

A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil

RESUMO

Este trabalho intenta compreender a condição do homem moderno no pensamento weiliano e, para tanto, enfrenta o tema a partir de perspectivas diversas na busca de uma compreensão abrangente. Parte-se da análise da ciência moderna, para depois considerar a categoria da *Condição* na estrutura lógico-filosófica do pensamento de Weil, e, em seguida, tocar o nível histórico-político numa reflexão acerca da sociedade moderna. Por fim, aborda a perspectiva moderna da história e conclui com as possíveis respostas do homem diante da sua condição: violência, arte e filosofia.

Palavras-chave: Eric Weil; Homem; Modernidade; Violência.Filosofia.

ABSTRACT

This essay has as a primary focus the understanding of the modern human being condition, thru the Weil perspective. For that, it studies the matter in multiple ways in order to seek for a wider comprehension of the theme. At the beginning, it starts analyzing the modern science itself and then later on, makes some considerations of the human condition thru the logical and philosophical structure of the Weil thinking. Often that, it makes a reflection about the modern society at a historical and political level. Finally, it closes with the possible answers of the making once facing the man condition: violence, art and philosophy.

Keywords: Eric Weil; Man; Modernity; Violence; Philosophy.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Email: judikael79@hotmail.com

Introdução

A obra de Eric Weil, além de uma proposta sistemática original, apresenta uma análise dos problemas fundamentais da modernidade. A afirmação pode ser entendida, seja pelo espaço reservado nela a Kant e a Hegel, seja pelo uso do adjetivo *moderno* para designar um conjunto de determinações precisas aplicado à sociedade, ao Estado, ao trabalho, à técnica, ao pensamento e à ação (cf. KIRSCHER, 1987, p. 105). Decorre também da convicção de que a nossa época é moderna, porquanto nos ocupamos ainda com a ruptura com a antiga maneira dogmática de filosofar, com a consciência histórica da filosofia e com a questão da liberdade.

O título do trabalho antecipa seu objetivo: compreender a condição do homem moderno no pensamento weiliano. Para tanto, seguimos o modo de proceder do autor: enfrentar o mesmo tema a partir de perspectivas diversas na busca de uma compreensão abrangente. Nosso percurso parte da (I) análise da ciência moderna e da imagem do mecanismo ao redor da qual ela se estrutura. O passo seguinte nos leva à (II) consideração lógico-filosófica da categoria da *Condição*. O (III) nível histórico-político nos dirige à sociedade moderna e à sua lógica de eficácia e promessa de satisfação. Por fim, resta pensar, com Weil, a (IV) história como descoberta própria da modernidade e as (V) possíveis respostas do homem diante da sua condição, isto é, a violência, a arte e a coragem da razão no ato de filosofar.

A ciência moderna e a condição do homem

A compreensão da condição do homem na modernidade pode partir da noção de *mecanismo* como princípio básico para uma nova concepção da estrutura da realidade. É, de fato, esse princípio que se impõe à *natureza* nas ciências naturais – e destas as ciências sociais tomam a imagem que aplicam ao seu domínio próprio. Em outros termos, é a ideia de mecanismo, eixo da ciência moderna da natureza, que preside o nascimento da própria época moderna, na qual a física se tornou “o arquétipo da toda ciência verdadeira” (WEIL, 1991, p. 276).¹

A ciência moderna, a partir de uma visão nova da natureza, cria um novo objeto. De fato, a ideia que lhe subjaz não é mais aquela da representação da realidade preexistente, mas a de uma realidade acósmica, acessível à linguagem científica e à técnica. Pode-se dizer, então, que o “cosmos antigo”

¹ As ciências sociais aparecem como produto do seu objeto, pois “só uma sociedade racionalista e mecanicista pode querer compreender-se numa *ciência*, isto é, numa análise calculista, numa descrição que não admite outro critério além da *calculabilidade*, em vez de compreender-se num sistema de valores múltiplos coordenados ou a coordenar” (WEIL, 1990, p. 94).

e a “moderna natureza” não representam a mesma realidade. Assim se entende a descontinuidade entre o pensamento antigo – que se compreendia como contemplação de um mundo ordenado – e a visão moderna – caracterizada pelo conhecimento entendido como articulação de elementos diversos e relacionados tão-somente pela capacidade analítica do sujeito diante de um mundo despojado de mistério religioso, finalidade estética ou profundidade ontológica.

Nessa nova visão tecnocientífica, o homem “não pode ter finalidade na natureza” (WEIL, 1999, p. 91), pois todos os fenômenos do mundo entram numa conexão determinada de tipo físico-matemática na qual tudo se deixa ordenar em séries de fenômenos que se prestam à exploração. A natureza foi reduzida a seus mecanismos, “tornou-se o outro do homem [...], outro exclusivamente hostil” (WEIL, 2003, p. 352), considerada como “matéria a transformar com a ajuda da ciência” (WEIL, 2003a, p. 31), e toda ordem natural “uma vez conhecida, pode ser modificada” (WEIL, 2003, p. 221).

O desaparecimento da atitude contemplativa, que Weil chama “ciência desinteressada”,² é o primeiro momento desta transformação, e como toda mudança de mentalidade acontece também graças a circunstâncias concretas, o abandono da postura antiga coincide com a invenção da máquina, que, no fim da Idade Média, “período do eclipse da ciência pura” (WEIL, 1991, p. 271), favorecida pela sociedade burguesa nascente, representou a busca de meios para colocar em movimento a energia não humana. A ciência, para descrever o mecanismo do mundo natural, passa a usar a imagem da máquina e a linguagem matemática que conhece apenas medidas e relações de medidas e

² “Ciência ‘desinteressada’ que não é tida como instrumento para fazer de nós mestres e proprietários da natureza, que refuta toda intervenção no curso da natureza; que não se propõe a dominar e sim a compreender. Rejeita a ideia de experimentação, no sentido que a entendemos, quer dizer, como investigação ativa dos fatores mensuráveis; portanto, suscetíveis de uma descrição matemática” (WEIL, 1991, p. 270). Ainda que não haja, obviamente, espaço aqui para tratar de forma exaustiva da questão, vale, certamente, sublinhar a presença e a distinção do papel do desinteresse na ciência antiga e na categoria moderna da *Inteligência*. Enquanto na primeira o desinteresse tem papel descritivo, na segunda, ele tem valor axiológico. Na atitude desinteressada da categoria da *Inteligência*, o homem se vê “livre de qualquer interesse” e, ao mesmo tempo, descobre-se como aquele que “é interesse” (WEIL, 2012, p. 373-374). É, portanto, a revelação da paradoxal relação entre o interesse que está no coração do ser-prático dos homens e a inteligência que se pretende e se proclama livre de todo interesse. Há, nesta lógica, a ideia de separação do mundo, um “afastamento radical” (BOBONGAUD, 2011, p. 85), que faz do homem um “*spectatormundi*” (WEIL, 2012, p. 375). “A inteligência é consciência pura” (KIRSCHER, 1989, p. 277) e na sua visão não existe o mundo, mas existem os mundos; tantos quantos forem os homens e seus interesses, assim como “não existe verdade, existem apenas verdades” (WEIL, 2012, p. 382). Nesse novo quadro, “tudo é equivalente”, pois “nada tem um valor particular” (WEIL, 2012, p. 386-387) e o desinteresse se concretiza justamente num mundo em que “nada merece ser motivo de luta” (WEIL, 2012, p. 386). Deste mundo o homem da inteligência se retira para observar todas as verdades que, afinal, são igualmente verdadeiras e igualmente falsas (cf. WEIL, 2012, p. 384). É o que ele diz numa linguagem abrangente que quer dar conta do que vê através de “tipos ideais”, “análises idealizantes” e “sínteses racionalizantes”. O homem da inteligência vive, assim, do paradoxo próprio da categoria que “pensa e abarca tudo, exceto a si e à atitude que a produziu” (WEIL, 2012, p. 396); “quer apenas preservar a possibilidade de nada querer” (DEPADT, 1982, p. 85) e seu desinteresse se traduz, finalmente, no fato de ele não ter nada a propor: “tudo o que pede é que o deixem em paz” (WEIL, 2012, p. 384).

