

DO DISCURSO À VIOLÊNCIA COM HEGEL, DEPOIS DE HEGEL

Alberto Burgio
Universidade de Pisa-ITÁLIA

A reflexão sobre a violência ocupa um lugar central em toda a obra de Eric Weil. O presente estudo analisa a possibilidade de se afirmar a legitimidade da violência como decorrendo coerentemente da própria reflexão weiliana. O ponto de partida e objeto privilegiado do estudo é a interpretação weiliana da filosofia política de Hegel que aparece na obra *Hegel et l'État* (1950), a ser compreendida no conjunto do pensamento weiliano, especialmente com relação à interpretação de Hegel que se encontra no sistema da *Logique de la Philosophie* (1950).

Eric Weil's investigation of violence is a major subject among those he dealt with in his philosophical studies. The current study analyses if the Weilian reflexion allows the statement of legitimacy of violence. The starting-point and the main subject of the present analysis is the Weilian interpretation of Hegel's political philosophy, which appears in *Hegel et l'État* (1950). Such interpretation is to be understood in the context of the entire Weilian thought, particularly in relation to the interpretation of Hegel given by the system of the *Logique de la Philosophie*.

A obra de Weil pode ser definida também como uma reflexão sobre a violência. Em que medida a afirmação da *legitimidade* da violência deriva dessa reflexão? Vou afrontar esse problema a partir da interpretação weiliana da filosofia política de Hegel.

1. Weil individua o "centro da concepção hegeliana do Estado"¹ na questão da alienação e da "injustiça infinita" (PR:142) da sociedade civil (vale dizer, nos resultados da crítica hegeliana da economia política: a sociedade é o reino animal do espírito, incapaz de razão). Trata-se da "grande descoberta hegeliana" (PM:138) da necessidade do reconhecimento, em cada indivíduo, da dig-

1. *Hegel et l'État*, 4ª ed. Paris 1974 (doravante abreviado HE):95. Para as citações das outras obras weilianas usamos as seguintes abreviações: LP: *Logique de la Philosophie*, 2ª ed., Paris 1974; PM: *Philosophie Morale*, 3ª ed., Paris 1981; PP: *Philosophie Politique*, 4ª ed., Paris 1984; PR: *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris 1982; PK: *Problèmes Kantians*, 2ª ed., Paris 1982. O número que segue os dois pontos indica a página.

nidade do homem universalmente concebido. Weil individua no centro da **Rechtsphilosophie** o problema da violência social. Na descrição da plebe, Hegel focaliza a fenomenologia da exploração capitalista: a sociedade moderna faz violência ao homem que, por sua vez, reage violentamente à violência sofrida. E a sociedade não é capaz de superar a violência que gerou (HE:99s).

Weil insiste em que, para Hegel, esse processo é objetivo. A sociedade não é o lugar da razão aberta e da autoconsciência do espírito. A sua violência é o produto de um “espírito inconsciente” (HE:100), e a violência que a ela se contrapõe é igualmente inconsciente. O mundo dos homens aparece a Hegel, segundo Weil, como “unidade dos conflitos na sua totalidade” (LP:322), conflitos reais e insolúveis, oposições irreduzíveis, compreensíveis somente na sua totalidade, onde se mostra o seu sentido e a sua “coerência total e absoluta” (LP:320). Através da contradição e da violência o discurso do absoluto se auto-realiza na realização do universal (LP:335): “O Absoluto se realiza [...] por sua ação violenta contra a violência da particularidade” (LP:329), e somente no termo dessa ação violenta — “depois de acabada e sublimada na mediação total a luta dos indivíduos pelo reconhecimento” (LP:379)— “que o indivíduo deixa de se considerar como o outro do seu outro, que a natureza, o mundo, a sociedade e o Estado deixam de lhe ser exteriores” (LP:329).

A leitura de Weil é admirável e se antecipa à *Hegelforschung* dos anos seguintes. E convém observar como o Hegel de Weil é muito próximo daquele que reconhecemos hoje na leitura das *Vorlesungen* sobre a filosofia do direito; na leitura, por exemplo, das duras palavras de Hegel a respeito da extrema carência, da **Notrecht**, sobre a legitimação explícita de uma defesa violenta do próprio direito de sobrevivência: um Hegel que não conhece tabu (e muito menos o tabu da violência das relações sociais existentes, dissimulada pelas formas da legalidade), e que se serve do conceito de **Notrecht** para assinalar o limite de contenção de uma sociedade fundada sobre contradições irreconciliáveis.² A afirmação do direito da extrema carência serve-se em Hegel da análise comparativa entre direito de propriedade e direito à vida (e, com base nisso, ao trabalho).³ O direito à vida é um direito absoluto,⁴ o critério a partir do qual devem ser estabelecidos todos os outros direitos e diante do qual todos os outros direitos devem ceder. Por isso, se a violação do direito de propriedade é comparável ao dano discutível numa querela civil, a violação do direito à vida configura um autêntico crime: no plano lógico, esta violação dá lugar a um juízo negativo infinito e a violação do direito de propriedade com relação à primeira constitui um juízo negativo simples.⁵ Tudo isso tem grande importância para Hegel em vista de compreender

