



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UFMA)
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

David Mendonça do Nascimento

A CONCEPÇÃO DE HOMEM NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

LINHA DE PESQUISA

Filosofia Prática

ORIENTADOR

Prof. Dr. Francisco Valdério

São Luís

2023

DAVID MENDONÇA DO NASCIMENTO

A CONCEPÇÃO DE HOMEM NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, Mestrado Acadêmico em Filosofia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério.

São Luís

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Nascimento, David Mendonça do.

A concepção de homem na filosofia de Éric Weil / David Mendonça do Nascimento. - 2023.
125 f.

Orientador(a): Francisco Valdério.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

1. Homem. 2. Homo faber. 3. Homo theoreticus. 4. Razão. 5. Violência. I. Valdério, Francisco. II. Título.

DAVID MENDONÇA DO NASCIMENTO

A CONCEPÇÃO DE HOMEM NA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL

Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, Mestrado Acadêmico em Filosofia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Valdério (orientador)

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Marcelo Perine

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

Prof. Dr. Helder Machado Passos

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

São Luís

2023

Dedico este trabalho a todos os meus parentes e amigos que acreditaram e acreditam em mim e em minha capacidade. Em especialmente às minhas duas filhas Abigail e Raabe; aos meus amigos mestre Vanio (mestre de capoeira e de vida), a quem sempre pude contar em todos os momentos, tal como um filho conta com o pai; e Eduardo do Espírito Santo, a quem sempre irei estimar por sua ternura e afeto mesmo no silêncio da distância entre nós que os percalços da vida nos impõem.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao Criador por me conservar a vida e por proporcionar pessoas maravilhosas em meu caminho. Em segundo lugar à Solange e às minhas duas filhas Abigail e Raabe. Elas foram meu apoio principal durante este mestrado e esta dissertação jamais seria possível sem a participação delas.

Agradeço imensamente ao meu orientador, professor Francisco Valdério, por sempre acreditar e nunca desistir de mim, por sempre está do meu lado. Nossa amizade e parceria que já existia alguns anos, nestes dois anos de mestrado ultrapassaram as barreiras da universidade. Em momentos de extremo desânimo e atrapalhado com questões da minha vida pessoal, ele fez de tudo o possível e de todas as formas para não permitir eu desistir dos meus sonhos me dando provas de verdadeira amizade, estima e amor, com gestos nobres e humanos. Com sua rigorosidade de pensamento; seriedade para com o trabalho da escrita filosófica e acadêmica; prazer em dialogar sobre os assuntos que envolvem o universo da obra do nosso filósofo e disposição em manter-se fiel à interpretação correta do texto, ele contribuiu para refinação de minhas ideias e despertou em mim o desejo de estudar mais e mais a filosofia como um todo. Por isso, eu decidi que mesmo em minha fraqueza me esforçarei para ser forte e honrar a amizade deste grande homem.

Agradeço imensamente ao professor Henrique Borralho, que mesmo eu não sendo mais aluno do curso de História da UEMA, ainda assim ele manteve sua amizade e até mesmo ajuda material e financeira em alguns momentos precisos. Ele foi um dos principais incentivadores para que eu entrasse no mestrado de filosofia e pudesse fazer aquilo que eu realmente gosto.

Dos amigos do mestrado eu não poderia deixar de prestar agradecimentos especiais ao meu amigo Antônio José Carlos da Silva, o nosso queridíssimo Galo, a quem em momentos de dificuldades muito me prestou palavras de ânimo e conselhos preciosíssimos. A sua lucidez e experiência de vida não me deixaram sucumbir. Também não poderia deixar de agradecer à Luciana Luz que com afinco e interesse sincero de aprendizagem sempre esteve disposta a ouvir minhas explicações do texto da *Lógica da filosofia*. Sua vontade de ler e compreender o texto weiliano me provocaram a aperfeiçoar a apresentação do autor. A ela devo seu incentivo e o desejo de sucesso.

Também agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL-UFMA) e aos professores deste programa, dos quais preciso sublinhar o nome de Luís Uribe, por ter aceito avaliar e contribuir com meu texto. Destaco

também a professora Rita de Cássia Oliveira que em determinado momento nas redes sociais, com um olhar clínico de quem conhece a angústia de alma de um acadêmico que persevera para terminar seu trabalho de escrita, com singeleza de coração, fez um comentário divinamente inspirado em uma foto minha que postei no Facebook, falando palavras positivas de força, fé e ânimo. Ah! Se ela soubesse o quão revigorado fiquei com aquelas palavras. Da mesma professora foi de grande valia participar de sua disciplina de Seminário de Pesquisa I, onde pude perceber e lapidar minhas capacidades acadêmicas.

Eu não poderia deixar de agradecer aos membros do Núcleo de Estudos Avançados em Filosofia (NEAFILOS) da Universidade Estadual do Maranhão, onde tive a oportunidade de participar de reuniões riquíssimas de estudos sobre as obras do filósofo Éric Weil. Ali pude, perante os meus pares e professores mais experientes, testar e refinar meus conhecimentos do texto weiliano. Deste grupo, preciso destacar o nome do estudante Umaitan Ferreira Jr, que mesmo sendo muitíssimo jovem é um profundo conhecedor da filosofia weiliana e com suas explicações e questionamentos me provocou reflexões extremamente importantes para serem consideradas, corrigidas e refinadas na minha pesquisa. Destaco também o nome do estudante Veriano Oliveira, que além de estudante de filosofia é teólogo e pastor presbiteriano. A ele devo sua amizade, estiva e acima de tudo suas orações e diálogos pessoais, onde demonstrando sua preocupação para com o andamento do meu mestrado e do meu estado emocional, sempre possuiu palavras corretas e íntegras para me levantar o astral.

Também destaco o nome do membro professor Ubiratane Rodrigues, a quem devo a análise e crítica do meu primeiro projeto que elaborei para concorrer a vaga no mestrado. Agradeço também ao professor Luís Magno Oliveira (UEMA) pela amizade e estima. Agradeço ao professor, membro convidado, Daniel Benevides, que sempre disponível, contribuiu muito com suas análises da minha pesquisa.

Diante de todos esses nomes percebo que um trabalho de pesquisa não se faz individualmente, mas é de alguma forma resultado de um esforço coletivo de pessoas especiais que em nossa existência imediata contribuem de maneira direta ou indireta para que se tenha êxito. Por isso, tal como Weil faria, *retomo* a ideia inicial dos agradecimentos e agradeço ao universo e à vida por colocarem essas pessoas no meu caminho.

“O ser humano é uma unidade e uma totalidade. Portanto é inadequado se desenvolver doutrinas diversas sobre o ser humano: uma científica e uma filosófica, uma secular e uma religiosa, uma psicológica e uma sociológica. O ser humano é uma unidade indivisível.”

(Paul Tillich)

RESUMO. Esta dissertação trata da concepção de homem na filosofia de Éric Weil a partir da Introdução da *Lógica da filosofia*, na primeira seção intitulada *Reflexão sobre a filosofia*, subdividida em duas partes *O homem como razão* e *O homem como violência*. Questionando o conceito clássico ocidental de homem como *animal racional* ele procura a definição no sentido humano. Ele compreende que o conceito de homem não deve ser dado para defini-lo, mas para realizá-lo, ou seja, o homem é um ideal a ser alcançado mediante a escolha livre pela razão. O homem é constituído da oposição entre razão e violência: não é nem totalmente razão, nem totalmente violência; nem somente racional (coerência, sentido), nem somente animal (natural, amoral); nem naturalmente bom, nem naturalmente mal, mas, nesse sentido, no convívio da comunidade humana, mediante o exercício da linguagem, um *ser razoável*, capaz de moralidade, de elaborar regras que distinguem o lícito do ilícito, o moral do imoral. O indivíduo para ser homem *deve* ser razoável. Diante disso, ele classifica o homem em dois grupos gerais: *homo faber* e *homo theoreticus*. O *homo faber* é o tipo que busca o seu contentamento na *práxis* e encontra as satisfações efêmeras. O *homo theoreticus* é o tipo que busca seu contentamento na razão, na *theoría*, na visão da unidade da totalidade. Esses conceitos demarcam a análise do homem como um ser de *ação* e *discurso*, que age e fala, fala e age; produtor de *ação razoável* (atitudes) e *linguagem razoável* (categorias). Seu discurso produz sentido, coerência e orienta sua existência e ações no mundo. Seu estilo de vida, valores e ideais formam sua *atitude* no mundo. O discurso coerente que organiza esse conjunto de elementos forma a *categoria*. O homem é *negatividade*, ou seja, possui dentro de si um *descontentamento* que o leva a dizer não ao seu mundo e a si mesmo. Tomando consciência de sua condição no dado busca transformar sua realidade para seu contentamento, deixando de ser simples *homo sapiens* passa a ser *homo faber*, ser-artesão que fabrica a si mesmo à medida que busca se definir transformando o dado. Entretanto, ao realizar suas satisfações, descobre que continua descontente. Ao compreender isso, ele passa a negar a própria negatividade para encontrar o contentamento unicamente na razão. É quando faz a passagem de *homo faber* para *homo theoreticus*. O homem é contradição, ser em ato de realização, entretanto é razão-pensante e razão-pensada, liberdade que se autodetermina, que escolhendo a coerência e o sentido diminui a violência que há dentro de si. A questão que expressa a oposição entre o *homo faber* e o *homo theoreticus*, que também é a questão sobre o sentido da existência humana, é sobre o papel da filosofia: o homem deve filosofar para viver ou viver para filosofar?

PALAVRAS-CHAVE: Homem. Razão. Violência. *Homo faber*. *Homo theoreticus*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL E A PRESENÇA DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	19
1.1. A escolha entre a consciência kantiana e a pretensão hegeliana	20
1.2. A compreensão do homem como tarefa da <i>Lógica da filosofia</i>	26
1.3. O tripé conceitual básico: atitude, categoria e retomada	31
2. O HOMEM: UM SER COMPOSTO DA OPOSIÇÃO ENTRE RAZÃO E VIOLÊNCIA	39
2.1. A concepção clássica de homem: a aristotélica e a kantiana	40
2.1.1. <i>Concepção clássica e aristotélica</i>	<i>40</i>
2.1.2. <i>A concepção kantiana e a razão segundo a doutrina teleológica da natureza....</i>	<i>42</i>
2.2. Razão versus violência	47
2.3. O homem amoral: um conceito-limite da ideia de homem natural.....	51
2.4. O sentido da definição de homem na Introdução da <i>Lógica da filosofia</i>	53
3. <i>HOMO FABER</i>: A RAZÃO COMO INSTRUMENTO DA NEGATIVIDADE	58
3.1. Em busca da definição I. O homem como realização	59
3.1.1. <i>O homem como o ser que é aquilo que ele não é e que não é aquilo que ele é</i>	<i>59</i>
3.1.2. <i>O homem como um ser indefinido</i>	<i>62</i>
3.1.3. <i>O homem como contradição: um ser em ato de realização</i>	<i>64</i>
3.1.4. <i>O homem como razão-pensante e razão-pensada.....</i>	<i>65</i>
3.1.5. <i>O homem como liberdade.....</i>	<i>67</i>
3.2. Em busca da definição II. O homem como negatividade	69
3.2.1. <i>A razão como problema ou o problema da razão</i>	<i>69</i>
3.2.2. <i>O homem como descontentamento</i>	<i>70</i>
3.2.3. <i>O homem como homo sapiens</i>	<i>73</i>
3.2.4. <i>O homem como ser-artesão: passagem do homo sapiens para o homo faber.....</i>	<i>75</i>
3.2.5. <i>Características do homo faber</i>	<i>77</i>

4. HOMO THEORETICUS: A RAZÃO COMO DUPLA NEGATIVIDADE	83
4.1. Em busca da definição III. O homem como um ser de visão	84
4.1.1. <i>A dupla negatividade.....</i>	84
4.1.2. <i>O homem é o ser que é ele próprio. A conversão da violência para a razão</i>	87
4.1.3. <i>A passagem do homo faber para o homo theoreticus</i>	89
4.1.4. <i>Características do homo theoreticus.....</i>	92
4.2. Em busca da definição IV. O homem como discurso e ação	97
4.2.1. <i>O homem como sábio nascente</i>	97
4.2.2. <i>A possibilidade de uma teoria do Ser.....</i>	99
4.2.3. <i>O fracasso da ontologia em formar um discurso único</i>	103
4.2.4. <i>A tarefa de saber o que somos: a luta contra nossa violência.....</i>	105
4.2.5. <i>O homem como ser agente, ser moral, em face da contradição: teoría e práxis</i>	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como finalidade analisar a concepção de homem na primeira parte¹ da Introdução da obra prima *Lógica da filosofia*. Eis o problema fundamental que circunscreve seu trabalho: *o que é o homem?* Podemos perceber no fundo do pensamento weiliano a procura de resposta por essa pergunta. Ele mesmo caracterizou “*a lógica da filosofia como compreensão do homem*” (WEIL, 2012a, p. 115, grifo do autor)². Em linhas gerais, Weil compreende o homem como sendo um composto da contradição entre *razão* e *violência*³, oposição esta revelada por suas realizações na história, naquilo em que ele fez de si mesmo e de seu mundo por meio da ação e do discurso.

A filosofia, para Weil, é um exercício de autocompreensão humana do movimento da razão do homem, visando definir a si mesmo e dizer o que ele é, o que ele não é, quais as suas características que o distinguem dos outros seres vivos, suas possibilidades reais de ação⁴ e qual o sentido de sua existência. Para tanto, a razão se debruça sobre a história da filosofia e sobre a história universal humana. Embora a ciência possa fazer uma descrição do homem do ponto de vista exterior e material, é a filosofia que buscará uma definição de homem na qual ele seja compreendido como humano. Essa investigação tentará mostrar em que consiste essa *humanidade do homem*. Essa humanidade levará em consideração o fenômeno da *linguagem razoável*, expressão da realidade que o distingue dos outros animais, uma linguagem que

¹ Parte A da Introdução: *Reflexão sobre a filosofia* (cf. WEIL, 2012a, p. 11), subdividida em duas partes *I O homem como razão* e *II O homem como violência*.