elimina toda referência a valores. Descreve não um cosmos, mas um mecanismo, um sistema de leis quantitativas.³

Como momento decisivo do nascimento da civilização moderna, a ciência moderna se expande e se aprofunda no domínio técnico que potencializa, calcula e prevê o efeito das máquinas segundo o princípio da eficácia. Pela sua eficiência prática e técnica, a ciência teórica é reconhecida, promovida e utilizada pelo poder político e militar: “a tecnologia, diferente das técnicas antigas, vem ao mundo porque os príncipes precisam de técnicas e de bens [...] de máquinas, de capitais, de estradas, de canais” (WEIL, 1991, p. 274). A atitude científica moderna é compreendida e utilizada pela autoridade política como instrumento de poder, e desta maneira o Estado “quase moderno” (WEIL, 1991a, p. 68) favorece, nos setores de seu interesse imediato, o trabalho e a sua organização racional, logo, a sociedade moderna. A sociedade moderna conduz o Estado na sua modernização; e deste modo fecha-se o círculo, pois é a atitude da ciência moderna que torna possível a construção da civilização moderna, sociedade e Estado, os quais, em troca, favorecem a ciência e a técnica, porque, enquanto modernos, são conscientes de sua utilidade.⁴

A história da ciência moderna começa com a passagem das “coisas” a contemplar aos “objetos” para manipular, e, em seguida, do objeto de uma ciência àquele de muitas ciências. Estas passagens comportam outra mais fundamental, a saber, aquela da linguagem comum à linguagem técnica e especializada. É, em outras palavras, a história da especialização que fragmentou o saber metafísico, multiplicando as perspectivas a partir da consideração de uma pluralidade infinita de causas de eventos, criando uma multiplicidade de técnicas para intervir na realidade através da especialização e da divisão do trabalho.⁵

³ É o momento da reviravolta na história da relação entre técnica e ciência. Enquanto a Antiguidade distinguia o que era da ordem do fazer (*tekné*) e o que era da ordem do saber (*logos*), com evidente escala de valores entre os dois, na Modernidade observa-se a crescente imbricação de ciência e técnica. “A prática começa a agir sobre a teoria construindo o que, uma vez criado, se torna o problema para a ciência, isto é, resolvendo os problemas que surgem, oferecendo ao engenheiro a possibilidade de calcular, antes mesmo de colocar suas máquinas em fabricação, os efeitos que podem esperar e as condições que assegurarão o funcionamento e a remuneração. Esta fusão, que começa no século XVII, em certos setores, se tornou fenômeno universal no século XVIII” (WEIL, 1991, p. 273). “Neste mundo, uma teoria pura, desinteressada no que concerne seus resultados práticos, subsiste apenas na forma de uma ciência fundamental, fundamento de todas as ciências particulares; aquela da *medida* (matemática), articulada à das condições de *mensurabilidade* (física teórica), ambas são aspectos da teoria geral do método (metodologia)” (WEIL, 1972, p. 451).

⁴ “Encontra-se, portanto, uma rede de relações sociais se cristalizando ao redor de três atores: o pesquisador, o engenheiro e o político. É na interação entre estes atores que, paradoxalmente, vai se estabelecer uma nova ideia de ciência” (BREUVART, 1989, p. 598).

⁵ “As dinâmicas sociais nas quais se produz pouco a pouco a ideia ‘ciência’ podem ser muito diferentes: elas definem progressivamente um ideal, no sentido da orientação histórica para uma crença na validade de certos exemplos de ciências. A resolução dos problemas colocados pelo desencadeamento de uma vida que quer permanecer sensata conduz, neste caso, ao fortalecimento de tal crença, pois o sentido se define num contexto de cotidianidade marcada pela ciência. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento desta crença no poder da ciência se opera num domínio que não tem mais nada a ver com a prática científica presente na noção ou na ideia de ciência” (BREUVART, 1989, p. 593).

É essa a história da ciência que penetrou todas as esferas da vida natural e social do homem, mas o deixou vazio, pois “não possui nenhum meio de nos dizer o que devemos fazer” (WEIL, 1991, p. 288). De um lado, “a ciência (...) fez de nossa civilização aquilo que ela é, modelou e remodelou nossa civilização sem cessar, dominou nosso mundo” (WEIL, 1991, p. 268); e o fez por meio da riqueza, do poder e do conforto que proporcionou, mas, de outro, não acrescentou nenhuma consideração de valor. O único “valor” que ela realmente conhece é o progresso, enquanto se interpreta como acúmulo de conhecimentos teóricos e práticos.

A ciência moderna, intervencionista, age, porém, não apenas sobre o dado imediato da natureza, mas sobre a vida. No mundo compreendido por ela, o progresso, o enriquecimento e o acúmulo de conhecimentos se projetam indefinidamente dotados, de antemão, de justificação e sentido. O homem, por sua vez, torna-se mero suporte do progresso enquanto busca sentido e satisfação diferentes daqueles que o avanço técnico possibilita e, por isso mesmo, ilusórios, injustos e absurdos.

Para Weil, portanto, a condição do homem para a ciência moderna não difere daquela de uma máquina “que age sobre si mesma” (WEIL, 1999, p. 55). “É apenas objeto” (WEIL, 2012, p. 303). “Parte da grande máquina da natureza, o indivíduo humano se mostra máquina subordinada, determinada e determinável pela ciência; e, o que é igualmente verdade, pelas relações que existem entre ele e seus congêneres, isto é, a sociedade humana e de sua forma mais evoluída que é o Estado” (WEIL, 1999, p. 54).⁶

A modernidade na lógica filosófica: Deus, a Condição e a Consciência

A imagem do mecanismo aponta para a coerência formal, de um lado, e para sistemas organizados de funções, medidas e relações eficientes, de outro. São as ideias que servem como centro organizador da *Condição na Lógica da*

⁶ “[O homem] não é consciência de si, desejo, em busca de felicidade; é uma máquina, e uma máquina bastante mal feita, que seria de grande interesse substituir em toda a medida do possível por aparelhos mais precisos, visto que isso é mais fácil do que nele neutralizar todos aqueles movimentos individuais que fazem o homem reagir com frequência de modo anormal, que fazem a reação de um ser idêntica à do outro. O homem é apenas objeto” (WEIL, 1996, p. 214). A questão central aqui não é, para a descrição da modernidade, a mera mudança do domínio da epistemologia, mas uma reviravolta ontológica, pois é a realidade enquanto tal que se transmuta: “um cosmos visível e admirável em sua bondade sensata deu lugar a outro, feito de fórmulas matemáticas, novo cosmos que não é mais para o homem, mas no qual o homem, se encontra ainda um lugar, o faz enquanto objeto entre outros e como fenômeno determinado e cientificamente determinável” (WEIL, 1972, p. 451).

filosofia.⁷ Nessa, não há nada que não seja relativo e, conseqüentemente, condicionado; *tudo* é redutível a suas funções. As afirmações de que “não há verdade absoluta” e de que “o homem não está nesta terra para contemplar” (WEIL, 2012, p. 288) estão à base dessa atitude como “consciência média de nosso tempo” (WEIL, 2012, p. 327), atitude mais difundida e, portanto, “a mais natural.” (WEIL, 2012, p. 558).

Para o nosso objetivo é suficiente considerar o lugar da categoria da *Condição* na *Lógica da filosofia* a partir da sua relação com a aquela de *Deus*, que a precede, mas, sobretudo, com a categoria que a supera, a saber, a *Consciência*.