2. Para a análise do conceito hegeliano de *Notrecht* cf. D. Losurdo, “Diritto e violenza: Hegel, il *Notrecht* e la tradizione liberale” in *Hermeutica* 4 (1985):111-361 (sobre a escolha terminológica aceita aqui para a tradução de *Notrecht* ver p.119, n.10); Id., “Realismus und Nominalismus als politische Kategorien” in D. Losurdo; H.J. Sandkühler (hrsg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln, 1988, pp.70-96. É verdade que na *Vorlesung* de 1819-20 (*Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich, Frankfurt a.M. 1983 (doravante abreviado [1819/20]):195, se fala de rebelião interior, *innere Empörung*, mas é também verdade que noutra lugar (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, hrsg. von K.H. Ilting, Stuttgart 1973-4, vol. III [*Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*; doravante abreviado [1822/23], § 185) há uma referência à “rebelião dos homens pela sua miséria”, sublinhando o seu aspecto ativo: “De uma parte existe a desolação passiva da miséria (*Noth*), de outra parte existe a desolação ativa da rebelião na e contra a própria miséria”. Nem mesmo à “rebelião interior” pode-se atribuir um significado meramente intimístico, como se mostra evidente desde que se a ponha em conexão com a recusa do reconhecimento por parte da plebe consciente da “injustiça” sofrida. Tiro essas indicações particularmente da introdução ao capítulo XV (“Crise e conflito social”) da antologia de textos extraídos das Lições hegelianas sobre a filosofia do direito, organizada pelo próprio Losurdo, a ser proximamente publicada por Bibliopolis (Nápoles), sob o patrocínio do *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*.

3. Cf. *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, hrsg. von K.H. Ilting, Stuttgart, 1983, Mitschrift Wannemann (doravante abreviado 1817/18), § 118 A; 1819/20:191-3. No mesmo

recho da *Vorlesung* de 1817/18 (§ 118 A) Hegel nos leva inclusive a teorizar um "direito à terra", tornando explícita a continuidade entre as suas posições e os resultados mais maduros da crítica iluminista do *Ancien régime* pense-se, por exemplo, em Rousseau do *Discours sur l'inégalité* e do *Contrat social*).

4. Cf. 1822/23, § 127; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-31, hrsg. von K.H. Lutting, cit., vol. IV (*Vorlesung* 1824/25; doravante abreviado 1824/25), § 127.

5. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 88 e 95; 1819/20, p.196; 1822/23, § 127; Losurdo, "Diritto e violenza...", cit., pp.122-123, id., "Realismus und Nominalismus...", cit., pp.172-173.

6. "O homem faminto tem o direito absoluto de violar a propriedade de outro" [*das absolute Recht des Eigentümers Andern zu verletzen*] 1824/25, § 127).

7. Losurdo, "Diritto e violenza...", cit., pp.115-116, 121-122.

8. É a violência de quem recusa o discurso que revela o negredo da filosofia, o seu fim — a eliminação da violência do mundo, a realização da dignidade do homem na existência cotidiana — e é somente no contexto da violência que a razão pode se desenvolver (LP:20s). Neste sentido, a filosofia tem necessidade da violência, que constitui o seu problema essencial (LP:58s.) O mundo é captado pelo discurso enquanto mundo violento (LP:75) e a sua fonte (LP:60; cf. PP:189; PM:174) é ainda a violência que, no curso da história, dá forma ao discurso aos objetos da própria ação negadora, e que, captando-se como liberdade, produz a filosofia (LP:75), o discurso da violência que se quer discurso (LP:77), o discurso por isso mesmo destinado a permanecer "ligado à violência" (PM:174). É o ser limitado do homem — em relação a uma natureza que lhe é violentamente imposta — que gera a contradição no interior da qual ganha vida o discurso, que é por sua vez luta contra a contradição e

e criticar as relações sociais existentes. Com efeito, se por um lado a afirmação clara da diferença qualitativa entre erro infinito e erro simples o conduz à afirmação explícita da legitimidade da violação da propriedade privada quando estejam em perigo a sobrevivência e a liberdade da pessoa,⁶ por outro lado, Hegel é claríssimo ao pôr em relação o conceito de **Noth** com a norma das relações sociais e não mais — como ainda o faziam Kant e Fichte — com uma situação excepcional: a **Noth**, a carência extrema, o desemprego e a conseqüente miséria são a regra (a extrema carência, escreve Hegel, não tem na sociedade civil "um caráter momentâneo" [1819/20:196]), o efeito necessário da estrutura social, da distribuição da riqueza e da forma das relações de produção.⁷ Compreende-se aqui verdadeiramente, para além de qualquer perplexidade razoável, em que sentido a filosofia clássica constitui um eixo teórico da revolução francesa.