² Essa frase é título de um dos inúmeros sub-tópicos da terceira parte (parte C) da Introdução (intitulada: *Filosofia e violência*) e está inserida na sessão “*III A lógica da filosofia e a violência da história*” (WEIL, 2012a, p. 110, grifo do autor). Ao inserir o título “*A lógica da filosofia como compreensão do homem*” e dizer que “esse é o problema que, com mais precisão do que nos era possível anteriormente, circunscreve o trabalho de pesquisa ao qual se pode dar o nome de uma *lógica da filosofia*” (WEIL, 2012a, p. 115, grifo do autor), Weil escreve num parágrafo anterior que “o discurso, na medida em que se pretende coerente, visa à presença, à eternidade, à essência do homem e do mundo. E essa aspiração à presença só é real no tempo da história; qualquer aspiração à essência imutável tem sua raiz no devir do homem determinado num mundo determinado, de um homem que se determina nesse discurso e nesse mundo contra um e outro” (WEIL, 2012a, p. 115, grifo do autor). Percebemos neste fragmento que a *essência do homem* da qual Weil fala se faz na história, no transcurso do tempo e possui suas raízes no mundo real e concreto, no mundo violento cheio de contradições que muda a todo instante. Ou seja, sua *aspiração* a alguma *essência imutável*, seja ela de si mesmo, seja ela do transcendental, é resultado daquilo que o homem em suas possibilidades no mundo concreto passou a ser em seu devir, em suas mutações. O homem quer determinar a si mesmo no mundo, determinar seus discursos no mundo e determinar o próprio mundo. A determinação é a definição ontológica, é a *identificação*, que partindo da linguagem da negatividade (de dizer o que não é) passa à linguagem daquilo que é, da definição do ser. O homem, em sua busca por contentamento, quer se encontrar, seu ser verdadeiro, para que não se perca em meio às mudanças do mundo e de si mesmo e assim fique sem referencial existencial.

³ Isto pode ser deduzido logo de início na divisão da primeira parte: “*I. O homem como razão*” e “*II. O homem como violência*” (WEIL, 2012, p. 11 e 23).

⁴ Tomo a ação aqui no sentido lato sensu, ou seja, as ações como movimento que compõem a vida humana e dão o tom de suas atitudes no mundo.

permite a intervenção no dado da realidade e a sua transformação. Portanto, é na esteira de uma antropologia filosófica que o presente trabalho encontra sua relevância.

Antes de tudo, vale ressaltar que, esta obra prima de Weil é uma *teoria da discursividade*: um sistema que organiza em unidades matriciais as possibilidades lógicas do discurso humano dadas ao longo de sua experiência histórica. O discurso está associado à ação humana: as atitudes que os homens manifestaram em seu viver prático no mundo e em comunidade⁵. Essas atitudes são apreendidas pelo discurso que os organiza coerentemente. Esses discursos servem de orientação para que o homem não se perca em meio às mudanças do mundo e de si mesmo. Organizam seus valores e ideais de vida e de sua comunidade imediata em que convive. Entretanto, nem sempre os que vivenciam e praticam suas ações no mundo são os que traduzem o seu mundo em forma de discurso coerente, pois existem ações que não se preocupam em ser coerentes e não se prestam à nenhuma compreensão, mas a razão, que a tudo quer compreender, compreende tais ações, cabendo ao homem de reflexão organizá-las coerentemente em categorias discursivas.

Atreladas à questão sobre a definição do homem estão outras questões secundárias identificadas no texto weiliano: em que medida a constituição da natureza humana se relaciona com a produção do discurso e da ação do homem no tempo, ou seja, com a filosofia e com a história? O que é a razão humana⁶? O que é a linguagem da negatividade na concepção de Weil? O que é a razoabilidade? Qual a relação feita por Weil entre a liberdade humana e a ciência? A liberdade e a razão? Como a linguagem pode apreender a realidade contraditória e fluida do mundo e do homem? O que é o *homo faber*? O que é o *homo theoreticus*? Essas e outras questões estão presentes neste texto.

Como veremos, a concepção weiliana de homem vai sofrendo alterações e refinamentos à medida em que a reflexão avança, o conceito se amplia a cada passo até o círculo encontrar o início do movimento. A reflexão de Weil aponta para um homem que *se torna homem* na medida em que tomando consciência de si mesmo, de suas *ações* e *discursos* e de suas realizações na história, decide pela razão e contra a violência, e ao decidir pela razão contra

⁵ Explicando sobre a *Lógica da filosofia*, Evanildo Costeski diz que: “A *Lógica da filosofia* nasce da violência, mais precisamente, da vontade de Eric Weil compreender a violência. É um sistema instaurado por Eric Weil, ou seja, por um indivíduo particular, situado em um determinado contexto histórico, que busca compreender a realidade violenta por meio de um discurso não-violento que visa abarcar a totalidade sensata de todos os discursos filosóficos. A *Lógica da filosofia* pressupõe a filosofia e a não-filosofia. Não haveria *Lógica da filosofia* sem a filosofia e sem a possibilidade de o homem aparentemente razoável negar a filosofia. Enfim, a *Lógica da filosofia* é um todo filosófico que compreende inclusive a possibilidade de sua própria negação *in totum* em um novo *Totum*. A filosofia deve ser sistemática, una, um todo compreensivo, sem deixar nada de fora. Como diz Labarrière, ‘Eric Weil é um homem impossível, ele quer tudo e o resto’ (2022, p. 77, grifo do autor).

⁶ “[...] Devemos falar sobre a razão se quisermos saber o que o homem é” (WEIL, 2012a, p. 17).

a violência e na violência, decide a coerência do discurso e a universalização de si mesmo por meio da razão; um homem que por ser *animal razoável*⁷ e querer buscar o *contentamento* na presença da razão (e possui o desejo de ser livre do desejo) passa da condição de *homo faber* para *homo theoreticus* na proporção em que apreende a visão da unidade da totalidade. Por isso nossa hipótese é que Weil compreende que a história e a filosofia são os dois aspectos da realidade humana onde o homem se constitui e se revela a si mesmo como *homem de ação e homem capaz de discurso* e a ideia de homem é dada não para definir o homem e sim para que ele busque se realizar como tal por meio dela.

Adotamos a *analítica*⁸ como método de abordagem desta pesquisa, com o intuito de fazer um *recorte sincrônico* do conceito de homem na *Lógica da filosofia* para em seguida decompô-lo, ligá-lo a outros conceitos (dentro do pensamento do próprio autor) e discuti-lo com maior profundidade. Com isso faremos o *juxta propria principia*, método de interpretação adotado por Marcelo Perine (2013) para os textos de Éric Weil, que consiste em demonstrar o pensamento do autor de acordo com seus próprios princípios, ou seja, fazê-lo explicar a si mesmo expondo seus pensamentos quando questionado. Segundo Perine (2013), para praticar esse método não é necessário ser filósofo, mas estar com o ouvido atento à leitura⁹.

Essa *leitura estrutural*¹⁰ da *Lógica da filosofia* nos ajudará a acompanhar o discurso interno do autor, suas nuances de pensamento, suas mudanças e suas construções. Levando em consideração que na ação sensata do texto o movimento de interpretação pode ser feito da *compreensão à explicação* e da *explicação à compreensão* (RICOEUR, 1986). Daí a

⁷ Weil evita aplicar a expressão “racional” ao homem, ele prefere o termo “razoável”. É como se ele considerasse que a racionalidade estivesse ao nível da exatidão da operação da razão e a razoabilidade num nível de “participação na razão” (WEIL, 2012a, p. 17, grifo nosso). O homem é razoável por que não é totalmente razão, mas é composto de razão e violência. Nesse sentido, o homem não é racional porque ser racional seria ter eliminado a influência total da violência na operação de seu raciocínio e de suas atitudes, nesse caso ele diz que o homem “se tornou razão” (WEIL, 2012a, p. 22). A esse respeito Perine (2013, p. 139) nos explica que “Weil, com Kant e como Kant, compreendeu que o homem não é essencialmente razão, ele é apenas razoável, ele é primeiro violência e pode sempre voltar à violência da qual saiu”.

⁸ Tal como explicitado de maneira suscita por Verlaine Freitas no texto *A pesquisa em filosofia*: “Analítica: faz-se um corte sincrônico de tema (ou seja, sem levar em conta sua transformação ao longo de um ou mais períodos históricos), analisando-o, decompondo-o em conceitos e ligando-o a outros; a sugestão que dou é: escolha *um* autor, *uma* obra e *um* conceito” (FREITAS, p. 1).

⁹ “A tarefa de compreender um filósofo *juxta propria principia* não exige, como condição necessária, ser filósofo, mas implica uma sintonia (que pode se transformar, ou não, em simpatia e até mesmo cumplicidade) só alcançável pelos que não consideram o próprio falar mais importante do que o pensar e o ouvir [...] A única pretensão que alimento ao expor os resultados das leituras de Weil é a de apresentá-lo por ele mesmo, para que ele mesmo fale toda vez que se trate de compreender seu discurso, devolvendo-lhe a palavra para que ele mesmo responda às objeções que se lhe apresentem, recorrendo a seu próprio discurso, a fim de que ele mesmo se interprete para nós e, assim, mostre a sua coerência” (PERINE, 2013, p. 22 e 23).

¹⁰ Seguimos aqui as orientações bastante genéricas de Ronaldo P. Macedo Júnior sobre leituras de textos filosóficos no artigo *O método de leitura estrutural*. Aqui o autor esclarece que esse método “[...] não se trata da pressuposição de que todos os argumentos de um autor sejam lógicos num sentido da lógica formal, mas sim no sentido de que pressupõem uma coerência construtiva e sistemática” (MACEDO JR, 2007, p. 7).

importância de uma hermenêutica apropriada para o texto weiliano. Chitolina (2015, 81) chama esse procedimento de *método dogmático*, pois “busca-se a ordem *lógica das razões*, ou seja, a ordem lógica (interna) do texto [...]. Trata-se de identificar e reconstruir os argumentos do texto segundo sua lógica interna, ser-lhe fiel” (CHITOLINA, 2015, p. 81, grifo do autor). Por isso, busquei “identificar os movimentos e as articulações do pensamento do autor, a fim de compreender o seu desenvolvimento” (CHITOLINA, 2015, p. 82), sempre evitando “o erro da extrapolação”, para “não exceder os limites do texto, acrescentar, alterar ou modificar o texto” (CHITOLINA, 2015, p. 78).

Praticamos a *retomada*¹¹ indo e vindo constantemente no texto como uma forma de ruminação das partes e do todo, mas utilizando fragmentos do próprio sistema para lançar luz sobre as partes analisadas. Levamos em consideração o texto e o contexto imediato da construção, nesse sentido, tive o cuidado de seguir a regra de que é preciso explicar mais o que já foi dito no texto para compreendê-lo melhor. Os conceitos foram o máximo possível ligados e relacionados entre si, passagens com passagens, termos com termos. Os principais foram: homem, violência, razão, discurso, linguagem, linguagem razoável, ação razoável, categoria, atitude, negatividade, contentamento, presença, homem universal, *homo faber*, *homo theoreticus*, *theoría*, Ser, todo, realidade, liberdade. Desde já esclarecemos que fizemos uso exclusivamente do texto traduzido, pois não obtivemos o texto original em francês.

O recorte textual que utilizamos como texto base de análise foi a parte A da Introdução, intitulada *Reflexão sobre a filosofia*, da qual nos interessou, sobretudo, os subtópicos: *I O homem como razão* e o *II O homem como violência*. Entretanto, nos valem de todo o restante da Introdução o máximo que nos foi possível para elucidar os pontos que buscamos compreender, e também, em alguns momentos, utilizamos as partes de algumas categorias-attitudes. A arbitrariedade deste recorte tem como justificativa o fato de que a Introdução da *Lógica da filosofia* não é necessariamente uma introdução ao sistema tal como se entende, mas uma espécie de *iniciação* ao filosofar elaborada por Weil e também uma espécie de “posfácio posto no início” e “nela está contido todo o pensamento de Weil *sob formalidade da história*” (PERINE, 2013, p. 130-131, grifo do autor). E a parte que cabe à nossa temática

¹¹ Como se verá mais adiante no primeiro capítulo, a retomada é um procedimento metodológico de reflexão muitíssimo importante e fundamental na filosofia weiliana, além de ser um recurso de reflexão é também um conceito operatório que pode ser aplicado na interpretação de fenômenos histórico-político-sociais e também na leitura de textos filosóficos. Não hesitamos em utilizá-lo para a compreensão do próprio texto de Weil uma vez que o seu texto é construído todo em retomadas.

foi escolhida justamente para não incorreremos no equívoco de querer resumir o seu pensamento¹².

Nossa investigação envolveu também partes de as outras duas grandes obras do autor: *Filosofia moral*, da qual utilizamos o capítulo primeiro para tratar do conceito de homem amoral, entendido por Weil como um conceito-limite da ideia de homem natural; e *Filosofia política*, da qual extraímos passagens nas quais Weil explicita o processo de universalização do indivíduo moral para a convivência social em comunidade humana.

Sobre a questão metodológica de como foram elaborados e organizados os capítulos desta dissertação, isso pode ser conferido na introdução dos próprios capítulos, entretanto antecipamos que a dissertação está dividida em quatro capítulos: (1º) *Pressupostos fundamentais da filosofia de Éric Weil e a presença de uma antropologia filosófica*; (2º) *O homem: um ser composto da oposição entre razão e violência*; (3º) *Homo faber: a razão como instrumento da negatividade*; (4º) *Homo theoreticus: a razão como dupla negatividade*. Uma ressalva sobre a formulação dos dois últimos capítulos: a ideia inicial seria elaborar apenas três capítulos neste trabalho, todavia no processo de investigação da última sessão do tópico *O homem como razão* (pp. 19-23) me deparei com os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus*, isto me levou a dividir a análise do texto em dois capítulos, pois precisei fazer todo um processo de compreensão da questão da possibilidade da elaboração da *theoría*.

No primeiro capítulo abordamos os pressupostos fundamentais da filosofia de Éric Weil com a finalidade de demonstrar a presença de uma antropologia filosófica em sua obra. O capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte abordamos a questão da consciência kantiana e da pretensão hegeliana, onde utilizamos abundantemente as explicações de Marcelo Perine (2013) e do próprio Weil do livro *Problemas kantianos* (2012), para falar sobre a natureza humana finita e razoável, mas com potência ao universal. Na segunda parte, demonstramos que a tarefa última da *Lógica da filosofia* é a de compreensão do homem e que somente assim é possível a formulação da teoria da discursividade weiliana. Na terceira parte, explicitamos, de maneira sucinta, três conceitos básicos para a compreensão do texto weiliano: atitude, categoria e retomada.