A primeira consideração nos permite compreender que a modernidade se caracteriza por um determinado tipo de ateísmo, uma vez que a categoria da *Condição* sucede aquela de *Deus*. Isto significa o encontro com um horizonte determinado por um quadro que não apela a nenhum outro nível de realidade; nele o homem não se volta mais a *Deus* para realizar a própria existência. É um mundo sem conteúdo absoluto enquanto tudo está relacionado e só tem significado existindo em relação com todo o resto.

O homem “se encontra num mundo desconhecido, ele mesmo, parte deste mundo, incompreensível e incapaz de se compreender.” (WEIL, 2012, p. 289), não há mais um “eu”, pois, no “mundo desencantado”, o indivíduo existe apenas como condição na luta com a natureza, uma função no trabalho, função na qual se realiza como engrenagem do mecanismo social. O homem da *Condição* conhece apenas condições necessárias e insuficientes, pois “ele só tem condições, e cada condição é de novo condicionada” (WEIL, 2012, p. 289) e aqui “a questão do sentido não tem sentido.” (WEIL, 2012, p. 291).

Da categoria *Deus* ele herda, porém, a suposição de uma natureza coerente, ordenada agora consoante a ordem racional da coerência das condições, uma cadeia indefinida que não se eleva a nenhum incondicionado. A natureza não é um cosmos nem um caos, mas um mecanismo, um sistema indeterminado de relações, em que *Deus* desapareceu “relegado a um infinitamente distante, inacessível.” (WEIL, 2012, p. 289). Portanto, para o homem da *Condição* o mundo se tornou natureza a transformar e a dominar graças à descoberta das leis que a regem e ao trabalho que determina a realidade da vida humana. Por meio da técnica e da linguagem, o homem se torna senhor da natureza – en-

⁷ Na síntese de Antonio Olmi, “*Condition*’ é a categoria produzida pela atitude que se pode dizer própria do Iluminismo e do positivismo; atitude na qual vive o homem que, não mais orientado pela fé religiosa, toma como objetivo o conhecimento e o controle da condição em que vive. O homem da condição compreende a si mesmo como um ser natural, cuja existência é regulada por leis que precisa conhecer, para poder usar em vantagem própria na luta quotidiana contra as forças da natureza. Para ele a ciência é essencialmente técnica, a filosofia é metodologia e a razão, portanto, um instrumento apto, por sua vez, de criar instrumentos de precisão e eficácia sempre maiores. O pensamento da *Condition*’ é o pensamento técnico, voltado a assegurar ao homem o bem-estar mediante a satisfação de desejos” (OLMI, 1986, p. 102).

quanto a transforma – e isto lhe é tão natural “que ele não se pergunta qual é o bem com vistas ao qual ele transforma, mas define o bem pela transformação.” (WEIL, 2012, p. 296). Como dissemos acima, a partir daí a história da ciência se dá como acúmulo de competência técnica, pois “não se trata de compreender, nem mesmo de criar uma imagem, trata-se da possibilidade de agir.” (WEIL, 2012, p. 297).

Pode-se entrever aqui a *retomada* da fé na *Condição* como atitude que

expressa a confiança do homem na sua habilidade de compreender a natureza e controlar o mundo em que vive, de conduzir uma existência social e política que deve ser respeitada, e de avançar no reino tecnológico capaz de produzir uma vida saudável e mais confortável. (KLUBACK, 1987, p. 86).

O homem da *Condição* é uma máquina que não deve mais buscar a felicidade, realidade imensurável e por isso mesmo sem sentido. “Esta atitude reduziu o homem à luta pela existência.” (KLUBACK, 1987, p. 93).

A segunda consideração se volta à relação entre a categoria da *Condição* e aquela da *Consciência*. Ora, a *Consciência* mostra a insuficiência do discurso da *Condição* e expressa a busca do homem que quer superar a determinação que esta lhe impõe. O ponto de partida é a constatação de que na *Condição* “o homem não tem o meio [...] de se interpretar como um ser, uma criatura, um desejo, pois toda determinação se revelou provisória, isto é, indeterminada: só resta ele, para quem as determinações indeterminadas se sucedem.” (WEIL, 2012, p. 329). É nesta condição que o homem toma consciência, opõe-se ao mundo e afirma: *eu sou*. É, portanto, o trabalho redutor da *Condição* que apela à forma moderna da *Consciência*, consciência de si como incondicionalidade, como sujeito, como um “eu” ao qual tudo se dirige: “a categoria da consciência é a afirmação de que a realidade existe apenas para a consciência. Realidade é consciência.” (KLUBACK, 1987, p. 95).

É a consciência que o homem tem de si como liberdade que escapa da identidade com o mecanismo do mundo e à qual o universo deve se subordinar enquanto grandeza da ordem dos meios. O homem da *Consciência* é aquele que se vê confrontado com o mecanismo do universo e conclui: “posso me decidir livremente.” (WEIL, 2012, p. 338). A modernidade da *Condição* é mantida, mas relativizada: mecanismo, ciência e técnica se mantêm e permitem à liberdade transformar a realidade, porque o sujeito livre, que introduz no seu mundo sua lei e seu fim, só pode pretender submeter à realidade condicionada, natural ou social, à lei incondicionada da consciência, conhecendo suas leis e seu mecanismo.

Assim como o universal da *Condição* fundou a ciência moderna, o universal da *Consciência* funda a moral moderna enquanto afirmação da “lei da liberdade.” (WEIL, 2012, p. 339) que o sujeito quer assumir como sua e em cujo

reconhecimento quer fazer coincidir sua identidade e sua autonomia. Portanto, a modernidade, no campo moral, se caracteriza pela universalidade formal, isto é, por um formalismo intrínseco à liberdade que garante ao homem as condições para pensar, julgar e buscar, numa reflexão livre, no risco de sua responsabilidade pessoal, um conteúdo para as circunstâncias presentes da ação exigida pela condição.

A modernidade exige que o indivíduo se deixe universalizar, o que no campo moral implica a criação de comunidades de homens livres, isto é, “comunidades onde cada [indivíduo], em todos os seus atos, é guiado exclusivamente pelo respeito à ‘humanidade’ em si mesmo e em cada outro homem” (WEIL, 2012, p. 346). Para isso, o indivíduo deve renunciar a sua singularidade exclusiva.

Com a categoria da *Consciência* e sua interpretação da *Condição* se torna patente o caráter essencial da questão da subjetividade como estrutura antropológica. O homem é relação consigo, com o “eu”, “eu” que não é, mas deve ser livre, e na construção desta liberdade a filosofia joga um papel essencial, pois

o homem deve saber que ele não é apenas um ser no mundo, um animal particular. Mas esse saber não é nada se se transforma em tese, se ele esquece sua origem e se faz passar por outra ciência [...]. A filosofia não é o fim, ela tem um fim, e esse fim não é falar da liberdade, mas levar o homem a se determinar como livre. (WEIL, 2012, p. 344).

A sociedade moderna e o indivíduo essencialmente insatisfeito

O eixo da compreensão da modernidade é então a situação do indivíduo livre que se vê às voltas com o problema da efetivação da sua liberdade diante das determinações da sua condição. No que se refere ao tema da liberdade, a sociedade moderna, garantindo a vitória sobre violência da natureza exterior, criou as condições essenciais para a libertação do homem das necessidades materiais. O problema nasce quando quer reduzir a liberdade *tout-court* a este nível básico. Logo, a integração do discurso de tipo lógico-filosófico àquele histórico-político acontece na questão da liberdade. O ponto de partida pode ser, justamente, a relação entre o indivíduo e a sociedade a partir dos bens prometidos por esta em troca da participação daquele no mecanismo social. Esse procedimento é justificado porque “o indivíduo na sociedade moderna é essencialmente insatisfeito.” (WEIL, 1990, p. 122), o que indica claramente sua condição e que, portanto, vale como referência para pensar a efetivação da sua liberdade. O que existe é a necessidade de o indivíduo se inserir no mecanismo social e nele encontrar seu lugar, de um lado, e o risco da perda da própria individualidade em tal processo, de outro.

