidade presente, e isso é o que motiva a presente pesquisa como temos tentado demonstrar. Todavia, sabe-se que o marxismo não se abre a uma consideração do aspecto que toma a política como categoria autônoma. A luta de classes, bloqueada para essa especificidade da política, foi incapaz de responder às patologias próprias da política que brotaram de sua própria tradição, da qual o fenômeno do stalinismo figura ainda como melhor exemplo, como bem lembrou Paul Ricoeur.⁶⁰

Não há dúvida de que é do interior do mundo da condição, mundo do progresso técnico, que deve brotar a solução desses conflitos. Entretanto, a *condição* não resolve por si mesma essa contradição. Éric Weil afirma que “é *na* condição que esta coerência deve ser realizada, mas não será realizada *pela* condição”.⁶¹ Para ele, é somente no Estado que tal problema faz sentido, pois é nele, enquanto organização da comunidade, que “as discussões, oposições, conflitos de interesses são levados a exprimirem-se em linguagem, senão racional e razoável, pelo menos pretendendo ser tal”.⁶²

Weil aceita em parte a tese de Marx do Estado como epifenômeno, i.e., que o Estado é uma superestrutura que não existe em si, haja visto a existência de uma realidade mais fundamental. No entanto acolhe não sem antes apontar uma contradição deste princípio que umas vezes faz derivar o Estado da realidade mais profunda, outras vezes o mesmo Estado não é mais concebido como superestrutura, pois passou a ser órgão de coerção a serviço dessa realidade mais profunda que o constitui (nação, raça, classes, forças produtivas, etc).⁶³ Ora,

luta entre as classes e economistas burgueses haviam indicado sua anatomia econômica”. Marx-Engels *apud* Coutinho op cit. p. 25, nota 25.

⁵⁹ PP, § 31, a.

⁶⁰ Cf. P. Ricoeur. Paradoxo político in **História e verdade**. Tradução de F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 251-276, nesse texto o filósofo analisa dois eventos históricos ocorridos em 1956 que combinam forças no sentido da caracterização e da insuficiência do marxismo em relação às patologias políticas, a saber, *as Chamas de Budapeste e o relatório Khrushchev ao XXº Congresso do PCUSS*.

⁶¹ LP, p. 397.

⁶² PP, § 31, a.

⁶³ Cf. PP, § 31, a.

sendo superestrutura, não seria o Estado apenas produto acidental de um processo mais essencial e sobre o qual não teria efeitos próprios? Não seria ele fenômeno secundário incapaz de condicionar e determinar o transcurso das relações humanas? Como é possível então que ele se transforme em instrumento coercitivo? A ideia da natureza violenta do poder e da política como categoria autônoma é postulada, muito embora não seja enfrentada. É inegável que Marx viu claramente em que monstro o Estado poderia se transformar, o que deveria ser evitado. Mas pode-se sustentar contra ele que a alienação política – produto não apenas do Estado e da sociedade burguesa – que denuncia satisfatoriamente teve a grande infelicidade de ser convertida rapidamente ao dogma férreo da sobrevalorização do econômico.⁶⁴

Weil observa, pertinentemente, que a tese do Estado como superestrutura é correta se bem interpretada. Não desconhece que o Estado esteja alicerçado numa realidade histórica que o individualiza – uma vez que só há Estado individual. Situa-o sempre a partir de uma comunidade histórica e da aversão desta pela sociedade moderna, como já demonstrado. À semelhança de Marx, vê que o Estado não vive isolado em si mesmo e nem por si mesmo, pois desta forma estaria hipostasiado por um procedimento formalista da reflexão que ignoraria toda a realidade histórica.⁶⁵ É somente a partir dessa realidade em que se inserem, cada vez mais, novas instituições diretamente ligadas (ou relacionadas) à luta organizada das classes ou dos grupos e estratos políticos em nome de interesses daqueles que almejam conquistar o poder.

Uma natureza de classe do poder não está descartada, mas ela possui um leque maior de instrumentos que articulam sociedade e Estado (parlamento, sufrágio universal, partidos de espectros políticos e ideológicos variados, sindicatos etc.) numa correlação em que a pressão violenta transforma-se em *discussão*.⁶⁶ Noutros termos, a violência – aqui distinguida pela luta entre as facções, estratos, classes, etc., cada qual portadora dos vários interesses da comunidade ou da sociedade – precisa, sob a força maior do Estado e pela mediação da linguagem exercida por ele, exprimir-se razoavelmente pelo discurso. Será necessário, então, que os grupos, anteriormente movidos pela violência, deponham suas antigas armas em nome e em benefício de uma promessa que resguarde a todos. Promessa que o Estado deverá ser o primeiro a prover sob pena de desabar todo esse acordo que se dirige para pôr fim a violência.

É nesse sentido que Weil introduz de forma adequada a noção de comunidade,

⁶⁴ Essa certamente é a razão pela qual o marxismo viu-se completamente desarmado teórico e praticamente frente às mazelas do stalinismo típicas das patologias do poder. Cf. P. Ricoeur. op cit. e também **Hermenêutica e ideologia**. Organização e tradução Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 171 ss.

⁶⁵ Cf. PP, § 31, a.

⁶⁶ cf. *supra* p. 31ss.

compreendida como experiência do vivido no quadro de instituições ainda não criadas, nem reorganizadas por um organizador racionalista e calculista.⁶⁷ A comunidade é o motivo pelo qual o Estado é feito, ou melhor, pelo qual é introduzido na história humana. Assim o Estado será o organizador da comunidade em vista de sua sobrevivência.⁶⁸ Da mesma forma que será o mediador na tensão entre a sociedade e a comunidade. A comunidade histórica fez brotar a sociedade moderna, mas o que importa a esta última é que a comunidade desapareça em nome de *uma* racionalidade que ela encarna e que aumenta progressivamente – a despeito dos apólogos de uma história estática tão em moda hoje. Weil nos lembra que Estado e sociedade são inseparáveis para Hegel⁶⁹ (e mesmo para Marx esta separação é inconcebível se se observa pelo ângulo da dualidade que precisa ser preservada). Somente onde a força do pensamento falha é que essa dualidade é rompida e, separados então, a relação viva do que é tido como substrato e do que é chamado de superestrutura se transforma numa pseudorelação de causa e efeito, na qual as preferências arbitrárias têm seu lugar, ora dando importância à causa, ora ao efeito ou inversamente, mas nunca em conjunto.⁷⁰

Por princípio a sociedade constitui uma comunidade de trabalho mundial, seu método de trabalho é o mesmo em todas as grandes sociedades e ele avança querendo ocupar a totalidade destas, para poder colher melhores resultados segundo seu próprio ditame: menor dispêndio e maior rendimento. A sociedade moderna, que só é moderna porque se sabe moderna sociedade do trabalho, organiza a luta contra natureza exterior e prepara (educa) os homens para (esse que foi desde sempre) o primeiro exercício de sua racionalidade, pois foi a partir daí que aprenderam a domesticar suas paixões e sua animalidade em nome de sua sobrevivência enquanto grupo humano. Acontece que, deixado ao sabor das exigências da sociedade, o homem apenas conhece o cálculo e a racionalidade técnica e a ela se manterá fiel como um soldado de prontidão para o combate, uma vez que aqui prevalece apenas “o interesse particular (a participação no produto social) que constitui o motor da ação dos indivíduos, grupos e estratos”.⁷¹

É nesse plano que ele pode tornar-se, e frequentemente se torna, coisa, objeto ou, como se costuma dizer, apenas peça da engrenagem para a sociedade. No entanto, sua primeira forma de organização não é a sociedade, mas a sua comunidade, berço de toda tradição e de

⁶⁷ PP, § 21, c.

⁶⁸ O que Marx também não negará, no entanto, esse caráter organizador do Estado em relação à comunidade será insuficiente para superar as contradições ali nascidas; “Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” **A ideologia alemã**... p. 52.

⁶⁹ PR II, p. 249.

⁷⁰ PR II, p. 250.

⁷¹ PP, § 243.

toda moral viva. A moral viva (sendo tradição) quer a igualdade dos seres razoáveis, primeiramente porque “o princípio da igualdade constitui o fundamento do direito natural”⁷², e depois porque é o próprio direito natural que está assentado na moral histórica de uma comunidade viva.⁷³ Quando a comunidade fala pelo fundo histórico que não quer calar, é seu *sagrado*⁷⁴ que exige a igualdade dos seres razoáveis. O que se recusa a desaparecer em face da eficácia e do cálculo da sociedade moderna é seu sentimento de justiça. Surge assim uma dificuldade incontornável para a reflexão, a explosão de uma gritante contradição, problema que para Weil constitui a origem de sua própria reflexão política:

contradição entre essa moral formal e a regra de conduta dada pela sociedade do trabalho. A moral exige a igualdade dos seres razoáveis; a sociedade prescreve a competição entre os indivíduos desiguais que têm como único interesse acentuar sua desigualdade: deve-se evitar 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.⁷⁵

A compreensão de que o Estado está em conluio com uma determinada classe, nasce da convicção que Marx tem da dicotomia não resolvida entre sociedade civil e Estado. Para ele, o Estado está interdito duplamente para mediar quaisquer conflitos: primeiramente porque constitui o extremo oposto à sociedade e, portanto, parte incapacitada para qualquer mediação; em seguida por que os conflitos somente podem se resolver na própria base material da realidade. No entanto, no que ele considera a realidade mais concreta, porque histórica, a saber, a sociedade, também há uma oposição, a qual ele não só foi capaz de perceber e descrever, mas também de posicionar-se diante dela. Visto dessa maneira também a sociedade moderna é incapaz de mediar os conflitos que nascem em seu interior. A competição tornou-se o princípio fundante dentro da sociedade moderna. A sociedade (da produção técnica e do trabalho) permanece em tensão com comunidade (sempre histórica). Marx não só evidenciou esse traço da realidade histórica como se posicionou abertamente em favor das forças tidas por ele como as mais avançadas da história, desprezando, desse modo, a outra ponta que identifica como o lado conservador e supersticioso.

⁷² PP, § 12.

⁷³ C.f. PP, § 13.

⁷⁴ “A comunidade, assim como o indivíduo, é livre para preferir desaparecer em vez de abandonar suas convicções, para as quais a morte pode muito bem não ser o maior dos males. Ela decide-se em função do que nós chamamos o seu *sagrado*, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) daquilo que lhe permite distinguir o *essencial* do *não-essencial*, o *bem* do *mal*, e que não pode, conseqüentemente, ser contestado porque qualquer contestação, por ser tal, situa-se do lado do mal” PP, § 20, e.

⁷⁵ PP, § 29, b.

Se a comunidade surge como oposição fundamental ao progresso é porque guarda os traços essenciais do que faz sentido ao homem. O que a sociedade considera residual é, na verdade, o essencial daquilo que procura o homem da sociedade moderna: o sentido. Tudo que o indivíduo faz, tudo que ele vive e tenta realizar, está tomado de um vazio na sociedade moderna. Sintoma de que a simples participação na riqueza global dessa sociedade, embora seja necessária, não é suficiente, porque incapaz de preencher esse vazio. A origem desse problema está justamente nesse conflito do avanço de uma sociedade que caminha a largos passos rumo ao progresso cada vez mais indefinido, deixando para trás toda e qualquer comunidade histórica como lugar de toda tradição. É claramente perceptível aqui a argúcia da denúncia que faz Rousseau das consequências funestas trazidas pela marcha do progresso irrefreável⁷⁶ ou, ainda, o vaticínio de um Weber de que nosso tempo está marcado pelo arrivismo da racionalidade moderna.⁷⁷

É já nessa atmosfera e sobre esse caráter do progresso, parece-nos, que Marx elabora sua reflexão sobre a história, limitando-se a olhar apenas o caráter negativo do que trava o desenvolvimento pleno e justo da sociedade. É nesse ponto que podemos destacar a originalidade de Weil em relação a Marx, a sua percepção de que essa contradição entre comunidade e sociedade da produção mereça também ela uma resposta. Trata-se, então, que essa comunidade seja compreendida, ao mesmo tempo, como ela mesma e seu contrário, a racionalidade técnica da sociedade. A realidade, a contradição da realidade que precisa ser superada é a do choque entre duas morais; a do passado e a do presente, a do passado que ainda é presente e a do presente que quer ser, absolutamente, futuro a partir de agora.

Para Hegel, como para Weil, a sociedade só pode tomar consciência de sua própria natureza e da liberdade que pretende realizar no Estado, pois é aqui que ela se pensa. Por sua vez o Estado é a sociedade consciente de si mesma como comunidade do trabalho humano, como coexistência de indivíduos e de riqueza produtiva social.⁷⁸ É o próprio Estado que assim ressurgue como a mais eficiente reconvenção de sua materialidade histórica, posto que sua razão de ser, seu essencial é organização da comunidade, isto é, ele é sua racionalidade e, dessa forma, toda a possibilidade de *sentido*. Paul Ricoeur em seu comentário ao livro de Weil sintetiza bem esse aspecto:

⁷⁶ J.-J. Rousseau. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1997, p. 29-169.

⁷⁷ M. Weber. A ciência como vocação in **Ciência e política**: duas vocações. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octayn Silveira da Mota. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 17-52.

⁷⁸ Cf. PR II, p. 250.

Não era possível introduzir a noção de Estado antes da comunidade, pois ele é seu órgão de decisão: nesse sentido ele não é uma construção artificial, como pretende Hobbes; menos ainda puro arbítrio, como nas teorias estatistas que generalizam um momento da história do Estado, o momento da tirania. Mas, se o Estado é posterior à comunidade, na ordem das noções, ele traz o momento insubstituível da organização, da decisão; é só nele que a comunidade – que *é* história – *faz* sua história e contribui para a história universal de maneira consciente. Por essa função de decisão, o Estado visa essencialmente à *duração* da comunidade.⁷⁹

Assumir a defesa de uma tradição histórica, de uma moral viva, de uma comunidade, não significa fazer concessões a qualquer tipo de apologia à volta ou retorno de um estilo de vida campesino. Situação que se poderia sempre idealizar permitindo-se uma visão romântica dominada e alicerçada, desde sempre, na suposição de um passado imemorial, que, fazendo dessa comunidade algo pleno de sentido e satisfação, vê em seus membros (familiares, vizinhos, servidores) uma vida em plena harmonia⁸⁰ ou mesmo numa situação semelhante àquela que Paul Ricoeur descreve alhures como *mito do simples*.⁸¹ Sabe-se que tal condição jamais existiu – aliás, é conhecida a luta que esses grupos no passado (e também no presente) tiveram que travar para subsistir – ou existirá dada sua inviabilidade num mundo como o nosso, que escolheu empregar suas forças numa luta ininterrupta contra a natureza exterior e que avança para uma unificação do mundo através dos mercados, gerida por uma lógica do cálculo e da eficácia.

O que se quer evidenciar é que, por um lado, se a exigência de uma eficácia é necessária no mundo atual, por outro, ela não garante, ademais até interdita, qualquer sentido para a vida do homem. A eficácia e a racionalidade técnica da sociedade moderna são incapazes de oferecer sozinhas uma vida na realização do sentido. Contudo, a moral tradicional, berço de todo sentido para o homem, deve se ultrapassar se quiser sobreviver às pressões oriundas dessa mundialização que a cada dia rompe barreiras, dissolve fronteiras e põe em choque morais históricas tão distintas. É assim que a filosofia weiliana, para falar como Paul Ricoeur, nos põe diante de um curioso paradoxo: “é justamente para sobreviver que a comunidade deve entrar na competição técnica; ora, aceitando essa regra do jogo, a comunidade histórica

⁷⁹ P. Ricoeur. **Leituras 1...**, p. 47-48.

⁸⁰ C.f. EC II, p. 263.

⁸¹ O *mito do simples* é uma descrição originalmente feita pelo economista Alfred Sauvy e retomada em suas linhas mestras por Paul Ricoeur entendendo com essa expressão “a tentação de se reconstruir, ao lado da sociedade global, por demais complexa, uma sociedade neo-arcaica, artesanal e agreste, francamente institucionalizada... ou pelo menos instituída no nível de uma economia de subsistência e de troca.” C.f. P. Ricoeur. **Hermenêutica e ideologias...** p. 164 ss.

entrega-se à ação dissolvente da sociedade técnica mundial”.⁸² Esse ponto é “o nó da problemática do Estado”, para falar novamente como Paul Ricoeur⁸³. É aqui que podemos dizer que Weil se aproxima mais de Marx que muitos dos seguidores espalhados na variedade da escola:

A reflexão é incapaz de resolver a oposição entre moral viva e racionalidade e esta insuficiência revela-se ao indivíduo. Assim o indivíduo compreende o mundo como campo da ação razoável que, ao mesmo tempo, pressupõe e realiza a unidade dos dois aspectos da realidade histórica. Para o pensamento, esta compreensão, nascida da superação da reflexão, constitui a passagem à compreensão da ação do ponto de vista da própria ação.⁸⁴

É Marx quem aparece aqui em plena luz ou, para ser mais exato, a aproximação que Weil estabelece com Marx se dá pela supressão de sua problemática. Não se trata simplesmente da questão concernente ao Estado, pois sobre esse posicionamento as questões formuladas e levantadas anteriormente tornaram-se demasiadamente claras. Falamos do não abandono das conquistas da racionalidade, especialmente a técnica. Marx é, sem dúvida, o pensador mais atento às transformações técnicas do seu tempo e, quiçá, às que adviriam para toda posteridade.⁸⁵ No entanto a preocupação de Marx não é somente com o desenvolvimento das forças produtivas, mas com o curso que estas forças tomam na história. Assim, podemos dizer, igualmente, que nos encontramos também diante de uma bifurcação em que o diálogo destes consanguíneos de linhagem filosófica tende a estabelecer sua diferença mais característica.

Para Weil está suficientemente claro que não se trata de uma opção por uma ou outra realidade, pois “a moral concreta reflete-se, e deve fazê-lo se quer sobreviver, na racionalidade da sociedade”⁸⁶. As conquistas da racionalidade técnica são conquistas, vale dizer, eminentemente humanas, mas o *histórico* – aqui referido como o que faz sentido ao

⁸² P. Ricoeur. **Leituras 1...**, p. 45 ou este mesmo paradoxo na formulação de Éric Weil “Toda comunidade que quer sobreviver como comunidade (não somente como soma de indivíduos isolados e submetidos a outras comunidades) será, pois, forçada a elevar-se pelo menos ao nível técnico alcançado pelos seus inimigos potencias. 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 aqueles valores irreconciliáveis com a eficácia sem a qual nenhum dos seus valores sobreviveria.” PP, § 21, b.

⁸³ P. Ricoeur *op. cit.*, p. 46.

⁸⁴ PP, § 30.

⁸⁵ “A burguesia é a primeira a mostrar o que pode realizar a atividade humana. Criou maravilhas que nada têm a ver com as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos e as catedrais góticas; realizou expedições muito diversas das migrações dos povos e das Cruzadas. A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, portanto todo o conjunto das relações sociais.” **Manifesto do partido comunista** ... p. 69.

⁸⁶ PP, § 30, a.

homem –, desempenha um papel vital na existência dessa mesma humanidade.

O problema é elevar-se à razão subsistindo, subsistir para elevar-se à razão, e este problema deve ser resolvido no plano do empírico, da violência, das paixões dos grupos e estratos, da competição e da luta entre os Estados, no plano também do trabalho e do poder que ele oferece, da organização e, portanto, da riqueza.⁸⁷

É o próprio Ricoeur que escolhe essa passagem para aproximá-la com a sua definição de *paradoxo político*, com ela expressando que a introdução de um tema passional num tema racional do Estado⁸⁸ dá não só a chave de compreensão deste, como evoca o que há de específico no Estado e, nesse caso, no político: sua racionalidade específica e, na mesma proporção, seu mal específico.⁸⁹

A luta política desenvolve-se concretamente observando a racionalidade do Estado. Racionalidade que não é impermeável às paixões nascidas na particularidade da comunidade-sociedade e que sempre ameaçam dissolver qualquer projeto que vise à instauração de um universal concreto para o contentamento de todos e cada um. Essa é a razão pela qual a sociedade não é capaz de assumir o comando das relações humanas, especialmente no que se refere a solução dos conflitos, pois

a sociedade é a base, a matéria de modo algum informe do Estado, a razão consciente de si está inteiramente do lado do Estado: fora dele, pode existir moral concreta, tradição, trabalho, direito abstrato, sentimento, virtude, não pode existir razão. Só o Estado pensa, só o Estado pode ser pensado totalmente... não existe Estado sem sociedade... mas é apenas no Estado que a sociedade se organiza segundo a razão.⁹⁰

A pretensa racionalidade da sociedade é facilmente convertida em irracionalismo quando abandonada a si mesma. O princípio que rege a sociedade é a particularidade e os interesses dos indivíduos conflitantes. Quanto a isso a vasta bibliografia filosófica que tematiza a chamada sociedade do controle corrobora com a análise weiliana. O mecanismo social é o reino das necessidades e somente pelas necessidades é regido.

A política que busca realizar seu objetivo deve, para ser satisfatória, desenvolver-se num sistema constitucional, a prova da sanidade de um Estado. Tal desenvolvimento acontece por meio da discussão que, se voltada para estrutura dos Estados e a realização dos seus

⁸⁷ PP, § 39, e.

⁸⁸ P. Ricoeur *op. cit.*, p. 50.

⁸⁹ “*Mudam as técnicas, evoluem as relações entre os homens no que diz respeito às coisas, o poder entretanto desenvolve o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão.*” P. Ricoeur. O paradoxo político in **História e verdade**... p. 252.