O capítulo dois começa com uma explicação mais concentrada sobre como Weil compreende o homem. Este capítulo está dividido em quatro partes. Na primeira, utilizando-

¹² Em *Filosofia e realidade*, Marcelo Perine explica que ela “não se trata propriamente de uma introdução à *Lógica da filosofia*, mas de um texto autônomo que não depende do livro que ele introduz. Pode-se considerar uma espécie de posfácio posto no início, não para introduzir à *Lógica da filosofia*, mas para *iniciar* o filosofar. Trata-se, pois, de uma espécie de *lógos protreptikós prós philosophian*, cuja função é pedagógica, mais exatamente epagógica, no sentido de conduzir o leitor ao que está lançado à sua frente” (PERINE, 2013, p. 130-131, grifo do autor).

nos de Lima Vaz (1991), fizemos a exposição da concepção clássica ocidental de homem dando ênfase às concepções de Aristóteles e de Kant, onde fora possível identificar alguns elementos que Weil retoma, sobretudo, as noções de teoria e práxis, de antagonismo na natureza humana e de razão como elemento do progresso na espécie humana. Em seguida, demonstramos a constituição humana *razão-violência* para depois abordar o conceito-limite de *homem natural*: o homem amoral. Na quarta parte versamos sobre o sentido da definição de homem no texto da Introdução, onde fora possível analisar a problematização feita por Weil sobre a definição clássica de homem como *zôon logikón*: nem todos os homens agem com razoabilidade, pois esta é uma escolha, mas a definição de homem é dada para que o homem se realize com base nessa definição.

O conteúdo e material dos dois últimos capítulos (3 e 4) a princípio deveriam constituir apenas um só capítulo (tal como justificado na introdução do quarto capítulo). Os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus* estão intimamente ligados no texto weiliano e são tipos humanos que se contrapõem na história do pensamento ocidental. A questão gira em torno de como, em ambos os homens, a razão se manifesta nas ações e nos discursos dos homens. No primeiro a razão se manifesta como instrumento da negatividade e no segundo como negação da negatividade. Quando tomados os capítulos 3 e 4 juntos formam um todo que possui uma só intenção: a de buscar no texto weiliano as definições de homem. Por isso os organizamos em quatro grupos de definições. Dois grupos de definições abrangem o *homo faber* e dois o *homo theoreticus*. Os grupos que se relacionam ao conceito de *homo faber* são: (1) O homem como realização e (2) o homem como negatividade. Aqueles que se relacionam ao de *homo theoreticus* são: (3) o homem como um ser de visão e (4) o homem como discurso e ação.

A intriga que demarca a oposição entre o *homo faber* e o *homo theoreticus*, é a tradução de uma tensão constitutiva presente no próprio desenvolvimento da razão no homem e que se relaciona com a formação do discurso e da ação, pois impulsionado pelo sentimento de descontentamento (negatividade) o homem age e produz pensamentos para mudar o dado de sua realidade a fim de encontrar o contentamento. Porém, a maneira como esses dois tipos de homem se relacionam com a negatividade humana e com a busca do contentamento leva a uma diferenciação dos resultados: em um a vida é concebida como alcance sucessivo de satisfações e no outro a vida é concebida como contentamento absoluto na razão. Isso leva a uma reflexão fundamental que deve ser feita: viver para filosofar ou filosofar para viver?

Essa questão e outras, bem como principalmente os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus*, segundo meu parecer, embora os dois últimos capítulos sejam grandes, não foram

possíveis de serem tratados suficientemente devido ao fato de que (segundo uma hipótese em aberto) eles se fazem presentes em todo o sistema das categorias, e essa tarefa de analisar especificamente as categorias não foi o objetivo desta dissertação, ficando para um futuro projeto de pesquisa. A hipótese em aberto é de que os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus* são tipos humanos que aparecem em forma de atitudes nas categorias e apresentam cada qual nuances distintas não revelando totalmente em uma só categoria o que cada um desses tipos humanos são. O que quero dizer é que, por exemplo, é possível que nenhum e nem outro se revelem totalmente em cada categoria, de modo que para se ter uma concepção geral e ampla de cada um desses conceitos (dentro da *Lógica da filosofia* e não apenas dentro do texto da Introdução) seria preciso atravessar todo o sistema das atitudes-categorias. O *homo faber* e o *homo theoreticus* seriam conceitos constantes no fundo de cada uma, mas nunca se esgotando completamente em uma só atitude, seria preciso colocar todas as atitudes em um plano só para extrair delas as ações de cada um desses tipos humanos.

1. PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DE ÉRIC WEIL E A PRESENÇA DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Neste primeiro capítulo teremos como principal objetivo expor e analisar alguns pressupostos conceituais da filosofia de Éric Weil necessários para apontar a presença de uma antropologia filosófica em sua obra. Ao ler a *Lógica da filosofia* percebemos que Weil quase não faz citações de suas fontes conceituais, ele utiliza toda a terminologia filosófica da tradição ressignificando os termos ao seu próprio modo em vista de sua finalidade que é estabelecer um sistema lógico. A filosofia de Weil fora fortemente influenciada pelos filósofos Kant e Hegel¹³, portanto, sua principal obra, a *Lógica da filosofia*, é perpassada por conceitos que remontam a esses dois grandes pensadores.

Primeiramente, será preciso compreender a escolha de fundo que Éric Weil faz entre a *consciência kantiana* e a *pretensão hegeliana*. Ele não escolhe entre Kant e Hegel, mas entre a consciência da finitude e o saber absoluto. Sua concepção de homem está atrelada a uma síntese dialética do sujeito como ser finito que pensa o infinito, do “infinito finitizado” (PERINE, 2013, p. 19). O que garante o filosofar é a “vontade de coerência”, a “vontade razoável” (WEIL, 2019, p. 210), é o fato de o homem ser “razoável e finito” (WEIL, 2012b, p. 107).

Em segundo lugar, explicaremos que a *Lógica da filosofia* é um sistema que expõe em ordem lógica 18 categorias ou unidades que representam todas as possibilidades do universo discursivo humano presentes na história e sua intenção é precisamente a de compreensão do homem enquanto sujeito de discurso e de ação. O que esclarece isso são os conceitos de *categoria*, *atitude* e *retomada*. Quando uma forma de viver do homem no mundo passa a ser compreendida por este de maneira a formar um sentido coerente, há a tomada de consciência por parte do discurso e este discurso torna-se uma categoria. A categoria seria a atitude em forma de discurso coerente. Quando uma forma de vida é superada por outra atitude, é com base na antiga categoria que a linguagem dessa nova atitude se formula em outra categoria, ou seja, a nova linguagem *retoma* a antiga categoria. O que torna esse sistema da discursividade

¹³ Marcelo Perine, falando da influência de Kant sobre os escritos de Weil, tomando como fonte Sichirollo, diz que “uma coisa, porém, é certa: o pressuposto de toda a reflexão é Kant [...], ‘mas o Kant dos últimos escritos que insistiu sobre a necessidade *moral* de uma união ou reunião dos dois reinos, reino dos valores (liberdade) e dos fatos (natureza) [...]. É o Kant do homem finito e razoável, ser de necessidade *e* livre, violência *e* razão’. Sem dúvida, entre os gigantes que ele conheceu e frequentou a figura de Kant foi a que ele mais amou, aquela da qual se sentia mais próximo” (PERINE, 2013, p. 30).

possível é justamente o fenômeno dessas retomadas de uma atitude por uma categoria discursiva para dar coerência e sentido a outra atitude nova.

1.1. A escolha entre a consciência kantiana e a pretensão hegeliana

Segundo Marcelo Carneiro (2021, p. 39) dois elementos conceituais são essenciais para a compreensão antropológica de Weil: a *consciência kantiana* e a *pretensão hegeliana*. Na conferência *Filosofia e realidade*, acerca do ponto sobre o saber absoluto, Weil afirmou que “temos que escolher” entre uma dessas duas (WEIL, 2019, p. 220). Marcelo Perine (2013, p. 17) explicita que na realidade Weil desejava conciliá-las “corrigindo uma pela outra” em sua filosofia. Perine continua explicando, de acordo com o registrado nas *Mémoires* de Raymond Aron, que Weil se considerava um “kantiano pós-hegeliano” e “costumava dizer que queria pôr um ponto final na filosofia”. Weil seguiu a Hegel ao assumir a *vontade* de constituir a filosofia como saber absoluto, mas “a escolha de fundo do filosofar weiliano consiste na aceitação do pensamento, mais exatamente, do *pensar* de Kant” (PERINE, 2013, p. 18). Em sua fidelidade a Hegel, foi conduzido a superá-lo, assumindo e ao mesmo tempo repensando, a tese de Hegel do saber absoluto (do discurso absolutamente coerente) “para refutá-la em seguida se necessário” (PERINE, 2013, p. 17).

Weil teria ido além de Kant ao descobrir que “não haveria nenhuma razão para falar da realidade, para querer pensá-la, se ela não fosse contraditória, se ela se oferecesse imediatamente ao discurso” (WEIL, 1982 *apud* PERINE, 2013, p. 18)¹⁴, tal como concebeu Hegel. Entretanto, ele rejeitou a pretensão hegeliana do saber absoluto na medida em que aceitou a *consciência da finitude do homem de Kant*, entendendo que “não há saber absoluto [...]. Há uma ideia do saber absoluto, mas não há saber absoluto, quer dizer, a filosofia permanece sempre filosofar” (WEIL, 2019, p. 217)¹⁵. Isso significa dizer que o saber absoluto é apenas uma *vontade* permanente de querer compreender coerentemente a totalidade da realidade, “é o um saber da estrutura e não do estruturado. O estruturado é inesgotável” (WEIL, 2019, p. 217). É possível conhecer a estrutura do discurso e “a própria ideia do discurso

¹⁴ Citação que Perine faz da conferência de Weil intitulada *Philosophie et réalité* em *Derniers essais et conférences*. Paris, 1982. Temos a tradução desse texto feita em língua portuguesa por Judikael Castelo Branco e Leon Farhi Neto, revisada por Luís Manoel Bernardo, no livro **Hegel e nós: Éric Weil**. Caxias do Sul, RS: Educ, 2019, organizado por Francisco Valdério, Judikael Castelo Branco, Marcelo Perine e Evanildo Costeski.

¹⁵ Em outro momento dessa mesma conferência Weil explicou que “é preciso que aquele que sustente um discurso coerente e absolutamente exaustivo seja ou omnisciente ou onipotente, talvez os dois [...]. Sob essas condições, um discurso coerente e exaustivo é possível. Mas essas condições que, até onde sei, não são preenchidas sobre a Terra. [...] Se deve ser um discurso materialmente exaustivo, seria um contrassenso: seria um discurso divino; ora, Deus e discursivo, não vão muito bem juntos, sempre se disse” (WEIL, 2019, p. 210).

coerente, isto é, ideia do absoluto, é a ideia que produz a filosofia sob cada categoria” (WEIL, 2012a, p. 484), mas saber absolutamente o todo não, pois o absoluto é um projeto que se busca quando se faz filosofia: “o homem não pode pensar sem a ideia do absoluto, uma vez que pensar é buscar o absoluto, a coerência, o todo e o tudo” (CARNEIRO, 2021, p. 42).

Nesse sentido, a atividade filosófica do homem é uma permanente procura pelo absoluto, mas por outro lado uma permanente limitação em alcançá-lo, “o homem como ser cognoscente nunca sai do finito” (PERINE, 2013, p. 19), ele apenas mantém a “vontade de coerência” e “como vontade infinita de um ser finito, nunca encontra seu termo no finito” (WEIL, 2019, p. 210)¹⁶, “mas na qualidade de ser finito ele pode se elevar acima de si mesmo, pode *pensar* em vez de querer *conhecer*, pode pensar a si mesmo como ele é, simultaneamente finito e infinito” (PERINE, 2013, p. 19, grifo do autor). Essa “vontade de coerência” é a “vontade razoável, razão que quer, vontade que quer ser razão, ele alcança o infinito, aquilo que não conhece exterioridade nem limite; um infinito que ele pensa e que, por isso mesmo, não conhece como conhece o dado, o sensível, o finito (*Pr* 64)” (WEIL apud PERINE, 2013, p. 19).

Apesar de não conhecer o infinito (tal como conhece o dado) ele é capaz de *pensá-lo*. O ser finito no finito pensando o infinito, mas sem poder preenchê-lo. Pensar e conhecer são duas coisas diferentes aqui. Nesse caso é um “infinito finitizado”, eis “a verdadeira dialética filosófica” que é a ““projeção da dupla natureza do ser humano (ibid.)”” (WEIL apud PERINE, 2013, p. 19). Essa dupla natureza (finito e infinito no pensamento) é dada pela possibilidade da razão que quer tudo compreender. Dessa forma Weil aceita a consciência kantiana sobre a finitude e os limites da razão humana, levando em consideração que “o homem de Kant não é puramente finitude, ele não é somente resignação, é também vontade racional, vontade que quer ser razão e que visa à razão, por isso, esse homem é razoável” (CARNEIRO, 2021, p. 43).

A antropologia filosófica de Weil possui raízes profundas em Kant. Perine (2013, p. 40) diz que Livio Sichirollo explica “que no fundo do pensamento weiliano, desde o início, não se encontra o historicismo hegeliano nem o existencialismo, mas a influência de Kant através do mestre Cassirer”. Weil estudou Kant e buscou construir através dos seus problemas um programa filosófico que com o passar dos anos levou ao desenvolvimento de seu próprio sistema filosófico, mas que possui no fundo a questão do homem encontrada em Kant. Sua

¹⁶ Weil teria deixado claro que “o filósofo quer compreender, dispor de um discurso coerente, descobrir, não uma estrutura, mas a estrutura de mundo. Ele nunca alcançou isso e jamais alcançará, se exigir que tudo o que existe seja compreendido, já que tudo o que é engloba também, e mesmo em primeiro lugar para o filósofo, o que é dito do mundo no mundo” (WEIL, 2019, p. 201).

entrada na filosofia contemporânea se deu a partir de um artigo publicado em 1934¹⁷, intitulado *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire – “O que leva o homem a se ocupar de seu passado?”* (PERINE, 2013, p. 33) –, onde manifesta seu interesse pela história, a história dos historiadores, e se pergunta se é constitutivo do homem ou não seu interesse pela história. A questão de fundo é, em última análise, antropológica e manifesta o problema da razão humana que quer compreender a si mesma e a tudo compreender. Para assinalar a influência de Kant na construção da antropologia weiliana, Perine observa que:

Basta reler a longa citação do final do artigo para se convencer disso. A questão do homem é, de fato, a suma das questões da *Crítica*¹⁸: “O domínio da filosofia nesse sentido cosmopolita liga-se às seguintes questões: 1) que posso saber? 2) que devo fazer? 3) que me é permitido esperar? 4) que é o homem? À primeira questão responde a *metafísica*, à segunda a *moral*, à terceira a *religião*, à quarta a *antropologia*. Mas no fundo poder-se-ia reduzir tudo à antropologia, dado que as três primeiras questões se remetem à última”. A questão do homem, a facticidade da razão, a questão do sentido, a pergunta pelo modo como a razão apreende a si mesma, tudo isso constitui, a meu ver, o programa filosófico que Weil realizou na filosofia desenvolvida em sistema (PERINE, 2013, p. 40, grifo do autor).