Nesse quadro já estão dados os elementos fundamentais da posição de Hegel — do Hegel de Weil — sobre a violência. Tudo depende de que se possa ou não reconhecer na violência um instrumento do progresso histórico da liberdade, o resultado de uma contradição real entre formas da particularidade e razões do universal. Se a violência constitui a reação à violação da humanidade do homem, ela se mostra legítima porque necessária *em si* (dotada de razões suficientes) e *para nós* (para que seja possível percorrer retrospectivamente a história dos homens como história da sua libertação). Em poucas palavras, a violência mostra-se nesse caso *racional* (LP:329,331).

2. O mesmo acontece analogamente em Weil. A dialética entre *discurso* e *violência* é o fio condutor dos acontecimentos das comunidades humanas e da razão dos homens, uma dialética objetiva, na qual a violência em ato ou somente possível é o motor de um movimento cada vez mais consciente de si, cujo fim é a superação da própria violência.⁸ "A violência foi e ainda é — lemos na *Philosophie Politique* — a *causa motora* da história e, contudo, a consciência política busca o progresso na direção da eliminação da violência, eliminação que é a sua *causa final*: o consciente não brota do consciente mas do seu contrário, e a vontade de paz nasce da guerra e da luta" (PP:232s; cf. 261). É a violência que opõe, como escreve Weil, homens e grupos que vivem segundo idéias diferentes, em mundos diferentes, indivíduos e grupos portadores de interesses diferentes, expressões de diferentes forças concretas (LP:124).

Quanto a isso é desnecessário distinguir entre a violência determinada, conscientemente instrumental e destinada à superação de si mesma, e a violência pura da escolha pré-racional contra a

razão, o escândalo de uma violência radical que Sócrates não podia ver e que Kant, ao contrário, reconheceu como indissoluvelmente ligada ao eu empírico (PK:156-161), esse “escândalo da razão” (LP:345s) que reabre a história da filosofia (e a do mundo) depois de Hegel,⁹ e atesta a liberdade do homem.¹⁰ É importante observar que para Weil a violência dos homens, negação determinada de um existente dominado pela lei da violência, é um “meio[...] tecnicamente necessário” do qual a história — a natureza, para falar como Kant, ou a razão, segundo a terminologia hegeliana — se serve para criar uma condição de não-violência (LP:58s). Uma outra distinção se mostra, entretanto, indispensável para melhor definir esse conceito e marcar uma distinção entre violência que promoveu o movimento progressivo da história e a que o conteve. O elemento distintivo fundamental diz respeito ao fato de se tratar ou não de violência do indivíduo enquanto tal, do indivíduo imediato. A filosofia de Weil é constantemente inspirada por uma dura polêmica com relação ao arbítrio, ao poder de decisão individual que se imponha imediatamente às questões comuns. Trata-se de uma característica essencial cujo desconhecimento quase que necessariamente leva à compreensão equivocada do sentido do acento posto na dimensão moral da nossa existência. Em poucas palavras: o indivíduo deve se universalizar (PP:52; PM:134-136), tornar-se homem; a sua liberdade, o seu valor, a sua dignidade, portanto também a sua recusa e o seu protesto são tanto mais dignos de respeito — são tanto mais reais — quanto menos imediatamente particulares e abstratos eles são, quanto menor é o resíduo de natureza que neles permanece; falando positivamente: quanto mais o indivíduo se compreende e quer se superar como tal (LP:67; PM:34), quanto mais se dispõe a superar a violência da própria essência individual (LP:54) (entre indivíduos que querem permanecer tais, Weil observa, só a luta violenta é possível [LP:143,361]).

Com base nisso podemos tirar uma primeira conclusão a respeito da legitimidade da violência. A violência é ilegítima quando as pretensões que a motivam não são gerais (ou generalizáveis). Ao contrário, é justificável qualquer forma de violência que se fundamente em razões universais: a que reage à violação de razões universais; é justificável a violência que se opõe ao que nega a humanidade do homem, a violência de quem reage a uma violência que o nega como homem. Weil retoma assim Hegel (do qual partimos, recordando *Hegel et l'État*), e o retoma dando às próprias palavras um significado muito próximo ao que reconhecemos em Hegel: o que está em questão não são gostos ou sentimentos pessoais, que cada um naturalmente tem todo o direito de cultivar, mas que não significam nada quando refletimos sobre

contra a violência, busca do acordo consigo mesmo e com os outros (LP:46s). Motor de tal processo é a contradição objetiva que opõe a violência do indivíduo à violência que o provoca, até que a violência compreendida se torne razão, sancionando a passagem do indivíduo a uma existência razoavelmente livre, a ponto de realizar o reconhecimento de cada um por parte de todos (LP:52s). O discurso — unitário e coerente exatamente porque “formado pela totalidade dos apelos que recusam o discurso unitário” (LP:321) — serve para constituir na história as figuras da violência capazes de se oporem à violência (LP:69); e o próprio mundo compreensível é resultado de violência das atitudes cuja sucessão, violenta porque livre e incompreensível do ponto de vista da atitude superada (LP:71,345,396, 428), recorda as rupturas (os *breakthroughs*) que marcam os momentos decisivos da nossa autobiografia coletiva.