⁹⁰ HE, p. 68.

pressupostos implícitos, efetua a reflexão que educa os cidadãos, entre os quais estão os que governam. É somente através dela que o cidadão, governante em potência, pode participar ativamente de sua comunidade. Da mesma forma que a autoridade do governo repousa sobre essa discussão, especificamente, em sua capacidade para instaurá-la e guiá-la.⁹¹ Seu papel dentro de um Estado define-se, sobretudo, por fazer aflorar os sentimentos morais na medida em que estes possam ser convertidos num discurso racional, a fim de que o governo encontre a via que permita a manutenção dessa moral em meio a toda mudança exigida pela sociedade moderna. Noutros termos: a reconciliação entre o universal da razão com o racional técnico e a moral histórica deve ser a busca obstinada de um governo.⁹² Sendo a discussão política a encarnação do universal no e para o pensamento comum,⁹³ pois é para onde convergem, na tensão, a direção do Estado, então, ela é o que constitui o fundamento do Estado moderno.⁹⁴

É pela discussão que todos podem aceder à decisão racional⁹⁵ e é nela que a exigência do racional se faz perceber por todos. É dela ainda, exatamente por ser o primeiro acordo, que decorre a ação dos partidos que são não apenas a forma de expressão dos cidadãos ativos no interior do Estado moderno, mas a prova de seu equilíbrio. Os partidos políticos, mesmo se articulando em grupos, querem agir (formulando) no interesse do todo, só que na perspectiva do grupo que representam.⁹⁶ A luta dos grupos e estratos, no quadro do Estado existente, busca a melhor forma de defender seus interesses. E são estas posições conflitantes que constituem, precisamente, a própria função positiva dos partidos: dar conhecimento às aspirações, exigências, sentimentos desses diferentes grupos que atuam na comunidade-sociedade.⁹⁷ É fato que não são apenas os partidos que cumprem a função perante os grupos e estratos (sindicatos e outras formas de associação também), mas são eles que estão “obrigados a pensar a totalidade do Estado e dos interesses particulares”.⁹⁸ Três são os níveis de discussão que se travam ao mesmo tempo e se interpenetram no interior do Estado: aquela cujo cerne está nos partidos para o estabelecimento de seu programa; a que ocorre entre os partidos para a constituição de um governo ou da sua governabilidade; e, por fim, entre os partidos e o governo na busca de soluções aos problemas concretos do Estado. Esta última forma de discussão é superior às demais, pois somente ela chega à decisão enquanto as outras apenas a

⁹¹ Cf. PP§ 39, g.

⁹² Cf. PP § 39, d.

⁹³ Cf. PP § 39, f.

⁹⁴ Cf. PP, § 39, g.

⁹⁵ PP, *idem*.

⁹⁶ Cf. PP, § 39, h.

⁹⁷ PP, *idem*

⁹⁸ *Idem*.

visam sem, contudo, alcançá-la.⁹⁹ É nesse sentido que Weil afirma que somente o governo é quem dirige a discussão:

A primazia real e efetiva do governo mostra-se assim mais uma vez. É ele que inicia a discussão, seja deliberadamente, seja pelo simples fato de agir e do parlamento reagir; é ele quem guia a discussão, quem a conclui pela decisão. Talvez mais importante que tudo é o fato de a representação da nação, assim como a nação que ela representa, receber do governo o objeto da discussão. É aí que o governo desempenha o papel mais decisivo, o papel de quem, determinando o problema, delimita o campo das decisões possíveis. Na vida política cotidiana este fato é facilmente esquecido, e o rumor *das* discussões de pormenor, das pequenas intrigas pessoais ou de partidos, de todos os acidentes e incidentes, escondem o que constitui o fundo *da* discussão.¹⁰⁰

Não negamos a possibilidade de alguém dizer, resgatando a crítica de Marx, que toda essa análise do Estado seja formal. Nem mesmo Éric Weil é negligente quanto a isso: ocorre que mesmo ciente dessa problemática, nosso autor insiste em conduzir sua análise do Estado dirigindo-se preferencialmente à *forma*, isto porque, como bem observou Paul Ricoeur, uma análise desse tipo tem a vantagem de colocar no que concerne a teoria do Estado em primeiro plano uma estrutura jurídica e não o monopólio da violência. Estrutura jurídica que deverá considerar prioritariamente, não o direito penal, mas o direito civil, pois o Estado tem como função essencial a elaboração de um catálogo de todos os papéis, de todas as máscaras da personagem social e, assim, instituir os seus direitos e deveres e, por extensão de todos os demais cidadãos. Essa é a principal razão pela qual o Estado é tido por Estado de Direito, porque é ele quem põe as condições reais da igualdade diante da lei.¹⁰¹

Surge assim, como sua opção de análise, não o sucumbir a essa *estranha* oposição entre comunidade-sociedade e Estado, mas a busca de sua superação. Não é somente pela ação governamental que se pode avançar na realização da liberdade humana, tampouco o foco nos chamados movimentos sociais é suficiente para efetivar essa profunda demanda. Para Weil, as teorias políticas contemporâneas têm o inconveniente de centrar sua ação numa ou noutra solução, quando na verdade é somente pela conjunção das duas vias que se pode vencer as dificuldades que impedem a realização da liberdade. O fato da progressiva integração das massas no Estado não é para Weil fator negativo ou de *crise* (ainda que seja sempre uma possibilidade), como o é para as certas teorias signatárias do marxismo, mas, ao contrário, demonstra que foi exatamente por esta assimilação das massas, ao mesmo tempo em que pela

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ PP, § 39, i.

¹⁰¹ Cf. P. Ricoeur. **Leituras 1...**, p. 48.

ação delas no seio do Estado, que este pôde também se modificar. A vantagem que Weil leva sobre esses outros pensadores é dupla: por um lado, não só não prescinde de uma teoria do Estado – como se pode notar pelo desenvolvimento sugerido até o momento –, por outro, ao falar de fora tradição marxista sem abdicar o diálogo com os fundadores da escola, Weil pode, certamente, apontar as insuficiências teóricas sem abandonar o projeto político por ela explicitado (que Weil está convencido ser ainda o de Hegel).

Noutros termos, a filosofia de Weil precisou dar conta das grandes questões formuladas por Marx e de sua urgência. Não foi o único. Assim como ele, outras filosofias quiseram, igualmente, analisar a sociedade moderna não prescindindo do marxismo como aporte para esse empreendimento. A *teoria crítica* é, com certeza, um exemplo significativo dessa iniciativa. No entanto, suas convergências permanecem somente nesta intenção inicial. Marcuse, p. ex., sugere nas primeiras páginas de seu *One-Dimensional Man* um recuo ao pensamento especulativo, pois as condições objetivas, a seus olhos, estão bloqueadas pela própria realidade social. Essa regressão “da crítica a Economia política para a Filosofia” reflete uma acurada percepção de que as forças tidas outrora como revolucionárias se lhe aparecem não somente como produtivas, mas, igualmente, destrutivas.¹⁰² É esse caráter sofrível e penetrado de antagonismo que a filosofia de Marcuse escolhe para opor ao que identifica como *universo totalitário da racionalidade tecnológica*.¹⁰³

Ocorre, no entanto, que ao seguir de perto os resultados do marxismo originário que via no proletário a encarnação da negatividade, toda forma de assimilação desta classe aparecerá como algo puramente nocivo. Essa assimilação é algo que este tipo de pensamento não pode conceber, uma vez que toda perspectiva transformadora, que é o que ela aspira, na verdade está interdita, pois encerrou todas suas fichas numa negatividade material que lhe parece não figurar mais como tal. Para a teoria social, o atual quadro totalitário das conquistas da sociedade industrial não permite apoiar-se sobre forças sociais eficazes que personificavam a recusa e a subversão de tudo que existe enquanto negação do homem.¹⁰⁴

Horkheimer também não acredita que um programa de ação seja eficaz para superar o estado atual das coisas.¹⁰⁵ Sem uma abertura a uma teoria do Estado só lhes resta conceber o

¹⁰² H. Marcuse. *One-Dimensional Man*, no Brasil **Ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 17-18.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem., p. 17.

¹⁰⁵ M. Horkheimer. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor Brasil, 1976, p. 6-7.

conjunto da sociedade, como *sociedade administrada*¹⁰⁶. Essa esquivar-se a uma reflexão da ação política no quadro do Estado soçobra numa análise da sociedade que figura como única realidade. O resultado é o pessimismo tão característico desta escola. Aquilo que Alasdair MacIntyre defende em seu comentário crítico da filosofia de Marcuse – de que este não seja propriamente um pensador pós-marxista, mas pré-marxista, pois suas concepções regressam a uma prática de *crítica*¹⁰⁷, muito comum à primeira filiação filosófica de Marx à corrente da chamada esquerda hegeliana – é extensivo, seguramente, a outros membros desta escola.

Não levando em conta as implicações políticas da teoria que buscou a realização da filosofia na realidade histórica, essa corrente parece plainar sobre esta mesma realidade social, só que sem vislumbrar nenhuma superação deste estado de coisas que escraviza os homens. A instauração efetiva da realidade compreendida não está no seu horizonte. A liberdade assim, ausente de uma alternativa de ação que a introduza no mundo e na vida dos homens de forma duradoura, fica apenas confinada, sorratamente, aos processos de pensamento e estéticos.

Ocorre que ao compreenderem que as massas trabalhadoras, a partir do que reivindicavam, foram por consequência e paulatinamente assimiladas pelo mecanismo como parte do próprio processo desencadeado, excluem definitivamente que esse dado guarde em si qualquer traço positivo quanto ao projeto emancipatório originário instalado na sua base filosófica. O fato é que, privados de apreciar a tensão na própria realidade histórica – e não somente entre a realidade histórica e o pensamento –, só será possível postular a alternativa da crítica, do pensamento negativo sempre presente e atento é verdade, para fazer frente ao bloqueio do sistema (um sistema que toma indistintamente sociedade e Estado), sem, no entanto, que esta realidade postulada escorregue pelos dedos das mãos do homem em direção ao chão e, em solo mesmo que arenoso, nasça para ele.

Marcuse, tal como Marx (e a grande maioria dos marxistas), entende a figura do Estado apenas como instrumento de dominação. Para ele, a componente política fica restrita ao que pode ocorrer fora da esfera do Estado. Para Weil, o Estado está em *disputa*. Com ele, há que considerar a ação como permanente ação negativa. Os estratos que defendem interesses

¹⁰⁶ Weil responde, especificamente, pelo papel da *administração* no interior do Estado cf. PP, § 34, a, b, c. Observando o que pensam três matrizes teóricas sobre o Estado: as *estatistas* (tecnocráticas, planificadoras, socialistas), as *anti-estatistas* (anárquicas e utópicas) e as *liberais*. Todas, aos seus olhos, tem o inconveniente de confundir o Estado com sua administração seja para chamar seu governo de administração, para por fim ao aparelho de coerção ou ainda para lamentar a intervenção do Estado administrador nos negócios da sociedade. Para ele o erro é compreensível pois, “não só a sociedade moderna é racional e, por conseguinte aparece necessariamente como *administrada*; mas ainda historicamente falando, a administração não é racional na sua origem... ela nasceu como administração executiva e foi por muito tempo aparelho de coerção e de vigilância nas mãos do príncipe unificador de terras.” PP, § 34, b.

¹⁰⁷ A. MacIntyre. **As idéias de Marcuse**. Tradução de Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 26.

distintos, porque representam camadas distintas na comunidade-sociedade, podem atuar no sentido da reconciliação do homem consigo mesmo nas condições objetivas do mundo e da história, numa palavra, da realização de sua liberdade.

Diferentemente da teoria crítica que enxerga a realidade como estabelecida e, por isso, recorre à prática da crítica, para Weil, uma realidade tida como estabelecida não está propriamente estabelecida, ela comporta tensões que indicam que deverá ser ultrapassada. A sociedade não é de uma única dimensão, por mais que sua conformação seja semelhante a um bloco monolítico, há sempre posições conflitantes que nela atuam dilacerando a vida do indivíduo na comunidade. O Estado não está rendido pela suposta sociedade administrada, assim como não tem o controle absoluto da sociedade – muito embora a sociedade lute para eliminar qualquer ingerência do Estado e o Estado tende a uma regulação dos negócios da sociedade. Acontece que estas realidades são irreduzíveis umas às outras; pode ocorrer (e ocorre frequentemente) de a sociedade querer a completa eliminação da comunidade porque a considera o maior empecilho para alcançar o máximo rendimento; pode ocorrer mesmo de o Estado fazer coro com esses desejos da sociedade e, nesse caso, estaríamos em marcha acelerada para a completa vitória do homem sobre a natureza exterior. Mas isso também significaria que o indivíduo estaria cada vez mais reduzido a coisa, a pura engrenagem do mecanismo social. Caso em que, ainda assim, o *sagrado* permaneceria nele como único abrigo, pois o elemento histórico – os valores e o sentido da comunidade cuja sua origem está indissolúvelmente vinculada – está recalcado no indivíduo.¹⁰⁸

O risco de uma plena realização do “bem estar” é potencialmente grande e, nesse sentido, pensar tal risco não é profetizar. Estágio que – presumivelmente alcançável com uma perfeita organização racional – seria a vitória total do homem com relação à natureza, ao mesmo tempo em que assinalaria a grande ilusão deste homem por ter ele vivido na promessa de um sentido que, certamente, não encontrará no fim desta jornada, dado que seria uma vitória fundamentada tão somente no cálculo e na eficácia. Assim, esse indivíduo acabaria caindo no mais absoluto vazio, pois teria a sua disposição tempo livre em abundância sem, no entanto, poder desfrutar porque reduzido a puro ser social não saberia como usar seu tempo sensatamente. Mas se ainda lhe restar sentimento, por conta do fundo histórico nele, apenas poderia experimentar o tédio, único sentimento que resistiu após esta transformação total da natureza, que o levaria a uma insatisfação com a própria existência, pois todas as outras coisas seriam total repleção a não ser ele mesmo. Vida sem conteúdo e história sem sentido

¹⁰⁸ Cf. PP, § 27, a.

significaria, ainda, que a nova situação posta poderia levar o atual estágio atingido a imediata e violenta destruição.¹⁰⁹ A promessa da vitória tão somente sobre a natureza exterior realizaria uma violência absolutamente maior, a violência do vazio e o perigo da violência gratuita entre indivíduos que “não têm mais nada a fazer”.¹¹⁰ Em relação aos desígnios do mundo moderno a questão do sentido está posta, sobretudo, pela ameaça “de se tornar insensato por força de se fazer racional.”¹¹¹

2.3. Estado e revolução

A luta *pelo* Estado, *no* Estado e *do* Estado é pela realização da liberdade, quer dizer, pela satisfação de todos e cada um. Temos clareza, a partir do percurso oferecido pela reflexão weiliana, de que a conquista da liberdade humana é uma luta sem trégua contra quaisquer formas de dominação, sejam elas oriundas – e sempre agentes pela particularidade no reino das necessidades – da sociedade moderna ou as que estão incrustadas no Estado. Se o Estado se prestou exclusivamente num dado momento (e ainda se presta em boa medida em muitos lugares) ao comando de uma determinada classe ou estrato e, assim, posicionou-se em favor dos interesses desta classe no interior da sociedade (e no seu próprio interior), também é verdade que outro grupo poderá fazer valer seus interesses amealhando-se como força política para conquistar esse poder de direção e convertê-lo aos seus interesses. São abundantes os exemplos de composições como estas no curso da história. E eles não significam outra coisa que grupos rivais, ao se revezarem no comando do governo sem o recurso a violência, ora atendendo interesses de uns, ora de outros, outras ainda tendo que atender ambas as demandas, se permitem a compreensão do discurso como força. De outra maneira, compreendem que o discurso é também ação.

O Estado modificou-se pela ação de grupos anteriormente desfavorecidos, pelas massas marginalizadas, que impondo sua pressão foram capazes de conquistar direitos e sustentá-los frente a outros grupos que detinham sua absoluta influência e controle. Como diz Canivez “a luta dos estratos não é mais uma luta de massas contra o Estado, mas sim uma luta no quadro do Estado, ou seja, no quadro da legalidade... a existência dos partidos políticos se enraíza na luta dos estratos e os projetos políticos exprimem os interesses destes extratos.”¹¹² Ora, é dessa atitude que nasce uma resistência que não é somente a do pensamento, mas que se pode

¹⁰⁹ Cf. PP, § 27, a.

¹¹⁰ PP, § 40, d.

¹¹¹ PP, § 40, d.

¹¹² P. Canivez. A Revolução, o Estado, a Discussão *in* **Síntese Nova Fase** n. 46(1989): 22.

chamar também eficaz, pois impondo nova direção ao Estado ou pelo menos o fazendo prestar atenção às camadas desfavorecidas, é que se abre uma nova perspectiva de transformação da realidade. Trata-se, enfim, de um programa de ação, cuja origem está no seio da sociedade e em sua relação dinâmica com o próprio Estado. Programa de ação que a razão (ou, se se preferir, a filosofia) cumpre papel muito limitado: *compreender e informar*.

Da mesma forma que ninguém pode negar que guerras e revoluções produziram o mundo tal qual o conhecemos, também não se pode excluir a possibilidade de continuar realizando-se por estes eventos. No entanto, temos de convir que o problema colocado pelos conflitos desta história passada tornou-se solucionável. Sobretudo, porque o Estado moderno compreende qual é o princípio revolucionário que, surgido por último na história, é preciso realizar. Sabe, igualmente, que este princípio – do cálculo universal e da organização mundial – é a consciência da natureza da própria sociedade e que, cedo ou tarde, prevalecerá em toda parte. Se o Estado não dispõe de nenhuma receita infalível para aplicar sobre a realidade e cumprir a promessa, ao menos – e não é pouco diz Weil – tem a possibilidade de se orientar nela.¹¹³ Planejando e antecipando-se aos fatos é o próprio Estado que é compreendido aqui como *revolucionário*.

Como se vê, não se trata da revolução no sentido imposto pela reflexão marxista, definida por Weil na *Philosophie Politique* “como subversão de um sistema de direito histórico positivo por uma ação contrária a este sistema”.¹¹⁴ A revolução nesses moldes já clássicos é ação de uma camada de cidadãos que, movida por um profundo sentimento de injustiça social, pois lesada e negada em seus direitos mais fundamentais, se lança violentamente contra as leis e as autoridades de seu Estado.¹¹⁵ Esse tipo de revolução que recorre à linguagem da violência em vez de à violência da linguagem sofre de uma aporia indeclinável em sua constituição; para frear o avanço da violência que denunciam, os revolucionários terão que implementar uma violência muito maior durante e depois da sublevação¹¹⁶. Foi com amargor que marxistas do século XX aprenderam que a instauração de um governo pós-revolucionário é obrigada a reforçar os poderes do Estado em vez de destruí-lo, como intencionavam antes da conflagração. O que Marx apontou para as revoluções

¹¹³ Cf. PP, § 41, d.

¹¹⁴ Cf. PP, § 12, c.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ “O fato, surpreendente apenas para o observador superficial, é que o governo revolucionário, nascido da contestação violenta do monopólio da violência do governo precedente, afirma o mesmo monopólio com um aumento da força, com uma vontade centrada exclusivamente, desde o início, sobre esse único ponto: não se tem lutado contra o poder, seja lá o que tenha afirmado a propaganda, se tem lutado pelo poder.” EC II, 383-384. Também sobre este mesmo paradoxo da revolução cf. PP, § 16, a.

liberal-burguesas¹¹⁷ era na verdade um fenômeno para todo tipo de revolução social.¹¹⁸

O termo revolução não indica aqui exclusivamente a revolução *popular*. Ele designa o apossar-se da *teoria* sobre a *realidade* e cobre assim tanto a *revolução* platônica dos filósofos que devem se tornar reis, quanto a dos funcionários da *Filosofia do Direito* hegeliana que devem organizar a sociedade no Estado para a satisfação razoável de todos os cidadãos, quanto, enfim, a revolução de Marx, na qual a parte mais *alienada* da humanidade, tomando consciência de sua situação inumana, realiza a razão pela violência em vista de uma vida plenamente realizada.¹¹⁹

A revolução é assim, antes de tudo, uma real transformação na vida dos cidadãos, seja pela atuação destes a partir dos canais institucionais disponibilizados pelo Estado, seja por aqueles que a própria sociedade cria para se relacionar com ele. É evidente que se pode dizer que um conceito tão amplo de revolução é enganador porque mascara uma disposição conservadora, quer dizer, o privilégio da ação de transição (processual, e por isso mesmo, lenta) em detrimento do que se chama *transformação radical*. Na verdade não se estará fazendo nenhuma observação falsa. Contudo, é preciso mostrar que tal observação também não diz tudo.

Vejamos! A palavra conservador admite duas acepções: a primeira tem como significado o absoluto temor de alguém, ou grupo, em face de qualquer mudança, pouco importa que esta seja da mentalidade ou das condições objetivas da realidade, seu objetivo é sempre o de opor-se diante desta ameaça da transformação. Aqui sua característica principal é a defesa aberta de princípios ultraconservadores, contrários a qualquer tipo de evolução político-social e, assim, se encontra com aquela outra figura; o *reacionário*. Essa nuance recobre as posições absolutistas estejam elas do lado dos que são favoráveis à formas atrasadas de vida ou daqueles que defendem o que consideram o que há de mais avançado na sociedade, basta que ambos os lados sejam irredutíveis quanto à suas convicções. A segunda, o conservador está também entrincheirado numa posição que confronta a mudança, no entanto sua oposição é somente no que esta ameaça o que ele considera o essencial de uma tradição que defende, haja visto que não obsta tudo que mereça mudança, mas é cauteloso no sentido de que nem tudo que se apresenta como inovador seja digno de apreço.

Essa distinção nos parece fundamental porque aos olhos de Weil esta segunda forma é legítima e essencial para a sobrevivência de qualquer comunidade que não deseje desaparecer

¹¹⁷ P. Ricoeur. **História e verdade...** p. 269.

¹¹⁸ c.f. *supra* p. 60.

¹¹⁹ LP, p. 401, nota 2.

e reconhece, ao mesmo tempo, os fortes apelos do progresso. É nesse quadro que age o “conservador não das instituições existentes e do poder das elites atuais, mas da unidade da nação e da paz social”.¹²⁰ No entanto, embora necessária, esta atitude não é suficiente em virtude de a sociedade moderna exigir sempre que a comunidade seja ultrapassada e, assim, o político, o chefe de Estado preocupado com a unidade da nação, sofrerá sempre pressão dos grupos contrariados, estejam eles mais à direita ou mais à esquerda.