Em *Problemas kantianos*, Weil observou que “o fundamento último da filosofia kantiana deve ser buscado em sua *teoria do homem*, na *antropologia filosófica*, não em uma ‘teoria do conhecimento’, nem mesmo em uma metafísica” (WEIL, 2012b, p. 32, grifo nosso), mas Kant não fez do homem objeto da sua reflexão no sentido de torná-lo seu *tema*. Embora isso não tenha acontecido, Weil identifica o esforço de Kant em falar sobre “o que constitui o homem em sua humanidade”:

Suas linhas essenciais [...] são visíveis: finitude e universalidade (mais exatamente: *universabilidade*, pois a universalidade é uma potência, em potência em todo homem, mesmo no mais primitivo; mesmo na criança, mas essa potência deve ser atualizada por meio da educação e da decisão), desejo de felicidade e vontade de uma felicidade proporcional aos méritos do ser razoável no ser animal, é o que constitui o homem em sua humanidade. Deus é a necessidade última e primeira desse ser, que não poderia viver sem – não ver, mas acreditar em um sentido de sua existência e se saber justificado em acredita-lo, um sentido que só um ser que possui todos os atributos tradicionais da divindade pode lhe prometer (ou pode lhe permitir lhe prometer). Só a prova moral da existência de Deus é válida, apenas ela pode sê-lo, pois só ela se funda sobre o fundamento mesmo da humanidade do homem (WEIL, 2012b, p. 32-33, grifo do autor).

Finitude, universabilidade, desejo de felicidade e vontade de uma felicidade proporcional aos méritos do ser razoável no ser animal. Notemos na citação acima que ao

¹⁷ Onde já se encontra delineado o corpo da *Lógica da filosofia*, segundo Sichirollo (apud PERINE, 2013, p. 40).

¹⁸ As chamadas três críticas kantianas presentes: na *Crítica da razão pura*, na qual pergunta: o que posso conhecer? Na *Crítica da razão prática*: o que devo fazer? E na *Crítica do juízo*: se faço o que devo, o que posso esperar? Sabemos que a pergunta de fundo deste projeto kantiano é de natureza antropológica: o que é o homem? O que nos parece é que em Weil esses três questionamentos são trabalhados simultaneamente.

utilizar a fórmula “finitude e universalidade”, como elementos que caracterizam o homem fundamentalmente, ele faz uma ressalva sobre o conceito de “universalidade” corrigindo propositalmente, colocando em seu lugar a palavra “universabilidade” e, em seguida, esclarece que “a universalidade é uma potência” que está em todo homem, seja ele no homem primitivo seja na criança, e que essa potência (que é a universabilidade) “deve ser atualizada por meio da educação e da decisão”. Essas afirmações de Weil são significativas, o homem é um ser que possui desde tempos remotos dentro de si uma *potência* ao universal, a tendência de se universalizar, se expandir à totalidade. Tal potência seria essa capacidade, essa disposição interior que possibilita ao homem se movimentar na direção da busca pelo *todo*, mas sem nunca alcançá-lo, visto que o universal é o infinito da realidade, é a totalidade. Por isso Deus ser a última e a primeira necessidade do homem, uma vez que nessa ideia convergem todos os atributos superlativos do Bem e da perfeição. Daí talvez seja o motivo de Weil preferir a palavra *universabilidade* ao invés de *universalidade*, pois universabilidade expressa melhor essa potência humana, pois leva em conta suas limitações na finitude, enquanto a palavra universalidade estaria mais ligada ao sentido de um absoluto que não vê limites para o conhecimento, ao infinito. Essa fórmula “finitude e universalidade” expressa bem os opostos finitude e infinitude, mas também uma possível relação de complementaridade quando corrigida pela palavra universabilidade.

É nesse mesmo sentido da busca pelo universal enquanto ser finito que o homem quer a si mesmo se universalizar e encontrar o saber universal e alcançar o infinito. Nesse momento entra a dimensão da educação como atualizadora constante dessa potência humana, entretanto, ele deixa claro na citação que não é apenas a educação, mas também a *decisão* do homem enquanto ser livre. A educação estará ligada em Weil ao tema da moral e a decisão (enquanto capacidade humana de dizer não, de negar a sua natureza animal e de escolher) estará ligada ao tema da *liberdade na condição* que envolve os conceitos de *negatividade*, *descontentamento* e *contentamento*, conceitos estes importantes para nossa investigação. O homem, condicionado pelas forças naturais, interiores e exteriores a si, e também por forças histórico-político-sociais, possui em si mesmo a capacidade (nesse caso: a potência) de buscar, pela decisão livre, ser o que ele *ainda* não é, de buscar se realizar, ultrapassando mesmo os limites de sua condição, naquilo que ele decide projetar para si mesmo.

Para o discurso humano, a vontade infinita de coerência, vontade de um ser finito, nunca cessa, mas nunca se completa visto ser ele finito e limitado. É precisamente pelo fato de o homem se encontrar nesse meio termo, de ser capaz de *pensar* o que não é capaz de *conhecer*,

é que Weil utilizará o conceito de homem como ser *razoável*. Essa razoabilidade é a condição de ser finito com potência para o infinito. Mas além das características da finitude e universalidade, que versam sobre os limites humanos do conhecimento, Weil identifica também nas linhas essenciais da antropologia de Kant o “desejo de felicidade e vontade de uma felicidade proporcional aos méritos do ser razoável no ser animal” como aquilo “que constitui o homem em sua humanidade” (WEIL, 2012b, p. 32). A busca pela felicidade é motivada pelo *desejo* e pela *vontade*, dos quais o desejo é elemento da natureza não racional do homem e a vontade é liberdade. Mas essa felicidade, esse contentamento, essa satisfação, à qual motiva a ação humana e dirige suas escolhas no sentido de realizá-la em sua existência temporal, é sempre “proporcional aos méritos do ser razoável *no ser animal*”, ou seja, ela será o resultado da medida da vitória da razão sobre a animalidade. Essa simbiose do *ser razoável no ser animal* é precisamente a caracterização de uma relação permanente no homem de um conflito interno entre sua razão e sua paixão. Em termos weilianos: entre a *razão* e a *violência*. Em outras palavras, a felicidade alcançada pelo homem será sempre proporcional à vitória da razão sobre a (e *na*) violência, ou seja, quanto mais razoável for o homem na busca de seu contentamento maior qualidade terá a sua felicidade, maior contentamento será.

O desejo humano de infinitude e universalidade (ou universalidade) na busca por contentamento, encontra em Deus a necessidade (primeira e última) do sentido da sua existência. Portanto, o problema kantiano da prova da existência de Deus, segundo Weil (2012b, p. 33), “se funda sobre o fundamento mesmo da humanidade do homem”, pois é sobre o homem e no homem que se encontra aquilo que ele mesmo é incapaz de alcançar em sua limitação. Weil continua observando que “esse mesmo fundamento é também o da filosofia em seu sentido mais elevado. A própria filosofia é obra humana, obra do ser ‘finito e razoável’, que age e escolhe porque é, ao mesmo tempo, necessitado e livre, animal e senhor de si” (WEIL, 2012b, p. 33). Nesse sentido, o homem de Weil é uma retomada do homem de Kant – visto que “o homem de Kant não é essencialmente *teorético*, como o é o de Aristóteles” (WEIL, 2012b, p. 33, grifo do autor) – conciliando-o e corrigindo-o com o homem de Hegel. Entretanto, Perine (2013, p. 18) deixa claro que o sentido de Weil ser um pós-hegeliano kantiano não é “tanto por um retorno a Kant, mas por um recurso a Kant”. A vontade do saber visa o saber absoluto e infinito, mas nunca se constituindo, se realizando. Por isso o homem, ser finito, quer se universalizar e realizar a razão, a tudo compreender e compreender-se a partir do *todo*.

A fórmula do homem como ser *razoável* e *finito* (tirada de Kant) é refinada por essa ideia de universalidade (enquanto potência humana), compreendendo-a como busca pelo

saber *absoluto*, da razão que quer se constituir como discurso absolutamente coerente sobre a totalidade da realidade. Mas Weil ressalva que esse absoluto não pode ser completo e exaustivo, pois se assim fosse esse saber seria onipotente e onisciente, se constituindo em discurso divino e não em discurso humano. Portanto, “o homem não pode não buscar a totalidade e, ao mesmo tempo, desfazer-se da limitação do seu discurso indefinidamente finito” (PERINE, 2013, p. 19). Em *Problemas kantianos* Weil analisa essa fórmula de Kant que “define o homem como um ser ‘razoável e finito’”:

Uma fórmula da *Crítica da Razão Prática*, fórmula com frequência repetida, mas que parece não ter atraído suficientemente a atenção dos interpretes pós, anti e neokantianos, define o homem como um ser “razoável e finito”: ela contém o centro e o núcleo da reflexão kantiana, O homem, ser de necessidades, de instintos, de pulsões, de paixões, ser natural e, enquanto tal, submetido ao mecanismo da natureza, ser inteiramente determinado pelas causas que agem sobre ele e nele, ser de tal maneira condicionado que em momento algum pode conhecer a si mesmo, exceto como determinado, e que a visão do sujeito sobre si mesmo não dispõe de qualquer vantagem de princípio sobre a do observador externo. O mesmo ser é *também* razoável, isto é, para ir diretamente ao essencial, é capaz de *pensar* o que, por sua constituição e pela do conhecimento, ele é para sempre incapaz de *conhecer* – ele pode, e não pode deixar de fazê-lo, pensar a totalidade estruturada do mundo (WEIL, 2012b, p. 107-108, grifo do autor).

Notemos, em um primeiro momento, que ele considera as contingências naturais que condicionam o homem e que o possibilitam se conhecer a si mesmo como um ser determinado. Em segundo lugar, note-se que ele deixa claro que o homem é um ser razoável (e não racional) por que é capaz de pensar o que não é capaz de conhecer. Portanto, a razoabilidade do homem está aqui ligada aos limites, à finitude de sua razão de se constituir como razão absoluta (totalidade). Para ficar mais claro: ser *finito* significa estar *limitado*, *condicionado* e “inteiramente *determinado* pelas causas naturais que agem sobre ele e nele”. Com isso, ele o diz que o homem participa da natureza, está sujeito aos seus fenômenos físicos. Na *Lógica da filosofia* ele diz que o homem “é um animal dotado de razão e de linguagem [...]. O homem natural é um animal [...] o homem é um ser, um animal [...] O homem é um ser como os outros, um ser vivo” (WEIL, 2012a, p. 14, 17). Sua existência se caracteriza pela presença da necessidade, dos instintos, das pulsões, das paixões, etc.. Essas causas naturais que agem *no* homem e *sobre* o homem são fatores que lhe escapam e produzem o seu *condicionamento* na existência. A única possibilidade de conhecimento de si é se *conhecer* como um ser determinado pelas condições internas e externas a si. Isso significa fazer de si mesmo o objeto de sua própria investigação. Mas seu conhecimento de si será limitado, pois ele é também um ser de *decisão*, de *liberdade*, que embora na condição que o determina, pode fazer escolhas livres que o levem para um rumo desconhecido e imprevisto pela sua natureza animal, ele pode

negar sua natureza, ele pode, *descontente* com sua condição, mudar a si mesmo em busca de *contentamento* e realização. Por isso, o conhecimento de si sempre encontrará este fator limitador. Portanto, há uma parte dessa fórmula que não se pode determinar e nem ser conhecida de antemão quando, movido pela busca do contentamento, sua ação torna-se livre.

1.2. A compreensão do homem como tarefa da *Lógica da filosofia*

É preciso, primeiro, reconhecer que a *Lógica da filosofia* de Weil visa compreender o homem e, inversamente, a compreensão do homem possibilita a elaboração de uma *teoria da discursividade humana*. Compreender o homem, mais precisamente os homens, os homens em suas diversas maneiras de viver, é olhar para essas especificidades histórico-sociais (esses tipos) de homens que viveram e vivem no mundo, homens que falaram (mesmo no silêncio) e ao falar estavam inseridos em discursos que expressavam seus tipos de vida. É vendo essas particularidades na totalidade que Weil quer compreender *o homem*: homem no singular da palavra, o sentido de sua totalidade, pois é essa visão universal que nos fornece de antemão o que dele se pode esperar. Por sua vez, em um movimento circular, essa compreensão universal do homem possibilita pensá-lo em sua especificidade histórica e assim vê-lo não apenas como um ser condicionado, mas, sobretudo, como um ser de liberdade, capaz de criar ações, discursos e linguagens novas retomando antigas formas de pensar, de se exprimir sobre o mundo. É olhando para a singularidade particular do homem que Weil desenvolve uma singularidade universal do homem. É possível perceber na *Lógica da filosofia* que Weil elabora uma visão de totalidade do homem como um ser de ação e discurso, um ser que fala porque age e age por que fala, um ser em que ação e discurso constituem um círculo permanente na experiência temporal humana (*theoría* e *práxis*).

Antes de entrar no sistema propriamente dito, Weil formula na Introdução uma pequena antropologia filosófica em duas sessões, mas que não se esgota nesta Introdução, ela se desenrola por toda a obra. Essa antropologia filosófica será a base para toda a reflexão posterior de Weil. Com efeito, cada categoria exposta por Weil na *Lógica da filosofia* apresenta um aspecto diferente do homem, pois trata-se de seus discursos matriciais formuladores de sentido, ou, dito de outro modo: cada categoria-atitude apresenta um tipo de homem diferente pela ótica do discurso.

É importante compreender que a Introdução, apesar de ser um tomo à parte do sistema (porém, dentro do sistema) é, por conseguinte, o próprio sistema visto em retrospectiva pelo próprio Weil, de maneira que ela é a porta de entrada e, simultaneamente, a de saída. Sendo

uma propedêutica do sistema é também a sua releitura: uma vez que o leitor percorreu as categorias ele retorna à Introdução para o *reconhecimento* da lógica vista pelo ângulo da relação (oposição-síntese) entre filosofia e violência. Por isso que todas as representações de homem presentes nas categorias são apresentadas também na Introdução, mas, até onde percebemos na presente investigação, elas estão amalgamadas. É o fenômeno da linguagem humana que revela o que o homem realmente é em sua humanidade: o homem é um ser de ação e discurso e o discurso o revela em todas as suas dimensões da ação.