9. Cf. J.M. Buée, “L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la LP” in *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International de Chantilly 21-22 mai 1982*, Paris 1984, pp.73-76.

10. Elemento constitutivo da antropologia filosófica weiliana, a violência está, assim como em Kant, estritamente ligada à idéia da liberdade do homem, a ponto de, sob certos aspectos, a relação entre liberdade e violência configurar uma autêntica sinonímia: a violência radical — negação da razão que se realiza, na origem, como uma recusa da dialética das razões contrapostas incompatíveis com o respeito pelos semelhantes, pela sua igual dignidade de homens, não bárbaros (LP:25) — atesta a liberdade do homem porque a escolha originária, mesmo a que se faz em favor da razão e da coerência, é sem motivos e livre, portanto, em si violenta (LP:83). Define-se assim o círculo de filosofia, história e violência: a história é história da violência — que constitui o seu conteúdo (LP:82; PM:55) — e da sua superação; história do longo, doloroso e incerto nascimento do homem. A história é assim

"conflito do mundo consigo mesmo" (LP:320), uma luta cujo resultado (não necessário nem garantido) permitiu a compreensão dessa mesma luta e do seu sentido, permitiu a lógica da filosofia (LP:79; cf. 109, 173): discurso histórico na sua totalidade, história da realização da razão e da liberdade, do sentido da história, e da função nela desenvolvida pela violência.

11. M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca-Londres, 1988, p.155; cf. 161, 169. Não convence, todavia, a conclusão a que Roth pretende chegar sob esta base, reconhecendo em tal argumento o sinal de uma "virada kantiana" do último Weil, e do conseqüente abandono de precedentes posições hegelianas (150:179-183). Afirmando o valor hipotético da idéia do sentido da história, Weil se reporta explicitamente a Kant: crer na racionalidade da história é interesse da razão, agir como se ela fosse uma realidade de fato é um dever (cf. entre muitos outros textos PM:74ss; PP:107, 112s). Mas a própria possibilidade da escolha moral é historicamente determinada: "escolher o sentido da história" é possível porque a história chegou a esse ponto no seu desenvolvimento — é possível somente desde que a moral, refletindo sobre a história no seu próprio contexto, põs o problema da política. A categoria do *sentido* pode ser definida como "meta-histórica" (Roth, *Knowing and History...*, cit. p. 161) somente à medida que tal atributo se aplica ao conceito hegeliano de razão, uma razão fruto da história além de lugar da sua autocompreensão. Concluindo, o historicismo anti-relativístico de Weil (ver F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milão 1958, p. 304) se reflete na circularidade de moral e história (a história determina as condições de uma moral capaz de fundar o sentido da história), na "unidade do histórico, do universal sensato e do racional" (PP:113) que as interpretações unilateralmente "kantianas" rompem, arriscando atribuir a Weil a atitude do homem da *consciência* e da *finitude*. Cf. ainda sobre esse tema Buée, "L'identité de la philosophie...", cit., pp. 76s., 80s.

o destino comum da humanidade: *legítimo, justificável* têm em Weil — como em Hegel — o significado de: coerente com a idéia universal da história, portanto com o sentido da nossa história universal (HE:107). É possível, certamente, a qualquer momento renunciar a esse ponto de vista — que é para Weil o ponto de vista da moral (PM:74) —, renunciar à totalidade do discurso coerente e compreensível. Recentemente se observou com razão que exatamente a ênfase sobre o estatuto hipotético dos conceitos de direção e significado da história constitui o elemento característico da filosofia da história de Weil e o ponto de maior distanciamento do hegelianismo de Kojève.¹¹ Pode-se também teorizar, como sabemos, a necessidade de tal renúncia. O fato é que exatamente a essa renúncia corresponde, como Weil constantemente o recorda, a escolha radical da violência. Este é o dilema do homem da *Obra* e do *Finito*, artífice e vítima de uma violência sem limite (LP:373s,379), incapaz de discernir entre violência racional e violência bruta: vindo a falhar qualquer linha coerente, qualquer idéia-guia de racionalidade, não sobra espaço senão para a defesa cega, esta sim cegamente violenta, do estado atual das coisas.