Uma tese vital em Éric Weil: que a crítica da racionalidade moderna deve acontecer a partir da tradição e que esta deve ser reinterpretada no presente da racionalidade. Isso porque o filósofo guarda equidistância tanto do discurso da deploração do progresso quanto aquele do ardor progressista. Temos dito, acompanhando seu raciocínio, que se, por um lado, a tradição não pode desaparecer, pois é nela que está contido o sentido para o qual convergem todas as aspirações modernas da racionalidade (mesmo que inconscientemente), por outro, a racionalidade moderna foi o passo dado pela própria tradição para que isso não acontecesse. Como se vê, para Weil, não é possível renunciar nem a uma nem à outra. É precisamente no domínio da luta política que ocorre essa articulação entre as massas e o Estado, seja com a instauração de um governo mais sensível às reivindicações dessas camadas menos favorecidas, seja mesmo com governos vinculados às elites do país. Num e noutro caso pode-se avançar em conquistas sociais mais equilibradas, se tais governos estiverem sob a pressão destas massas, que, organizadas em partidos, sindicatos e associações lutam para implementar seus direitos.

No primeiro caso, que podemos identificar como “as condições favoráveis” de que fala Éric Weil, é possível colher como resultado até mesmo a implantação de um programa revolucionário sem que uma revolução precise necessariamente ocorrer.¹²¹ Isso é possível porque estas forças sociais – sempre vistas como potencialmente revolucionárias na sociedade moderna e por esta razão tidas como uma ameaça visível e onipresente – mantêm sua pressão sobre Estado, especialmente os mais atrasados, forçando-os a concessões aos grupos menos privilegiados.¹²² Quem luta para diminuir as diferenças sociais em meio aos cidadãos num determinado Estado deve adotar como tarefa primeira a solução do conflito entre a massa e o Estado. Independente da inspiração que a sua ação recebe e da posição que tomam diante das partes em conflito, seu objetivo será sempre o mesmo: a reconciliação de todos no plano social, seja tornando o Estado mais acessível às massas ou, nas sociedades mais avançadas,

¹²⁰ EC II, p. 306.

¹²¹ EC II, p. 304.

¹²² EC II, p. 304.

promovendo a própria reforma. Desse modo, antecipa-se a uma eventual ação destrutiva desta massa que, desordenada e tomando de assalto o governo, resolva, ela mesma, perpetrar, pelos meios abruptos da violência, o Estado do povo.¹²³

Uma revolução verdadeira, no sentido aqui sugerido por Weil, não está assentada na sublevação das massas, ela se produz nos marcos das formas jurídicas e da organização social: “a revolta anárquica somente se produz lá onde a verdadeira revolução não ocorre. É também porque ela é catástrofe, evento violento não necessário, mas que se tornou inevitável: contra a injustiça, o indivíduo afirma seus direitos e só pode afirmá-los pela negação destrutiva.”¹²⁴ Nesse caso é mais segura e menos tentadora a escolha pela via de transformação processual, pois com ela, embora a violência permaneça sempre em estado latente, evita-se sua irrupção. A revolução no sentido mais restrito do termo não resolve o problema fundamental de todo Estado e todo governo modernos, que “é conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos”.¹²⁵ Todo cálculo racional, toda técnica da eficácia deve ser em vista de obter a conservação de um Estado autônomo, que trabalha para preservar uma comunidade-sociedade.¹²⁶ É dessa forma que o Estado se apresenta como capaz de executar reformas profundas e de garantir a paz interna. Por esta razão o Estado, pode ser chamado de conservador, mas também de revolucionário. “Para falar em paradoxos, a revolução se produz quando o governo não é revolucionário”.¹²⁷

¹²³ EC II, 305-306.

¹²⁴ PR I, 138.

¹²⁵ PP, § 39.

¹²⁶ PP, § 34, a.

¹²⁷ PR I, p. 139.

3. Ação da razão: a luta com e contra a violência

3.1. Ação moral

O fenômeno da violência explica muito de nossa atualidade. Ele expõe praticamente todos os eventos – das gigantescas catástrofes humanitárias desencadeadas pelas duas grandes guerras (especialmente a segunda), passando por todas as consequências trazidas pelas revoluções da Rússia, da China, de Cuba, pela formação do Estado de Israel e a tensão com os árabes e palestinos, estendendo-se ainda pela edificação da “cortina-de-ferro”, pela ascensão das ditaduras latino-americanas, pela guerra do Golfo –, que desencadearam resultados trágicos durante o tempo que foi considerado por um dos maiores historiadores de nossa atualidade como *o breve século XX*¹. Acontecimentos que em grande medida redesenharam o mapa deste século. Os mais recentes como a escalada do terrorismo no *11 de setembro* nos EUA, as *guerras* deste país *com Iraque e Afeganistão*, suas *tensões com Irã e Coreia do Norte*, *o inalterável impasse entre Israel e a situação Palestina*, ou a crise entre *Índia e Paquistão*, colocam uma grande sombra sobre nossa história futura e fazem desse fenômeno (a violência) o desafio humano do presente histórico e do século que se inicia².

Ninguém, em sã consciência, será capaz de negar que o perigo que nos cerca é enorme e, no entanto, paradoxalmente, vive-se de forma fleumática estas ameaças comparadas ao período da *guerra fria*. Lá a iminência da chamada guerra atômica entre as superpotências de então se emoldurava a uma rede de proteção em meio a estes oponentes que se respeitavam, malgrado a corrida armamentista. Hoje, os detentores da tecnologia bélica de ponta não são os mesmos de outrora (ainda que aqueles dela disponham), são países em boa medida atrasados. Países que ainda não resolveram o básico de suas questões sociais. Por essa razão, o mundo vive muito mais à mercê da iminência de um desastre nuclear de grandes proporções e, mesmo assim, o temor quanto a isso é mínimo. A violência participa de nossas vidas e com ela temos nos habituado.

¹ E. Hobsbawn. **A era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

² Um traço fundamental da condição do mundo presente é engendrado pela tensão comunidade tradicional e sociedade da técnica tal qual expusemos até aqui, ela torna compreensível e com bastante clareza, por exemplo, a situação de conflito entre oriente e ocidente, cuja expressão maior é a revolta e o combate do terror contra as potências capitalistas ocidentais ou a própria luta destes grupos com as forças internas do progresso técnico de seus países. A oposição nesse caso é a de um sagrado à outro: o sagrado das tradições das morais, dos valores religiosos contra o sagrado da cálculo da racionalidade moderna. Muito embora não sendo o único, mas certamente o mais evidente, o fundamentalismo islâmico dar-se neste quadro de análise. No mesmo sentido E. Ganty aponta que as tensões ou as contradições que atravessam hoje as sociedades denominadas islâmicas ilustram bem esse a pertinência e atualidade destas análises, cf. *Penser la modernité: essais sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 1997, p. 531, nota 16.

Foi ocupando-se da violência que Weil despertou, em nós, a mais profunda admiração. Ao tratar dos problemas reais da política contemporânea mostra com bastante argúcia que a violência é o desafio da razão, especialmente, nesse campo. Para ele, o político, assim como o filósofo, também fez a escolha pela razão, pois sua ação é pela via da linguagem. Se o filósofo age pelo diálogo, o político agirá pela discussão no interior da comunidade. O que ambos buscam é vencer a violência em seu próprio domínio: o mundo da condição. É bem verdade que a ação do filósofo, o diálogo, não é a política propriamente dita, mas é política no sentido mais forte do termo, pois é a via do pensamento que cria a política no mundo que se pretende razoável e quer sê-lo³. Sem agir à maneira do político profissional, o filósofo agirá influenciando as decisões políticas deste, refletindo suas apostas e resultados. Essa é a razão pela qual a filosofia não pode prescindir da política, uma vez que seu objetivo é alcançar o mundo da condição não somente enquanto vontade de compreensão, mas, igualmente, como instauração. Agindo sobre a política e pela política a filosofia deseja atingir a moral e realizá-la no mundo.

Sem tergiversação alguma no tratamento das questões morais no âmbito da política – cujo pano de fundo é sempre a violência como desafio da razão –, o que Weil fez foi, fundamentalmente, apreciar as questões do poder. Não obstante a observação feita à *Philosophie Politique* por Paul Ricoeur de que a reflexão sobre o poder não tenha o destaque devido nesta obra⁴, pois permanece em surdina⁵, estamos convictos de que o afrontamento do problema do poder na reflexão weiliana é perspicaz e contundente. Todo norte dessa obra é a forma do Estado realizado no sentido de que atinja a satisfação humana. Sua leitura é a da história das ações humanas, que vai da moral (comunidade) ao Estado e que anda em paralelo com a trajetória que faz o homem nessa mesma história pela busca da conciliação consigo mesmo no Estado e a partir do Estado.

Nesse ínterim é o poder que surge a todo instante como mediação necessária sob as quais as relações dos homens se constituem: sejam as que ocorrem na comunidade tradicional do choque entre a moral formal e a moral concreta (viva), sejam as que incidem na sociedade moderna do esmagamento operado pelo mecanismo sobre o indivíduo, ou ainda aquelas que acontecem no e pelo Estado da luta dos grupos e estratos. Numa palavra; o poder não é somente expressão de relações de classe, mas violência manifestada nas relações do homem consigo mesmo.

³ Cf. PR I, p. 295.

⁴ P. Ricoeur. *Leituras 1...* p. 48.

⁵ Idem., p. 52.

3.2. Multiplicidade dos discursos e relativismo ético-político

Éric Weil nos diz em sua *Logique de la Philosophie* que o começo em filosofia é sempre difícil pelo fato de ser começo. Explica que a escolha do ponto de partida não é justificada, nem justificável, dado que nada está estabelecido e que as razões só poderão aparecer no fim do percurso.⁶ Essa ideia de Weil é interessante por dois aspectos: primeiro por que ela aparece bem no início de sua *Lógica*, exatamente quando entra em cena a primeira categoria do discurso filosófico, a Verdade. Como se sabe, a *Logique de Philosophie* é composta por dezoito categorias-attitudes⁷, cuja sequência é lógica e não histórica, que representam as possibilidades de discursos do homem na história. Essas categorias não são redutíveis uma à outra como em Hegel, que sempre as perfilha em função do absoluto, mas são compreendidas num discurso unificante que preserva sua alteridade.

A *Logique de la Philosophie* tem como cerne o problema da violência como recusa radical de todo diálogo.⁸ Todo empreendimento desta obra consiste em pôr em evidência esse problema diante dos múltiplos discursos filosóficos. Suas categorias-attitudes representam as várias teses do pensamento ocidental, que se distribuem pela história, cruzando-se ora em complementação, ora em oposição. Noutros termos, sua lógica “é um discurso sobre a discursividade e a pluralidade das formas discursivas, nas quais esta se inscreve, na efetividade dos discursos concretos produzidos pelos homens.”⁹ Mas Éric Weil não quer apenas pôr em relevo a pluralidade dos discursos, ele quer tomá-los juntos, incluí-los todos numa mesma reflexão, numa palavra: compreender a razão. O que importa a ele neste movimento de compreensão são as fendas abertas entre os discursos,¹⁰ as incoerências que subsistem a despeito de todos procurarem coerência em seu discurso.

Num texto de 1968 – elucidativo para o problema que destacamos aqui e para o problema que atravessa a *Logique de la Philosophie* – intitulado *Souci de la philosophie, souci pour la philosophie*, Weil manifesta-se constrangido inicialmente por querer saber não sobre o futuro da filosofia, mas sobre a preocupação pelo seu futuro, uma vez que a filosofia poderá desaparecer ou cair num processo de autodissolução. Nesse texto distingue nosso tempo como aquele que não aceita respostas reduzidas, pois, na verdade, a discussão e a

⁶ Cf. LP, p. 89.

⁷ A sequência das categorias-atitude na *Logique de la Philosophie* é: Verdade, Não-senso, Verdadeiro e Falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação, Sentido, Sabedoria.

⁸ G. Kirscher. *art. cit.*, p. 102.

⁹ L. Bernardo. *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ PR I, p. 56.

pluralidade das respostas são o que o caracteriza¹¹. E, por essa razão, somos acometidos muitas vezes por uma espécie de *embaraço das riquezas*, pois nossa época nos dá impressão de que dispõe de toda sorte de respostas, no entanto nem sempre sabe a quais questões essas respostas correspondem¹².

A quantidade de respostas às questões formuladas ao longo dos vinte e cinco séculos de labor intelectual, sobretudo o atual momento da filosofia, permite-nos dizer que “o uso da palavra ‘filosofia’ no singular parece tornar-se problemático”.¹³ No entanto, isso não é impeditivo para que se possa considerar a filosofia sistemática ou mesmo considerá-la em sua unicidade. Para Éric Weil, se se deve falar de filosofia, ela é diálogo das filosofias, isto é, ela é relação, ou melhor, o pôr em relação as teses sustentadas no mundo e estando indiferente a despeito de tais teses serem filosóficas ou não filosóficas¹⁴. Trata-se, na verdade, de apresentar uma filosofia que ousa afrontar toda a realidade. E a realidade aqui afrontada não é composta somente de razão. Existe a razão, mas também o seu outro: a violência. A violência aparece não apenas como algo que não é razão, mas também como o que a desafia, o que oferece resistência; numa palavra, como sua adversária. No entanto, a filosofia mobiliza-se por um ato livre que a tudo quer compreender, ela obriga-se por uma decisão livre e primeira à coerência.¹⁵ Notemos que para Éric Weil “a razão não é tudo”,¹⁶ sua filosofia deseja o *todo* e o *resto*.¹⁷

A violência pode se colocar fora de todo discurso, e geralmente se coloca, mas fora de todo discurso ela não é senão recusa da filosofia e ameaça “absoluta” de toda e qualquer discussão, ou melhor, de toda e qualquer comunidade, pois não há comunidade que não esteja fundada sobre o discurso razoável, que não tenha suas bases na linguagem. Ora, a filosofia conhecedora dessa situação não pode não colocar o problema de sua recusa, e querer decidir, no plano da violência, seu embate com ela: “Éric Weil (...) adverte que só pode filosofar aquele que, tendo conhecido a violência, está além dela, e pode elaborar contra ela um discurso coerente. Não se trata de sucumbir gloriosamente a seus golpes, mas de suplantá-los usando suas próprias armas”¹⁸. É assim que o discurso se faz ação, que a filosofia exige instaurar-se no plano da história, uma vez que o objetivo da filosofia é a eliminação da violência entre os homens.

¹¹ PR I, p. 07.

¹² PR I, p. 07.

¹³ PR I, p. 09.

¹⁴ PR I, p. 12.

¹⁵ E. Weil *apud* M. Perine. *op cit.*, p. 18.

¹⁶ Gilbert Kirscher *art. cit.*, p. 105.

¹⁷ M. Perine. *op. cit.*, p. 160 (Grifos meus).

¹⁸ P-J. Labarrière. A figura de Sócrates na Lógica da Filosofia de Éric Weil. *Síntese Nova Fase*, n. 46 (1989): 86.

A vida humana não terá conteúdo humano senão a partir do momento em que essa violência segunda, dirigida pela razão e pela ideia de coerência contra a violência primeira, a tiver eliminado do mundo e da existência do homem: a não-violência é o ponto de partida como o objetivo final da filosofia.¹⁹

Será então o trabalho propriamente da filosofia, trabalho interminável do diálogo²⁰, a ele jamais renunciar para que o discurso absolutamente coerente seja atingido. A filosofia, ou melhor, o filósofo, persegue o discurso absolutamente coerente. Por isso, a pluralidade das teses que se sucedem, enfrentando-se ao longo da história das ideias é essencial para a filosofia, “pluralidade que, se não é superada no diálogo e no discurso racional, faz da violência uma instância, certamente não de julgamento, mas de decisão”.²¹ Por essa razão a filosofia é fundamentalmente dialógica, não podendo ser considerada monólogo a não ser por desconhecimento de sua natureza.²² Ela é diálogo enquanto está assentada no reconhecimento de toda alteridade: “poder-se-ia mostrar que a *LP* é um percurso no qual se encontram todas as figuras do outro, mesmo a do outro radical”.²³ É óbvio que as críticas que cada filosofia faz da outra parte de seu próprio sistema, mas isso não torna a outra inválida, pois toda consideração (quer queira, quer não) leva em conta os princípios do sistema ao qual dirige a crítica. Reduzir a filosofia a um monólogo é o mesmo que concluir toda discussão, entretanto, por paradoxal que pareça – uma vez que sistema é o equivalente a monólogo – a “*Lógica da Filosofia* não equivale a um sistema que conclui (...) precisamente por que ela é um sistema do diálogo”.²⁴ Éric Weil não entende a lógica da filosofia como uma lógica no sentido da não-contradição, mas o “*logos* do discurso eterno em sua historicidade.”²⁵

Será preciso dizer que aqui também filosofia e história não diferem, “elas são uma e a mesma coisa, não uma e a mesma *coisa*, mas o mesmo homem na unidade de suas oposições”.²⁶ Ora, toda a lógica da filosofia direciona-se para essa unidade, pois o filósofo é aquele que fala coerentemente em vista dessa unidade²⁷ e em função dessa unidade que é o homem diante da realidade. É na sua vida concreta que toda contradição é dissipada. Se para Hegel a filosofia é o tempo elevado ao nível do conceito, para Weil, ela será a “reflexão da

¹⁹ LP p. 59.

²⁰ G. Kirscher. *art. cit.*, p. 101.

²¹ PR I, p. 12.

²² PR I, p. 14

²³ G. Kirscher *apud* L. M. Bernardo. *op. cit.*, p. 175.

²⁴ G. Kirscher, *art. cit.*, p. 103

²⁵ LP, p. 77.

²⁶ *Idem.*

²⁷ LP, p. 22.

realidade no homem real.”²⁸ Compreendida dessa forma, a própria filosofia mistura-se à vida: “ação e pensamento não se separam na vida, e, filosofia e história, consideradas na sua origem comum que é o homem, não podem ser opostas uma a outra”.²⁹ Um universal acaba por ser postulado, mas será um universal exigido do ponto de vista do homem.

Mas que universal é o discurso do homem? E mais: que universal é o homem? Éric Weil nos ensina que o homem não é razão, mas capaz de razão, assim como o discurso não é uno, mas ele aspira à unidade. Não há um universal estabelecido, como diz Weil: “Existe uma ideia do saber absoluto, mas não existe saber absoluto, o que equivale a dizer que a filosofia permanece sempre um filosofar”,³⁰ da mesma forma que a “filosofia é a busca da verdade e apenas a busca da verdade”.³¹ De tal modo que o que existe é discurso direcionado ao universal, uma vez que “tudo que não é busca da verdade, ou não o é exclusivamente, não é filosofia”.³² O homem assim só poderá pensar o universal do seu ponto de vista, ou seja, da particularidade, será ele, então, não homem de razão, mas homem razoável, quer dizer, capaz de razão. A definição do homem logo nas primeiras páginas da *Logique de la Philosophie* não hesita quanto ao postulado irrenunciável desta filosofia, a liberdade, da mesma forma quanto ao projeto nela inscrito, a libertação de todo descontentamento: “O homem como ser que é o que não é e não é o que é”.³³

Isso significa que o homem apenas sabe aquilo que ele não é, por que ele só é capaz de formular pela linguagem o que não lhe traz contentamento, mas igualmente incapaz de dizer o que seja de fato o contentamento. Uma definição legítima, uma vez que o homem está para além de tudo que pode torná-lo coisa, objeto dado.³⁴ O homem sempre pode recusar o dado, pois “é o único animal que emprega a sua linguagem para dizer não”.³⁵ O homem está sempre insatisfeito porque seus desejos ultrapassam suas capacidades naturais. Mas o que ele deseja profundamente é sua liberdade, sua liberdade no e pelo contentamento. Aqui está o que se poderia chamar de natureza do homem: a sua vontade de universalidade, a sua *universabilidade*, a intenção e a capacidade de universalidade. Em duas palavras: *razão* e *liberdade*, razão livre e liberdade razoável; numa única palavra: *vontade*.³⁶

Um segundo aspecto está certamente vinculado ao primeiro, sobretudo, porque ao lado

²⁸ PR I, p. 13.

²⁹ EC I, p. 203.

³⁰ Cf. PR I, p. 49.

³¹ LP, p. 89.

³² Idem.

³³ LP, p. 05.

³⁴ LP, p. 06.

³⁵ LP, p. 08.

³⁶ M. Perine. **Éric Weil e a compreensão de nosso tempo**: ética, política, filosofia. São Paulo: Loyola, 2004, p. 21-22.

da *Logique da Philosophie*, Weil publicou logo em seguida sua *Philosophie Politique* e sua *Philosophie Morale* que para muitos interpretes significa a integralização do sistema.³⁷ Bem, tal como a *Verdade* desempenha um papel decisivo por toda *lógica* weiliana, por constituir a categoria fundo do discurso filosófico,³⁸ os discursos políticos e morais, submetidos à mesma multiplicidade que caracteriza os discursos filosóficos, também estão permeados por uma ânsia de verdade. Situação facilmente observável quando topamos na realidade empírica e vemos a diversidade das orientações morais ou éticas que chamam atenção não somente por suas diferenças, mas por sua oposição. Delas nascem visões que definem tanto a maneira de leitura do real como o que se costuma chamar de recorte do real. No que se refere à política o quadro não é muito diferente. A orientação moral é determinante quanto à adoção de posições que os partidos – não menos permeados de pluralidade (de orientações morais) dadas as tendências e facções que neles subsistem – elaboram em programas e cuja implementação depende de uma série de alianças, das correlações de forças, das tensões amigo-inimigo, etc. Numa palavra; política e moral também estão fendidas não somente entre si, mas intrinsecamente na variedade dos discursos que elas expõem. Nesse caso a pergunta é pelo critério, de leitura e escolha, mais adequado para essa realidade multifacetada.