A estrutura redacional da Introdução da *Lógica da filosofia* está dividida em três partes: “A. Reflexão sobre a filosofia”; “B. Reflexão da filosofia” e “C. Filosofia e violência”. Na primeira parte, “Reflexão sobre a filosofia”, notemos que o texto está subdividido em duas sessões sobre o homem: “I. O homem como razão”; “II. O homem como violência”. É significativa essa observação, pois nos diz muito sobre como ele definia a filosofia: a filosofia é a compreensão do homem em sua oposição constitutiva de razão e violência. Está implícito aí a ideia de que refletir *sobre* a filosofia é o mesmo que refletir *sobre* o homem “na unidade de suas oposições, que são unidade, porque suas” (WEIL, 2012a, p. 115).

O homem é simultaneamente temporalidade e discursividade. História e filosofia possuem a mesma raiz humana: a *ação* do homem no tempo e seu *discurso* temporal sobre sua ação. O homem fala e age, age e fala, fala porque quer dar sentido à sua ação e age desejando ser dirigido coerentemente por seu discurso e por seu desejo de contentamento. A filosofia “compreende-se como uma obra do homem em sua história, oriunda da violência, diante da violência, pronta, se o discurso o exige, para retornar à violência” (WEIL, 2012a, p. 109). A história e a filosofia são produtos dessa tensão constitutiva da natureza humana. Ambas constituem a consciência do homem sobre si mesmo, sobre o que ele foi em suas realizações temporais, o que fora capaz de dizer e fazer, o que fora capaz de realizar. Essa tomada de consciência é exercício para elaboração de um horizonte de expectativa, possui importância didática para o homem, como um ser livre na condição, determinar a si mesmo na condição e assim buscar realizar-se como ser razoável.

Podemos dizer, acertadamente, ao ler qualquer um dos textos weilianos, que Éric Weil demonstra claramente a consciência permanente de uma reflexão antropológica. “Esse é o fio condutor de toda a filosofia weiliana, que perpassa por todas as suas obras” (CARNEIRO, 2021, p. 45). Sua preocupação antropológica se apresenta logo de cara, seja ao elaborar uma

teoria da discursividade, seja ao elaborar uma *Filosofia política* ou uma *Filosofia moral*¹⁹, em todas, ele tem como pano de fundo a problemática sobre o que o homem é em sua tensão constitutiva: razão *versus* violência.

Weil esclarece que o objetivo da *Lógica da filosofia* é precisamente o de *compreensão do homem*²⁰ (WEIL, 2012a, p.115). Marcelo Perine (2007, p. 114) explicita que essa tarefa não é apenas de “compreender o homem nas suas possibilidades realizadas, mas, sobretudo, compreender a compreensão que o homem tem de si mesmo nas suas possibilidades realizadas”. Weil esclarece que:

Esse é o problema que [...] circunscreve o trabalho de pesquisa ao qual se pode dar o nome de uma *lógica da filosofia*: lógica não no sentido da não contradição – pois ela trata de soluções contraditórias entre si e que se contradizem –, não lógica da ciência, pois para ela a ciência é apenas uma das possibilidades do homem e não necessariamente a primeira –, mas *logos do discurso eterno em sua historicidade*, compreendido por ele próprio e compreendido como possibilidade humana que se escolheu, mas que sabe também que ela se escolheu e que ela não seria se pudesse ser necessária. Ela é *logos* que se reflete no fato e o fato que se reflete no *logos*, um e outro humanos e cientes de sua humanidade, liberdade na condição e condição para a liberdade, eternidade no tempo e tempo apreendido na presença, violência para o discurso sem o qual ela não se saberia violência e discurso da violência que se pretende discurso (WEIL, 2012a, p. 115, grifo do autor).

Notemos, atentamente, o esforço explicativo de Weil sobre seu projeto textual daquilo que ele chamou de “lógica da filosofia”. Esta seria o “*logos* do discurso eterno em sua historicidade”, ou seja, “*logos* que se reflete no fato” e “fato que se reflete no *logos*”. Ele busca, de antemão, distanciar seu uso da palavra “lógica” do sentido tradicional que a palavra lógica possui: da coerência interna e da *forma* não contraditória do discurso. Seu intento é mostrar o que o discurso humano possui de *permanente* mesmo estando condicionado às mudanças e transformações do mundo, ou seja, mesmo sendo um produto humano histórico inserido nas contingências. O discurso humano possui uma identidade possível de ser compreendida. Em outros termos, Weil pretende alcançar aquilo que o discurso tem de *continuidade* em meio às *descontinuidades*. É olhando primeiro para as descontinuidades históricas do discurso que ele nota a continuidade. Essa continuidade seria propriamente o *modus operandi* do discurso humano. Por isso, ele utiliza o conceito de *eternidade* ligado à ideia da *historicidade*, do temporal, quando diz: “discurso eterno em sua historicidade”. Sua construção o leva à síntese

¹⁹ Esse mesmo filtro antropológico é perfeitamente verificável nas outras duas obras mais conhecidas de Éric Weil: *Filosofia política* e *Filosofia moral*.

²⁰ Weil demarca isso com o subtítulo *A lógica da filosofia como compreensão do homem* (2012a, p. 115) na terceira sessão da sua longa introdução.

dialética dos opostos *tempo-eternidade/eternidade-tempo*, conceitos estes discutidos amplamente na tradição filosófica desde Agostinho²¹.

Entretanto, essa síntese não é feita imprudentemente. Ele observa que o “*logos se reflete no fato*”, e, simultaneamente como um círculo, o “*fato se reflete no logos*”. Novamente sua dialética põe lado a lado outra fórmula elementar da questão: *discurso-fato/fato-discurso*. Essa equação também não é indevida, mas muito consciente. Weil sabe que o historiador não prescinde do discurso para produzir a história, mas que, precisamente, é o discurso a mediação da relação entre o presente e o passado vivido. A história fala de fatos, de acontecimentos singulares que tiveram lugar na experiência humano no tempo. Ora, esses fatos, objetos de conhecimento da ciência histórica, só se tornaram possíveis de serem conhecidos por meio do discurso que os registraram em documentos. É o discurso que registra o fato humano, seja de que natureza for. Entretanto, quando ele diz que o discurso se reflete no fato e o fato no discurso, um e outro mutuamente se refletindo em constante diálogo, está reconhecendo que os acontecimentos humanos, as ações humanas (que foram registradas), possuem um discurso próprio, não o da narrativa que o registra, mas um discurso de caráter permanente por ser um fenômeno antropológico padrão. Essa reflexão mútua discurso-fato e fato-discurso, em que a imagem de um pode ser vista na imagem do outro, demonstra que o discurso, embora não sendo o fato, revela o fato e o fato, embora não sendo o discurso, revela o discurso. Não existe discurso produzido na experiência histórica humana sem fatos e nenhum fato ocorrido na história humana ficou sem discurso. Tudo na história humana é fato e discurso; e, todo discurso, além de revelar fatos, é também, ele mesmo, fato. O discurso é um fato, um fenômeno humano que registra muitos acontecimentos: formas de vida, ações dos homens e suas obras e os pensamentos humanos que os produziram. A história que interessa a Weil é a história do pensamento, porém, não independente dos fatos humanos enquanto ações humanas.

²¹ No livro XI das *Confissões*, santo Agostinho já coloca a experiência humana do tempo como oposta à ideia da eternidade: dimensão vivida apenas por Deus onde para seu ser imutável passado e futuro são um permanente presente. Essa condição é percebida também pela alma humana: única realidade capaz de participar dessa presentificação do tempo histórico. A memória preserva dentro de seus palácios (livro X) todos os registros das impressões sensoriais que compuseram cada acontecimento vivido pelo indivíduo e quando trazidas ao presente pelas lembranças o que se tem não são exatamente as sensações vividas no exata momento dos fatos passados, mas impressões que se enfraqueceram pelo esquecimento ou se modificaram por lembranças anteriores. Da mesma forma o futuro só pode ser pensado e construído pela remontagem e reposicionamento de lembranças passadas, isso é a capacidade criativa de prever. De maneira que o que se tem realmente é apenas o presente, o agora vivido, porém um presente indeterminado, impossível de ser identificado por causa de sua fluidez e efemeridade. O tempo, para Agostinho, é uma sequência infundável de instantes que passam rapidamente. Percebe-se a ideia do tempo ligada à percepção do movimento e da passagem e a existência ligada à permanência: o passado não existe porque já passou; o futuro não existe porque ainda não chegou e o presente é impossível de ser capturado. Por isso, Agostinho chega na conclusão de que o que se tem é um passado-presente, um futuro-presente e um presente-presente, realidades que somente a alma compreende.

A *Lógica da filosofia* é a principal obra de Éric Weil, nela ele constrói uma teoria da discursividade humana. Ela também pode ser caracterizada como uma teoria filosófica da história da filosofia, pois expõe todos os discursos fundamentais que o homem foi capaz de produzir ao longo do tempo, discursos elaborados para neles viver e onde se compreenderam a si mesmos, ela é “um sistema de filosofia que expõe, de maneira ordenada e exaustiva, a pluralidade dos discursos filosóficos fundamentais possíveis na história” (PERINE, 2007, p. 114). A pretensão de Weil é organizar em um sistema, unificando todas as categorias possíveis do universo discursivo humano, sua tarefa é “descobrir o sentido das compreensões do mundo” (SOARES, 2020, p. 4). *É a compreensão das compreensões*. A lógica “deve explicar o discurso histórico em sua totalidade” (WEIL, 2012a, p. 118). As unidades discursivas estão dispostas em 18 categorias: *Verdade, Não sentido, O verdadeiro e o falso, Certeza, A discussão, O objeto, O eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, O absoluto, A obra, O finito, A ação, Sentido, Sabedoria*. Esta lógica trata do “*logos* do discurso eterno em sua historicidade”, dito de outro modo: são discursos que estarão eternamente presentes se repetindo na experiência humana da linguagem e da ação.

Esses discursos fundamentais são discursos que pretenderam ser coerentes e produtores de sentido existencial aos homens de diversas épocas em seus diversos contextos sociais. Estão apresentados num sistema lógico, mas não segundo a lógica formal da não contradição e sim segundo a *lógica da filosofia*, uma lógica que pretende uma unificação sistemática de todos os discursos possíveis, incluindo aqueles que se contradizem entre si. Ela também não é a lógica que segue parâmetros e métodos da ciência empírica (tal como uma lógica da pesquisa científica), mas embora considere a rigorosidade da exatidão presente na ciência que busca a verossimilhança, ela se preocupa com o problema do sentido, mais propriamente do sentido do discurso.

Essas unidades discursivas são chamadas de *categorias*, não as categorias do ser, mas da filosofia. Estas categorias expressam *atitudes puras* ou *irreduzíveis*, que são e foram formas de viver que o homem experimentou, nem sempre de maneira consciente, em sua temporalidade, no mundo de sua experiência prática, com todos os seus interesses fundamentais e por meio dos quais compreenderam seu mundo e a si mesmos. Em outras palavras, analisando a história das civilizações humanas e em particular a história da filosofia (enquanto história do pensamento e do discurso ou, na pegada de Kant e Hegel, história da razão), Weil percebe que os homens de todos os tempos realizaram ações (com diversos estilos de vidas diferentes) e nestas ações estão implicadas ideias e estruturas de pensamentos que formaram discursos. A

ação do homem desenvolveu a necessidade da produção de linguagens. Estas linguagens se transformaram em discursos coerentes e, simultânea e inversamente, a linguagem humana produziu ações capazes de transformar o mundo e os homens. Esses discursos foram o orientador da vida dos homens no mundo de sua experiência prática em todas as dimensões de suas existências vividas. Esta obra de Weil trata justamente da compreensão desse fenômeno humano, desse “*logos* que se reflete no fato e o fato que se reflete no *logos*” (WEIL, 2012a, p. 115). É a visão de fenômenos sócio-históricos como fatos permanentes que marcam a experiência humana e que pela linguagem se transformam em sistemas de pensamentos, mentalidades, formas de sentir e ver o mundo.

Weil compreende que existe no fenômeno do discurso e também na história humana uma unidade que as caracterizam, nesse sentido “o homem é uno, o discurso é uno, a história é una: por isso a compreensão é possível” (WEIL, 2012a, p. 119). Dito de outro modo: a compreensão só é possível porque é possível para a experiência do pensamento pensar *o homem* no singular, *o discurso* no singular e *a história* no singular, apesar de cada uma dessas realidades serem fenômenos plurais (os homens, os discursos, as histórias). São muitos homens, muitas histórias e muitos discursos atrelados a essas histórias. O homem (ser falado no singular) é um ser que possui uma diversidade histórica de ações e discursos infinitos, mas que mesmo assim pode ser pensado em sua unidade (um singular universal²²).

Mas apesar de a *Lógica da filosofia* ser uma teoria filosófica da história da filosofia, ela não é uma história da filosofia, ou seja, a sucessão das categorias não é necessariamente cronológica, as categorias não estão dispostas de acordo com a ordem do tempo histórico perfeitamente, “[...] as categorias formam uma sucessão” interdependentes numa lógica própria do sistema filosófico onde “as atitudes se pressupõem uma à outra” e “uma nova atitude só nasce depois que a anterior se formulou num discurso coerente, produziu seu sistema e assim produziu sua categoria” (WEIL, 2012a, p. 119).

1.3. O tripé conceitual básico: atitude, categoria e retomada

O projeto filosófico de Éric Weil possui uma “estrutura conceitual formada por *atitude, categoria e retomada*”, na qual “a retomada cria a unidade sistemática do

²² O que chamo aqui de singular universal é aquilo que Weil identifica continuamente em seu texto como “o homem”. Segundo a norma morfológica da gramática, essa expressão tomada isoladamente se refere a um só indivíduo dentre vários. Mas no texto de Weil, semanticamente, ela expressa a ideia de um conceito generalizante, de um homem é a síntese de todos os homens, de toda humanidade. Os gêneros homem e mulher (masculino e feminino) são englobados no singular “o homem”.

empreendimento teórico weiliano” (CASTELO BRANCO, 2013, p. 3, grifos do autor). Segundo Daniel Lins Júnior (2013, p. 4), sem a compreensão desse “tripé conceitual básico [...] é improvável a compreensão dessa obra e da filosofia de Éric Weil”.