3.1. É, portanto, legítima — ou, se se prefere, "sensata" (PR:231) — a violência que reage à violação da humanidade do homem: mas o que significa para Weil essa afirmação no juízo sobre a violência que caracteriza a nossa sociedade e a nossa experiência de seres sociais? Podemos tentar responder refletindo sobre o modo como Hegel se mede com a violência da sociedade do seu tempo. Devemos então perguntar: segundo Weil, o que se pode entender hoje (limitando o discurso às sociedades industriais avançadas, exatamente em consideração ao grau de desenvolvimento alcançado) por "direito da extrema carência"? Que devemos entender por *Notrecht*, para citar Hegel, (que nas suas lições reconhecia em determinadas circunstâncias a necessidade objetiva de uma defesa violenta do direito de todo homem de viver como homem?

Encontramos uma resposta — se mal não entendo, uma resposta extrema — no livro do qual, talvez, menos esperaríamos, a *Philosophie Morale*. A moral aí se afirma como base da crítica da política e, antes ainda, como espaço no interior do qual o problema da história e da política pode ser posto de modo filosoficamente aceitável. É um livro clássico: o círculo moral-política se assenta solidamente sobre o fundamento da argumentação e motiva a superação do caráter abstrato da moral kantiana na direção de um confronto constante com a concretude da história da vida das comunidades. A política é concebida como o lugar do exercício da moral e — enquanto forma da comunidade — como a sua condição necessária; a moral, por sua vez, é fundamento e fim (melhor dizendo: discurso sobre os fins) da política: critério da sua possível

legitimação ela se reconhece como “essencialmente política”.¹² Seria preciso reler esse livro no momento atual, quando corremos o risco de permitir que apenas os moralistas ou os sacerdotes do privado, aqueles que gostariam de manter a política à distância, falem de moral.

O conceito de filosofia moral de Weil — mas também, e por isso mesmo, da sua filosofia política¹³ — é a idéia do nosso dever de coerência. O critério fundamental é a universalidade (PM:46,163). A nossa história chegou a um ponto no qual o homem, “o homem enquanto homem” (PM:91), descobriu o próprio dever moral à felicidade razoável. A sua vida “continua sendo vida de necessidade”, mas a necessidade fundamental é, “no momento, a de um sentido”.¹⁴ Do “fato da exigência de um sentido” (PR:274n), do sentimento do dever da felicidade razoável, é preciso partir para afrontar hoje o problema da violência. A centralidade da categoria do *sentido*, afirmada na *Logique* (a categoria do *sentido* guia a filosofia [LP:425], que nela se constitui e se compreende [LP:427,430]), se confirma mesmo dramaticamente na concretude da nossa existência. Devemos — e sabemos que devemos — dar um sentido às nossas vidas: temos necessidade de que a nossa vida assuma um sentido (melhor dito: *seja* sentido [LP:434]) aqui e agora, no interior da comunidade onde vivemos, de acordo, se possível, com a moral histórica em cujo contexto aprendemos a julgar e a compreender, e em contraste com ela quando a sua imoralidade no-lo imponha.

Diante da violência que abala as nossas sociedades — violência, ademais, muitas vezes aparentemente insensata porque fim em si mesma — impõe-se como necessário perguntar se existem na sociedade as condições necessárias para a felicidade razoável dos homens; se todos os membros das nossas comunidades estão em condições de refletir sobre si mesmos, de optar conscientemente, de aprender a se respeitar e a pretender respeito dos outros. É preciso perguntar se todos estão em condições de compreender a própria situação, de se compreender nela e de compreender a sua própria compreensão, vale dizer, de conferir um sentido à própria vida, de captar uma coerência no próprio passado e na sua relação com o presente e com um futuro previsível. É preciso ainda perguntar se todos estão em condições de se pôr de acordo consigo mesmos, de se apropriar concretamente, na própria vida, da idéia de uma história unitária e coerente da humanidade reconhecendo nela a própria história. Enfim, se estamos em condições de poder querer vir a ser homens, deixando de ser só indivíduos (LP:143). Creio que este tipo de problemas — à luz dos quais podemos tentar definir a idéia dos direitos naturais do homem contemporâneo, assim como a forma atual da escravidão — estão presentes a Weil

12. PM:66s., 137-141, 211-213; cf. PP:21-23.

13. L. Sichirollo, “Morale et politique. Actualité de Weil (et de Kant)” in *Actualité d'Eric Weil*, cit. pp. 260ss; P. Salvucci, “Sulla politicità della filosofia” in Id., *Politicità della filosofia*, Urbino, 1978 pp. 434-438.

14. PM:208; cf. 48-50, 94, 101s, 134, 207-209.

quando se dá conta de que exatamente no momento em que o desenvolvimento técnico começou a libertar do peso do trabalho servil massas sempre maiores, surgiu o problema dramático do tempo livre: de um tempo que — ao contrário do que desejava Marx, justamente porque as condições nas quais o tempo se tornou livre não são as previstas por Marx — abre na consciência dos indivíduos um abismo insuperável e angustioso (PP:94).