Segundo Weil, Hegel viu bem claramente que, malgrado as contradições dos discursos e ações, o homem aceita a realidade (consciente ou não) em sua unidade. Porém a Hegel interessava compreender a multiplicidade destas posições, que para ele era o problema filosófico por excelência a ser observado. Como filósofo não queria construir apenas mais um discurso coerente e explicativo como tantos outros, mas compreender a realidade una na unicidade da verdade.³⁹ A dialética cumpre magistralmente essa tarefa, pois ela

não é outra coisa que movimento incessante entre discurso agente e a realidade que se revela neste discurso e nesta ação. Ela é o movimento, não uma construção do espírito. Mas precisamente por esta razão, ela termina por saber que é a totalidade, não contraditória, das contradições. Ela *acaba* por saber, e o saber é o seu produto, o produto da história real, desta na qual o homem tem agido, falado e transformado o mundo e a si mesmo falando e agindo.⁴⁰

Quando o assunto é política não se teria a mesma dificuldade de começar a discuti-lo, especialmente hoje, dado seu aspecto multifacetado? Não se torna mais agravante quando se

³⁷ L. Bernardo p. ex. sugere ser este o núcleo da produção filosófica de Eric Weil, cf. *op. cit.* p. 11, também cf.

M. Perine. **Filosofia e violência**... p. 49.

³⁸ LP, p. 89.

³⁹ EC I, p. 130.

⁴⁰ EC I, p. 136.

quer considerar a política a partir da moral, igualmente repleta de caracteres variados e peculiares?

As reflexões que se seguirão têm um firme propósito: olhar a política como ela se manifesta no mundo. Não se quer oferecer mais do que uma compreensão da política e de seus agentes tal como se apresentam em nossos dias. Ver a realidade não somente como ela *deveria ser* e sim como *é*, escapando assim de posições formalistas e abstratas, as quais sempre apelam para a pureza dos princípios, mas que sempre fogem (em nome desta pureza) quando se trata do enfrentamento da própria realidade.

Noutros termos, quer-se tão simplesmente apreciar os motivos que levam a política, cada vez mais, a níveis deploráveis do convívio humano. Se se perguntar a qualquer cidadão o que ele pensa da política, não será incomum colher as respostas mais descabidas e infundadas quanto à funcionalidade da política ou mesmo sua total indiferença face ao que constitui a própria essência da comunidade. O curioso disso é que apesar do que pensa da política é dela que espera as soluções para seus problemas concretos. Prevalece sobre a política, muito embora sendo a alma da comunidade, um sentimento que, paradoxalmente, faz de sua existência o que há de mais dispensável.

Tornou-se fala comum repetir o que dizem os moralistas sobre a política – que “os sonhos dentro do inferno não são possíveis”, que não adianta tirar este ou aquele político desta ou daquela instituição, ou ainda que nenhuma “fiscalização tem eficiência no inferno”, pois toda ação efetiva precisa acontecer do lado fora – e a recorrência do que dizem é o que chamam a luta “pela ética na política”. Assim protestam sempre que os políticos utilizam determinados recursos para constranger seus adversários como a “aptidão para mentir, a blefar se preciso, a sonegar informação”, etc., e tantos outros expedientes que poderiam constituir um capítulo sobre espionagem num prodigioso manual de guerra. A isso se alia o discurso da condenação prévia da política. E a famosa sentença de Lord Acton é repetida sem cessar: “o poder corrompe e o poder absoluto corrompe absolutamente”. Sem dúvida, dirá Weil ao mesmo tempo em que adverte: mas a moral do escravo da impotência absoluta não cria nenhuma situação mais saudável.⁴¹

Se se trata do bem em política – e é fundamentalmente do bem que falamos em política –, é preciso ter em mente que sua entrada no mundo não acontece senão por obra de um escândalo: “se, pois, o bem deve ser realizado, só poderá ser por meio do mal”.⁴² Dessa forma, assistimos uma vez mais que estamos diante daquela situação em que, com frequência,

⁴¹ EC I, p. 291.

⁴² PP, § 15, a.

se esquece que a moral somente tem sentido para seres imorais e imperfeitos que somos nós, mas que dão provas substanciais de que podem querer aperfeiçoar-se.⁴³

Mas os moralistas, aqueles que reduzem tudo à luta contra a natureza interior do homem,⁴⁴ estão sempre prontos a condenar a política e os políticos a partir do seu particularíssimo ponto de vista moral. Acredita o partidário desta posição – por desespero ou completa ignorância, muito embora uma coisa não exclua a outra – que o ambiente da política, a partir do convívio com o que ele supõe serem as más companhias, força aquele que neste mundo penetra ao absoluto esquecimento de toda moral. Sua rejeição de participar da política adota como base seu temor e sua obsessão em contaminar-se.⁴⁵ De tal modo que o que ele procura é contrapor sua “moral” particular, seus “princípios éticos” a toda ação política, sendo esta tornada infinitamente inferior àquela. Seu apelo é sempre no sentido de resguardar o que entende ser “integridade” – a sua própria ou de toda particularidade da qual sente-se porta-voz – seja evocando uma origem humilde ou um esforço pessoal no cuidado com a família, seja bradando zelo profissional ou honestidade de funcionário, trabalhador, etc., tudo para supor-se o mais legítimo dos homens, o que lhe autorizaria impugnar a política e o homem de ação em nome do que chama moral, ética, princípios. Nenhuma ação política do político profissional é, aos seus olhos, digna, pois está sempre rebaixada ao não ético e ao imoral. Para o moralista que analisa a cena política, nenhuma ação ocorrida nela é tida como normal, ética ou moral. Tudo se passa, para ele, como inescrupuloso, abusivo, conspiratório e criminoso. E, assim, conforta-se quando, por desabafo, manifesta-se a ermo acreditando fazer algo contra tudo que condena. Contudo com essa atitude – que em si mesma não conserva nenhuma eficácia – não realiza os princípios que tanto resguardou e indicou, pelo contrário, o que acaba por fazer é espalhar mais violência por que cumpre a tarefa de um *sentimento* cético-niilista radical e perigoso.

O princípio da ação moralmente pura não é um princípio de ação no mundo, no máximo é o princípio segundo o qual as ações podem ser julgadas, e unicamente com relação à moral histórica de um mundo determinado. Pelo fato de *querer* ser moral, o homem moral reconhece que é imoral e que, enquanto agente, continua preso ao mundo empírico, se quisesse estar seguro de não cometer nenhuma falta, ele deveria renunciar a toda ação, e até mesmo a todo discurso, dado que o discurso, qualquer que seja, age sobre a consciência empírica dos outros. A marcha para universalidade das máximas e para a pureza dos motivos leva à inação e ao silêncio,

⁴³ PP, § 29, b.

⁴⁴ PP, § 21, c.

⁴⁵ PP, § 30, b.

abandonando o mundo dos seres agentes à violência.⁴⁶

No plano da política, a glória dos princípios sem aplicação não passa da escolha deliberada do fracasso. A semelhança da comunidade que escolhe sua extinção a ter que mudar seu sagrado diante dos apelos da sociedade da técnica, o político (moralista) que resolve “agir” apenas para anunciar uma moral, sem fazer dela algo efetivo no mundo, faz opção pela sua morte (tanto política quanto moral)⁴⁷. Com isso não queremos interditar nenhuma reflexão da política a partir da moral, ao contrário, estamos convictos de que toda reflexão sobre a política tem na moral sua primeira referência. No entanto, não pode ser descrita pela passionalidade do particularismo moral. O moralista não tem eficácia porque não supera a pura abstração, ele permanece encerrado no formalismo.

É nesse ponto que queremos insistir: de uma moral que é própria da política e de uma ética que lhe é particular. É sobre este aspecto da autonomia da política que reside todo tipo de mal-entendidos, especialmente, no que se refere à luta política entre grupos que almejam o poder e a nele se manter⁴⁸.

As dificuldades concentram-se na ideia fixa de que a moral está apartada da política. Não existe moral na política e toda moral é vista como não política, já que qualquer ação moral na política é tida como interesseira, passando, dessa forma, a compactuar com o que há de mais escuso. Não obstante o enlace entre moral e política permanece o apelo mais legítimo por aqueles que ainda crêem numa transformação para o mundo e para o homem no mundo. Vínculo que somente pode ser observado se se considerar que qualquer moral que queira ser realizada deve aceitar sua transformação diante das condições.

É verdade que podemos encontrar uma reflexão predecessora às intenções desta em Max Weber⁴⁹, especialmente, na sua famosa conferência *A política como vocação*. Ali ele indaga

⁴⁶ PP, § 14.

⁴⁷ Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁸ Aqui encontramos, apesar da dificuldade de identificação no presente contexto, as posições *direita e esquerda* ou para usar outras formulações, igualmente, clássicas *liberais e marxistas*. Os primeiros têm uma longa tradição no tratamento da política como categoria autônoma e dessa forma estão menos suscetíveis às limitações que as condições sempre impõe a toda ação. Os marxistas (ou melhor, uma significativa parcela desta escola), ao contrário, estão mais expostos às dificuldades do momento e ao fracasso da ação dada a sua opção por desconsiderar qualquer papel político positivo do Estado e a submissão da política à esfera econômica. É o que constata Norberto Bobbio *op. cit.*, p. 224ss, ao tratar da relação dos liberais democratas e o marxismo sobre as relações internacionais e da guerra. Defende a tese de que os liberais estão assentados sobre a teoria do primado da política e os marxistas sobre a teoria do primados do econômico.

⁴⁹ Não é fortuito que reclamamos Weber como mais um interlocutor com o qual o pensamento político de Weil estabeleça relações. Isso fica evidentemente claro quando consideramos as palavras de Poulantzas ao tratar das teorias políticas contemporâneas que levam a considerar sempre a mesma questão de fundo; as relações entre poder, Estado e classes. Ora, tal como Weil, ele está convicto de que Marx é o pensador que abre caminhos nesse sentido e que as teorias políticas a partir de Weber são diálogo com o marxismo ou, pelo menos, pretendem sê-

sobre a necessidade de um caráter humano capaz não somente de exercer como também de estar altura das responsabilidades que o poder impõe. Diz Weber: “que homem é preciso ser para adquirir o direito de introduzir os dedos entre os raios da roda da História?”.⁵⁰ Paixão, sentimento de responsabilidade e senso de proporção são as qualidades determinantes do homem político. No entanto, qualquer eficácia política somente é possível pela intervenção da última qualidade sobre as anteriores. Dito de outra maneira, para Weber a política, embora embutida de paixão, precisa ter o sentimento de responsabilidade como fim, mas que o meio é comandado pelo senso de proporção, qualidade fundamental que atribuiu ao homem político. Essa última característica exige (o que certamente provoca asco no moralista) distanciamento e frieza nas decisões políticas.⁵¹

Nasce, assim, o nó górdio da reflexão weberiana com a inclusão das duas éticas na complexa relação entre ética e política. Segundo Weber, toda atividade orientada pela ética está subordinada a duas máximas diversas e irreduzíveis uma à outra: a *ética da responsabilidade* e a *ética da convicção*.⁵² A primeira pertencente ao homem de Estado, ao líder político e carismático que tem a plena consciência de que responde pelas consequências de seus atos e será sempre julgado (e na maioria das vezes reprovado) pela comunidade que o observa, pelo uso que faz desta ética da força cuja característica é continuamente a violência regrada, mas que, aos seus olhos, estará sempre disposto a assumir o ônus dessa culpabilidade calculada,⁵³ sobretudo, pelo que nela está contido de utilitarismo, eficácia dos resultados e pragmatismo. A segunda, por seu turno, refere-se à comunidade como um todo, só que no seu aspecto privado, e distingue-se pelo forte apelo que faz para preservar seus princípios pautando-se, sobretudo, pela obrigação a imperativos morais que acredita obedecer sob quaisquer circunstâncias. Assim, os preceitos que a orientam na sua esfera privada, são transpostos para a esfera pública, o que a impede de considerar que os homens, particularmente os políticos nas suas ações, estão submetidos à força do contexto, ao contingente. A ética da convicção, por seu caráter formalista, revela-se uma moral da certeza impondo cumprimento atemporal de suas normas e regras.

Para o grande sociólogo, a maior dificuldade dos partidários desta segunda orientação é a da justificação dos meios pelos fins, quer dizer, a não concessão a qualquer ação que recorra a meios tecnicamente e moralmente perigosos. Instalada numa posição formal, não parece

lo. N. Poulantzas. **O Estado, o poder, o socialismo**. Tradução de Rita Lima. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra, Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. 9-10.

⁵⁰ M. Weber. política como vocação *in op. cit.*, p. 105.

⁵¹ Cf. Idem., p. 106.

⁵² Cf. Idem., p. 114.

⁵³ A expressão é de P. Ricoeur. *op. cit.*, 157.

considerar e suportar o que Weber sugere ser a irracionalidade ética do mundo⁵⁴: a própria contradição do ambiente político lhes aparece sempre como descaso dos homens públicos, os quais não merecem nada mais que seu desprezo, pois tudo que fazem, até mesmo, no sentido de dissipar essa contradição lhes soa como mais irracional e, portanto, como pura agressão.

A base de toda reflexão weberiana, que joga em campos diferentes moral do todo e moral do indivíduo, por assim dizer, está em sua convicção prévia de que a violência é o instrumento (embora não único) específico do Estado e, por consequência da política.⁵⁵ Além disso, a irracionalidade caracterizada pelo emaranhado tecido pela ação social, sustentada pelo próprio movimento da realidade, torna-se incompreensível para os que julgam a política apenas a partir da “moral do coração” – para falar como Merleau-Ponty – sem que se dêem conta de que é o político que aceitando “carregar a irracionalidade do mundo” aceita, antes, pôr a questão do sentido do que faz para realizar os votos estéreis da política do coração.⁵⁶ O risco de uma e outra intervenção é o realismo político por um lado e o moralismo por outro. Se, como diz Weber, tais orientações éticas são inconciliáveis e, igualmente, irreduzíveis uma à outra, não quer isso dizer que estejam irremediavelmente em oposição, mas é preciso admitir que estas vias estejam em permanente tensão para que se corrijam mutuamente.

Creio ser essa orientação que Éric Weil sugere quando considera na sua *Philosophie Politique* o problema da relação entre moral e política como um dos problemas essenciais. Mesmo considerando suas diferenças e a mútua autonomia que caracteriza esses campos, não é possível que isso venha suprimir sua radical unidade, fundada na origem comum de ambas; o homem considerado e considerando-se como ser agente numa comunidade.⁵⁷ Qualquer ação moral, se tomada do ponto de vista empírico, portanto político, será tanto mais incapaz de resolver os problemas da política quanto mais se mantiver numa posição abstrata e formal. Em linguagem banal: enquanto se mantiver no que se costuma chamar a pureza dos princípios. Não se pretende com isso excluir a moral da política, ao contrário, se quer acentuar que a consciência do problema moral é o que funda o problema filosófico da política.⁵⁸ Acontece que somente a consciência do problema moral não é suficiente para o enfrentamento político que é a instauração da moral. Lembremos que os homens não são de todo razoáveis e, exatamente, essa é a razão de não se comportarem como se obedecessem à lei moral vivendo segundo as máximas universalizáveis. Quando se propõe como fim da história a realização da

⁵⁴ Cf. M. Weber *op. cit.* p. 115.

⁵⁵ *Idem*, p. 56.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty *op. cit.*, p. 27.

⁵⁷ Cf. PP, Introdução, § 3.

⁵⁸ Cf. PP, Introdução, § 7.

razão é porque a história presente não é razoável.⁵⁹

Por outro lado, só é possível propor tal coisa, não por invencionice ou imaginação humana, mas porque o mundo presente comporta estruturas de sentido nas quais é possível ao homem apoiar-se para transformar o dado. Se ele sempre pode escolher em face da insensatez do mundo um sentido para sua vida e a da comunidade em que vive, é porque o mundo das condições oferece a ele uma orientação dada nas estruturas de realidade deste mundo. Essa orientação, podendo ser moral ou política (e somente política porque moral e não menos política por isso), é o que realiza o sentido já existente pela ação que recusa o insensato em proveito do sentido presente. Moral e política, embora irreduzíveis uma à outra, estão intimamente relacionadas. A moral, por mais formal que seja, está implicada numa política. Dito de outra forma, só se pode chegar a uma política pela moral, por mais pura que esta seja.

a moral não existe e não se realiza senão no plano político (primazia objetiva da política), mas a questão da política razoável não se põe e não recebe uma resposta razoável senão para quem pôs o problema da moral (primazia subjetiva – objetivamente, isto é, universalmente, subjetiva – da moral). A moral supera assim a política, pensando-a e tornando-a problemática, na medida em que a precede na consciência e enquanto o fim da política, que só pode existir para esta consciência, é também problema só para ela; e a política supera a moral na medida em que é só no seu plano que o problema moral surge, pode e deve ser solucionado.⁶⁰

O que fica evidente, por mais estarrecedor que possa parecer, é que estes campos se conjugam no político, no homem de Estado. Seria o caso então de perguntar pela moral do homem político enquanto tal? Sendo ele o agente que tem o direito de fazer uso da violência legítima, não seria também correr o risco quanto ao uso da força desmedida que leva à tirania? Ou da mentira e de todos os demais desvios, inaceitáveis moralmente para a comunidade, sobretudo porque não estão a serviço dela? Não poderia uma tese como essa abonar condutas hoje tão amplamente praticadas pela cultura política contemporânea? O risco é sempre grande de que distorções sirvam-se dessa constatação empírica da condição do entrecruzamento da moral e da política para justificarem-se. No entanto, essas deformidades não invalidam em absoluto a conduta do homem político, que escolheu agir em conformidade com a decisão que busca a fusão e, em certa medida, funde desejo e condição, ideal e realidade, espera e experiência, utopia e história.

⁵⁹ Cf. PP, Introdução, § 7.

⁶⁰ PP, Introdução, § 7.

3.3. A política e a educação do cidadão

A tese que orienta toda esta reflexão é formulada na *Philosophie Politique* e diz ser o progresso para a não violência o que define para a política o sentido da história.⁶¹ Ou ainda a outra formulação da mesma tese, na *Logique de la Philosophie*, que compreende que o segredo da filosofia é dado por sua adversária: a violência. Pois é com a recusa da filosofia pela violência que o filósofo descobre o que ele quer, e ele quer que a violência desapareça do mundo.⁶² Muitos são os textos em que Weil explicita esse embate entre violência e razão no campo próprio da violência que é a política, no entanto, especialmente dois deles estão entre os que chamam nossa atenção, não só pela capacidade de levar luz a essa intrincada relação entre moral e política, mas porque possuem uma natureza pedagógica habilmente construída e oferecem ao leitor uma profunda reflexão a respeito do funcionamento do que se chama jogo político (ou jogo do poder): o texto *Machiavel aujourd'hui*⁶³ (1951) e a conferência *La morale de l'individu et la politique*⁶⁴ (1965).

3.3.1. “Maquiavel hoje”

No texto de 1951 Eric Weil nos convida a reconsiderar várias das posições sobre Maquiavel, especialmente, o que se entende vulgarmente por maquiavélico. Para tanto, revê parte da literatura que trata do pensador florentino anterior à primeira e à segunda guerra. Trabalhos que vieram à tona em períodos de pouca conturbação em relação à efervescência das posições maquiavélicas ou anti-maquiavélicas e que, por esta razão, favorecem a compreensão do pensamento frio e passional, simples e sinuoso de Maquiavel,⁶⁵ buscando incluir o que disse o pensador em seu contexto, assim como os termos que emprega, etc.⁶⁶

Importa salientar que Maquiavel jamais desapareceu da cena política quando é a própria política que está em questão.⁶⁷ Pode parecer estranho, mas, para Weil, são as questões que tentam repor o sentido da política no mundo que fazem de Maquiavel o pensador da

⁶¹ PP, § 40, c.

⁶² LP, p. 20.

⁶³ EC II, p. 189-217.

⁶⁴ EC I, p. 159-174.

⁶⁵ Cf. EC II, p. 190.

⁶⁶ Cf. EC II, p. 191.

⁶⁷ Cf. EC II, p. 192.

atualidade. Questões do tipo: qual política seguir? Qual o destino político do homem moderno? Que papel cabe à política? Política e moral estão realmente em oposição? Podemos viver sem a política? O que podemos e devemos esperar da política? Uma comunidade pode abrigar, ao mesmo tempo, ordem e as exigências da individualidade (vida digna)? Se a política tem leis próprias, como as da natureza, poderíamos conhecê-las e até mesmo usá-las em nosso proveito?

Para Weil, ainda é o grande vulto de Maquiavel que se ergue ocupando-se, adequadamente, de cada uma destas questões. É típico destes vultos a fala suave, prudente, circunspecta, o aconselhamento lento, ainda mais lento quando se trata de um julgamento definitivo. Serve-se da linguagem de seu tempo e detém-se em todas as possibilidades, mesmo para aqueles que não se interessam pelo que se interroga, de tão esmagados pelas preocupações do seu tempo. Estes sem nenhuma paciência para as interrogações – que sempre lhes aparecem como pressão – sobre o sentido da política se deixam impressionar com as primeiras palavras que acreditam confirmar suas inclinações. Desse modo, ouvem mal e mesmo assim, correm para anunciar ao mundo a obtenção da certeza diante do oráculo.⁶⁸

Esta segunda atitude é a que faz de Maquiavel o pensador do inferno. As incompreensões, que põem seu pensamento como um dos mais odiados, nascem aqui quando nos furtamos a ouvi-lo com cuidado. Mas importa mostrar que uma reaparição de Maquiavel é um fato e que as ideias em torno dele, as que são propriamente suas ou aquelas que lhe são atribuídas, chamam atenção do público. Diversas publicações sobre este pensador estão aí para confirmar esta tese. Basta por ora dizer que a atualidade de Maquiavel se impõe. Compreendido ou não, amado ou odiado, é ele que invocamos quando se trata de tomar a política a sério e como realidade última da vida do homem no mundo. Seu pensamento nesse campo representa por excelência o distanciamento frio e o olhar impassível ante a realidade. Como mestre do realismo a-moral (mais que imoral) considera a política como técnica, o que lhe permite livrar-se, frequentemente, das armadilhas que confundem o desejável com o que pode ser realizado. Mas invocar Maquiavel não é o mesmo que discutir com ele, ressalta Weil.⁶⁹

E para discutir com o pensamento dele não basta apenas constatar que muitas de suas teses podem ser validadas hoje, quer para justificar uma determinada política, quer para censurá-la. É necessário, antes de tudo, apontar insuficiências no que se relaciona ao nosso tempo evitando assim anacronismos e incongruências. Por exemplo, é possível perceber no

⁶⁸ Cf. EC II, p. 192.