A *atitude*, em Weil, como já afirmado, é a maneira de viver do homem, nem sempre consciente, no mundo em que vive, em sua temporalidade histórica e sociocultural, com todos os seus interesses fundamentais, valores morais e princípios:

O homem está no mundo (compreendido como aquilo no que ele vive) de determinada maneira, ele vive numa determinada *atitude*. Essa atitude não é necessariamente consciente: de costume ela não o será, mas realizar-se-á, negando na ação, no sentimento, na linguagem não coerente, sem refletir sobre si mesma; mas é sempre possível, para o discurso, apreender essa atitude – para o discurso, isto é, para o homem que reflete sobre o que faz, sente, expressa, que quer transformar isso em discurso coerente e que, para fazê-lo, presta contas a si mesmo da medida em que sua vida é universal e válida para todos os homens (para todos que são homens para ele) (WEIL, 2012a, p. 105-106, grifo do autor).

Observemos que Weil explica primeiro que “o homem está no mundo de determinada maneira” e, logo em seguida, para deixar mais claro, diz que “ele vive numa determinada atitude”. Depois disso deixa claro que essa forma de viver nem sempre é consciente e que costumeiramente ela não é consciente. Isso é demonstrado quando o homem utiliza uma linguagem não coerente com a ação e não reflete se o que diz estar em acordo com o que faz. Por último, Weil fala que somente o homem que reflete sobre si mesmo, suas ações e palavras e que questiona se a medida do que ele faz é válida para todos os seus semelhantes – ou seja, se suas ações podem ser universalmente válidas –, é capaz de apreender em forma de discurso sua atitude no mundo. É quando a linguagem vê a necessidade de se transformar em discurso coerente, não contraditório consigo mesmo.

A tudo isto ressaltamos que a maneira de viver do ser humano no mundo está diretamente relacionada ao seu meio social, cultural e histórico. Está ainda relacionado à mentalidade de seu povo e religião, aos seus sistemas de crenças e valores, à sua comunidade imediata, à sua moral. Sua atitude diante dessa existência pode ser de reafirmação, daquilo que já lhe está dado no meio, ou de negação. É sua experiência temporal cotidiana que possibilita ao homem pensar sua realidade, pois no mundo ele age e sofre mudanças. Para não se perder em meio às transformações do mundo e de si mesmo, o homem geralmente cria e recria, acionando as lembranças da memória, a narrativa de sua própria trajetória individual-coletiva para, por meio desse itinerário, separar suas permanências e descontinuidades de seu ser, ou seja, separar sua identidade. Com isso ele cria um quadro interpretativo e dá a cada fato de sua vida sentido coerente, quadro este que visa orientar suas ações na existência. Ele precisa

explicar o seu mundo e a si mesmo para ele mesmo. Sua reflexão irá se relacionar com o plano geral de sua vida imediata, seu cotidiano, com sua comunidade e com as temporalidades do passado, presente e futuro sempre a partir de suas preocupações presentes. No processo de tomada de consciência de si mesmo, de quem ele foi, de quem ele é e de quem ele deverá (ou poderá) ser (criando um horizonte de expectativas), sua linguagem é acionada constantemente e precisará ser inventiva e inovadora de sentidos, utilizando esquemas novos de significados, mas sempre se valendo daquilo que ele já possui como linguagem e pensamento. Sua linguagem para se transformar em discurso precisará passar por um longo processo de enriquecimento²³.

Weil explicita “que o discurso do indivíduo concreto [...] é o *empreendimento* do indivíduo no qual ele se universaliza, se forma e se formula como homem e, ao apreender a situação, tenta dominá-la” (WEIL, 2012a, p. 112, grifo do autor). O homem age no mundo e ao refletir sobre sua ação tentando compreender e apreender a si mesmo produz um discurso que pretende possuir sentido e coerência, então “toda expressão do homem pode ser compreendida nas categorias do discurso” (WEIL, 2012a, p. 116). A categoria é a apreensão da atitude em forma de conceito: “toda atitude pode ser transformada em discurso” e “toda atitude fundamental pode produzir [...] uma categoria” (WEIL, 2012a, p. 118).

Quando o homem reflete sobre a atitude em que ele vive no mundo buscando coerência e sentido, há uma tomada de consciência e o seu discurso consegue conceituar-se em categoria²⁴. Weil chama isso de *atitude pura* ou *irredutível*, pois ela é capaz de transforma-se em *discurso razoável*²⁵: “são as atitudes das quais acabamos de falar, aquelas que se

²³ É significativa aqui lembrar as reflexões de Jörn Rüsen, no seu livro *Razão histórica*, sobre a relação da experiência temporal humana com a formação da consciência histórica. Embora seu objetivo seja explicar a partir da experiência da vida prática como se constitui a ciência histórica por meio da formação de uma consciência temporal da experiência do tempo e também da intenção temporal que surge a partir da reflexão do homem, sua análise nos fornece uma compreensão riquíssima sobre essa questão. O homem precisa narrar sobre si mesmo com uma intenção de construir um quadro interpretativo a fim de não se perder em meios às transformações e também para criar um horizonte de expectativas, um discurso orientativo que dê sentido coerente e lhe ponha em harmonia consigo mesmo, com seu agir, sofrer e falar. Seu discurso deverá possuir uma intenção de verdade sobre sua intenção de agir. Discurso e ação deverão coincidir. Ele explica que existe um *superávit intencional do agir humano*, ou seja, um excesso de ações intencionais produzidas pelo homem ao longo de sua experiência: “[...] esse superávit tem uma relevância temporal: ele se manifesta sempre de modo todo especial quando os homens têm de dar conta das mudanças temporais de si e do mundo mediante seu agir e sofrer. Nesse momento tais mudanças tornaram-se conscientes como experiências perante as quais o homem tem de formular intenções, para poder agir nelas e por causa delas. O homem necessita estabelecer um quadro interpretativo do que experimenta como mudança de si mesmo e de seu mundo, ao longo do tempo, a fim de poder agir nesse decurso temporal, ou seja, assenhorear-se dele de forma tal que possa realizar as intenções de seu agir” (RÜSEN, 2010, p. 58).

²⁴ Vale ressaltar aqui que esse homem que formula a categoria de sua atitude não é o homem comum (ou homem concreto), mas o filósofo que quer compreender e a tudo compreender. Uma vez essa categoria formulada em discurso coerente, em sua época, tal categoria servirá para a análise da *Lógica da filosofia*, como atitude pura.

²⁵ O conceito de *razoável* em Weil leva em consideração o fato de que o homem quer ser razão, porém, ele também é violência, porque é natureza: “O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso quer dizer, portanto [...] que os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que delas *devem* dispor para serem homens *plenamente*. O homem natural é um animal; mas o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer

transformam em discursos coerentes [...], que compreendem a si mesmas, porque querer se compreender lhes é essencial” (WEIL, 2012, p. 107). A atitude elaborada para si mesma num discurso “aquilo que em seu mundo é o essencial para ela [...]. Em suma, ela apreende o essencial de seu mundo como conceito. Esse conceito, nós o designaremos sob o nome de *categoria*” (WEIL, 2012a, p. 108, grifo do autor). Quando uma atitude desenvolve uma categoria essa atitude é *pura* e ao mesmo tempo *irredutível*, pois não pode ser refutada por nenhum outro discurso na medida em que ela cria para si uma relação interna de sentido coerente e lógico.

A *categoria* é a atitude formulada em discurso coerente mediante a tomada de consciência: “Atitudes para o homem na vida, categorias para o filósofo que reflete a atitude e o discurso do homem, juntas elas permitem compreender o homem, permitem ao homem compreender-se” (WEIL, 2012a, p.108). A categoria apresenta um *conceito* que permite ao homem “construir um mundo coerente e que confere um sentido a tudo que é e à vida do próprio homem que, nesse discurso, apreende e edifica ao mesmo tempo a si mesmo e a seu mundo” (WEIL, 2012a, p. 112). As categorias são as compreensões que o homem possuiu de suas realizações e discursos na história e por meio delas se compreendeu. “A categoria representa o conceito que organiza um pensamento filosófico” (SOARES, 2020, p. 5).

Isso explica a afirmação de Weil: “*para nós*, a atitude que pode se transformar em discurso coerente – mesmo que, aos nossos olhos, apenas parcialmente – ocupa um lugar especial, e ocupa-o de modo legítimo” (WEIL, 2012, p. 106, grifos do autor). Ao pôr em destaque o “*para nós*” ele está considerando a si mesmo e o leitor em sua investigação. Pretende mostrar o caráter universalizante das categorias que se formam a partir dos próprios atores históricos e por isso é importante dizer que “a ordem lógica das categorias não é a ordem imanente do autodesenvolvimento da razão, como em Hegel, mas a ordem das invenções da liberdade que, recusando um conteúdo antigo, tornado antigo por essa recusa, se dá um novo conteúdo” (PERINE, 2007, p. 114).

Outro núcleo de relação conceitual fundamental da filosofia weiliana é o conceito de *retomada* associado ao de *filosofia* e *sentido*, onde “a retomada [...] é a atualização do questionamento da filosofia pelo sentido da realidade” (LINS JÚNIOR, 2013, p. 4). Para Marcelo Perine (2013, p. 9) não há muitas discrepâncias entre os estudiosos de Éric Weil sobre

que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve ser razoável*” (WEIL, 2012, p. 14, grifos do autor). Na tentativa de dar coerência, sentido, às suas atitudes e ações no mundo, o máximo que o discurso consegue é ser razoável, pois ainda não podendo livrar-se totalmente da natureza, da violência, ele a nega preferindo a razão e ele poderá ser plenamente razoável uma vez que a violência lhe é constitutiva.

o conceito de retomada, “[...] dada a importância do conceito, todos os intérpretes são obrigados a passar por ele”. Filosofar para Weil é compreender as *retomadas* que são ocorrências que aparecem em todos os discursos históricos dentro de suas atitudes na elaboração das suas categorias. Nas palavras do próprio Weil:

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

Esta citação é significativa, pois nela Éric Weil explica o que é a *retomada*. Trata-se de um fenômeno histórico recorrente em que o homem retoma discursos anteriores para a construção de um novo discurso e o trabalho da filosofia seria a compreensão desse fenômeno aplicando uma lógica apropriada e tornando-o um conceito-operatório que por sua vez permite identificar os discursos matriciais que se formam. É um fenômeno histórico-social sempre presente na realidade humana, mas também uma forma de leitura dialética.

Na passagem acima, ele começa falando sobre o “início de uma nova época”, isso demonstra que sua visão, antes de olhar para o discurso do homem, está voltada para um momento histórico em transcurso, e não para uma época estática, congelada, mas para uma época que se *inicia*, uma época que ao se iniciar está em movimento, pode-se dizer, que é *ruptura* com o passado e, portanto, está na fronteira do *devir*. Ele olha aqui para o movimento da história em sua *descontinuidade* e para o discurso do homem dentro desse movimento. Ele olha para um fenômeno que apesar de ser em si mesmo uma quebra com o passado surge a partir dele e somente é possível surgir por causa dele. Trata-se de um fenômeno sempre presente na história humana.

A complexidade dessa percepção se encontra no fato de que as experiências humanas no tempo são continuamente de negação e reafirmação da herança. Esse homem temporal está sujeito a mudanças de interesses morais e espirituais herdados (de estilo de vivência) e ao mudá-los ele pretende destruir o mundo antigo. Mas a fratura desse tempo não se dá abruptamente, é preciso elaborar em linguagem coerente os novos interesses, os novos ideais, a nova forma de viver nesse mundo, porém Weil ressalta: é “uma antiga categoria que apreende a nova atitude e fala da nova categoria”. Para tanto, tal homem *retoma* (recupera,

reprise, reacende, faz uma *reassunção*²⁶) a antiga linguagem que dava sentido, coerência e conceito à sua antiga forma de viver, sua antiga atitude, portanto, “a retomada é a condição de possibilidade de criação da ‘primeira linguagem’[...], ou seja, de um primeiro universo de significação comum, constituído por uma narrativa particular” (BERNARDO, 2013, p. 2) que será retomada mais tarde por outros processos de retomada²⁷. A retomada visa criar nova atitude, nova ação no mundo e nova linguagem. De maneira que a categoria formulada ainda está dentro da fratura do tempo.

A antiga categoria apreende a nova atitude, fala da nova categoria e ao mesmo tempo a deturpa. É como afirmou Costeski (2013, p. 1): no processo de retomada existe uma “*dýnamis* poética da liberdade humana” que se transforma em “coerência discursiva das categorias”. Antes da atitude se tornar categoria pela reflexão e tomada de consciência de si, existe um estado de “ingenuidade” em que se vive a atitude. Em outras palavras, antes da atitude fazer uso de linguagem coerente para formular a categoria ela é vivida dentro de um “conteúdo poético” e “a causa última das retomadas se encontra na própria *dýnamis* infinita da liberdade *poética* das atitudes”, daí resulta o fato de que “a liberdade, irredutível e incoerente das atitudes, é essencial para a compreensão do discurso coerente”, logo “um dos objetivos da *reprise* é, justamente inserir essa realidade da não coerência – entendida como ‘malvado infinito’ das atitudes – no discurso coerente das categorias” (COSTESKI, 2013, p. 2)²⁸. Costeski relaciona

²⁶ A palavra “retomada” é tradução brasileira da palavra francesa “reprise”, conforme consta na *Lógica da filosofia*, feita primeiramente por Marcelo Perine, o grande estudioso brasileiro de Éric Weil. Entretanto, em solo lusitano, Luís Manuel Bernardo, outro grande estudioso de Weil, preferiu antes o termo “reassunção”, pois conforme ele mesmo pontua, ela “[...] melhor distingue o processo em causa de outros congêneres no campo da hermenêutica filosófica e, desta feita, não se presta, com a mesma facilidade, a aproximações equívocas” (BERNARDO, 2013, p. 12). Sem pretender compreender essa discussão em sua profundidade, ressaltamos aqui que, ao que nos parece, para Bernardo sua escolha de tradução tem razões hermenêuticas mais específicas, ela distinguiria esse processo feito por Weil de outros autores no campo da hermenêutica filosófica, visto ser esse um fenômeno não somente weiliano, mas um fenômeno geral da filosofia. Em outras palavras, “retomada” seria um recurso hermenêutico presente na história da filosofia e vista em quase todos os pensadores, mas a “reassunção” seria a especificidade desse mesmo fenômeno na filosofia de Éric Weil.