Trata-se, portanto, da sociedade enquanto “segunda natureza.” (WEIL, 1990, p. 98). Compreendida assim, a sociedade moderna aparece como fonte de dois níveis de tensão na vida do indivíduo.

O primeiro, aquele mais imediato, pode ser visto à luz do ideal de eficácia do mecanismo social que não apenas implica a competição entre os indivíduos, mas faz dela um imperativo, isto é, a “única regra de conduta” (GANTY, 1997, p. 539). É o espaço de tensão que existe entre aqueles que, na lógica da eficácia e na divisão de seus resultados, se sentem prejudicados e aqueles que se sentem ameaçados. Na sua descrição, Weil evita qualquer interpretação metafísica ou escatológica para o termo “luta de estratos”, referindo-se a ele sempre como uma função. A pertença a um grupo que sofre injustiça não é um destino e a luta com os outros grupos não conduz necessariamente à justiça e à solução do problema estrutural da sociedade moderna. Esta forma de luta tem como efeito negativo a indução dos indivíduos à desconfiança generalizada, pois o apelo ao sentimento de injustiça e à violência tende à mera afirmação da má-fé do adversário e à descaracterização da sua linguagem, reduzida àquela da estratégia, o que impossibilita a discussão e o diálogo e, conseqüentemente, descarta a razoabilidade e mesmo a racionalidade. “Todo apelo à racionalidade torna-se suspeito, pois os dirigentes dos dois estratos a invocam igualmente [...] como único tribunal competente e chegam, contudo, a vereditos contraditórios” (WEIL, 1990, p. 117).

Em um segundo nível, “o indivíduo é remetido a si mesmo e descobre-se isolado e abandonado” (WEIL, 1990, p. 117). Diante do mecanismo e dos seus efeitos o indivíduo se encontra,⁸ pois, se a sociedade tende à negação do eu, é na altura desta negação que o indivíduo surge para si mesmo.

A modernidade de nossa sociedade, definida objetivamente como luta progressiva com a natureza exterior, exprime-se no plano da subjetividade como divisão do indivíduo entre o que ele é para si mesmo e o que ele faz e possui, entre o que considera como seu valor e o que deve apresentar como valor aos outros, para a sociedade. (WEIL, 1990, p. 129).

De fato, ao afirmar que “a sociedade reconhece apenas o resultado mensurável, e o indivíduo na sociedade deve sempre medir seu valor específico (social) por este critério”, Weil indica o tipo de violência próprio desta segunda natureza, tão agressiva e hostil quanto aquela exterior, capaz – e que o faz realmente – de reduzir o indivíduo à “força produtiva pressionado pelas circunstâncias.” (WEIL, 1990, p. 101).

⁸ “A luta social, inevitável em toda sociedade particular, mostra ao indivíduo, simultaneamente, a necessidade do trabalho social e o seu carácter insensato. Ela remete o indivíduo a si mesmo e lhe mostra, ao mesmo tempo, que este *si mesmo* é um termo sem significação, um *flatusvocis*: o racional o precipita no irracional absoluto” (WEIL, 1990, p. 120).

Com efeito, há tensão entre a sociedade moderna e o indivíduo, pois ambos possuem, em princípio, direito e validade: de um lado, a sociedade moderna, assinalada por sua diferenciação nos confrontos com a natureza, sua autonomia e seu “sagrado”; de outro, o indivíduo que se quer irredutível, que quer poder se autonomizar segundo suas próprias certezas, experiências e expectativas. Na modernidade, esta tensão se exaspera pela criação, por parte da sociedade, de um corpo autolegitimado e autorreferencial, e pela possibilidade da violência do indivíduo que radicaliza e eleva a valor absoluto e universal a realização dos próprios desejos.

Para que o indivíduo se disponha à lógica social são necessárias, de um lado, a satisfação de suas necessidades e, de outro, a sua insatisfação contínua. Em outros termos, nela se reúnem a satisfação e seu contrário. A satisfação consentida pela sociedade é acidental, limitada a uma específica necessidade, substituída por outra insatisfação imediatamente após ser satisfeita. Por isso, a realização é sempre postergada, o que equivale a afirmar que “o indivíduo na sociedade moderna é essencialmente insatisfeito”.

Para a sociedade alcançar o progresso da sua eficácia precisa da insatisfação do indivíduo como meio, isto é, da negação do fim do indivíduo na satisfação da sua necessidade. O que ela possibilita é apenas a satisfação de necessidades sempre mais sofisticadas, cuja origem vem do fim da própria sociedade, possível pela contribuição do indivíduo. Assim, não só a sociedade, mas o próprio indivíduo perpetua a sua insatisfação enquanto busca superá-la. Sociedade moderna e indivíduo estão inseridos numa dialética negativa, agindo um contra o outro e, ao mesmo tempo, precisando um do outro. De um lado, o fim do indivíduo, sua completa satisfação, coincide com a negação do fim de uma função fundamental da sociedade; de outro, a perpetuação do progresso, fim da sociedade, coincide com a negação do fim do indivíduo, como perpetuação da insatisfação. Assim, as duas racionalidades têm a mesma estrutura lógica, mas determinações opostas.

Uma consequência possível da lógica da sociedade como progressiva dependência instrumental entre os indivíduos é a violência sem sentido, a resposta negativa do indivíduo na forma da violência cega e irracional que, à primeira vista, poderia ser interpretada como uma reação à falta de satisfação material. Porém, é muito mais que isso.⁹ A violência contra a sociedade não está necessariamente ligada ao progressivo empobrecimento de uma classe,

⁹ “Em todos os países avançados do nosso mundo podemos observar, e justamente nas camadas sociais mais providas dos bens que produz o trabalho social, o terrível fenômeno que estamos sempre tentados a tomar com ânimo leve e sorridente, quero dizer, o tédio, o vazio da existência, a falta de um significado da vida – e deduz-se daí a criminalidade absurda, não a boa e velha criminalidade compreensível, explicável pela necessidade, o desejo insatisfeito, a inveja, o ciúme, a revolta individual; não: trata-se de uma criminalidade que não se explica, ou melhor, que se pode explicar e que explicam os próprios criminosos pelo tédio, pela necessidade obsessiva de outra coisa, de um novo estímulo, de uma sensação que ainda não tenha perdido completamente o gosto e o interesse” (WEIL, 2003a, p. 131).

podendo, inclusive, ligar-se ao seu progressivo bem-estar. De fato, é o bem-estar o princípio de atribuição de valor à vida do indivíduo na sociedade, mas dado que este princípio está sujeito a uma progressiva opulência, o valor da vida individual é sempre diminuído com o surgimento de um novo bem. E dado também que o progresso do bem-estar diz respeito a todas as estruturas da sociedade, a reação negativa, a violência cega, não pertence a uma classe social determinada, mas está, potencialmente, presente em todas elas. É uma forma de reação que confirma a análise da sociedade moderna como estrutura constituída segundo um princípio lógico de negação da liberdade,¹⁰ não sem o perigo da racionalização completa da condução da vida humana.¹¹

A solução se situa num nível lógico diferente, pois a sociedade moderna, que nega a individualidade e tudo o que não se volta à organização do trabalho, é incapaz de satisfazer o homem na busca de uma vida sensata, e este, por sua vez, descobre que a reflexão formal, ainda que necessária, não consegue resolver a oposição entre moral viva e racionalidade. A individualidade se quer universal e sabe que sua exigência não poderá vir ao mundo sem “a universalidade formal do entendimento e do trabalho, a educação formal do desejo e da paixão natural.” (WEIL, 1990, p. 154), mas também que as virtudes sociais não são suficientes, pois é na moral que ele descobre o sentido de sua vida.