Numa nota da *Philosophie Politique*, Weil define a forma atual da escravidão como a condição da impossibilidade de reconhecer um sentido para a própria existência. Se escravo é quem carece de liberdade racional e razoável, então, observa Weil, são escravos hoje os homens incapazes de “descobrir um sentido para a sua existência”, “que não escolheram o seu estado de vida” e “que são excluídos pela violência (social e/ou política) dos benefícios materiais necessários para o exercício desta escolha”¹⁵. Tal afirmação é de grande interesse e justifica a sua aproximação a Hegel e ao conceito de *Notrecht*. Em mais de um caso emerge em Hegel um confronto entre o faminto e o escravo: a condição de ambos, postos objetivamente à mercê do arbítrio do outro, é a de indivíduos privados de direito, *rechtlos*, de homens negados como tais, mas justamente por isso, no plano mais elevado do conceito, tanto o escravo como o faminto são titulares de um direito absoluto diante do qual deve ceder qualquer título adquirido e qualquer forma jurídica positiva.¹⁶ Nesse sentido Hegel põe no mesmo plano miséria e escravidão — formas da negação infinita da humanidade, casos exemplares da ruptura da universalidade — sob a noção de crime¹⁷. Ora, Weil usa o conceito de escravidão. É escravo quem é posto em condições de não poder “descobrir um sentido para a sua existência”. A ausência de todo sentido possível define a situação do escravo moderno, a atual condição de coisificação e de *Rechtslosigkeit*, com relação à qual parece, portanto, plenamente legítimo o emprego da noção de “direito da extrema carência”.

Negar as pretensões do arbítrio é, para Weil, o mesmo que reconhecer a legitimidade da necessidade (portanto, a ausência) de satisfação e de felicidade razoável (PM:32,36). A sociedade moderna na sua crescente riqueza gera necessariamente nova miséria: guardadas as proporções, Weil subscreve o diagnóstico hegeliano e o juízo crítico que o fundamenta. Nascida como “comunidade de trabalho [...] em vista de uma luta progressiva com a natureza exterior” (PP:61), a sociedade moderna celebra o triunfo da razão econômica e tende a reconhecer somente os valores da máxima eficácia produtiva e do cálculo racional: mas o desenvolvimento que surge daí leva consigo e revela novas necessidades em contraste com as formas de vida que lhes deram

15. PP:247n.; cf. PM:61. Noutros termos: “A sociedade é pseudonatureza porque não é o mesmo homem que pensa a realidade e que a constitui. Ela é pensada por aquele que faz os outros trabalharem, mas ela é mantida por aqueles que trabalham, sem ter antes de tudo que pensar” (A. Tösel, “Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d’Eric Weil” in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, XI/4 [1981]:1166).

16. Pondo em perigo a sobrevivência, a miséria atualiza uma “infinita violação da existência” e, portanto, termina na “total falta de direitos” (*Grundlinien...*, § 127): assim a plebe não tem “nem direitos nem deveres” (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, hrsg. von K.H. Ilting, cit., vol. 1, *Vorlesung 1818/19, nach der Nachschrift Carl Gustav Heymeyer*, § 113 A; cfr. 1824/25, § 127); mas a condição de ausência de direitos e deveres caracteriza por definição a escravidão: é o escravo quem “não tem direitos porque não tem deveres” [1819/20:127]. Assim, tanto a situação do escravo [1822/23, §66] como a do faminto [1824/25, § 127] fundam um “direito absoluto” à liberdade, direito absoluto que, no segundo caso, legitima a violação da liberdade e da propriedade de outrem. Cf. ainda Losurdo, “Diritto e violenza...”, cit. pp. 125s. e 1988:172-174, 180.

17. [1817/18, § 45 A; 1819/20:196]

origem e que acabam por se mostrar insensatas aos indivíduos que querem se compreender na sociedade (PP:91s; PM:101). Na sociedade moderna, diz Weil, o indivíduo é essencialmente insatisfeito (PP:93): "Ela deixa o indivíduo na insegurança da sua situação social e o priva progressivamente daquilo que constitui o conteúdo positivo, o sentido da sua existência" (PP:95s). Em vez da coerência, do acordo consigo mesmo, a imposição violenta de fins irreconciliáveis com as necessidades dos indivíduos decreta o "dilaceramento do indivíduo",¹⁸ o contraste doloroso entre uma interioridade não reconhecida publicamente e uma imagem exterior imposta ao indivíduo com violência (PP:98).