²⁷ Remeto aqui à outra explicação mais completa de Luís Manuel Bernardo: “Retomar decorre, por conseguinte, antes de mais, e ao contrário do que se costuma considerar, da inventividade inerente à linguagem, que perpassa, igualmente, o discurso, que este reconfigura de acordo com princípios de intencionalidade e de coerência que lhe são próprios: o que há de repetitivo, de esquemático, de mecânico no gesto de retomar é, assim, a consequência da dinâmica da inventividade que faz depender a construção de textualidades significativas da mimese parcial de textualidades disponíveis. Com efeito, estamos perante uma condição narratológica, na medida em que, em consequência do desdobramento pressuposto pela reflexividade, envolve sempre a estruturação de segmentos de caráter textual, ficcionais e não-ficcionais, por mais básicos que se ofereçam. Neste sentido, retomar é o que permite a invenção do sentido da e na linguagem, depois de ter sido compreendido como condição transcendental da produção do sentido no discurso. Por conseguinte, sendo claro que a linguagem é o mais comum, em extensão, só pelas retomadas é que, nessa imensidade relativamente indefinida de enunciações possíveis, se demarcam aquelas aptas a tornarem-se comuns, compreensivamente, ou seja, a figurarem como estâncias narratológicas que, por sua vez, podem ser reconhecidas pelos falantes como merecedoras de retoma” (BERNARDO, 2013, p. 13).

²⁸ Costeski (2013, p. 1) explica que existem “[...] três funções principais da *reprise*: faz com que a atitude se transforme em categoria (LP, p. 98), cria a linguagem (LP, p. 99) e, por último, possibilita, tal qual o *Schéma*

essa liberdade da linguagem humana na formação de categorias à dimensão do sentimento e da fé, porque as retomadas (*reprises*) permitem ao homem falar daquilo que ainda não é nem coerente e nem razoável, mas que faz sua passagem ao discurso coerente e razoável na medida em que retoma discursos anteriores.

Exemplificando como isso acontece na prática Marcelo Perine (2013) fala sobre a passagem da categoria da *Discussão* (5ª) à categoria do *Objeto* (6ª). Ele explicou que Sócrates é o maior exemplo da história de uma pessoa que viveu numa atitude de vida pautada na *discussão* e apontou a Platão, seu discípulo, como aquele que, vendo a morte de seu mestre, compreende a *discussão* como necessitando de superação. Platão, portanto, seria um exemplo de quem viveu na atitude que visava a apreensão do *objeto* do conhecimento por meio da investigação²⁹. *Verdade e Não sentido* são duas categorias distintas na *Lógica da filosofia*, mas que possuem uma relação de dependência de significados uma vez que “o não sentido é” e que no budismo ele “pode ser compreendido como a verdade da verdade” (WEIL, 2012a, p. 143). O praticante do budismo, embora *vivendo* o silêncio e o vazio, pode falar dessa experiência como sendo a *verdade*³⁰. Nesse sentido, para uma categoria vir à tona é necessário partir de outra atitude-categoria: o *Não sentido* retoma a *Verdade*. A experiência do modo de viver o não sentido é para o praticante de tal atitude a sua verdade (que paradoxalmente é carregada de sentido), ou seja, Buda é a própria verdade, “e essa verdade, que é a categoria do discurso do Buda, apreende o não sentido” (WEIL, 2012a, p. 144).

“A retomada”, diz Weil, “é sempre ‘verdadeira’”. É um processo em que existe uma primeira reflexão que ainda não entra na consciência e ainda não é consciência da consciência, mas é uma reflexão simples em que “a categoria retorna para si mesma sob a forma de uma categoria precedente [...]. *É por meio da retomada que a atitude se torna categoria*” (WEIL, 2012a, p. 144, grifo nosso). O que Weil pretende em sua obra é fazer uma *lógica aplicada da*

kantiano, a aplicação da categoria à realidade (LP, p. 82). Nas duas primeiras funções, a *reprise* é mais ligada ao *dynamis* próprio da liberdade e espontaneidade da atitude, enquanto, na terceira, quando é compreendida como *esquema*, a retomada é um conceito puramente lógico, necessário para se pensar a relação da filosofia com a história”.

²⁹ É importante ressaltar que “a qualquer momento o homem pode ter qualquer atitude; mas ele não a terá a qualquer momento para *si mesmo*, para seu próprio discurso” (WEIL, 2012a, p. 112), isso porque seu viver pode ser inconsciente, pois sempre satisfeito com sua vida não achará motivo para a autocompreensão e consequentemente para a elaboração de um discurso coerente, ele apenas vive: “o fato é que a atitude do homem nem sempre se expressa adequadamente no discurso do homem” (WEIL, 2012a, p. 112).

³⁰ “[...] podemos dizer que a retomada é a compreensão de uma atitude (ou categoria) nova sob uma categoria anterior, compreensão realizada no interior e por meio dessa atitude anterior. O budista não se cala necessariamente. Ele pode falar do não sentido, assim como da verdade. É possível indagar, e isso foi indagado, por que o Buda, o realizado que se libertou, ainda fala” (WEIL, 2012a, p. 143).

filosofia para a compreensão dessas retomadas históricas³¹. Para Weil, filosofia é a compreensão da *totalidade dos discursos na unidade*. A retomada é um *recurso metodológico-hermenêutico*, pois “permite a aplicação da lógica à realidade histórica, em outras palavras, que permite a compreensão dos discursos concretamente sustentados pelos homens do passado e do presente”. A categoria apreende a realidade histórica do discurso: “a retomada, para empregar um conceito kantiano, é o esquema que torna a categoria aplicável à realidade e que permite assim realizar concretamente a unidade da filosofia e da história” (WEIL, 2012a, p. 123).

Vale ressaltar que a *retomada* como operação fundamental da teoria da discursividade de Weil possui suas bases na *dialética hegeliana*. A dialética em Hegel é *síntese dos opostos*, é a condição própria e natural do pensamento, pois é no pensamento que as contradições da realidade finita se resolvem. Ela é a lei da realidade³². O próprio Weil falando de Hegel explica que a dificuldade de compreendê-lo está no fato de que seu sistema tenta dar conta da *totalidade*, pois ele quis *a tudo compreender*. Hegel quer “compreender a realidade una na unidade da verdade” e não simplesmente construir mais um discurso coerente e redutor, “[...] ele quer ouvir a todos” (WEIL, 2019, p. 64). Ele não quer *compreender* a ciência, a política, a religião, a poesia, a razão, tudo em sua unidade, “sem nunca querer compreender a partir de um ponto de vista *exterior* ou *superior* ou mais *profundo*” (WEIL, 2019, p. 65, grifo nosso). Ele quer compreender a razão com todas as suas contradições, cada tese que pretende ser o todo da verdade. “A realidade é a unidade das contradições: o fruto contradiz a flor porque ele é a morte da flor, mas somente juntos fruto e flor formam o organismo vivo” (WEIL, 2019, p. 65). Ou seja, *é justamente na realidade que vemos todas as contradições dos discursos*, ou *são as contradições dos discursos que formam a unidade da realidade* na medida em que esta é devir. Essa é “uma dialética que não é senão a realidade que se compreende a si mesma” (WEIL, 2019, p. 65). Uma realidade na medida em que admite as contradições dos discursos. Essa dialética *é o próprio mundo* tal como ele se apresenta no discurso humano.

³¹Nas palavras de Luís Bernardo: “Ora, o que a *Lógica da Filosofia* patenteia é a existência de um conjunto de discursos matriciais, cujo núcleo generativo pode ser identificado, e que formam um património discursivo comum, disponível para ser retomado pelos discursos efetivamente tidos em contextos históricos particulares” (BERNARDO, 2013, p. 4).

³²Abbagnano explica que para Hegel “toda a realidade move-se dialeticamente e, portanto, a filosofia hegeliana vê em toda parte tríades de teses, antítese e sínteses, nas quais a antítese representa a ‘negação’, ‘o oposto’ ou ‘outro’ da tese, e a síntese constitui a unidade e, ao mesmo tempo, a certificação de ambas” (ABBAGNANO, 2007, p. 273).

2. O HOMEM: UM SER COMPOSTO DA OPOSIÇÃO ENTRE RAZÃO E VIOLÊNCIA

Neste capítulo temos como finalidade examinar como Éric Weil compreende o homem. Para tanto iremos primeiro expor a concepção clássica grega, perpassando por Aristóteles e pulando diretamente para Kant para demonstrar que Weil herda a noção ocidental de homem. Em Kant, especialmente, vemos que a razão é algo próprio da natureza, que existe um *telos* natural que determina todos os seres cada um para um determinado propósito. O homem é determinado pela natureza a desenvolver a razão, fator natural. Mas a razão está associada a um antagonismo inerente no homem, que ele explica como sendo uma insociável sociabilidade, uma vez que é na disputa com seus semelhantes que os homens tendem a desenvolver a inteligência, ora se desassociando (se distanciando), ora se associando (se aproximando). Há nessa construção uma relação intrínseca entre natureza e razão, relação essa certamente reconsiderada por Weil.

Em seguida demonstraremos que Weil compreende o homem como um composto de uma oposição inerente em sua natureza entre razão e violência. Há no homem um desacordo, pois sua natureza animal, violenta, o condiciona a paixões, sentimentos, instintos, desejos de necessidades naturais de sobrevivência. São fatores inerentes, orgânicos. Mas além disso há fatores criados pelo próprio homem em sua busca de satisfação. A razão seria aquilo que no homem produz sentido, coerência e linguagem razoável e o conduz aos limites de suas ações e ao desenvolvimento da moral.

A ideia de violência em Weil está ligada diretamente à sua concepção de natureza. A violência seria a força tanto da natureza como um todo quanto da natureza humana, em particular. É nessa pegada que veremos que Weil compreende a ideia de homem natural como um conceito-limite, pois um homem natural seria um sujeito destituído de toda e qualquer sociabilidade humana, portanto, ele não seria nem moral e nem imoral, mas amoral, seria um sujeito totalmente condicionado às forças naturais, seria pura violência. Nesse caso, adiantamos, nem mesmo homem ele seria visto ser privado das características necessárias da razoabilidade que se desenvolve nas relações humanas.

Por último, iremos analisar como Weil adentra na questão sobre o *sentido* da definição de homem (a definição clássica do homem como *zôon logikón*), presente na introdução da *Lógica da filosofia*. Seu objetivo é refletir sobre o sentido dessa definição e não necessariamente sobre a definição. A ciência com seu método tem dificuldades de definir o homem uma vez que ela toma como base a verificação empírica e elabora diferença específica

entre os seres. Portanto, ela não pode definir o homem por que existe neste uma realidade que transcende todo dado material e que não está presente nos outros seres animais, por isso os cientistas delegam aos filósofos a tarefa de refletir o que é o homem a partir da definição clássica de homem como animal racional. Weil chegará à conclusão de que o sentido da definição de homem não é dado para reconhecer o homem, mas para realizá-lo, visto que nem todos os indivíduos agem razoavelmente. A definição serve de modelo a ser seguido a todos os que desejam ser humano plenamente.

2.1. A concepção clássica de homem: a aristotélica e a kantiana

Nosso objetivo neste tópico é expor os elementos conceituais da concepção clássica da antropologia ocidental para demonstrar que a concepção weiliana de homem é sua herdeira, sobretudo, pelas vias de Aristóteles e Kant.

2.1.1. Concepção clássica e aristotélica

Segundo Lima Vaz (1991, p. 27), a concepção clássica “elabora uma imagem do homem na qual são expostos em relevo dois traços fundamentais: o homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*)”. O homem sendo capaz de usar o discurso para expressar seu pensamento, ou seja, “dotado de logos”, tem a possibilidade de entrar em consenso com os seus semelhantes que também, capazes de falar, dialogar e compreender, utilizam a linguagem. Dessa maneira ele poderá “instituir a comunidade política. E a vida política (*bios politikós*), vida humana por excelência segundo a concepção clássica, se exerce pela livre submissão ao *logos* codificado em leis justas (*nomoi*)” (VAZ, 1991, p. 27). Essa imagem do homem como um ser de discurso e ser capaz de viver em coletividade utilizando a linguagem como ferramenta de coesão, manifesta duas *atividades próprias* de seu ser dotadas de finalidades específicas: a atividade da contemplação (*theoría*) e a atividade da ação moral e política (*práxis*).

Aristóteles mostra a “originalidade e força do seu pensamento” na operação de uma síntese do “físicismo jônico” e do “finalismo intelectualista de Sócrates”, de um lado; e do outro, da “filosofia da cultura herdada dos Sofistas” (VAZ, 1991, p. 38-39). Assim, pode-se chegar a uma “filosofia das coisas humanas” (*he perì tà anthrópeia philosophía*, Et. Nic. X, 1181 b 12-13) ao lado de uma filosofia das coisas da natureza, da *physis*, que é o centro de seu sistema. A antropologia de Aristóteles se encontrará entre “a investigação da natureza (*physikê episthème*), à qual o homem pertence, e a ciência das coisas primeiras e divinas (*protê philosophia, theología*), à qual o homem pode elevar-se” (VAZ, 1991, p. 39). Em Aristóteles a

finalidade (*telos*) do agir humano está no horizonte da *physis* (diferente de Platão que o colocara no mundo das ideias perfeitas). O homem tem seu lugar na *physis*, mas possui capacidade de elevar-se pela *theoría* (contemplação) às “realidades transcendentais e eternas” (VAZ, 1991, p. 39). Os traços principais que compõem a concepção antropológica de Aristóteles são reunidas por Lima Vaz (1991, p. 39-42) da seguinte maneira: (1) “*estrutura biopsíquica* do homem ou teoria da *psyché*”; (2) “o homem como *zôon logikón*”; (3) “o homem como ser *ético-político*”; (4) “o homem como ser de *paixão e de desejo*”.

A *psyché* é o princípio que movimenta o corpo dos seres vivos e que se relaciona às funções da nutrição e da sensibilidade, é definida como *entelécheia*, *perfeição* ou *ato* do corpo organizado. No homem está relacionada à função intelectual. O estudo da *psyché* pertence ao âmbito da *physis* e sendo o homem pertencente a esse âmbito “o homem se distingue de todos os outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade: ele é um ‘animal racional’”. Nesse sentido, por possuir o *logos* ele é capaz de transcender a natureza e por isso “não pode ser considerado simplesmente um ser ‘natural’” (VAZ, 1991, p. 40). É próprio do *nous* (intelecto) elevar-se acima dos sentidos internos e externos, exercendo uma função receptiva e outra ativa. Assim, a razão humana pode alcançar três alvos em sua atividade intelectual:

A contemplação (*theoría*) [...] tendo como fim o conhecimento da verdade das coisas [...]. A ação (*praxis*) buscada em razão do bem (*agathón*) ou da excelência (*areté*) do indivíduo e da comunidade [...]. A fabricação (*poíesis*) da qual resultam objetos artificiais e cuja finalidade é a utilidade ou o prazer. [...] A tripartição aristotélica dos campos nos quais se exerce a atividade do *logos* tornou-se uma das fontes mais importantes para o pensamento antropológico no Ocidente (VAZ, 1991, p. 41).