Não se trata mais de constatar a oposição entre a moral viva de uma comunidade particular e a racionalidade da sociedade, dado que esta oposição se revela no plano da ação no mundo e pelo mundo. A consciência à qual se chegou e que compreende a insuficiência do pensamento puro da moral e aquela da racionalidade, pensa a ação universal: ação que o homem realiza de tal modo que ele se manifesta no mundo, não como uma “coexistência” de moral e razão, nem como “a necessidade de uma reconciliação.” (WEIL, 1990, p. 167), mas como unidade orgânica que não se decompõe senão aos olhos da

¹⁰ A perfeita organização racional seria a vitória total do homem sobre a natureza externa; seria a libertação total do homem com relação à natureza, mas, criaria, ao mesmo tempo, um vazio no homem que teria à sua disposição a totalidade do seu tempo. Porém, reduzido a puro ser social, ele não usaria sensatamente esse tempo. À menos que o homem não renuncie a todo sentimento, o que teríamos depois da transformação total da natureza exterior seria o reino do tédio, único sentimento sobrevivente, um tédio que não estaria mais insatisfeito com isto ou aquilo, com tal imperfeição, tal necessidade, tal injustiça social, mas com a própria existência, o que levaria rapidamente à destruição violenta do estado ideal alcançado. Pode-se pensar sem contradição que o homem liberte-se de todo sentimento, mesmo do tédio, e a humanidade transforme-se num formigueiro” (WEIL, 1990, p. 123-124).

¹¹ “A prova é dada pelo número de desequilibrados (dos que qualificam a si mesmos deste modo) nas sociedades mais avançadas: suicidas, neuróticos, adeptos de falsas religiões, (que são apenas fugas diante da compreensão e não modos de compreender a realidade, filosoficamente insuficientes, mas válidos em si), alcoólatras, drogados, criminosos ‘sem motivos’, indivíduos à caça de emoções e de distrações. O sentido de insatisfação explica os movimentos de protesto contra a realidade da sociedade, as declarações e os sermões vazios dos revoltados que não se insurgem contra determinado aspecto da organização social, mas contra a própria organização no que ela tem de racionalidade calculista, opondo à má realidade da desumanização e da coisificação o sonho formal de uma existência no puro arbítrio [...]. A insuficiência e o absurdo de tais reações são evidentes, mas a sua sinceridade e a importância do que ela exprime de maneira inadequada não podem ser postos em dúvida” (WEIL, 1990, p. 124-125).

reflexão. Unidade que existe como construção ininterrupta, portanto, espaço por excelência da ação do homem. Toda atitude que consiste em optar, seja pela técnica, seja pela moral, e a lhes considerar como entidades independentes, é, de partida, uma atitude errada. Os dois aspectos que, aos olhos da reflexão permanecem estranhos entre si, só podem ser tomados na sua unidade.

Portanto, a ação razoável existe não como uma “Razão substância” (WEIL, 1990, p. 170), mas como razão realizada nas instituições, razão pensando a ação e elevando-a à sua consciência. “O resultado razoável da história é a razão objetiva e, portanto, desvelável das instituições que, na sua estrutura, visam à possibilidade de decisões razoáveis” (WEIL, 1990, p. 169).

A superação do problema se situa num nível lógico diferente daquele da sociedade, porque só é solucionável no nível da ação política dentro do Estado. O inventário da segunda parte da *Philosophie politique* dedicada à sociedade tem no seu bojo a reflexão da categoria da Ação enquanto vontade política do indivíduo da “negação da negação da liberdade individual no e pelo mecanismo social” (CANIVEZ, 1993, p. 161), e o desenvolvimento da dupla dialética sendo a primeira histórica, comum a Weil, da relação entre as sociedades e as razões tradicionais, e outra lógica, aquela da consciência comum que conduz o indivíduo da consciência social à consciência de si.

A situação do homem livre, consciente e insatisfeito: a história

Para o homem moderno, a consciência de si não pode se dar senão concomitantemente à tomada de consciência da história como elemento constitutivo da sua humanidade. Em outros termos, na modernidade “o histórico entrou na história” (WEIL, 1991, p. 186). Para Weil, trata-se de uma questão central. Se, de fato, perseguimos a compreensão da condição do homem moderno, esta se revela como essencialmente histórica, não sendo mais possível que ele compreenda a si mesmo de outro modo, afinal, “o homem se torna histórico lá onde teve uma história e tomou consciência dela.” (WEIL, 1991, p. 185).

É certo que uma nova compreensão da história não poderia se fazer sem implicar uma nova forma de ver o homem e, por consequência, a filosofia. De fato, a pergunta acerca do sentido da história enquanto elemento constitutivo do homem levanta não apenas um tema de antropologia, mas se volta à compreensão da própria filosofia como uma realização histórica. A relação entre história e filosofia se deixa entrever, ao mesmo tempo, em sua complexidade e imediação, pois ambas “são obras do homem e dos mesmos homens que se fazem e se interpretam na história como se interpretam e se fazem na filosofia.” (WEIL, 1991, p. 202). A filosofia moderna se dá, justamente, como a que tomou consciência da sua própria história, porquanto o homem moderno se compreendeu finalmente enquanto ser histórico.

De um lado, a importância da relação entre filosofia e história na obra de Weil é testemunhada seja pelos artigos do autor em que o tema aparece,¹² seja pela atenção que seus intérpretes deram à questão.¹³ De outro, o interesse aqui se volta à condição do homem e não às implicações gerais da relação entre filosofia e história. Portanto, o tema pode ser abordado, nos limites que nos impomos, a partir de três questões fundamentais: a consciência – e a crítica – do valor das tradições; a pergunta sobre a possibilidade de um sentido para a história e, por último, a questão do fim da história.

Antes de tudo, o homem moderno é aquele que “descobre” a sua tradição. Ele, que antes não podia conhecê-la, pois estava completamente absorvido em vivê-la, percebe agora a sua “omnipresença” (WEIL, 1991a, p. 9). As afirmações de Weil no início do artigo *Tradition et traditionalisme*, de 1953, deixam patente a importância deste tema para nosso objetivo. Para o autor, “é graças a ela [à tradição] que nossa vida é nossa”, na medida em que é a “nossa maneira de ser” e “nos forma no seu modelo.” (WEIL, 1991a, p. 9).

A referida omnipresença da tradição se manifesta nas múltiplas formas com que ela se apresenta à consideração dos modernos, seja como “força na história.” (WEIL, 1991a, p. 10), seja como “o valor que funda todos os outros valores.” (WEIL, 1991a, p. 12). Sob o signo de sua omnipresença, força e valor, a tradição ganha, na modernidade, um aspecto completamente ambivalente na definição da condição do homem. De um lado, é em virtude dela que “tudo o que tem a fibra de nosso ser, tudo o que é sagrado para nossa fé.” (WEIL, 1991a, p. 12), adquire importância. É a *estabilidade* de uma dada tradição que garante a identidade de um grupo ou de um indivíduo. De outro, a tradição permanece sempre uma “força histórica”, ou seja, uma “questão aberta”.

A tradição não é uma barreira contra a mudança, mesmo contra a mudança violenta, ao contrário, a situação na qual aparecem mudança e violência, como ameaça ou como promessa, é ela mesma um resultado da tradição” (WEIL, 1991a, p. 16). Há, na ideia mesma de tradição, espaço à *instabilidade* e à mudança. Weil põe nesta altura do seu discurso o que chama o “paradoxo no próprio conceito de tradição.” (WEIL, 1991a, p. 12).

Se, por uma parte, o problema só pôde ser colocado *pelo e para* o homem moderno, a solução, por outra, também assenta nas condições que a modernidade oferece. “Nossa tradição, dizíamos quando nos opúnhamos a uma tradição estável, repousa sobre a mudança permanente. Mas isto não significa que *toda* mudança seja tolerável na nossa tradição, nem que ela seja caracterizada *exclusivamente* por sua tendência à mudança.” (WEIL, 1991a, p. 18). São ne-

¹² Para os artigos cujo tema específico é a relação entre filosofia e história, cf. WEIL, 2003, p. 167-224; WEIL, 1991, p. 199-232; WEIL, 2003a, p. 50-65.