⁶⁹ Cf. EC II, p. 196-197.

pensamento de Maquiavel uma concepção de democracia, mas esta, certamente, não será a que conhecemos desde a revolução francesa, tampouco a que chamamos hoje de igualitária.⁷⁰ Da mesma forma que sua crítica à religião de seu tempo não representa o abandono da religião, o valor desta, para Maquiavel, reside na autonomia indispensável para a santidade social que ela confere ao Estado, mas que não é suficiente para fundá-lo ou mantê-lo sozinha.⁷¹ A tese que Weil quer nos apontar é que, muito embora o termo maquiavélico tenha sua origem no nome de Maquiavel, isso não faz dele um maquiavélico no sentido vulgar da palavra. Ele não é um simples “positivista” que pela teorização da técnica política explicitou, quase à perfeição, a luta das elites. Não se pode deixar de notar que seu pensamento é dotado de uma moral, uma vez que o rigor de sua análise define o ideal de Estado. Ademais, tanto a sua atividade quanto os seus ensinamentos não estão isentos de objetivo. Se entre suas qualidades pessoais não estavam as de um bom cristão – no limite um homem da boa moral burguesa –, contudo, ele não pregou a superioridade do crime. Se, também, ele não foi nenhum herói da Renascença é preciso ao menos lhe assegurar a convicção de que o poder deveria buscar uma justificativa em todas as suas ações e não que fosse bom em si mesmo.⁷²

Para Weil, é inegável que Maquiavel seja um realista, “mas um realista moral, ou melhor, um moralista que quer realizar moral”.⁷³ Lembremos que o pensador florentino não teme recomendar o emprego de todos os meios quando já não há mais o que dizer. Suas críticas são sempre aos que hesitam diante dos métodos imorais, apesar de sua eficácia, enquanto seus elogios se dirigem a tipos como César Borgia. Quer se aceite ou não, a política tem a ver com forças demoníacas. O demoníaco não representa o que a nossa cultura católica cristã interpreta como pertencente ao diabo. Goethe recuperou o sentido grego dessa expressão, tratando o demônio como o *genius* que guia o homem e o *demoníaco* o detentor desse *genius*. É o próprio homem, que se sabe acima do comum dos mortais, e que em vez de se submeter aos lamentos da vida, cria a história tal qual um Napoleão ou um Byron.⁷⁴

Maquiavel percebeu claramente essa dimensão ambígua e ambivalente do poder; o que há de mais baixo e o que existe de mais nobre, criação e destruição. Percebeu também que o homem de ação, servindo-se tanto do bem quanto do mal, poderia apoderar-se desse caráter a fim de capturá-lo, liderá-lo, dominá-lo e, por fim, destruí-lo. No plano político, há forças com as quais ninguém pode deixar de contar se quer ser eficaz em sua ação e, ao mesmo tempo,

⁷⁰ Cf. EC II, p. 199.

⁷¹ Cf. EC II, p. 200.

⁷² Cf. EC II, p. 200.

⁷³ EC II, p. 201.

⁷⁴ Cf. EC II, p. 202.

será incapaz de dominá-las, em absoluto, uma vez postas em movimento. Maquiavel não fez outra coisa que descobrir esta natureza demoníaca da política. Ele não é nem a-moral, nem imoral, apenas teve um ideal de Estado e de sociedade, um sonho reformador e patriota, sem perder de vista o irreduzível entrecruzamento de tendências divergentes, essa trágica união no conflito entre indivíduo e sociedade, moral e necessidade técnica, ideal e condição, cuja conciliação é impossível.⁷⁵

São os problemas da aquisição e conservação do poder que Weil enfatiza como essenciais do pensamento de Maquiavel, enquanto teórico da política e do Estado. Diz ainda que o filósofo renascentista entende que o poder é a condição de toda realização histórica. Fatores como virtude, honestidade, religião etc., devem ser considerados pelo homem de Estado, mas jamais dominar suas decisões, sempre fruto de uma astúcia ou uma prova da mais impertinente ingenuidade. “Na luta só conta a luta”.⁷⁶

As análises políticas têm em comum verem na concentração de poder do Estado um traço *natural* da luta política, sua inevitabilidade. As distinções situam-se quanto aos objetivos do poder; uns acreditam no valor deste em si, outros que não passa de instrumento indispensável, mas sem valor em si. Isso explica a posição ambígua destas análises diante do problema do poder, que reconhece a existência dessa dualidade ao mesmo tempo em que não se permite vislumbrar solução para sua contradição, o que faz do poder algo irremediavelmente a-moral. Weil está convicto de que este problema é o mais difícil para quem quer pensar a política.⁷⁷

Qual é o fundo da questão dessa antinomia da existência política? É simples: não existe problema moral para o poder, o demoníaco não conhece problema moral. É o poder que se torna um problema para a moral e não o contrário. Para Weil, analogamente à natureza e à paixão, das quais não se pode extrair uma moral, é absurdo querer exigir uma moral do poder. O que é legítimo interrogar é pela viabilidade de um plano do poder que quer a realização da moral. Bastaria aceitar esta tese – que há muito deveria ser uma obviedade – para compreender que toda tentativa de enobrecimento do poder puro apenas leva à confusão e que o único valor das boas intenções é mostrar o que é preciso fazer.⁷⁸

Maquiavel bem viu que a política é ação sobre o todo da realidade. A ele nada mais importava senão a fundação do Estado. Daí as receitas que escandalizam no *Príncipe* e as reflexões totalmente chocantes nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: tudo é

⁷⁵ Cf. EC II, p. 202-203.

⁷⁶ EC II, p. 203-204.

⁷⁷ Cf. EC II, p. 205.

⁷⁸ Cf. EC II, p. 207.

lícito, tudo é obrigatório para manter o Estado.⁷⁹ É evidente a evocação do célebre princípio segundo o qual o fim justifica os meios; tão óbvio quanto a incompreensível má reputação de que goza. Ora, nas palavras de Weil, esse princípio nada mais enuncia do que um truísmo, pois como um meio poderia ser justificado senão pelo seu fim? E o fim, no domínio da ação, teria outra razão que justificar a escolha dos meios, dado que sua intervenção real apenas acontece através do meio que escolhe e põe em ato?⁸⁰ O que se pode e deve indagar é se os meios escolhidos são apropriados ao fim que se propõe e/ou se o que se recomenda como meio o é verdadeiramente: é suficiente que sejam tecnicamente bons para estar a serviço do bem? Para Maquiavel o Estado é o fim, pois fora dele sequer é possível falar de moral, valores, razão. Fora do Estado só existe violência dada a natureza egoísta, mesquinha e dominadora do homem, que só pode ser dobrada pela existência de leis justas se ele vive sob estas leis.⁸¹

Aqui a tradição ocidental grecoromana e cristã acompanha Maquiavel, uma vez que o homem não é razão, mas capaz de razão. Ele poderá ser formado, educado na comunidade, pela razão nele, para agir pelo bem. Somente o Estado, enquanto estrutura da comunidade, permite a ela pensar, querer e escolher o que é o bem, para si mesmo e para seus membros. É no Estado que o plano moral se impõe e a tensão moral-imoral podem se resolver: “o homem sem lei é um homem sem lealdade”, e “se não há lealdade sem lei, a lei pode governar os homens sem lealdade?”⁸² Segundo Weil, não existe mais Estado onde também não existe mais honestidade. Assim sendo, o reino da lei ou o regime de liberdade que é o Estado deverá aguardar o surgimento de um fundador ou um reformador, pois só a violência será capaz de vencer a violência.⁸³

As figuras do *reformador* e do *fundador* constituem os verdadeiros heróis de uma nação: aquele porque restaura a força original do Estado tal qual fizera o fundador; este porque transforma em comunidade um amontoado de indivíduos mais próximos da animalidade que da civilização. O *demoníaco*, no sentido de Goethe, aparece neles porque são capazes de recriar o homem sob uma nova imagem.⁸⁴ O homem ao criar (fundador) ou renovar (reformador) boas leis ultrapassa a si mesmo e, tornando-se um semideus, eleva-se à imortalidade.⁸⁵ Foi um herói dessa magnitude que Maquiavel desejou para sua Itália afundada

⁷⁹ Cf. EC II, p. 208.

⁸⁰ Cf. EC II, p. 209.

⁸¹ EC II, p. 210.

⁸² EC II, p. 210.

⁸³ EC II, p. 211.

⁸⁴ EC II, p. 211-212.

⁸⁵ EC II, p. 213.

na podridão em que as classes, ditas superiores, mostraram-se incapazes de engendrar um Estado. Sem absolutamente nada e tudo por recomeçar na Itália, eis que surge a figura de César Borgia. Grande homem não porque violento, mas porque suficientemente inteligente para não recuar diante do emprego da violência contra a própria violência e, ainda mais suficientemente inteligente para torná-la desnecessária após o estabelecimento do Estado de Direito.⁸⁶

Mas se César Borgia falhou, se Piero Soderine não passou de um pobre chefe sem força da república florentina e se os Medici não encarnaram mais que sua própria mediocridade, Maquiavel prosseguiu, sem desespero e esperança, o ensinamento de como se fundar um Estado e o defender.⁸⁷ Quando fala do Estado ideal é apenas de passagem e, nesse caso, seus conselhos são opostos aos que se entende, frequentemente, por receitas maquiavélicas. Portanto, a naturalidade com que se faz derivar de Maquiavel o que é maquiavélico é também o que constitui a maior injustiça para com esse pensador. Ele não trata do Estado constituído, mas daquele que ainda é preciso fundar.⁸⁸ É fácil entender porque ele conclama o herói e rejeita o tirano: se, por um lado, é o indivíduo que cria, por outro, é o povo que, mais esclarecido, conserva.⁸⁹ Essa é a razão pela qual entende que o Estado não é um príncipe ou um *eu*, mas a lei. Uma boa constituição deve prever, até mesmo, uma ditadura temporária, submetendo leis que impeçam, mesmo em momentos excepcionais, tiranias que queiram perpetuar-se pela usurpação do poder, seja pela ação de um único indivíduo, seja pela ação de um grupo. O perigo maior para o Estado e para a moral que ele encarna é a existência de um príncipe (governante) que não seja mais fundador ou reformador.⁹⁰

Além disso, ninguém hoje pode se apavorar quando o assunto é a imoralidade ou amoralidade das relações internacionais já que, nesse campo, Maquiavel bem o viu, a moral está por ser realizada, dada a evidente carência de leis.⁹¹ Os Estados soberanos, aqueles que estão submetidos apenas à sua vontade individual, se defenderão contra a vontade individual dos outros Estados, inimigos potenciais, valendo-se de todos os meios disponíveis que julgarem legítimos. A Maquiavel interessa, sobretudo, que seus escritos sejam capazes de

⁸⁶ Cf. EC II, p. 213-214.

⁸⁷ Cf. EC II, p. 214.

⁸⁸ Cf. EC II, p. 214-215.

⁸⁹ Cf. EC II, p. 215.

⁹⁰ Cf. EC II, p. 215.

⁹¹ Como Weil escreve o texto em 1951, isto é, logo após o final da segunda guerra e, portanto, provavelmente sob o impacto do fracasso do que significou a própria Liga das Nações na contenção do conflito, bem como ainda muito longe do poder efetivo de alguns ordenamentos internacionais, como ONU e seus organismos (OEA, UE (antiga CEE), OMS, UNICEF, OMC, etc.) que posteriormente mostrarão uma efetividade maior que a antecessora, ainda que precária.

levar o cidadão, que assumir o comando de seu país, a compreender as causas das animosidades e das divisões, garantindo assim a unidade de sua nação. É necessária a defesa da soberania, especialmente de um Estado que quer ser defendido por cidadãos cientes de que nada subsistiria com sua derrocada. “Unidade sob a lei, ordem na liberdade, paz, honra e segurança, eis o objetivo no âmbito da política cujo nome deu origem ao termo maquiavélico”.⁹²

Para finalizar, não se pode negar que muitos meios são perigosos e o próprio Maquiavel adverte para a inconveniência de se usá-los, lembra Weil. No entanto, quando não há mais nada a dizer, já não se pode esquivar-se dos meios em que a razão faz uso da violência. Por outro lado nada é mais raro que encontrar um homem suficientemente dotado de certas capacidades e devotado à causa do Estado para cumprir esta tarefa. Igualmente raro na história dos povos é que ocorra uma única chance em que as condições necessárias e homens, cuja capacidade é tirar proveito destas condições, estejam, ao mesmo tempo, combinados para que um Estado seja fundado ou reformado.⁹³

É a grande sombra de Maquiavel que ressurge para retomar seu discurso. Mas ainda assim seu discurso será invocado e submetido às interpretações mais descabidas. Maquiavel, ao expor tudo, expôs também todos os aspectos da realidade política. Essa talvez seja a razão pela qual o confisco de suas ideias, mesmo que seja a partir de uma simples frase solta, faz uma tese sua transitar da mais autorizada à mais detestável.⁹⁴

3.3.2. “A moral do indivíduo e a política”

Na conferência de 1965 a relação entre a política e a moral do indivíduo estendem-se ao ponto de uma interpenetração desses campos. Lá compreende que tais relações só podem pôr suas questões (por mais pessoais que sejam) se forem capazes de serem formuladas observando a vida em comum dos homens. Assim sendo, não seria exagero considerar que tais relações no interior de uma comunidade são morais e políticas ao mesmo tempo. E só é uma coisa na medida em que também é a outra. Quando se pretende falar da moral do indivíduo e de sua ligação com a política é preciso ter em mente que não há isolamento desse indivíduo, que sua situação é sempre relacional e que esta acontece numa comunidade que é histórica em que os homens vivem concretamente. Isso significa que qualquer posição frente a

⁹² EC II, p. 216.

⁹³ Cf. EC II, p. 217.

⁹⁴ Cf. EC II, p. 217.

uma determinada política para julgá-la ou avaliá-la é sempre uma posição que encontra resistência, pois confronta a outra em situação semelhante ao de quem faz a apreciação. Não quer isso dizer que tal julgamento (moral) da política esteja, de imediato, invalidado, mas que para ser considerado será preciso não ter o ponto de vista particular aceito como referência absoluta.⁹⁵

Para Weil, o problema político é específico, apesar de muitos se sentirem autorizados a julgar a política (um homem de Estado, um partido político, uma potência) alegando, tão somente, que são detentores de princípios morais. É verdade que não se pode impor silêncio a ninguém quanto a isso, pois é “natural” que se admita que consciência moral e política estejam cindidas, atitude, aliás, que decorre de um equívoco. O sujeito moral que escolhe agir no domínio da política, deve buscar sempre a adoção do ponto de vista do todo e só a ele deve prestar contas das decisões tomadas. Não há problema particular para quem somente está abrigado no plano do julgamento moral e, nesse sentido fora do campo das decisões, fala sem se comprometer efetivamente com o que diz. Quanto ao homem político este sim está comprometido e deve pelo menos, no tocante as suas decisões, “observar as regras que ligam todo mundo se ele não quer moralmente aboli-las”.⁹⁶ Eis uma das grandes dificuldades de se compreender a natureza da política e do seu exercício pelo homem da ação: a aceitação tácita e/ou explícita de uma consciência moral e outra política totalmente separadas e muitas vezes opostas.

Surge, assim, o problema central da conferência: a moral do homem político. Este segue uma moral bem própria, se se entende a moral como o que designa uma linha de conduta, a procura de um lugar no mundo, uma orientação na vida ou mesmo um estilo de vida. É curioso, lembra Weil, que falemos tranquilamente da moral de uma época ou civilização, da mesma forma que falamos da deontologia do médico ou do jornalista, quando no que se refere ao político é estranho que não seja assim. Ora, se os princípios da moral são os mesmos para todos, já não se pode dizer o mesmo de sua aplicação. A moral formal, quando decidida a agir na condição, sofrerá inevitavelmente revéses, e, então, já transformada em moral concreta, estará sempre sujeita a uma adequação que dependerá tanto da situação histórica quanto do indivíduo que busca aplicá-la. Esse indivíduo é o homem político e a situação histórica, a política.

⁹⁵ “a política compreende-se do ponto de vista da ação universal histórica, não do ponto de vista do indivíduo que critica, certa ou erradamente, uma ação que ele pressupõe universal e histórica na sua própria crítica, sem, contudo, querer assumi-la nem sequer no seu pensamento ou na sua imaginação. Noutros termos, a política não se compreende senão do ponto de vista de quem age, do ponto de vista do governo” PP, Introdução, § 6.

⁹⁶ EC I, 160.

No entanto, ocorre que homem político é sempre aquele que está inferiorizado (ou elevado) na comparação com a moral da comunidade, mas é de quem se espera, ao mesmo tempo, uma saída para essa mesma moral cuja permanência no formalismo a levaria fatalmente à derrocada. O paradoxo, assim, é análogo ao que foi dito anteriormente;⁹⁷ a moral da comunidade precisa fazer escolhas técnicas (políticas) que garantam sua sobrevivência se não quiser apenas a satisfação de imolar-se no altar da história.

É evidente que por trás de tais escolhas está o egoísmo humano e a presença de toda sordície que jamais pode ser desconsiderada. Mas a moral não teria nenhuma função se o homem fosse totalmente moral. O homem só pode e deve ser moral por que é imoral, e só é imoral por que moral⁹⁸. Não é preciso recorrer à tradição de pensadores mal afamados como Maquiavel ou Hobbes. Tenhamos em conta, lembra Weil, também aqueles que são considerados pela opinião comum pensadores altamente morais tais como Platão ou Kant; o primeiro não somente permite a mentira como a recomenda; o segundo, costumeiramente censurado pela implacável dureza moral, ensina que em política o homem é um animal que necessita ser subjugado em sua animalidade por um hábil mestre, este por sua vez, capaz de submeter a animalidade do outro, é também um animal, nem mais nem menos moral que aquele que ele submete, no máximo, mais consciente na busca dos seus interesses. O próprio Evangelho aconselha: “o que é de César, dai a César: o que é de Deus, a Deus”⁹⁹ Aliás, a tese da separação do temporal e do espiritual foi a libertação da consciência moral da religiosa, ato que, ao mesmo tempo, tornou a política categoria autônoma, passando a agir segundo os princípios que lhe são próprios.¹⁰⁰

A atividade que exerce o homem político é particularíssima, *sui generis*, dirá o pensador. Se ele tem direitos particulares é porque estes correspondem a deveres igualmente particulares e se tais direitos são exorbitantes em relação aos demais cidadãos, são apenas

⁹⁷ Cf. *supra* p. 62.

⁹⁸ “Toda moral... supõe que o homem, capaz de observar regras morais, é ao mesmo tempo imoral: ela reconhece a imoralidade do homem reconhecendo que ele pode e deve ser conduzido à moral”. PM, § 6.

⁹⁹ Mc 12, 17.

¹⁰⁰ Contudo, parece que em boa medida determinadas posições morais que se sentem capazes de julgar a política, ainda fazem observando os cânones do cristianismo. Não é difícil encontrar, mesmo entre aqueles que agem nos partidos políticos, quem censure determinadas ações que consideram abomináveis apelando aos sermões típicos da moral cristã como se fossem capazes de obter alguma eficácia na política apenas reivindicando o que chamam de mais ética na política. A moral é sempre um parâmetro para quem age na política, mas ela não é mais que isso. Um dos grandes erros do homem político que tem na moral seu ponto de partida é ocultar da comunidade (e ele o faz muita das vezes pretendendo poupá-la) que a política é o mundo do encontro de poderosas forças ctônicas, terreno da malvadeza por excelência, mas solo no qual também se planta o homem moral que age orientado por esta moral. O fato é que querendo poupá-la das ações subterrâneas do entorno político, ele (o político que parte da moral) perde uma grande chance de educar a comunidade para compreender que estes dois campos (moral e política) não são tão opostos como parecem.

porque proporcionais ao cumprimento dos seus deveres. Não se espera outra coisa dele senão que tenha êxito em sua tarefa.

O mais grandioso projeto, o plano mais altamente moral, quando se trata de política, querem antes de tudo ser realizados. O homem político é um técnico: com os meios disponíveis, diante das dificuldades do momento, ele deve ser capaz de introduzir na realidade o que, para começar, é apenas um desejo e permaneceria um sonho sem essa transformação da realidade presente. Não basta que o homem de Estado queira o bem; é preciso ainda que esse bem termine por informar a história real; e não basta querer a paz e a virtude, é necessário que a paz e virtude reinem.¹⁰¹

Esquecer sua tarefa e as circunstâncias para sua realização é condenar-se ao fracasso e impô-lo à comunidade que dirige. Em política “nem a boa vontade nem a vontade do bem bastam”.¹⁰² Um médico, por exemplo, que se dispusesse ao sacrifício por seus doentes, sem, no entanto, conseguir curar nenhum deles – ou por incompetência técnica ou porque suas convicções o impedem de intervir (aplicando anestesia, incisão ou administração de drogas) por acreditar que, assim, estaria ferindo a autonomia do seu paciente – não pode ser considerado médico. É verdade que nem sempre se está tão seguro de dispor de um saber técnico em meio ao momento da decisão, no entanto, não decidir é o que constitui o mais grave erro. O homem político jamais pisa em terreno firme e os riscos acabam se tornando suas melhores companhias, uma vez que jamais o abandonam.

É o homem enquanto *animal* que é preciso considerar no ambiente da política, aquele que sempre se *força* (pela lei) à liberdade, noutras palavras; trata-se da reconciliação dos interesses individuais com o interesse do todo, pois é na comunidade que esse homem vive e se relaciona com os demais. A política é violência no mundo. Duplamente assinalada pela luta ininterrupta contra a natureza exterior – esta na qual a comunidade funda a política a partir do trabalho organizado (técnica) –, como pela luta contra a natureza interior, cuja expressão é a paixão egoísta que busca tirar proveito dos resultados morais e materiais do trabalho alheio sem dele querer participar. Ambos os aspectos estão entrelaçados: a violência é ignorada onde não há organização do trabalho, e onde tal organização é absoluta (ou se quer absoluta) a violência torna-se inadmissível e insuportável, pois os homens detêm o conhecimento das estruturas da natureza pelo qual podem dominá-la. A

¹⁰¹ EC I, p. 162.