18. PP:97; cf. PP:193; PM:32.

3.2. Não se trata, evidentemente, de um direito do indivíduo de fazer justiça por si mesmo. As páginas da primeira parte da *Philosophie Politique* são demasiado claras para que possa haver algum equívoco quanto à relação moral-política, atribuindo à consciência privada a faculdade de intervir imediatamente no plano político. Sabemos como Weil é duro com relação à revolta (ou lamentação) do indivíduo, quando reconhece nela a expressão da particularidade imediata e do arbítrio. Trata-se, ao contrário, de descrever e de compreender: descrever a realidade e as suas articulações complexas; compreender o seu movimento, portanto, o sentido — a direção e o significado — das suas transformações. Se a história do mundo é o tribunal supremo (pelo menos sobre a terra), a tarefa consiste em decifrar as suas sentenças e compreender as suas motivações. No caso da violência que atravessa a sociedade, as conclusões se mostram obrigatórias. As necessidades reais, *wirklich*, não podem ser ignoradas: não satisfeitas, tornam a exercer o seu peso inevitavelmente, e isso pode se exprimir de forma violenta. Assim, nas entrelinhas dos livros de Weil, aparentemente pacatos, o reconhecimento do fato da violência é — como em Hegel — contínuo, e considerado como uma premissa indispensável para a compreensão da realidade histórica: "O fato da violência na história de todo Estado moderno não poderia ser negligenciado — escreve Weil — sem que se renunciasses ao mesmo tempo a qualquer compreensão do pensamento corrente e agente da nossa época, no qual e para o qual precisamente a lembrança e, no caso, a presença da violência desempenham o papel da mais alta importância" (PP:158; cf. 215s).

A imagem da realidade e do seu processo de transformação que daí deriva situa-nos de novo próximos do quadro desenhado por Hegel. "No plano da realidade empírica — e é aí — observa Weil — que o nosso problema se põe — o fato fundamental é a dupla luta nas sociedades históricas (lutas dos grupos e dos estratos) e entre elas [...]: é preciso realizar o concreto universalmente, o universal no concreto — e quem deve assumir essa tarefa? Na

realidade empírica não há juiz, nem entre os estratos e grupos, nem entre as sociedades históricas. A presente situação, nossa situação, não é de modo nenhum o resultado de uma decisão arbitrada, de um compromisso estabelecido em vista de um fim conscientemente querido por todos os parceiros; ela nasceu de uma luta com os instrumentos da violência" (PP:117). Assim, torna-se compreensível até mesmo uma violência aparentemente privada de sentido; e assim a filosofia consegue compreender o sentido do que se apresenta como insensato.

4.1. Dissemos que se trata de compreender uma realidade e as suas razões, quer isso nos agrade ou não. No seu discurso, Weil adota uma perspectiva hegeliana que podemos definir como compreensiva ou hermenêutica. Vale igualmente para ele o que ele disse de Hegel, por exemplo, a propósito da acusação de apologia do Estado prussiano, que a justificação do Estado moderno por Hegel é análoga à dos físicos com relação a um temporal (HE:78). Mas nesse ponto podemos tentar ir adiante. A atitude compreensiva vale para o passado e para o presente considerado como o seu estuário. Mas nós nos encontramos freqüentemente diante de um presente rico de incógnitas, que se nos mostra como premissa do nosso futuro. Os dilemas morais surgem aqui, da nossa inquietação. Assim, dirigimos à filosofia perguntas sobre o que fazer, sobre como nos orientar nas nossas escolhas. Por outro lado, o discurso da compreensão tem ligações estreitas com o discurso normativo: o critério que permite fazer história, organizar numa seqüência coerente os acontecimentos, é um critério de valor. Nesse sentido, como Weil no-lo recorda, o nosso interesse pela história nos é constitutivo;¹⁹ nesse sentido, como não se cansa de repetir (PP:42; PM:82), os valores fundam os fatos (permitem falar deles); nesse sentido ainda, Hegel polemiza com a **Unparteilichkeit** do histórico.²⁰ Passar de uma perspectiva de compreensão para um terreno normativo é possível explicitando os valores incluídos naquela, as condições de possibilidade do nosso compreender.

Só a partir daqui pode-se pôr finalmente o problema da nossa atitude pessoal e cotidiana diante da violência — questão talvez não formulada de modo explícito nas páginas de Weil e, contudo, central nelas; questão, pelas razões assinaladas, dramaticamente atual hoje em dia, mais do que em qualquer outra época da nossa história, menos consciente de si, do caminho percorrido e das metas fixadas; questão socrática e questão weiliana tanto mais porque questão moral por excelência, no sentido que Weil dá a esse termo, e decisiva de toda e qualquer escolha relativa às nossas relações com os outros na nossa comunidade. Que critério de juízo e que indicações práticas derivam da escolha moral para o dis-

Cf. "De l'intérêt que l'on a à l'histoire" in *Essais et conférences*, I, Paris 1970, 207-231.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Meiser, Munique, 1944, 133ss.

do que o conhecimento formal do critério" (PM:168). O ponto está em que todo esse discurso é histórico, a começar pelo sentimento do que é violência para o homem (PR:38, 191), violência primária, com relação à qual somente se dão reações, tentativas de legítima defesa. Aquilo que até ontem era norma adquirida ou no máximo injustiça corrigível pode hoje se afirmar à razão comum como uma intolerável ofensa à pessoa.