¹³ Para os comentários acerca da relação entre filosofia e história em Eric Weil, cf. NIEL (1954)ALMALEH (1970), TOSEL (1980), BUÉE(1984), CANIVEZ (1996).

cessários critérios para regular a relação do homem com sua tradição e esses só podem ter qualquer significado se, ao mesmo tempo, estiverem ligados aos valores tradicionais e forem racionalmente justificáveis. Não há, portanto, espaço a imoralismos, ceticismos, positivismos, dogmatismos ou tradicionalismos, mas o apelo à razão. É ela “a decidir o que é válido numa tradição instável e o que não é” (WEIL, 1991a, p. 20).

Fica patente que as condições favorecidas pela modernidade dão, finalmente, ao homem a possibilidade de articular a sua tradição com a razão, pois se “não podemos jamais estar seguros de ser completamente racionais, isto é, de ter sobrepujado todas as influências de nossa tradição”, e se “queremos ser racionais”, “o queremos na nossa situação histórica.” (WEIL, 1991a, p. 20). É essa situação que chamamos também tradição. A superação do aparente paradoxo fica completamente realizada enquanto

a nossa tradição é a tradição que põe sem cessar em questão a sua própria validade, que a cada momento do seu destino histórico teve de decidir e continuará a ter de decidir, o que devemos fazer para nos aproximarmos da verdade, da justiça, da sabedoria. A nossa é a tradição do pensamento filosófico. É a tradição que não se satisfaz com a tradição. (WEIL, 1991a, p. 21).

A questão acerca do sentido da história aparece na passagem do “sistema qualitativo” da “física mágica” ao “quantitativo” da “física moderna”, na qual o homem deixou de ser expectador de um mundo imutável (cf. WEIL, 1991, p. 224-229) e passou a interpretá-lo a partir da pergunta sobre a possibilidade de um sentido englobante – se o “seu mundo é racional”, o é “porque ele se constitui pela questão do homem enquanto ser racional.” (WEIL, 1991, p. 229).¹⁴ No campo da consciência histórica, pode-se traduzir a questão na pergunta “se a história existe em si” (WEIL, 1991, p. 228), ou seja, se ela é sensata.

Tratando-se do homem, a resposta só pode ser afirmativa: “a história é racional como aspecto do mundo do homem.” (WEIL, 1991, p. 229). De fato, o homem que pergunta pelo sentido da história é o que – e a pergunta testemunha – já deixou a insensatez e a violência. É aquele que “age (e não apenas reage como os animais) porque fala (pensa) e pensa (não apenas exprime sentimentos) porque age, ou seja, transforma o dado, tanto exterior (natureza ambiental) quanto interior (psiquismo, paixões, etc.)” (WEIL, 1991, p. 203). Esse homem só pode pensar a história ao pressupor a possibilidade de um sentido para ela, pois se se fala em história, isto é, se se pergunta por ela, é porque é possível traduzi-la numa linguagem sensata e em valores compartilhados.

¹⁴ Aos olhos dos gregos, por exemplo, “o homem, para dizer simplesmente, mais sem simplificação abusiva, era essencialmente um expectador; se desejava ser plenamente humano e humanamente feliz, deveria aceitar ser a testemunha de uma ordem imutável” (WEIL, 2003, p. 198).

Consciente, portanto, da sua história, o homem entende que o mundo a ser interpretado é também aquele a ser transformado. A partir daí, como diz Weil, “todo acontecimento histórico é ao mesmo tempo sensato no mundo histórico onde se realiza e constitui uma modificação deste mundo em vista de um sentido a se realizar a partir do sentido existente. Transformação da realidade e pensamento da realidade a transformar são dois aspectos inseparáveis da mesma vida humana.” (WEIL, 1991, p. 203). A própria filosofia pode ser compreendida agora como tomada de consciência da ação em vista do sentido, isto é, o exercício do homem que quer se compreender na sua ação na história – exercício que se revela, na modernidade, na história compreendida. Se a história deve se apresentar ao tribunal da razão, esta não pode não se apresentar ao tribunal daquela. A história humana não é mera sucessão de eventos, mas “se tornou história *para o homem*.” (WEIL, 1991, p. 231), enquanto é ele o responsável por encadear, de modo sensato, a partir da linguagem e dos valores da sua comunidade, os acontecimentos ao redor de si.

O papel de intérprete do mundo resulta, em última instância, da passagem da razão nos objetos para a razão no homem que pensa e age, de modo que a sua deve ser sempre a história da realização da razão.

A história é para nós o desenvolvimento progressivo da razão e da liberdade, precisamente porque nós nos consideramos como seres racionais; nossa tarefa permanente é a de tornar real a liberdade racional num mundo que ainda não é racional. Afirmamos a possibilidade de fazer do mundo dos homens aquele da razão e da liberdade, de humanizá-lo e torná-lo sensato para todos e para cada um. (WEIL, 2003, p. 199).

Por último, surge a questão do *fim da história*. A modernidade produziu ampla literatura acerca do tema, e pouco importa se, nesta sede, exerceu maior influência Hegel ou Marx. O fato é que o homem moderno se vê às voltas com o tema de um possível fim à sua história.

Há pouco mais de meio século o fim da história se apresentou como a possibilidade real da extinção do homem e, certamente, ninguém duvida de que o poder das armas criadas nas últimas décadas fez do desaparecimento da humanidade uma realidade possível. No entanto, para o homem moderno, o tema, enquanto aspecto da vida humana, se refere à realização da liberdade e da razão. Trata-se, portanto, do fim de uma história marcada pelo mal e pelo sofrimento, sem que se trate de uma entropia absoluta, mas do desejo de viver feliz no tempo. Mais do que o anúncio de uma realidade proléptica qualquer, é o crivo que permite o homem “constatar que a história ainda não é feliz, que ainda não é o que gostaria que fosse, que ainda é fatalidade cega, sequência de acidentes imprevisíveis e, na maior parte do tempo, desagradáveis, história sofrida que ele deve suportar.” (WEIL, 2003, p. 169-170). Fim da história equívale, então, ao fim de nossos infortúnios.

Se a questão se coloca nesses termos, surge espontaneamente a pergunta acerca da sua modernidade, afinal, a humanidade sempre desejou a felicidade. A originalidade está no modo com que se lida com ela. De fato, é esta ideia do fim da história que orienta a ação do homem moderno, pois ele “quer o fim dos tempos históricos, dito de outra forma, ele quer que a violência, a injustiça, o sofrimento não culpável cessem e desapareçam. Mais simplesmente ainda, o homem, na nossa época, age, quer agir, gostaria de agir, pretende agir, em todo caso, se compreende como ser agente, e agente em vista do fim desta história que ele conhece muito bem.” (WEIL, 2003, p. 170).

O fim da história não dá apenas a possibilidade de se pensar a sua meta, mas de aquilatar a ação do homem na realização da sua humanidade. Ele, condicionado pela história na marca da sua tradição, intérprete e agente no mundo, é, finalmente, o artesão, o produtor, aquele que transforma as condições de sua vida, não apenas como senhor da natureza, mas também senhor da história que é a sua. A Fortuna já não é a *Imperatrix Mundi* e se o homem fracassar no fim, se não vencer a violência, será o seu fracasso, o insucesso de suas escolhas, não o seu destino.