¹⁰² EC I, p. 162.

vitória sobre uma e outra é o que se persegue, no entanto uma vitória total nunca é possível. Essa é a razão pela qual a política continua sendo a via de redenção da comunidade. Para falar com clareza e certa dose de brutalidade: a política relaciona-se aos homens tal qual eles são, potencialmente, maus, passionais, violentos, egoístas, mentirosos e trapaceiros, quer sejam indivíduos, grupos, ou até mesmo, Estados.

Não se extrairá da política nenhum paraíso com armas e polícia. A inexistência destas instituições está irremediavelmente relacionada ao desaparecimento da violência, ou melhor, quando a paixão, professada pelo interesse individual, já não mais estiver em conflito com o interesse do todo. A confissão é dura, porém inevitável: estamos bem longe do paraíso como morada da humanidade, pois também estamos muito aquém da santidade. E se não somos santos, o que dizer dos que nos dirigem? Poderão sê-lo igualmente? O que se pode almejar é que todos e cada um (pessoa, grupo, Estado) sirvam-se do conceito razoável e nele encontrem o critério de suas escolhas, que primem pelo interesse universal e acabem por renunciar à violência direta ou disfarçada, quer dizer, renunciem à mentira e à astúcia. Em matéria de história humana e das relações sociais entre os homens devemos considerar, mas sem nos render a ela, a força do realismo; “as coisas são o que elas são e o desaparecimento da política não é para amanhã”.¹⁰³

Muitos podem até acreditar que uma recusa absoluta da violência seja possível, e é provável que seja. Mas nesse caso o político deve estar preparado para aceitar seu fracasso e, por consequência, o fracasso da comunidade que dirige, pois uma atitude dessas deixaria o campo livre para os que não apenas crêem nela, mas se apossam de todos os seus métodos e os usam. O homem político satisfeito só com a ideia de que basta falar em nome da razão sem considerar a violência no mundo será, com frequência, abatido por esses que não abdicaram da violência. Se quiser obter êxito terá de empregar os únicos meios com os quais os violentos o reconhecerão: seus próprios meios violentos. Quem se dispõe a combater os violentos estando investido do cargo político não o faz por uma atitude de recusa de toda violência, tampouco renunciando à astúcia, revelando todos os seus pensamentos ou todos os seus planos. “Aquele que faz política, quaisquer que sejam suas intenções, não escolhe a regra do jogo; ela é determinada por aqueles contra os quais ele luta, e ele luta contra a violência e a astúcia”.¹⁰⁴

Sem dúvida uma reflexão como esta pode ser chamada de maquiavélica, mas somente se

¹⁰³ EC I, p. 165.

¹⁰⁴ EC I, p. 165.

o sentido aqui levado em conta não for aquele que comumente se lhe atribui. É sabido o quanto Maquiavel foi incompreendido, e os estudos recentes demonstram bem a extensão de tudo isso. No contexto de sua Itália dividida não era a força da linguagem que detinha a eficácia, mas a linguagem da força: “era preciso um grande lobo para devorar os pequenos, uma raposa suficientemente astuta para pegar as outras”.¹⁰⁵ Além disso, estava convencido de que o príncipe, enquanto dignatário da moral comunitária, representaria contra a violência o verdadeiro interesse da comunidade. Maquiavel ensina que a realização da justiça exige desprendimento dos interesses particulares, a confiança que manteve no príncipe tem aqui sua razão de ser. O homem de Estado deve sempre levar em conta as condições necessárias para obter êxito na instauração da moral. A não observância das condições torna impossível o sucesso moral. A condição é por excelência o reino da violência, assim, no trato com a violência só a violência é eficaz, e quando nem mesmo ela é suficiente, é a astúcia que pode conduzir os violentos e os astutos a melhores sentimentos.

A humanidade ainda percorrerá um longo caminho rumo ao universal, até lá será preciso contar com aparelhos de constrangimentos direcionados a certos indivíduos sempre inclinados ao abuso do poder em nome de seus interesses arbitrários. Mas um dado nos serve de termômetro: o perigo é menor onde as tensões sociais também são diminutas. Uma equilibrada justiça social entre os cidadãos diminui a suscetibilidade destes diante das intenções dos que fizeram opção pela violência. Nesse caso, as vontades particulares deverão estar neutralizadas pela ação da *administração* que trabalha pelo todo. Por óbvio que tal atitude não é garantia da paz social em absoluto, uma vez que a violência mantém-se sempre em estado de latência por mais passiva que seja a sociedade. Uma violência exterior pode irromper e a tudo considerar desnecessário em detrimento da sobrevivência da comunidade. O governante sempre pode abusar do poder. É lamentável que tenhamos que conviver com esse perigo potencial ainda por um longo tempo, sem contar com mecanismos realmente eficazes na contenção de tais abusos. Da mesma forma que é inevitável confiar a certos homens a unificação da comunidade. Mas não se pode esquecer que este mestre em submeter a animalidade alheia é também ele animal. Ou para falar como Weil: a razão não é uma espécie de seguro sobre o qual poderíamos repousar e dormir tranquilamente, mas é o que nos mantém, ou deveria nos manter, em alerta.¹⁰⁶

¹⁰⁵ EC I, p. 165.

¹⁰⁶ Cf. EC II, p. 20.

Para Weil, o homem político dispõe de meios específicos para realizar uma tarefa que também é específica. Responsabilidade da qual não pode esquivar-se sob pena de fracassar diante da comunidade que dirige. Se ele faz uso de determinados expedientes ante as ameaças externas ou internas à comunidade, e se tais recursos estão proibidos aos demais membros da comunidade, é somente por que tal prerrogativa, que se vale do ato imoral, quer garantir a todos e a cada um a não violência no interior da comunidade, tanto quanto a defesa desta comunidade.

Uma vez mais é o fim que justifica os meios, acusarão muitos. É verdade que esta tese tem escandalizado moralistas ao longo do tempo, porém se estes observarem bem, poderão eles mesmos redescobrir a verdade lógica intrínseca na sentença de Maquiavel e, quem sabe, lhe atribuir sua absolvição. A escolha do meio está intimamente vinculada ao fim que se quer e uma decisão política não faz outra coisa senão convocar para dentro da condição o sentido da ação. O meio nada mais é do que o encontro de *ideal e realidade*. Toda ação exitosa é sempre a melhor combinação destas dimensões. É observável que mesmo entre os que aspiram à tirania não se encontrará nenhuma declaração que afirme querer o poder por si mesmo. Quando se trata de alcançar o poder, todos se apresentam como paladinos da justiça ou campeões da ética, numa palavra; apelam sempre ao bem comum. Os moralistas que lêem a realidade política rejeitando todo meio imoral (violência e astúcia), afastando-se ao máximo do que desaprovam, abstendo-se das decisões políticas, poderão até ficar em paz com suas consciências, mas uma *decisão*, assim, não será honesta, pois ainda assim eles se beneficiam das vantagens oferecidas pela política que tanto condenam. Além disso, muitos destes estão sempre mais dispostos a defender com todas as suas forças o que acham natural: a segurança de suas riquezas, condições de trabalho e habitação, ignorando, quando não se opõem, à rede de proteção de outrem.

Seria uma grande ilusão acreditar que os meios não são frequentemente maus apesar do fim que desejamos. O que importa é que o homem político tenha em mente que sua tarefa é reduzir e, até mesmo, eliminar a violência e a mentira da comunidade. Não terá sucesso se esquecer de planejar os meios da violência e contra os violentos e os da astúcia contra os mentirosos. Deve lembrar-se de que os meios maus são impostos pela condição no confronto com os malvados e que seu objetivo é transformá-los, a ponto de se tornarem tecnicamente inoperantes.

As evidências das forças ctônicas que atuam na política não podem ser negligenciadas e essa é a razão pela qual não se pode abdicar por ora dos meios maus. Tais evidências

podem desanimar que compartilhemos de alguma chance de uma vida na paz e na honestidade. Contudo, Weil lembra-nos que a admiração pelo forte e pelo astuto está presente na memória de nossa civilização há muito tempo, basta que nos lembremos do violento Aquiles e do ardiloso Ulisses. Mas os problemas de outrora se modificaram drasticamente a ponto de não serem considerados os mesmos. Se o Bem até agora andou por vias não puras, é provável que continue sua jornada no presente e no futuro em sendas ainda pantanosas. Mas é preciso dizer que a exigência do Bem e do sucesso moral é para agora, pois se chegamos a este ponto em que nos encontramos foi porque aqueles que agiram primeiramente na política de alguma maneira não abriram mão do Bem. Se por ventura encaramos com surpresa que o mundo em que vivemos é imperfeito, saibamos então que ainda há muito por fazer. “A violência existe entre nós, e a não violência, se não quer abandonar o campo a violência, está obrigada a empregar os únicos meios que seu adversário reconheça”.¹⁰⁷

O homem político não tem na moral do cidadão um obstáculo, mas é preciso que ele observe que o emprego de determinados meios deve progressivamente mostrar-se desnecessários. O perigo é que tais meios sejam utilizados em si e por si mesmos, pois, além de alimentar tensões entre nações e grupos, sempre despertam admiração pelo resultado obtido. A violência é sempre niilista e o político precisa saber bem qual escolha tomar mediante o cálculo, pois do contrário pode agravar o que se propôs eliminar. Entretanto, se por um lado o exercício do poder pelo homem de Estado impõe, em determinados momentos, o inevitável uso de meios imorais do ponto de vista do cidadão, por outro, esse mesmo homem jamais deve esquecer que é educador de sua comunidade e que a educa tanto para o bem quanto para o mal. Sua luta contra o mal, através do mal, deverá ser acompanhada da prova de que foi compelido pelas circunstâncias, mas cujo propósito é ainda a eliminação do mal.

Muitos poderão justificar seus atos imorais com um discurso como este. A propaganda e a manipulação da opinião pública estão aí exatamente para isso. A confusão aumenta na medida em que todo discurso se apresenta querendo o bem como fim. As divergências, nesses casos, situam-se quanto aos meios. O que se precisa ter em mente como critério para escapar de leituras equivocadas é que uma política pode ser julgada inapropriada pelas medidas que escolhe visando um objetivo determinado, já o homem político não pode ser julgado somente por um ato isolado. Weil insiste que a tarefa primeira do político é a

¹⁰⁷ EC I, p. 171.

defesa da sobrevivência da comunidade, seja zelando por sua paz interior, seja possibilitando ao cidadão o trabalho que o libere da necessidade histórico-natural. Ora, no mundo da racionalidade progressiva, o político tem a responsabilidade por essa paz, sem a qual o progresso material será impossível e o declínio uma realidade para todos. Daí Weil dizer que “a história fez da exigência moral uma necessidade técnica”.¹⁰⁸

Não se pode esperar, principalmente nos dias de hoje que uma orientação na história seja alicerçada pelas certezas das ciências naturais – também elas destituídas de certezas em boa medida. É nesse contexto que o homem político está situado e é por esta razão que o imperativo moral não serve de guia, apesar de sua validade. O homem político está condenado a escolher sempre entre meios que diferem entre si, quando não estão em plena contradição. Sua responsabilidade aumenta exponencialmente na medida em que deverá optar entre esses meios contrários e contraditórios entre si rumo a um fim que precisa ser comum a todos. Grande parte das leituras equivocadas acontece, exatamente, porque hoje, mais que em qualquer outra época, não se dispõe minimamente de ideias sobre o *todo* da política e, nesse caso, os agentes da propaganda que sempre lançam mais confusão capitulam a todos, uma vez que a política para esses intermediários não será mais do que um jogo de preferência nos interesses do mercado.

Nunca é demais lembrar aos que se encastelam nos seus princípios inaplicáveis que não existe liberdade sem dor, que a liberdade nasceu produzida pelas forças constrangedoras da condição, do mesmo modo que a moral somente passou a operar no mundo depois de arrastada por correntezas sem qualquer preocupação moral. A questão fundamental que, para Weil, deve ser posta ao e pelo o homem de Estado é saber se sua política em sua totalidade vai rumo a uma liberdade maior numa vida mais moral (universalidade), em que a regra da justiça para todos é livremente aceita porque razoável para todos. Analogamente ao educador que emprega meios arrazoáveis razoavelmente utilizados para conduzir a criança ao discurso razoável, o político não está submetido às regras da moral histórica do seu tempo, ele não é responsável *diante* da moral de sua comunidade nem mesmo diante da moral do mundo de seu tempo, mas *pela* moral de sua nação e de seu mundo. E isso é de uma responsabilidade infinitamente maior.

Assim, os atos isolados do homem de Estado no exercício de sua tarefa devem ser julgados no contexto da política. A busca empreendida por ele do objetivo moral é proporcional à procura pelo sucesso, já que não se trata de pregar o bem, mas de realizá-lo

¹⁰⁸ EC I, p. 172.

considerando o mundo e os homens tais quais são em suas ações. Agirá por prudência (sabedoria prática), valendo-se das paixões na política para cumprir os objetivos da humanidade. Para Éric Weil, o político prudente será aquele que, guiado pela visão do todo da vida política¹⁰⁹, agirá em benefício da comunidade, mas agirá no plano do empírico, das paixões, da violência, da competição, da organização do poder e da riqueza, numa palavra: da singularidade, mas querendo elevar-se à razão, ao universal. A prudência, essa sabedoria prática que anima suas decisões, será a capacidade de discernir o que se mostrará essencial para essa comunidade, antecipando o que uma *crise* pode revelar a todos já num ambiente em que o guia da ação não seja mais o *sentido*, mas tão somente a sobrevivência.¹¹⁰ A razão disso, para Éric Weil, é que estamos num mundo informado pelo universal do entendimento e o homem prudente, ou melhor, o político da *phronesis*, poderá, assim, buscar o “meio de conduzir os homens por um caminho do qual não se discerne certamente todo o traçado, mas cuja direção tornou-se visível”.¹¹¹ Nada disso o isenta de cometer erros e ser levado ao engano numa determinada avaliação de conjuntura e decisão, mas será honesto consigo se tentou o melhor conhecimento possível da situação e os meios mais apropriados. Seu insucesso poderá não significar o insucesso da comunidade se sua experiência acumulada puder levar outro ao êxito na realização da razão no mundo (história).

¹⁰⁹ Cf. PP, §§ 39, e.

¹¹⁰ Cf. PP, §§ 39, e.

¹¹¹ PP, §§ 39, e.

Conclusão

Todo nosso esforço nesta abordagem da filosofia política de Éric Weil quer juntar-se modestamente a outros trabalhos que procuram divulgar no Brasil esta grandiosa filosofia, legada a um círculo restrito, a nosso ver, injustificadamente, diante das possibilidades que ela oferece de compreensão da nossa contemporaneidade. Nesse momento de conclusão – momento em que sempre se corre o risco de repetir o já exposto – haveremos de ratificar e problematizar alguns pontos tratados na dissertação. Em linguagem mais direta, queremos pensar eventos que figuram à nossa frente e que exigem de nós uma resposta à altura dos desafios que eles colocam.

Começamos por indicar, no primeiro capítulo que o tratamento dispensado a Marx por Weil acontece, sobretudo, por ter este filósofo compreendido Hegel.¹ Compreendeu fundamentalmente, pela leitura que fizemos, porque buscou ultrapassar a dicotomia no campo epistemológico por meio do campo da prática, com o sujeito produtor no lugar do sujeito transcendental, do concreto em lugar do formal, ultrapassando as condições de possibilidade rumo à concretização da ação. Eis por que Marx reprova toda tradição filosófica na famosa *XI Tese sobre Feuerbach*, exatamente por entender que sua filosofia é dialética – até mais que a de Hegel, pois acredita tê-la libertado de todo caráter místico – e não uma filosofia da reflexão como assegura Weil.² Se Marx fala de existência é por que a entende como o homem em suas condições materiais.

Repetidas vezes dissemos aqui que Éric Weil é o pensador que compreende bem a realidade de nosso tempo, em especial, a realidade política. Também foi dito que sua filosofia, ao buscar essa compreensão desde o início de sua reflexão, passou a considerar o marxismo como eixo central sem, contudo, reduzir-se às formulações desta corrente de pensamento. Weil pretendeu compreender Marx sem assumir sua posição e opção política (seus métodos). Na verdade o que se estabeleceu foi um frutífero diálogo com o marxismo seguindo as linhas de força que este pensamento tinha traçado para si: a filosofia de Hegel. Sem seguir Marx ou abandoná-lo, Weil atualiza o que aos seus olhos é ainda nosso problema político, a saber,

¹ Essa observação de Weil é importantíssima para o que se segue nesta conclusão. Segundo pensa, Marx que compreendeu bem Hegel fez o caminho do sistema, diferentemente de Kierkegaard que não só não o compreendeu como o recusou (cf. LP, 94), atitude decisiva quanto à situação filosófica atual, pois sob a denominação de *existencialismo* exerceu influência em importantes filosofias ao mesmo tempo em que Hegel e Marx voltavam a ser objetos de estudos sérios. Kierkegaard ao recusar a filosofia sistemática de Hegel, recusava igualmente a dialética “para insistir sobre o mistério e o *escândalo* da fé e da salvação do indivíduo”, criando, assim, “uma situação na qual a dialética objetiva da relação sujeito-objeto de Hegel tornou-se um dos termos de uma oposição da qual o indivíduo na sua subjetividade irreduzível formava a outra”. Para Weil, os herdeiros dessa problemática, só que secularizada na sua forma, são Heidegger e Jaspers que penetram na França simultaneamente ao despertar do pensamento político resultante da luta das ideias entre diferentes facções socialistas e destas com os adeptos de outras doutrinas, liberais ou autoritárias. (cf. EC I, p. 264).

² Cf. HE, p. 106-107.

conciliar o justo com o eficaz e ambos com a razão. Segundo pensa, é este problema que esteve presente na reflexão de Hegel, mas que somente com Marx essa questão tomou as proporções de uma crise. Se para muitos isso pode significar que Marx superou Hegel, pois foi capaz de lhe dar uma linguagem mais apropriada aos apelos do mundo, podemos dizer, igualmente, que Weil supera Marx se se considera que ele também lhe atribui uma linguagem mais condizente com o nosso momento histórico. Nada disso é surpreendente se considerarmos que nenhum pensador foi capaz de dizer tudo em matéria de política e de história, tampouco de deixar por completo seu empreendimento, pois, como diz Ricoeur, uma obra filosófica sempre acaba cedo demais.³

Se nosso ponto de partida foi o pensamento de Marx, isso se deu não só pelo fato de nele encontrarmos o interlocutor que Weil enxergou no tratamento das questões políticas, mas por que a filosofia com ele alcançou sua melhor tradução na passagem do formal ao concreto histórico. Por outro lado, ficou, do mesmo modo, devidamente clara a insuficiência dessa filosofia em relação ao Estado e, por consequência, a insuficiência de uma natureza autônoma da política que o marxismo foi (e ainda é) incapaz de superar. Ao reduzir todas as formas de alienação política ao fim da exploração econômica e ao reduzir todo tipo de conflito à luta de classes, Marx subestimou (a semelhança de Hegel) o traço mais constitutivo do humano e irreduzível à razão: a violência. As transformações que seguiram no mundo, particularmente no Estado, deixaram as correntes inspiradas no marxismo atônitas ou, pelo menos, desprovidas quanto ao funcionamento da dinâmica do jogo político no quadro do Estado e entre estes.

Situação agravada em nossos dias pelo significado que a própria política vem adquirindo. Seu exercício se dá cada vez mais num contexto em que dissabores em relação à sua existência são visivelmente experimentados pelo conjunto da população, seja porque a política tornou-se lugar comum, seja porque a desesperança acentuou-se como sintoma de um generalizado processo de despolitização crescente da sociedade. Nesse quadro, o que impera diante de nós é uma visão de mundo que *não quer* nem mesmo cogitar a possibilidade de comportar soluções universais, pois para estas visões (quase hegemônicas), soluções coletivas não passam de resíduos de discursos políticos – sejam de direita ou de esquerda – antiquados e de apelo metafísico.

A sociedade propaga a ideia de que a singularidade, na qual nosso tempo esbarrou, é inultrapassável. É assim que em política os projetos pessoais ganham força, se amontoam e concorrem entre si somente para satisfazer a esses anseios que, ao absorverem acriticamente, torna a

³ Cf. P. Ricoeur. Autobiografia intelectual in **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p 65.

política cada vez mais impotente na retomada de sua dimensão voltada para o bem comum. Ou o que é pior, tais projetos se desenvolvem em conhecimento de causa, isto é, assimilam as vozes do apelo ao vazio na forma da silente desfaçatez. É claro que uma refundação da política é algo urgente para os padrões de comportamento do nosso tempo, época em que a política tem sido o refúgio dos agrupamentos tecnicamente mais bem preparados – uma *tecnodemocracia* para lembrar a uma expressão de Maurice Duverger.⁴ Acontece que sem compreender bem em que momento histórico nos encontramos, qualquer tentativa de superação desse quadro cairá fatalmente ou num discurso vazio ou na revolta do vazio. Essas correntes que defendem a destituição da razão, conseqüentemente, do Estado (do político), agravam o processo de relativismo ético-político.

Muitos poderão dizer que somente os que não têm na dialética seu instrumento de análise sucumbirão aos golpes das correntes da rarefação social. Isso é parcialmente verdadeiro. No entanto, para grande parte dos que se dizem adeptos da dialética, o sintoma do nosso presente não será devidamente enfrentado, mas tão somente rejeitado e difamado em nome da pureza dessa teoria tornada exangue. Marxistas de diferentes orientações tomaram essa corrente como um processo de causa e efeito. Para esses, a realidade é pensada tal como se passa na cabeça de Procusto.⁵ Não é incomum encontrar no Brasil quem espere uma revolução nos moldes clássicos, quem defenda o etapismo, etc. O marxismo foi idealizado, se há uma dialética aqui, ela não se encontra mais com a história.