As conseqüências desse fato são antes de tudo objetivas. Por causa das injustiças que marcam a sua estrutura a sociedade está submetida a tensões crescentes, destinadas a desorganizá-la com uma violência tanto maior quanto mais graves são as violações da humanidade de seus membros. Mas isso implica também a dimensão moral da escolha, portanto, o plano da prática política. Quando o tempo, isto é, o comum dos homens capta um tratamento como incompatível com a dignidade do homem universalmente concebido, então a moral, a escolha da coerência e da universalidade lhe impõe a crítica: uma crítica que, diante da recusa da razão, diante da violência deliberada e não razoável, frequentemente pode assumir, também ela, as formas da violência, pode impor ao homem moral, escreve Weil, "escolher a violência", "responder à violência de seu mundo pela contraviolência" (PM:214), uma violência que se revela então "nobre e justa" (PP:233).

É verdade que, pelo que podemos saber, a *sabedoria* é o acabamento desse nosso caminho comum — o que quer que a palavra acabamento signifique aqui, onde a noção de temporalidade está literalmente fora de lugar.²⁴ Mas sabemos também que a *sabedoria*, a presença viva do *sentido*,²⁵ só é possível num mundo plenamente humanizado e coerente — só depois da morte do indivíduo (LP:437), depois que o mundo dos indivíduos tenha-se transformado no mundo do homem. Enquanto não forem dadas as condições necessárias para a realização da *sabedoria*, enquanto "todos os homens não tiverem entrado numa só sociedade humana" (LP:410) e "a linguagem" não for "a de todos e de cada um" (LP:133), a história da violência não terá chegado ao seu termo. Aqui está a única, porém fundamental, divergência de Weil com Hegel (com o Hegel da *Logique de la Philosophie*),²⁶ na qual se mede o tempo transcorrido. A revolta da obra e da finitude é justificada — ou pelo menos compreensível — pelo fato de que a razão, satisfeita consigo mesma na coerência do discurso do *Absoluto*, não se realizou (ainda) para os homens. A atitude pode aspirar a se tornar categoria somente se esta se torna atitude, a última das atitudes (LP:394). Sobretudo — e nesse sentido a história narrada pela *Logique* é aberta — não existem garantias do sucesso, do termo da história da violência: o nosso tempo permanece, como em si já

24. P.-J. Labarrière, "Temporalité et procès des catégories dans la LP" in *Actualité d'Eric Weil...*, cit. pp. 50-51; P. Ricoeur, "De l'Absolu à la Sagesse par l'Action", *ibid.*, pp. 48-49.

25. G. Kirscher, "La Logique de la Philosophie et la Vérité" in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, XI/4 (1981):1207-1209.

26. É de grande interesse o tema da não-coincidência da interpretação de Hegel subentendida à categoria do Absoluto com relação à leitura apresentada nos escritos críticos hegelianos de Weil: tanto mais merecedor de atenção à medida que exatamente os traços fundamentais do Hegel panlógico da *Logique* (o fechamento do discurso em si mesmo, a coerência meramente teórica, a pretensão de auto-suficiência do discurso ligada à idéia do fim da história) são os primeiros a sofrerem, a partir de Hegel e *l'Etat*, os golpes da exegese weiliana. Todavia é provável que o problema — aparentemente irresolúvel sem o recurso à hipótese, evidentemente pouco verossímil, de graves contradições entre o Weil pensador e o Weil intérprete (tenha-se também presente a plena contemporaneidade da *Logique* com relação a Hegel e *l'Etat*) — deva ser posto à luz da consideração do diferente interesse teórico dos escritos considerados: a atitude ideal-típica do autor da *Logique* não é (e não pretende ser, como o demonstra a clara auto-compreensão metodológica de Weil a propósito [cf. LP:173, 108s]) imediatamente compatível com o escrutínio do intérprete e do historiador. O problema da não plena coincidência da interpretação de Hegel fornecida na *Logique* e em Hegel e *l'Etat* a propósito do tema do "fim da história" foi posto por P. Livet, "Après la fin de l'histoire: Eric Weil" in *Actualité d'Eric Weil...*, cit., pp. 83-91.

27. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1923, p.924.

era o de Hegel, o tempo da ação — no qual, para retomar a expressão hegeliana —²⁷ o próprio pensamento pode se tornar violência, quando encontra diante de si o positivo como violência.

(Tradução de Marcelo Perine)

SÍNTESE NOVA FASE
46 (1989): 37-49

Endereço do autor:
Via Colombo, 3
I—27100 — Pavia — ITALIA