Não se trata, contudo, de previsões, afinal, o homem não sabe com certeza o que significa o mundo humano ou a vida feliz, sabe apenas o que é desumano e infeliz. Como Weil afirma, “queremos ser livres do que nos oprime, nos inquieta, nos impede de sermos nós mesmos, de ser felizes.” (WEIL, 2003, p. 171) do que conclui: “só podemos falar em termos de negatividade, se devemos ser livres, nem nós, nem nada ou ninguém – e, sobretudo, os seres não livres que somos hoje – pode ou deve querer determinar de antemão o conteúdo desta vida futura, que não será livre se puder ser determinada antecipadamente: não se pode, eu não posso me impor o conteúdo de minha felicidade futura, e devo respeitar minha liberdade que vem, minha felicidade esperada, a realização de mim mesmo por mim mesmo; isso se não quiser cair em contradições que tornariam incoerente todo meu pensamento, todo o meu plano.” (WEIL, 2003, p. 172).

No entanto, posso e devo tentar o mais seriamente possível remediar tudo o que desfigura e desrespeita a humanidade. O tema do fim da história, sempre em moda, traz, deste modo, outro menos presente, aquele da moral. Como entendido aqui, é, em última instância, o fim da vida imoral. O homem o realiza ao descobrir um sentido que permita, a partir da ação sobre a natureza e sobre si, viver a sua liberdade na coexistência com todos os outros. Weil enlaça, assim, o futuro com o agora evitando qualquer forma de escatologia caricaturada, pois o fim não nos é estranho, mas conhecido nos momentos de presença, isto é, “quando se encontra a beleza da natureza, a arte, a poesia, a vida na presença do espírito e do sentimento, o ser humano no amor.” (WEIL, 2003, p. 175). O fim pode estar presente a cada instante. “O fim da história não significa que nenhum homem será mau, significa que o mau escolheu seu mal

e que todo homem, sob a única condição de querer (não de cobiçar ou de sonhar), será feliz, porque nada o impedirá de querer sê-lo” (WEIL, 2003, p. 176).¹⁵

A questão do sentido e o sentido da questão: a violência, a arte e a filosofia

Resta agora pensar as possibilidades de o indivíduo responder às condições impostas pela modernidade.

Antes de tudo, tem-se por certo que a sociedade moderna criou as condições materiais da liberdade, mas não sem a criação de uma nova forma de relação do homem com o mundo baseada em

conceitos reguladores da objetividade, dos fatos verificáveis, da verdade formal, o que tornou possível ao trabalho se apoiar sobre um conhecimento desinteressado – desvinculado do desejo imediato do indivíduo – de uma natureza livre do homem. (WEIL, 1987, p. 26).

Considerando as condições para a liberdade individual como uma grande conquista da modernidade, a questão da crise da existência do indivíduo livre e esvaziado de sentido não é absolutamente um problema marginal, mas o problema do homem moderno enquanto “luta contra a natureza que ele encontra tanto em si como fora de si, não para alcançar um fim [...], mas porque esta é sua condição, porque não há nada a fazer além disso.” (WEIL, 2012, p. 291); luta vazia de significado, pois, “a luta vitoriosa não tem sentido para nós, que não passamos de combatentes de uma guerra sem chefe, sem fim, sem projeto geral, sem paz possível.” (WEIL, 2012, p. 65). Em outros termos, as possibilidades de liberdade material não se fizeram acompanhar por aquela de um sentido além do próprio trabalho.

Neste esquema, a organização social aparece tanto como condição de possibilidade da produção de bens e da satisfação das necessidades materiais, quanto como negação da individualidade, enquanto “exige que a individualidade do indivíduo desapareça.” (WEIL, 1990, p. 123), esquecendo-se de que “assim como a vida social não exaure a vida do homem, tomando apenas uma dimensão de sua experiência, o contentamento procurado pelos bens de consumo não constitui o verdadeiro contentamento que dá sentido à vida” (TABONI, 1997, p. 112). Nisso, a sociedade moderna impõe ao indivíduo o

¹⁵ “As últimas páginas da *Filosofia política* tratam da construção da sociedade mundial, representando o derradeiro estágio da progressiva eliminação da violência do mundo humano, portanto, consequência final da responsabilidade universal do indivíduo. Tal sociedade mundial não existe e jamais existirá enquanto existir a história do homem, dado que ‘a violência foi e é ainda a *causa motor* da história’. Logo, o fim da história é diferente da sua fonte: ‘A não-violência, na história e através da história, se tornou o fim da história e é concebida como o seu fim’. A sociedade mundial se estrutura, então, sobre a inter-relação entre violência e não-violência: ‘O fim é construir um mundo no qual a não-violência seja real sem ser supressão quer do não sentido da violência, quer do sentido próprio da vida dos homens’” (VETRUCCI, 2012, p. 38).

abandono de seus desejos e de suas paixões, obrigando-o a se ater a uma autocompreensão determinada apenas pelas leis naturais e pela lógica de produção e consumo.

Eric Weil aponta as diferentes possibilidades do indivíduo diante da violência desta “segunda natureza” que é a sociedade moderna. A primeira, consequência da lógica social de progressiva dependência instrumental entre os indivíduos, é a violência sem sentido, cega e irracional, que vai muito além da reação à insatisfação material e pode mesmo repousar sobre a própria satisfação, quando “a satisfação material faz aparecer uma insatisfação que se traduz no tédio, no desespero, na revolta e que pode desembocar em violência pura, gratuita, expressão não de uma carência de bens, mas da falta de ser sujeito, da falta de sentido.” (KIRSCHER, 1982, p. 121). É a situação que Weil define como aquela de “vazio e tédio existenciais.” (1999, p. 89).

A ideia da modernidade, porém, não pode ser pensada apenas de forma negativa e a afirmação de que “a racionalidade, o trabalho organizado, a vitória sobre a primeira natureza, seja externa, seja humana, é o que a nossa história realizou de maior.” (WEIL, 1987, p. 30), assim como a de que a ciência moderna abriu nossa tradição e nos levou a descobrir “a unidade da humanidade e a universalidade da verdade.” (WEIL, 1999, p. 67), devem, obrigatoriamente, ser consideradas. A solução apontada aos limites apresentados não está no abandono da modernidade, o que estaria muito mais próximo da “não solução absoluta.” (TABONI, 1997, p. 117) – além de concretamente impraticável.

A questão gira ao redor dos limites do tipo de liberdade fruto do “poder libertador.” (WEIL, 1999, p. 75) da organização racional do trabalho, já que nesta tudo é compreendido em vista apenas da libertação da pressão das condições externas. Na análise de Eric Weil, não há espaço nem para a idealização nem para a apressada condenação da modernidade, mas busca-se, lúcida e honestamente, que aquilo que ela acrescenta ao desenvolvimento das condições materiais do homem seja orientado “em vista de algo além da própria libertação [material]” (WEIL, 1999, p. 105); em outros termos, “não se trata de fugir da modernidade; trata-se de reconhecê-la para dela se servir em algo que vai além, mas que, [...] sem ela, não existiria”, modernidade que, se abandonada a si mesma, não seria mais que um “progresso sem fim nem finalidade.” (WEIL, 1999, p. 109).

Logo, pode-se dizer que a organização racional do trabalho na sociedade moderna garante ao homem uma forma de liberdade que é, ao mesmo tempo, insuficiente e indispensável, pois, no campo histórico-político, são as condições geradas pela vitória contra a violência da natureza que estão à base da possibilidade do surgimento do Estado moderno e, com ele, da superação da violência da sociedade. Surgimento do Estado entendido como “conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica.” (WEIL, 1990, p. 173), irreduzível a um mero instrumento de governo e em acordo com a definição hegeliana da realidade efetiva da liberdade concreta.

Portanto, a violência não esgota absolutamente as possibilidades de reação do indivíduo. Weil aponta outras vias possíveis, radicalmente diferentes da violência cega: a arte e, sobretudo, a filosofia.