Um problema real com o qual lidamos hoje é captar o mundo nessa tensão entre a singularidade e a pluralidade, a fragmentação louvada e a totalidade abandonada, a irracionalidade pautada e a razão abalada. O político tem enorme dificuldade de movimentar-se nesse ambiente e de entender como tudo isso afeta as pessoas (reduzidas a indivíduos manipuláveis pelas máquinas partidárias, governamentais, pela propaganda, meros consumidores no joguete do mecanismo social de mercado). Como isso põe em xeque as instituições e agrava a rejeição destas por aquelas. Ora, nenhuma instituição está isenta de nada disso, nem mesmo o político que se reclama portador e herdeiro da teoria social que quer transformar o mundo.

O processo de despolitização crescente da sociedade, a atomização das ações, o individualismo – tese mestra do liberalismo econômico radical – tudo tão veementemente combatido em outros tempos pelos grupos de esquerda, aparece agora esquecido nas suas

⁴ Maurice Duverger define as democracias ocidentais contemporâneas como *tecnodemocracias* caracterizadas, sobretudo, pelo controle de uma seleta oligarquia econômica, situação que define ser a realidade política desde o fim da segunda guerra. Cf. **As modernas tecnodemocracias: poder econômico e poder político**. Tradução de Max da Costa Santos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

⁵ Procusto é um personagem da mitologia grega, figura muito cruel que morava numa floresta. Em sua casa construiu uma cama, que tinha exatamente seu tamanho, esperava os transeuntes, os surpreendia e os levava para sua casa, lá os deitava em sua cama. Aqueles que não coubessem por que ficaram maior que a cama ele amputava as partes que sobravam, os que ficavam menor, esticava a para encaixá-lo com perfeição.

ações, pois se instalou na conduta política destes agrupamentos. O político também está profundamente afetado porque, mais que qualquer outro, está enraizado no mundo. Por mais que não queira, por mais inconsciente que seja do seu papel, é ele quem sempre faz falar os sentimentos experimentados em escala exponencial. As veias sempre impuras da história irrigaram sua carótida e, assim, também atravessado por essa tensão sem refletir, está incapacitado para perceber que definha até a morte. Os desafios do político são proporcionais à compreensão das condições do próprio mundo em que vive. A violência é sempre niilista e está à espreita. O político – consciente de seu papel de porta voz da comunidade diante das exigências da racionalidade progressiva – precisa saber bem qual escolha tomar mediante o cálculo, do contrário ele agrava o que se propôs eliminar. As análises sobre o relativismo ético-político do 3º capítulo, especialmente, os dois resumos de que ali lançamos mão, tiveram por precípua tarefa o enfrentamento dessa dificuldade.

Mas o grande mérito de Marx e de Hegel foi o de terem apontado que a transformação da realidade dependia de uma filosofia dialética capaz de mergulhar profundamente nessa realidade, descobrindo suas estruturas essenciais para além do que as filosofias da reflexão foram capazes de fazer. Weil, ao analisar os (des)caminhos percorridos pelo homem Heidegger durante a ascensão e queda do partido nazista, atinge em cheio o que para nós é a maior dificuldade para se pensar a política em nossos dias. No célebre *Le cas Heidegger*⁶, constata que quando o filósofo existencialista desceu à arena política não foi capaz de compreender o resultado de sua própria ação. Para Weil, sua filosofia é inabilitada para compreender as consequências das ações dos homens no plano da ação, plano no qual os homens nesse mundo são sempre pesados e julgados. O existencialismo heideggeriano é assim qualificado como uma filosofia da reflexão (Weil ressalva, contudo, que se trata das obras anteriores a 1933), pois sempre preocupada com a busca das condições de possibilidade da experiência sem, no entanto, poder definir para si mesma o que é uma condição, a não ser que se satisfaça com a simples não contradição e, nesse caso, com uma volta ao formalismo.⁷ O heideggerianismo não pode levar o homem a nenhuma decisão concreta, pois só pode levar à decisão.⁸

Nesse caso, a tentativa da filosofia da reflexão é a de querer fundar a realidade (legítima) sobre a possibilidade da própria realidade, no entanto, essa possibilidade só pode ser descoberta na própria realidade, que para tanto deverá ser legitimada para ser tomada

⁶ Cf. PR II, p. 255-266.

⁷ Idem, p. 261.

⁸ Idem, p. 263.

como ponto de partida da reflexão. Inversamente falando, deverá “passar da realidade à ideia de toda realidade possível (=Ser)”.⁹ Daí porque falar sempre de temporalidade e não de tempo, de historicidade e não de história.¹⁰ Acontece, lembra Weil, que o homem não é, em sua totalidade, do tamanho das suas possibilidades. Ele pode até pensá-las formalmente, mas não poderá realizá-las.

Weil não é simplesmente kantiano, ou melhor, ele só é um kantiano na medida em que é igualmente pós-hegeliano. Se as condições de possibilidade, razão formal, do entendimento são importantes e necessárias ao pensamento, não são suficientes para quem se dispõe à transformação do mundo. Essa é a razão por que Hegel e Marx não são somente valorizados, mas dialetizados. E é com isso que a filosofia da ação (política e moral) weiliana está empenhada. Ademais, a política exige um sujeito que não é o indivíduo, mas uma “comunidade histórica ou futura”.¹¹ É a comunidade concreta que decide, é nela que a regra positiva de conduta é posta sobre o plano histórico, e se tal código deve ser superado – e sempre deve ser superado – é sobre esse concreto histórico que o será. Em política, a comunidade é decisiva.

A filosofia de (kantiana) de Heidegger tem o inconveniente de tomar por concreto unicamente o que é irredutivelmente singular, isto é, o indivíduo. O resultado disso é, segundo Weil, decisão vazia, decisão pela decisão que esse indivíduo é levado a tomar. Privado tanto da *teoria* grega como da ação *razoável* moderna, o existencialismo heideggeriano constitui uma dialética do indivíduo que quer se manter no Ser, tal como ele o apreendeu imediatamente. Entretanto, sem qualquer outro concreto a não ser a si mesmo, termina por se encontrar lançado *por si mesmo* não se sabe em quê – “a não ser que renuncie a reflexão como a um resíduo da eternidade e se volte para a expressão imediata do sentimento, para a poesia”. Se pretendemos outra situação que difira radicalmente desta, então, “é preciso falar dos homens nesse mundo, não da existência e de sua mundanidade”. Fazer do indivíduo a base e não o problema da filosofia, querer sempre interpretar o *cogito* como subjetividade individual é, para Weil, o que autoriza tanto os indivíduos como os grupos a pensar que tudo é permitido porque nada é “sensato”, pois sem concreto histórico, sem dimensão comunitária a liberdade só pode ser entendida como “liberdade de tudo, liberdade para não importa o quê.”¹²

Se, no entanto, a filosofia da reflexão é insuficiente no que diz respeito à transformação do mundo, por outro lado ela nos mantém informados dos problemas que

⁹ Idem. p. 261.

¹⁰ Idem. p. 262-263

¹¹ Idem, p. 262.

¹² Idem, p. 264-265.

devem ser resolvidos no plano da história. A filosofia do suporte de boa parte das filosofias contemporâneas tem a importância de sempre nos lembrar de que problemas devem ser pensados. A filosofia heideggeriana “é importante, porque ela obriga a pensar concretamente os problemas que, formalmente, são sempre os mesmos”. Essa é a razão apontada por Weil para nossa disposição em continuar ouvindo Heidegger mesmo se dele discordamos.¹³ Assegura que quem deseja comprometer-se, enquanto filósofo, em relação à política deve procurar outro ponto de partida que a filosofia de Heidegger, simplesmente por ela não conhecer a política, também não tem condições de engajar ninguém.¹⁴

Muitas filosofias (e filósofos também) militam a partir da matriz heideggeriana acreditando que a realidade do Estado é determinante e monolítica (substancializado). Esquecem-se, frequentemente, que as tensões em seu interior fazem desse território algo movediço, vivo e por isso mesmo, em política, lugar propriamente das transformações. Preferem apostar que críticas, indicando um dever ser, serão eficazes para a superação do atual estado de coisas, mas sem se comprometerem no dia-dia do *métier* político.

Estas posições defendem quase sempre o que chamam de *opção pela sociedade* cuja tônica é o *anti-estatimo*. Contudo, tal opção é terreno comum, como já indicamos anteriormente, entre socialistas, anarquistas e liberais,¹⁵ tese repetidas vezes conclamada quando não se quer comprometer com o que a política (o Estado) exige: o emprego da violência. Essas três matrizes entendem o Estado como um corpo estranho que interfere nas relações “naturais” de uma sociedade que, a seus olhos, somente poderia ser livre (totalmente livre) sem a presença de quaisquer mecanismos de controle governamental. É uma tese que a história recente da presença dos Estados e do papel que desempenham na vida das comunidades e do cidadão tem recusado com muita tenacidade.

Ora, não basta que nos lembremos da crise do *subprime* iniciada em 2006, cujos efeitos assustaram o mundo até 2009? Não tem sido o discurso da autoregulação do mercado que põe a economia mundial num processo de permanente instabilidade? Questões dessa natureza reforçam a necessidade de pensarmos os problemas com o quais nos detivemos ao longo desta pesquisa. Não será o indivíduo, a rarefação social, a sociedade por si só que encontrará os meios mais adequados para conduzir os desígnios da humanidade.

É preciso, como faz Éric Weil, pensar que a comunidade, a sociedade e o Estado constituem um todo irrenunciável. Querer pensá-los separadamente, privilegiando algum

¹³ Idem, p. 265.

¹⁴ Idem, p. 263.

¹⁵ Cf. *supra* p. 78, nota 106.

desses aspectos da vida política é incorrer em erro irreparável, sobretudo pelo que a humanidade ainda tem como desafio na busca da satisfação de todos e cada um: se a técnica, a eficácia da sociedade tem se convertido num verdadeiro processo do avanço e da promessa do bem estar, é verdade também que a justiça social ainda é um sonho para gigantescas parcelas de seres humanos. A arquitetura da liberdade é *nomos* e somente poderá ser encontrada sob o abrigo da cidade.

O problema é que o mundo caminha para uma unificação mundial de sua técnica do trabalho, enquanto os Estados particulares correm atrás do prejuízo quando se trata das crises econômicas em escala global, consequência dessa unificação dos mercados, seja por conta dos ajustes de seu processo (a crise de 1929), seja pela pura ganância como foi esta última. Hoje não temos nenhuma garantia de que situações vividas pelo mundo, nas recorrentes crises capitalistas, não o conduzam inteiramente a um processo de decomposição súbita da riqueza universal, especialmente por que grande parte dessa riqueza contabilizada é, como se diz, capital especulativo, sem lastro, sem ativos, puro vazio.

A total anarquia em que beiram as relações econômicas em muitos países e entre os mesmos tornam a todos reféns de circunstâncias em que mais do que nunca, para falar como Celso Furtado, agiotas internacionais têm sempre suas imensas somas financeiras protegidas e privatizadas, enquanto seus prejuízos, igualmente volumosos, debitados de todos. É essa suscetibilidade das relações internacionais de mercado que fez Hegel, lembra Weil, há quase 200 anos dizer:

É sempre possível dar-se a oposição entre os diversos interesses dos produtores e dos consumidores; e, embora, no conjunto, as corretas relações por eles mesmos sejam estabelecidas, ainda poderá ser conveniente uma regulamentação intencional superior às duas partes. A legitimidade de tal regulamentação... para os casos particulares justifica-se pelo fato de, na utilidade cotidiana e universal que possuem, as mercadorias serem oferecidas não ao indivíduo como tal, mas ao indivíduo como geral, ao público; o direito que este tem de não ser enganado, o exame das mercadorias, pode ser representado e assegurado pelos poderes públicos, como uma função coletiva. Mas o que, sobretudo, torna necessária uma fiscalização e uma direção universal é a dependência em que vastos ramos industriais estão de circunstâncias exteriores e de combinações longínquas que não oferecem uma visão de conjunto aos homens que a elas se encontram ligados e sujeitos.¹⁶

Éric Weil destaca ainda que uma intervenção do Estado na economia, na administração da fortuna universal, é tanto um direito quanto um dever. O governo deve agir, pois a

¹⁶ **Filosofia do Direito** § 236.

economia introjeta no indivíduo suas leis como se fossem leis naturais, situação que deve ser vencida pela razão em vista de uma ação livre e consciente do homem. Diz Hegel, “quanto mais cegamente dirigidos eles estiverem para os fins, mais carecem daquela regulamentação, que não só atenua perigosas oposições como abrevia o intervalo de que a inconsciente necessidade carece para as acomodar, e que os restitui ao sentido do universal.”¹⁷ É o Estado enquanto o lugar e guardião da razão universal que deve subordinar a economia. Noutros termos, ao invés de uma *economia política* “é preciso uma política econômica”.¹⁸ Não se trata simplesmente de um sistema autárquico, ou da máxima intervenção do Estado, e sim a constatação de que as análises que Hegel faz das condições existentes se mostram corretas, apresentando a prática do Estado Moderno, quer gostemos ou detestemos de tais procedimentos. Todavia o que preocupa Hegel, segundo Weil, é a aparição da *multidão*, da *massa* que mantém contra o Estado sua permanente oposição negativa, oposição que não se dá nas questões de pormenor técnico administrativo, mas quanto aos fundamentos do Estado.¹⁹

Se “é chegada a hora da política” na economia mundial, como bem afirmou o Presidente Lula²⁰ na abertura da 63ª assembléia da ONU, numa clara referência as intervenções que os Estados tiveram que fazer para conter a sangria da crise financeira, então será preciso que os

¹⁷ Idem.

¹⁸ HE, p. 93.

¹⁹ Cf. HE, p. 93-94.

²⁰ A referência ao Presidente Luís Inácio Lula da Silva não é fortuita. Éric Weil em seu texto *Masses et individus historiques* analisa líderes de massa excepcionais que na história mundial do seu tempo foram capazes de reunir em torno de si as condições fundamentais para a transformação de seus países. A estas pessoas reputou a habilidade para combinar uma certa visão de progresso a um profundo conhecimento da cultura de seus países (moral histórica), independentemente de suas posições políticas serem conservadoras ou revolucionárias. Entre os líderes citados estão os conservadores Lloyd George, Winston Churchill e Franklin Roosevelt, os revolucionários como Lenine e Mao Tsé-toung, e ainda os que qualificou de nacional tecnocrata como Kemal Atatürk, Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru. Cf. EC II, p. 294-325. No presente, a figura do presidente brasileiro pode ser elevada a galeria destes outros personagens da história, uma vez que sua atuação tanto em política externa quanto interna estão imbuídos dos mesmos preceitos. Internamente a moldura da aliança que lhe tem permitido governar com êxito pode ser compreendida da seguinte maneira: as forças mais desenvolvimentistas – e, portanto mais concentradoras de riqueza – que governaram o país ao longo dos séculos (ou raríssimas vezes estiveram afastada do governo) estão parcialmente alijadas do processo de decisão do poder, que agora se vê partilhado com forças historicamente marginalizadas e outras (as oligarquias regionais) que, embora orbitassem os círculos decisórios, apenas davam sustentação, em proveito de si mesmas, às políticas implementadas pelas primeiras que, por sua vez, se compraziam aos mandos estrangeiros. No entanto, ambas as elites se percebem, neste momento, sob a liderança das forças anteriormente marginalizadas e que as usa conforme lhe convém na busca de um equilíbrio nacional maior. As forças do atraso, as oligarquias regionais, continuam a serviço do poder como sempre fizeram, e em benefício próprio como qualquer parasita, só que agora com uma inflexão que permite ver suas regiões viverem uma lenta, mas efetiva mudança. É sensível o caminho ao equilíbrio regional (unidade econômica nacional) que o Brasil atravessa, especialmente pela elevação do padrão de vidas das regiões norte e nordeste do país. É essa a estratégia que tem permitido ao presidente Lula e seu governo enfrentarem, aos poucos, o problema da distribuição da riqueza. Isso não significa que as forças tradicionais da política brasileira ficaram conscientes de seu papel histórico, no entanto sem mobilizá-las não é possível, num país como o Brasil dada a constituição de sua formação social, qualquer transformação das condições objetivas. Externamente, o Brasil fez uma aliança, também muito bem sucedida, com países em desenvolvimento e periféricos que fez o G-8, outrora tão decisivo, aos poucos ser substituído pelo G-20 o qual hoje detém efetivamente o poder de influenciar as decisões na economia mundial.

governos trabalhem para a constituição de um Estado Mundial²¹ segundo a proposição da *Philosophie Politique*²². Caso contrário seremos cada vez mais dependentes e vulneráveis às ações (político-militares) das grandes potências, no plano político e da saúde macroeconômica de um Estado particular, no nível econômico.

A idéia do Estado Mundial não é vã utopia pacifista como aquela do gesto de Garry Davis.²³ Do ponto de vista da realidade objetiva dos Estados particulares e do processo da mundialização metódica do trabalho, constata-se uma contradição: “o mundo moderno não é mais apenas o mundo dos Estados nacionais, mas também o mundo das grandes multinacionais, das grandes corporações e agências financeiras mundiais”²⁴, algo que decisivamente põe em xeque as soberanias dos Estados nacionais por um largo processo de internacionalização da economia. Contradição já observada pela própria comunidade mundial pela grande energia concentrada na elaboração de regulamentos capazes de conter seus conflitos comerciais. Senão vejamos: desde 1956²⁵ com a implantação da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço, a precursora do que hoje conhecemos por União Europeia, os blocos econômicos regionais têm se espalhado pelos continentes (NAFTA, CEI, MERCOSUL, UNASUL, etc.) em diferentes graus de formação, exigindo dos governos e da OMC a regulamentação e aplicação de penalidades que permitam uma maior eficácia nas relações comerciais entre os países naquilo que se tem chamado de globalização.

Ademais, esta configuração tem permitido ao mesmo tempo a aproximação dos governos que se veem impelidos a constituir novos organismos multilaterais extrapolando, assim, aspectos meramente comerciais e se conduzindo também para o estreitamento de

²¹ Não é nosso propósito abrir aqui a temática do Estado Mundial tal como concebe Éric Weil. Sobre esse propósito indicamos o belo trabalho de E. Costeski. **Atitude, violência e Estado Mundial democrático**. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009. No entanto algumas questões que acompanham este conceito filosófico estão implicadas com relação à nossa disposição em concluir a presente pesquisa.

²² PP., § 40.

²³ Garry Davis foi um piloto norte americano durante a segunda guerra. Após retornar ao seu país tornou-se ativista pacifista, entre suas posições mais polêmicas, está sua atitude de rasgar seu passaporte diante da embaixada norte americana e declarar-se cidadão do mundo em 1948. Seu gesto chamou atenção da opinião pública mundial na época e teve a solidariedade de importantes intelectuais militantes tais como; A. Einstein, A. Camus, J. P. Sartre, entre outros.

²⁴ E. Costeski. *op. cit.*, p. 252.

²⁵ A publicação da *Philosophie Politique* data de 1956, o que certamente poderia parecer uma coincidência senão por uma feliz observação de Marcelo Perine na apresentação de sua tradução desta obra no Brasil, diz ele: “Um dos chavões mais utilizados para apresentar um grande livro consiste em dizer que ele *marcou uma época*. Não é este o caso da *Filosofia Política* de Eric Weil. Na verdade, o que encontramos nestas páginas densas e difíceis, claras e notavelmente lúcidas, é o retrato de uma época que, por muitas razões, ainda é a nossa. Fazendo uso incomum do lugar-comum, não vou dizer que estamos diante de um livro que marcou uma época, mas diante de uma obra que foi literalmente marcada pela sua contemporaneidade, vale dizer, pela sua capacidade de estar presente à sua época.” Cf. **Filosofia Política**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 05. Mas há que dizer que desde 1948 Éric Weil já falava em Estado Mundial, num texto intitulado *Le sens du mot “liberté”* como bem nota M. Filoni (Filoni *apud* Costeski, p. 251).

outros laços de igual legitimidade no plano político e, até mesmo, cultural. Desse esforço tem nascido parlamentos e alianças continentais (Liga Árabe, União Africana, ANSA/ASEAN, OEA, etc.). Ademais os tribunais de justiça e as cortes penais internacionais se não conduzem a discussão a um processo de mundialização das relações dos Estados particulares, ao menos evidenciam que ela é indispensável para que tenham maior êxito na aplicação das penas junto a estes mesmos Estados.

O fato é que a ideia de uma governança global, para usar um termo da moda, tem se colocado aos poucos – e com muita ênfase – entre os atuais chefes de Estado. O Estado Mundial não se impõe como uma necessidade inexorável da história, mas com algo que a realidade política mundial abre como possibilidade pelos contornos, muito embora sinuosos, que fazem os Estados particulares na ânsia de conquistar aliados para seus projetos internos e, por extensão, para o mundo. Em suma: para quem se propôs a pensar coerentemente, até as últimas consequências, a realidade – filosófico-histórica e moral-política – de forma lógica, como Eric Weil, o Estado Mundial só pode nascer como seu resultado mais concebível.

Há grande esperança de que num futuro próximo entre na pauta internacional a constituição deste órgão que arbitraria as tensões e conflitos entre as nações de forma mais equilibrada do que sociedade mundializada vem tentando. Mas uma tal contradição não ocorre somente entre uma sociedade técnico-mundial e os Estados nacionais particulares, mas também do choque entre as morais históricas tão distintas. O perigo aqui é igualmente grande, ou até maior, quando experimentamos atualmente que conflitos que nasceram a partir de tais encontros não encontram ainda nenhum arbítrio. Ademais, por não encontrar nenhuma instituição forte o suficiente para arbitrar, o que há é a sobreposição de uma moral histórica mais forte sobre outra. A nossa convivência com formas de vidas altamente desenvolvidas (avançadas) com outras desprovidas de quaisquer progressos técnicos é o que tem feito do mundo o lugar de grande insegurança para todos.

Não existe em Weil uma necessidade histórica que se impõe, uma metafísica da história subrepticamente instaurada, pois o mundo é apenas possibilidade de razão e a necessidade não passa de um conceito aplicável tão somente ao campo hipotético-dedutivo²⁶. A questão central se situa, antes de tudo, na recusa weiliana de querer considerar tanto a história como realização necessária da razão, quanto o interesse apenas na historicidade do homem. Sua filosofia política se posiciona entre um racionalismo absoluto do tipo hegeliano e o pensamento da finitude radical de estilo heideggeriano. A razão não é uma necessidade

²⁶ M. Perine, *op. cit.*, p. 17.

histórica que se impõe, nem da violência como um novo absoluto invencível. É preciso um filosofar que possa reconhecer que a finitude do homem está aberta à exigência de um caráter absoluto da razão²⁷. É essa abertura que permite ao filósofo pensar a felicidade da humanidade sem lhe atribuir um conteúdo, nem mesmo querer determinar o sentido da história ou da vida. Seu papel é diverso, é negativo, isto é, busca mostrar as escolhas que levam à violência.²⁸ O Estado Mundial é assim a consequência lógica de quem buscou levar às últimas consequências o que significa vencer a violência em seu próprio domínio: a política.

Mas sendo a razão possibilidade e não necessidade, não pode ser censurado aquele que a ela adere e, assim, pode captar um sentido de uma história, igualmente, a realizar-se. Não se pode querer fechar o futuro pela absoluta diversificação na qual todas as escolhas possíveis se equivaleriam, mesmo aquelas que se centram no indivíduo e nele permanecerem. O que se pode e se deve é escolher pensar o sentido do que é o futuro e da própria existência. Ora, “o conceito de uma possibilidade única é um contrassenso”, diz Éric Weil.²⁹ O homem só é capaz de escolher por que ele é, ao mesmo tempo, capaz de orientar-se. “Como seria possível ao homem viver, se orientar, agir na realidade, se esta realidade fosse tal que não pudesse ser reconhecida, quer dizer, traduzida em discurso?”³⁰.

A filosofia weiliana escolheu pensar a realidade para além de todo ceticismo, mesmo considerando que este é um problema proposto por homens sérios e, por isso mesmo, homens muito bem dispostos na realidade. Eis por que podemos dizer que sua filosofia é, sobretudo, uma filosofia preocupada com a condução da humanidade em meio às vicissitudes da história do presente. Ela se propõe a compreensão dessa história dos homens, compreensão que somente pode vir acompanhada de uma profunda intervenção na vida humana. O projeto de pensamento no qual está engajado tem, na tensão da modernidade entre consciência da razão e seu abandono, seu ponto axial e essa é também a razão de sua atualidade.

Uma conclusão forçosa se faz necessária sobre nosso tema. Muito embora tenhamos nos contraposto, ao longo deste trabalho, ao “ceticismo” de muitos quanto à política hoje, aprendemos que esse fenômeno é compreensível dentro não só de um mesmo quadro de análise, como também de opções. Três são as atitudes provocadas naqueles que penetram o mundo político: a do *ceticismo* (ou *recusa*), entendida como a revolta de todos contra a política recorrendo sempre ao sentimento como a sua oposição mais legítima; da *entrega*

²⁷ Cf. PR II, p. xi.

²⁸ L. M. Bernardo. *op. cit.*, p. 332.

²⁹ LP, p. 17.

³⁰ LP, p. 30-31.

caracterizada por todos aqueles mobilizados somente em função do interesse pessoal (ou de grupos), para alcançar as vantagens que o poder pode proporcionar através de mecanismos ainda não completamente racionais e que, portanto, permitem a corrupção; e, por fim, da *compreensão* que consiste em tomar junto, ao mesmo tempo numa não-contraditória reflexão, as contradições dessa realidade específica que é a política em relação à realidade como um todo. As duas primeiras, cada uma a seu modo, conspiram com a violência. É na última atitude, encontrada em Éric Weil, que a violência pode ser superada por uma compreensão apoiada no sentido e no que faz sentido e, portanto, capaz de vencer as contradições. Confessamos que é para tal atitude que nosso esforço está voltado.

A lição em política mais decisiva que colhemos da filosofia weiliana pode ser resumida na seguinte formulação: a filosofia política sem abandonar a razão optou por pensar o Todo da história humana e o contentamento de todos e de cada um nessa história. Se a política precisa ser refundada verdadeiramente e se quisermos refundá-la, deveremos estar preparados para descer mais fundo nas questões como Éric Weil nos ensinou, pois é disso que se trata numa refundação: cavamos mais em baixo para pôr o alicerce em solo mais firme.

Bibliografia

1. De Eric Weil;

La Philosophie de Pietro Pomponazzi; Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie, Paris, Vrin, 1986.

Logique de la philosophie. 2 ed. Paris: Vrin, 1996.

Hegel et l'Etat. 2 ed. Paris : Vrin, 1966.

Philosophie Politique. Paris, Vrin, 1991.

Philosophie Morale. Paris, Vrin, 1998.

Problèmes Kantiens, 2 ed. Paris, Vrin, 1982.

Essais et Conférences, tome I, Philosophie. Paris : Vrin, 1991

« L'Antropologie d'Aristote » (1946), « La place de la Logique dans la pensée aristotélicienne » (1951), « Quelques remarques sur le sens et l'intention de la Métaphysique aristotélicienne » (1967), « Sur le matérialisme des stoiciens » (1964), « Hegel » (1956), « La morale de Hegel » (1955), « La morale de l'individu et la politique » (1965), « Du droit naturel » (1968), « Philosophie et histoire » (1953), « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire » (1935), « Pensée dialectique et politique » (1953), « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé » (1965), « De la réalité » (1964).

Essais et Conférence, tome II, Politique. Paris : Vrin, 1991.

« J. J. Rousseau et sa politique » (1952), « La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne » (1962), « Masses et individus historiques » (1957), « Christianisme et politique » (1953), « Le conflit entre violence et droit dans les théories politiques selon Meinecke » (1961), « De la loi fondamentale » (1957), « Machiavel aujourd'hui » (1951), « Les origines du nationalisme » (1947), « le problème de l'État multinational : l'Autriche-Hongrie » (1952), « Raison, morale et politique » (1948), « Sur le sens du mot 'Liberté' » (1948), « Guerre et politique selon Clausewitz » (1955), « Philosophie politique, Théorie politique » (1961), « Propagande, vérité et mass media » (1953), « Responsabilité politique » (1957), « Tradition et traditionalisme » (1953), « L'État et la violence » (1962).

Philosophie et Réalité I, Paris, Beauchesne, 1982.

« Souci pour la philosophie, souci de la philosophie » (1968), « Philosophie et réalité » (1963), « De la dialectique objective » (1970), « Bons sens ou philosophie » (1955), « Hegel et nous » (1969), « La dialectique hégélienne » (1973), « Hegel et le concept de la révolution » (1976), « La Philosophie du Droit et la philosophie de l'histoire hégélienne » (1979), « La fin de l'histoire » (1970), « Valeur et dignité du récit historiographique » (1976), « Qu'est-ce qu'une 'percée' en histoire ? » (1975), « Le particulier et l'universel en politique » (1963), « Politique et morale » (1962), « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? » (1976), « Vertu du dialogue » (1952), « L'éducation en tant que problème de notre temps » (1957), « Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leurs sens » (1970), « Pierre Bayle – 1647-1700 » (1949), « De nature », « Reflexions sur la liberté, le contentement et l'organisation » (1953).

Philosophie et Réalité II, Paris, Beauchesne, 2003.

I. Conférences « La culture », « Les fondements de la philosophie » (1962), « Science, magie et philosophie » (1952), « De la réalité et de la nécessité » (1963), « Historicité et scientificité de la philosophie » (1957), « Les Lumières comme trait essentiel de la pensée européenne »

(1965), « Philosophie et politique » (1952), « Politique et morale » (1966), « Le concept de droit naturel » (1957), *Contrainte sociale et liberté de l'individu* (1957), « Kant et la Révolution en France » (1974), « Rousseau et Hegel » (1965); **II. Émissions radiophoniques** « Héraclite » (1954), « Les acquisitions d'Aristote » (1954), « L'évolution de idées pendant la Réforme allemande » (1953), « Hobbes », « L'esprit nouveau de la Régence » (1954), « Le mouvement philosophique en France sous Louis XV » (1954), « Kant » (1954), « La philosophie allemande et le romantisme » (1954), « Clemens Bretano et l'Histoire du brave Gaspard et de la belle Annette » (1954), « Heinrich von Kleist, Michel Kohlhaas » (1954 ou 1955), « Schopenhauer » (1954), « Nietzsche et la philosophie » (1954), « Thomas Mann, La Mort à Venise » (1955), « Hegel » (1931); **III. Documents** « Idées pour la Logique de la philosophie » (1938-1939), « Soutenance de thèse : Logique de la philosophie, Hegel et l'État », « Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Eric Weil » (1948 ou 1949); **IV.** « Le cas Heidegger » (1947).

Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, (Cahiers Eric Weil IV) Lille : Presses universitaires de Lille 3, 1993.

« Mythe et foi » (1954), « Complexes français » (1955), « La pensée philosophique et politique en Europe » (1964), « La philosophie française et l'existentialisme » (1952), « Religion et politique » (1955), « La démocratie dans un monde de tensions » (1951), « L'idée d'éducation dans l'enseignement américain » (1946), « Le rôle des Universités : les humanités et l'enseignement supérieur de masse » (1973), « Plaidoyer pour les humanités » (1973), « Interventions lors d'un colloque consacré aux langages des études humanistes » (1969).

Essais sur la nature, l'histoire et la politique, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

1.2. Artigos dispersos

« Marx et la liberté », *Critique II*, n° 8-9, janv.-fév. 1944, p. 68-75.

« A propos du materialisme dialectique », *Critique I*, n° 1 juin 1946, p. 83-90.

« Politique et bonne volonté », *Critique I*, n° 2, juil. 1946.

« Hegel et son interprétation communiste », *Critique VI*, n° 41, oct. 1950.

« French Philosophy Today. The first of two talks by E. W », *The Listener*, 1952.

« The strenght and weakness of Existentialism. The second of two talks by E. W » *The Listener*. 1952.

« Préface » á Gerhard Kruger, *Critique et Morale chez Kant*, Paris , Beauchesne. 1961.

« Philosophie et réalité », *Bulletin de la Société française de Philosophia*, t LVI, 1963

« La philosophie est-elle scientifique? », *Archives de Philosophie*, 33, 1970.

« Violence et langage », *Recherches et Débats*, 1967, n° 59 ; repris in *Cahiers Eric Weil I*, Lille, PUL, 1987.

« Morale » (1971), *Encyclopaedia Universalis*, XIII.

« Pratique et praxis », (1972), *Encyclopaedia Universalis* XIII.

« Raison », (1972), *Encyclopaedia Universalis*, XIII.

« Frauda-t-il nouveau parler de morale », in *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976.

« L'avenir de la philosophie », in *Cahiers Eric Weil I*, Lille, PUL, 1987

1.3. Traduções

Filosofia Política. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

A educação enquanto problema do nosso tempo in **Quatro textos excêntricos:** Hanna Arendt, Eric Weil, Bertrand Russel, Ortega y Gasset. Organização e tradução Olga Pombo, Lisboa: Relógio d'Água, 2000, p.

2. Sobre Eric Weil

2.1. Números especiais

Critique n° 636 : Weil, Kojève, Bataille Revue Critique, Minuit, mai. 2000.

KIRSCHER, G ;Quillien, J. (Org). Cahiers Eric Weil V, « Eric Weil : philosophie e sagesse », Collection UL 3, Lille, Presses Univ. Septentrion, 1996.

KIRSCHER, G ;Quillien, J. (Org). Cahiers Eric Weil III, « Interprétations de Kant », Colletion UL 3, Presses universitaires de Lille, 1993.

QUILLIEN, Jean. (Org.) Cahiers Eric Weil II « Eric Weil et la pensée antique », Lille, Presses Univ. Septentrion, 1989.

Homenagem a Éric Weil Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, n. 46 vol. XVII, mai./ago., 1989.

QUILLIEN, Jean. (Org.) Cahiers Eric Weil I. « Eric Weil : l'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil ». Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.

KIRSCHER, G ;Quillien, J. (Org). Sept études sur Éric Weil, Lille, Université de Lille 3, Diffusion PUL, 1982.

Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa (serie III), 11, v. XI, 4, 1981, p. 1139-1287.
CIAFRÉ, G; MORRESI, R; SCHIROLLO, L. TABONI, P. F. (Org.). Filosofia e Violenza.

Introduzione a Éric Weil, Galantina, Congedo Editore, 1978.

Archives de Philosophie, 33(1970):361-622 - *Hommage à Éric Weil*.

2.2. Livros

Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque International. Chantilly, 21-22 mai 1982, éd par le Centre Éric Weil, UER de Philosophie de Lille III, Paris: Beauchesne, 1984.

BERNARDO, Luís, Manuel A. V. **Linguagem e discurso**: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Éric Weil. Lisboa: INCM, 2003.

COSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado Mundial Democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

CANIVEZ, Patrice. **Educar o cidadão?** Campinas: Papirus, 1991.

_____ *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Paris : Ed. Kimé, 1993.

_____ *Éric Weil (1904-1977) ou la question du sens*. Paris : Ellipses, 1998

_____ *Weil. (Figures do Savoir)*, Paris : Les Belles Lettres, 1999.

GANTY, Etienne. *Penser la modernité: essais sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 1997.

KIRSCHER, Gilbert. *La philosophie d'Eric Weil : systematicité et ouverture*. Paris : PUF, 1990.

_____ *Figures de la violence et de la modernité : essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille : PUL, 1992.

_____ *Eric Weil ou La raison de la philosophie*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

PERINE, Marcelo. **Filosofia e violência**: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

_____ **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo**: ética, política, filosofia. São Paulo: Loyola, 2004.

SAVADOGO, Mahamadé. *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 2003.

SOARES, Marly. **O filósofo e o político segundo Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 1998.

2.3. Teses/Dissertações

ALVES, Maria Gabriela Feio Bacelar. **Violência e educação: da razão filosófica à razão pedagógica.** (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1999.

BERNARDO, Luís Manuel A. V. **A filosofia moral de Eric Weil.** 1990. 605 f. Tese (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova, Lisboa, 1990.

CAMARGO, Sergio de Siqueira. **Educação e cidadania na filosofia política de Eric Weil.** (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

2.4. Artigos avulsos em língua portuguesa

BERNARDO, Luís Manuel A. V. Inteligência, personalidade e obra: Eric Weil, leitor de Nietzsche. In: MONTEIRO, António Enes (Org.). *Reencontro com Nietzsche no centenário da sua morte (1900-2000)*. Porto: Granito Editores e Livreiros, 2001. p. 37-51.

_____ O problema da experiência na Lógica da Filosofia de Eric Weil, Lisboa, **Quid - Revista de Filosofia**, Cotovia, 2000.

_____ Presença de Santo Agostinho na *Logique de la Philosophie* de Eric Weil, Actas do Congresso Internacional "Confissões" de Santo Agostinho, 1600 Anos depois. **Presença e Atualidade**, Lisboa, Universidade Católica, 2002.

_____ Filosofia em ação: construção e transmissão do conhecimento filosófico. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, n. 14, p. 153-161, 2001.

_____ Liberdade ou satisfação: a crítica de Eric Weil ao Existencialismo. In: COLÓQUIO JEAN-PAUL SARTRE: UMA CULTURA DA ALTERIDADE, 2005, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Universidade Nova, 2005. p. 277-290.

COSTESKI, Evanildo. O estado mundial em Eric Weil. **Revista Temas e Matizes**, n. 06, Paraná, 2004, p. 05-10.

KIRSCHER, Gilbert. A abertura do discurso filosófico, ensaio sobre a *Lógica da Filosofia* de Eric Weil. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v , n. 41. p. 41-54, 1987.

PERINE, Marcelo. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, 2006, p. 315-326.

_____ A filosofia de Eric Weil. **Nova Fase**: Belo Horizonte. v , n. 41. p. 95-100, 1990.

_____ (Editorial) Política e compreensão da política. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 15, n.º 43. p. 5-10. mai./ago. 1988.

_____ A não violência: O desafio da ação razoável segundo Éric Weil. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 16, n.º 45. p. 89-93. jan./abr. 1989.

_____ Filosofia e violência. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v , n. 41. p. 55-64. 1987.

_____ Ética e política: Irredutibilidade e interação das relações assimétricas. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 17, n.º 48. p. 35-46. jan./mar. 1990.

_____ (Nota bibliográfica) A Filosofia de Éric Weil. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 17, n.º 49. p. 95-100. abr./jun. 1990.

_____ (Editorial) Modernidade e crise moral. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 17, n.º 50. p. 5-11. jul/set. 1990.

_____ A modernidade e sua crise. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 19, n.º 57. p.161-178. abr./jun. 1992.

SANTOS, Erisvaldo. P. dos. (Nota bibliográfica), **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte. v 21, n.º 66. p. 423-426.

SILVA NETO, Antônio Gonçalves da. A moral como ponto de partida da *Philosophie Politique* de Éric Weil. Goiânia, **Fragmentos de Cultura**, 7 (25): 141-152, 1997.

2.5 sítios:

<http://www2b.ac-lille.fr/philo/centreweil.htm>

<http://eric-weil.biblio.univ-lille3.fr/biographie.html>.

3. Bibliografia Geral

ANDRADE FILHO, Francisco Antonio de. Crítica da filosofia do direito de Hegel: sociedade civil segundo Marx. **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte. V. 26, n.º 86 (1999): 391-403.

_____ Relação ético-política na ‘Filosofia do direito de Hegel’. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 24, n. 77 (1997): 181-197.

AUBENQUE, Pierre. Antropologia da prudência In. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 173-244.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2ed. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 1992.

BERTI, Enrico. O método da filosofia prática In. **As razões de Aristóteles**. 2 ed. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 2002, p. 115-156.

BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A ontologia política de Martin Heidegger**. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1989.

CASTORIADIS, Cornélius. **Sobre o Político de Platão**. São Paulo: Loyola, 2004.

CHÂTELET, François. **História das idéias políticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

DUVERGER, Maurice **As modernas tecnodemocracias: poder econômico e poder político**. Tradução de Max da Costa Santos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã** in Filosofia e práxis revolucionária – Cadernos de formação marxista. Tradução de Cássia Coríntia Pinto. São Paulo: Brasil Debates, 1988.

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 9 ed. Petrópolis: 1999.

_____ **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Beckes. São Paulo: Boitempo, 2009.

FAUSTO, Ruy. **Marx, lógica e política: investigação para uma reconstituição do sentido da dialética**, tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de setembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

GENRO FILHO, Adelmo. A filosofia marxista e o legado dos “hereges” in **Filosofia e práxis revolucionária: cadernos de formação marxista 2**. São Paulo: Brasil Debates, 1988.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** 3ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2008.

HASSNER, Pierre. *La philosophie politique de M. Éric Weil* in **Revue française de science politique, Année 1958, Volume 8, Numéro 2**, p. 423 – 431.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 3ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____ **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a filosofia do espírito**, v.3. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

_____ **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HERRERO, Francisco Xavier. **Religião e história em Kant.** São Paulo : Loyola, 1991.

HOBSBAWN, E. **A era dos extremos: o breve século XX.** São Paulo: Cia das Letras, 1997.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor Brasil, 1976.

KANT, Immanuel. Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) *in* **Textos seletos.** Tradução de Raimundo Vier. 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 13-22.

_____ Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787) *in* **Textos seletos.** Tradução de Raimundo Vier. 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 23-45.

_____ Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento” (Alfklärung)? *in* **Textos seletos.** Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 63-71.

_____ **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Lisboa: Edições 70,

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. Tradução Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____ **Comentário sobre a primeira década de Tito Livio.** Tradução de Sérgio Bath. 5 ed. Brasília: Editora Unb, 2008.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** 4 ed. Tradução de Marília Baroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____ **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud.** 8 ed. Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: LTC editora, 1999.

_____ **Ideologia da sociedade industrial.** Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MACINTYRE, Alasdair. **As idéias de Marcuse.** Tradução de Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1970.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____ **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____ **O 18 Brumário de Louis Bonaparte e cartas a Kugelmann.** Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

_____ **Prefácio para a crítica da Economia Política** in Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____ **Para a questão judaica.** Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____ **Miséria da filosofia:** resposta à Filosofia da Miséria do sr. Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MICHELS, Robert. **Sociologia dos partidos políticos.** Tradução de Arthur Chaudon. Brasília: Ed. Unb, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

NUNES, Benedito. **No tempo do niilismo:** e outros ensaios. São Paulo: Ática, 2008.

PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 9 n. 25 (1982) 21-38.

_____ Virtude, justiça, racionalidade: a propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 19 n. 58 (1992) 391-412.

_____ **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006.

PEREIRA, Oswaldo Porchart. **Rumo ao ceticismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2007.

PINHEIRO, Milton; FERREIRA, Muniz; MORENO, Ricardo (Orgs.). **Karl Marx:** intérprete da contemporaneidade. Salvador: Quarteto Editora, 2009.

PLATÃO. **Político** in Coleção Os Pensadores. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 135-269.

PORTA, Mario A. G. **A filosofia a partir de seus problemas.** São Paulo: Loyola, 2002.

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo.** Tradução de Rita Lima. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra, Rio de Janeiro: Graal, 2000.

RENAULT, Emmanuel. **Vocabulário Karl Marx.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Historia e verdade** Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forence, 1968.

_____ **Hermenêutica e ideologia.** Petrópolis: Vozes, 2008.

_____ **Leituras 1:** Em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

_____ Autobiografia intelectual *in* **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 45-136.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** *in* Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 43-64.

VAZ, H. C. de Lima. Ética e razão *in* **Escritos de filosofia II: Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 80-134.

_____ Marxismo e ontologia *in* **Escritos de filosofia VI: Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 121-161.

_____ Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx *in* **Escrita Ensaio: Marx hoje**, a, no V, n. 11/12 (1983): p. 147-160.

_____ Sociedade civil e Estado em Hegel *in* **Síntese**, Belo Horizonte, nº 19, p. 21-29.

WEBER, Max. **Ciência e política duas vocações**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 2002.