A arte surge para o homem moderno porque ele “não se ocupa exclusivamente do progresso e do trabalho, ainda não é, para si mesmo, fator calculável.” (WEIL, 2012, p. 318). Normalmente, o homem busca satisfação fora do trabalho; certamente quer trabalhar, mas também se divertir, pois, além de ciência e da técnica, conserva sentimentos e desejos. É justamente por que o homem moderno quer se divertir que a arte corresponde a uma necessidade social real, necessidade da música, “que expressa [...] desejos e sentimentos”, e da literatura, “artes típicas do progresso.” (WEIL, 2012, p. 319).¹⁶

Weil reconhece que o efeito da música é mais imediato, mas reserva maior espaço à literatura, necessariamente instrutiva. A arte literária auxilia o homem moderno no difícil exercício de enxergar-se em suas possibilidades. Felizmente, existem escritores que,

conscientes de seu papel, se debruçam com seriedade sobre os problemas do presente, mostrando ao público o mecanismo social, as fragilidades de uma sociedade imperfeita, a injusta infelicidade do pobre ao qual não se oferecem oportunidades, o revoltante esplendor do rico ocioso, os crimes do preconceito, a grandeza do homem moderno – e mostram-no da única maneira que lhe convém e que convém ao tema, na ausência de uma ciência social elaborada. (WEIL, 2012, p. 320).

Esses escritores trabalham no campo do real, com seus vícios e virtudes, alegrias e sofrimentos, problemas e fins. Na obra desses homens, o homem se reconhece e se encontra, consegue, finalmente, ver seus sentimentos numa linguagem além daquela da ciência e do cálculo. Não por acaso, “o escritor é o primeiro homem da sociedade” (WEIL, 2012, p. 321), enquanto se eleva acima do cientista, do sociólogo e mesmo do historiador; superando-os pela amplitude de sua visão e pela extensão do seu horizonte. Onde a ciência não reina absoluta é o escritor que, mormente, responde à questão do sentido, retratando ao homem sua condição e o faz enquanto “homem comum no estado puro” (WEIL, 2012, p. 322). O escritor é, para usar a imagem criada por José Saramago no *Ensaio sobre a cegueira*, aquele que assume a responsabilidade de ter olhos quando os outros os perderam:

¹⁶ “A existência da *arte* testemunha muito claramente que a ciência e o progresso não são ainda tudo para grande parte dos homens. Se ultrapassaram as ‘etapas anteriores da evolução’, ainda não se instalaram na ‘atitude moderna’, pois buscam ainda sua ‘satisfação fora do trabalho’ [...]. A ciência e a filosofia mudaram suas ‘opiniões’, mas elas ainda não penetraram completamente seus ‘hábitos’. ‘Eles se entediam, porque guardaram sentimento e desejos’. A arte, particularmente a ‘música’ e a ‘literatura’, responde a esta ‘necessidade social’ de evasão ou de divertimento [...]. Mas poderiam também interpretar esta necessidade de evasão como a presença, às margens da sociedade moderna, de certa relação com a ‘cultura’ como ‘a exigência de uma atividade na qual o homem se sinta como totalidade livre e não como particularidade funcional’” (GANTY, 1997, p. 574).

Por que foi que cegamos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegamos, penso que estamos cegos, Cegos que veem, Cegos que, vendo, não veem. (SARAMAGO, 1995, p. 310).

A outra via, aquela tomada por Weil, é a filosofia, a “busca de um discurso coerente que se volte sobre toda a realidade” (WEIL, 2003, p. 23), atitude do homem que “quer compreender a estrutura do mundo.” (WEIL, 2003, p. 31). De fato, diante da questão da carência de sentido resta a sabedoria teórica e prática, a *theoria* e a *phronesis*, do homem que questiona e que, justamente enquanto interroga, se eleva além das condições de natureza física e social, já que “um ser determinado não pode fazer perguntas, porque perguntas só se compreendem da parte de um ser não completamente determinado, de um ser que não está feito, mas faz a si mesmo, que se forma e se transforma.” (WEIL, 2012, p. 67). A tarefa aqui é mostrar que, precisamente porque se fez e continua a se fazer moderna e racional, a humanidade tem necessidade de sabedoria e sente a exigência de “dar uma direção ao trabalho organizado da sociedade e de fixar limites pra ele.” (WEIL, 1999, p. 109).

Enquanto divide o mundo com quem optou pela resposta violenta, a ação do filósofo é sempre um ato de coragem, a “coragem da razão” – como Francis Guibal intitulou recentemente um livro sobre a filosofia prática de Weil –, ato de questionar e que, enquanto coloca questões é, ao mesmo tempo, ato provocador e mesmo transformador, porque “a reflexão filosófica é uma forma de ação política.” (SAVADOGO, 2003, p. 234). E, neste ponto concretamente, o filósofo lança a questão acerca da relação entre as determinações e a liberdade, questão que marca a filosofia ocidental desde muito tempo e identifica o pensamento filosófico contemporâneo, depois de todas as suas reviravoltas, como essencialmente moderno nos seus problemas fundamentais, pois “o homem moderno é, em primeiro lugar e em todo momento, um indivíduo às voltas com a própria liberdade.” (BARALE, 1989, p. 37).

Referências bibliográficas

WEIL, E. Pratique et praxis. *Encyclopaedia Universalis*, XIII. Paris, 1970, p. 449-453.

_____. Violence et langage. In: QUILLIEN, J. (Org.). *Cahiers Eric Weil 1: Huit études sur Eric Weil*. Lille: Press Universitaires de Lille, 1987, p. 23-32.

_____. *Filosofia política*. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Essais et conférences I*. Philosophie. Paris: Vrin, 1991.

_____. *Essais et conférences II*. Politique. Paris: Vrin, 1991a.

_____. *Essai sur La nature, l'histoire et la politique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

_____. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003.

_____. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003a.

_____. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.

ALMALEH, G. Philosophie et histoire de la philosophie dans la «Logique de la Philosophie». *Archives de Philosophie*, v. 33, (1970), p. 439-470.

BARALE, M. Eric Weil: morale e politica. In *Atti della giornata di studi presso l'Instituto Italiano per gli Studi filosofici*. Urbino: Quattro Venti, 1989, p. 27-58.

BERNARDO, L. M. *Linguagem e discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

BOBONGAUD, S. G. *La dimension politique du langage*. Essai sur Eric Weil. Roma: Gregorian&Biblical Press, 2011.

BREUVART, J. M. Notion e idée de science chez E. Weil. *Archives de Philosophie*, v. 52, 1989, p. 589-609.

BUÉE, J.-M. L'identité de La philosophie et de l'histoire dans La *Logique de La philosophie*. In *Actualité d'Eric Weil. Actes Du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai. 1982*, Paris: Beauchesne, 1984, p. 71-82.

CANIVEZ, P. *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimè, 1993.

_____. La theorie weilienne de l'histoire. *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, v. 30, 1996, p. 389-413.

DEPADT, M. L'Intelligence dans La *Logique de La Philosophie*. In *Sept Études sur Eric Weil*. Lille: Press Universitaires de Lille, 1982, p. 75-102.

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

GUIBAL, F. *Le sens et la réalité*. Logique et existence selon Eric Weil. Paris: Le Félin, 2011.

KIRSCHER, G. L'idée de la modernité chez Eric Weil. In: _____. *Sept Études sur Eric Weil*. Lille: Press Universitaires de Lille, 1982, p. 103-144.

_____. *La philosophie d'Eric Weil*. Systematicité et ouverture. Paris: Press Universitaires de France, 1989.

KLUBACK, W. *Eric Weil. A fresh look at Philosophy*. Boston: University Press of America, 1987.

NIEL, H. Philosophie et histoire. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 29, 1954, p. 281-294.

OLMI, A. *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de La Philosophie* di Eric Weil. Milano: Marzorati, 1986.

SARAMAGO, J. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

TABONI, P. F. *Libertà e cittadinanza. Saggiosu Eric Weil*. Napoli: La Città del Sole, 1997.

TOSEL, A. The meaning of existence and history in the thought of Eric Weil. *Dialectics and humanism*, v. 7. 1980, p. 17-35.

VESTRUCCI, A. *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*. Milano: LED, 2012.