O predicado da racionalidade do homem em Aristóteles, codificado na forma do pensamento teórico e prático (campo da Lógica), assegurou os poderosos instrumentos que fazem o homem plasmar seu mundo guiado pelas exigências da razão. Assim a ciência passou a ser o centro do universo simbólico humano. Além disso, o homem é um ser ético e político, pois é destinado a conviver em comunidade (nesse caso, na visão de Aristóteles: a *polis* grega) e é nessa comunidade que a dimensão mais elevada de sua natureza, seu *logos*, sua racionalidade, pode ser posta em atividade e o seu ser verdadeiramente humano se formar. É na vida política que suas virtudes (aprendidas pelos costumes e pelos ensinamentos) encontrarão campo para seu exercício. “A vida ética e a vida política” são as “artes de viver segundo a razão (*katà tòn lógon zên*) [...] Ética e Política são assim [...] o campo por excelência onde se manifesta a finalidade do homem coroada pelo exercício da razão ou definida pela primazia do *logos*” (VAZ, 1991, p. 42). Além de considerar o homem como um ser de racionalidade,

Aristóteles também dedicou análises da dimensão da paixão e do desejo. A *psyché* possui uma vertente irracional (*alógôs*), pois ela é também a sede das paixões (*pathê*) e do desejo (*órexis*). O prazer (*hedoné*) é um tópico bastante discutido em *Ética a Nicômaco*, livro III, cap. 12-15 e livro X, cap. 1-5.

Vale ressaltar que esses traços reunidos acima são “os traços mais significativos do homem grego da idade clássica”, trata-se de uma “expressão acabada” do “homem helênico” (VAZ, 1991, p. 39, 42). Entretanto:

A antropologia aristotélica continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. os problemas levantados por Aristóteles em torno da pergunta sobre o que é o homem e as categorias com que tentou resolvê-los, embora tivessem como alvo principal o homem helênico no contexto da civilização da polis, tornaram-se o fundo conceptual permanente da filosofia do homem na nossa tradição filosófica, e nada indica que a sua fecundidade heurística tenda a esgotar-se (VAZ, 1991, p. 43).

Embora Éric Weil empreenda uma interpretação minuciosa da antropologia de Aristóteles³³, na *Lógica da filosofia* ele elabora um prisma que reflete uma grande diversidade de matizes da imagem do homem ocidental³⁴, que vai desde os antigos gregos até o homem contemporâneo. As dezoito categorias, tal como já analisamos, correspondem às formas de vida que o homem viveu ao longo de sua experiência histórica no mundo correspondendo a várias épocas que se transformaram em discursos coerentes, articulando *teoria* e *práxis*, discurso e ação. É na esteira de uma história do discurso (não simplesmente uma história da filosofia) e da racionalidade humana que é forjada uma lógica da filosofia que, em última análise, tem como finalidade antropológica a compreensão do homem em sua totalidade. Podemos afirmar que Weil enxerga a totalidade do homem pela ótica da discursividade, reveladora não apenas de sua racionalidade, mas, sobretudo, de sua vida ativa. Portanto, a atividade da existência humana é refletida na pragmática de sua ação articulada ao movimento do *logos*.

2.1.2. A concepção kantiana e a razão segundo a doutrina teleológica da natureza

Gostaria aqui, a nível de melhor elucidação, fazer uma breve digressão a Kant, uma vez que este é o pressuposto de Weil em sua antropologia filosófica. Segundo Lima Vaz (1991,

³³ Em *Essais et conférences I*, Éric Weil escreve sobre *L'anthropologie d'Aristote*. Ainda não foi possível na presente pesquisa analisar satisfatoriamente este texto para inseri-lo nesta discussão.

³⁴ Por isso poupamos aqui espaço e nos abtemos de tratar de cada concepção de homem nas divisões do tempo histórico tal como feita por Lima Vaz (1991): antropologias da idade helenística, antropologia neoplatônica, concepção cristão-medieval do homem; concepção moderna do homem (no humanismo, no racionalismo, na idade cartesiana, na época da Ilustração). Acharmos mais sensato irmos direto para a concepção de homem de Kant visto ser este o pressuposto teórico de Weil mais significativo na análise empreendida na presente pesquisa.

p. 96) a concepção do homem em Kant participa da “tradição racionalista e ‘ilustrada’” compondo-se da herança pietista e da “poderosa atração do pensamento de J.-J. Rousseau”. Dessa forma, é possível “traçar duas linhas de desenvolvimento da concepção kantiana do homem”: (1) “uma linha propriamente *antropológica*”; (2) “uma linha *crítica*” (grifo do autor). Na linha antropológica destaca-se seu texto *Antropologia desde o ponto de vista pragmático* de 1798 e na linha crítica o texto *Dissertação de 1770*.

Na primeira linha, a antropologia é compreendida como “uma ciência cuja finalidade é preparar o homem para o conhecimento do ‘mundo’” humano. Essa linha está situada dentro da “intenção típica da Ilustração alemã”: “a de tornar a filosofia útil para a vida” (VAZ, 1991, p. 97). Na segunda linha, a crítica “abrange as três atividades superiores do homem”: (a) “a razão teórica”; (b) “a razão prática”; (c) “e a faculdade de julgar” (VAZ, 1991, p. 96).

No nível da Razão pura, encontramos uma dualidade estrutural entre a sensibilidade receptiva e espontaneidade do Entendimento e entre este como domínio da condição e a Razão (*Vernunft*) no domínio do incondicionado. No nível da Razão prática, a dualidade se estabelece entre o “caráter empírico” do sujeito prático (domínio da necessidade externa e das paixões) e o seu “caráter inteligível” (domínio da liberdade) (VAZ, 1991, p. 98).

Estas duas linhas de desenvolvimento formam uma imagem complexa da concepção de homem em Kant. A partir delas é possível observar três “linhas principais que se entrelaçam nessa ideia kantiana de homem” (p. 98), linhas que tratam da *estrutura do homem*: (1^a) “linha da estrutura sensitivo-racional”; (2^a) “linha da estrutura físico-pragmática”; (3^a) “linha da estrutura histórica ou do destino do homem” (VAZ, 1991, p. 98-99). Na primeira estrutura partindo da pergunta “o que posso saber?”, o homem é concebido como um ser cognoscente e é posta a relação entre o homem como “ser da natureza” (em seu espaço-tempo do mundo) e o homem como “ser racional”, “capaz de formular o *ideal da Razão pura* e as Ideias transcendentais (o mundo, a alma e Deus)” (VAZ, 1991, p. 98, grifo do autor). Na segunda, o homem é concebido “como ser natural ou mundano”. O *físico* aqui designa “o que a Natureza opera no homem e *pragmático* o que o homem faz de si mesmo, e da estrutura prática que acompanha o homem como ser livre e capaz de responder” (VAZ, 1991, p. 99, grifo do autor) se fundamentando no fato da razão, na lei moral. Na terceira, o homem é concebido como *um ser histórico* e a análise kantiana caminha em duas direções: na direção *religiosa* e na direção *pedagógico-político*. Na direção religiosa é trabalhado “o fim último do homem”, o “mal radical” e “sua superação pelo princípio do bem” e “as condições para a implantação do reino de Deus sobre a terra” (VAZ, 1991, p. 99). Na direção pedagógica Kant aborda assuntos

no campo da filosofia da história, política e pedagogia, tratando de problemas clássicos da Ilustração, tais como educação da humanidade, educação do indivíduo, regime político e a liberdade civil. Esses pontos da abordagem kantiana estão atrelados à sua doutrina “de caráter ético-jurídico, sobre o ordenamento da liberdade no indivíduo e na comunidade, exposta na *Metafísica dos Costumes*, I, *Doutrina do Direito* e II, *Doutrina da virtude* (1796-1797)” (VAZ, 1991, p. 99, grifo do autor).

Kant, em artigo de 1784 intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, compreende a presença da razão no homem como a determinação de uma intenção oculta da natureza que visa levá-lo à realização de seu fim último, por meio das disposições naturais, que é a de uma constituição civil que confedere todas as nações da civilização humana em um grande acordo baseado num direito universal que as possa reger. Ele explica que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” e que estas no homem estão “voltadas para o uso de sua razão” (KANT, 1986, p. 11). A razão no homem alcançaria seu mais alto progresso na “união civil da espécie humana” na formação de um “estado cosmopolita universal” (KANT, 1986, p. 22).

Ele se fundamenta na “doutrina teleológica da natureza” (KANT, 1986, p. 11) que compreende a natureza como sendo regulada por leis universais em vista de um *telos*. Sendo o homem um ser natural não estaria isento dessa regularidade e dessa finalidade. A razão é algo presente no *cosmos*, na natureza e também no homem, ela pode ser deduzida a partir de uma regularidade histórica, dos fatos, das ações do homem no tempo. A “liberdade da vontade”, e as ações humanas como a expressão dessa vontade, possui em suas “linhas gerais” um certo “curso regular” natural dos fatos históricos que demonstra um “fio condutor da razão”³⁵ ou “fio condutor da natureza secretamente ligado à sabedoria” ou ainda “um fio condutor *a priori*” (KANT, 1986, p. 11, 18 e 23) ligando os acontecimentos humanos no tempo: a história das grandes civilizações, começando pelos gregos, passando pelos romanos como seus herdeiros, alcançando sua influência nos bárbaros até a formação das grandes nações europeias e daquelas surgidas a partir de sua colonização. “Nesse sentido, Kant quer dar à história as mesmas leis que Newton deu aos fenômenos da natureza” (MAUAD, 2010, p. 72)³⁶.

³⁵ Ver também: p. 10, 22 e 23.

³⁶ A questão fundamental da sua argumentação é: se aceitamos a demonstração de um *telos* nas disposições naturais presente na natureza em geral e bem como nas ações do homem (motivadas por desejos naturais da natureza humana), logo é necessário aceitarmos também que na condução do curso dos acontecimentos humanos possui igualmente um *telos*. Por dedução o mesmo *telos* que está no homem operando em suas ações naturais, está também no conjunto geral do curso de sua história. Isso exclui a possibilidade do acaso.

Tal curso aponta para o desenvolvimento daquilo que o ser humano tem de mais distinto e elevado dentre os animais: a *razão*. A razão no homem se expressa na elaboração da moral, do direito, da constituição civil, da comunidade em Estado, da confederação de Estados soberanos e numa possível constituição universal que engloba todos os Estados³⁷. Kant observa que as ações humanas, “como qualquer outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” (KANT, 1986, p. 9), por isso a história da humanidade ou a história universal estaria, em última análise, inserida nesse “plano oculto da natureza” (KANT, 1986, p. 20) que caminha para o progresso da razão como determinação de sua intenção. Segundo Kant, a natureza possui o propósito, a intenção sobre os seres em geral de desenvolver suas “disposições originais” ou “naturais” (KANT, 1986, p. 9 e 11) a fim de que todos cumpram seu devido papel dentro do quadro geral. No homem “o mais alto propósito da natureza” seria “o desenvolvimento de todas as suas disposições” para “alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 1986, p. 14).

Kant considera a *razão* como sendo a “faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para os seus projetos” (KANT, 1986, p. 11). Embora instintiva, ela tende a superar o instinto, pois age de maneira inteligente progredindo gradualmente na espécie humana. Para isso a natureza precisa de uma sucessão indefinida de gerações humanas, onde o conhecimento seja transmitido, para que a razão alcance seu propósito natural de desenvolvimento máximo. Vale ressaltar que o desenvolvimento não é no indivíduo e sim na espécie em geral.

Kant também observa que a natureza dotou o homem de uma *autossuficiência* capaz de tirar “de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal” a fim de participar de uma felicidade ou perfeição proporcionada apenas por si, “livre do instinto, por meio da própria razão” (KANT, 1986, p. 12). Dito de outro modo: a *autossuficiência* humana está no fato de sua razão superar sua animalidade em vista da liberdade e da felicidade. A natureza impõe dificuldades ao homem justamente para que por meio do trabalho adquira e conquiste por seus próprios esforços seus méritos e bem-estar. Esses obstáculos são superados pelo exercício da sua razão a fim de que ele saia da condição de “máxima rudeza” e passe “à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar e [...] à felicidade” para que ele tenha “o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo” (KANT, 1986, p. 12).

³⁷ Patrice Canivez (2016, p. 24) explica que “em Kant, a organização cosmopolita poderia tomar a forma de um Estado mundial, de uma monarquia universal, que seria um despotismo absoluto. Ao Estado mundial Kant opõe uma aliança permanente dos povos, uma *Völkerbund*. Noutros termos, a sociedade das nações de Kant é uma alternativa ao Estado mundial”.

Ele destaca a importância da existência na natureza humana de um *antagonismo* no processo de desenvolvimento da própria razão humana. Ele chamou isso de “*insociável sociabilidade* dos homens” (KANT, 1986, p. 13, grifo nosso), pois embora a espécie humana tenha a tendência à sociabilidade ela também tem ao afastamento e isolamento do indivíduo da sua espécie. Em outras palavras, a tendência natural da discórdia, da ambição e da luta que causa a competição pela sobrevivência, pela conquista e pela elevação dos interesses egoístas dos indivíduos, que provoca o sentimento de dominação e de projeção que põe todos contra todos, é responsável pelo “desenvolvimento de suas disposições naturais”, que “desperta todas as forças” (KANT, 1986, p. 13) humanas, que o faz superar a preguiça e a comodidade ao mesmo tempo em que ela “ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (KANT, 1986, p. 13).

O homem quer vida prazerosa e *contentamento*, paz e concórdia. Estes elementos existem pela presença da razão no homem. Entretanto, sua natureza animal quer a discórdia, a competição, a disputa, a fadiga do trabalho, em outras palavras: *uma vida ativa*. Dessa forma essa animalidade humana, paradoxalmente, produz a *Aufklärung* (iluminar-se) transformadora capaz de fazer surgir o “discernimento moral em princípios práticos determinados”. A sociedade sai, portanto, da condição de um acordo “extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral” (KANT, 1986, p. 13-14). É esse antagonismo a fonte do aperfeiçoamento de todos os talentos humanos e do progresso de sua razão. Os interesses egoístas dessa insociabilidade dos homens se chocam, “impelem a uma tensão renovada das forças” (KANT, 1986, p. 14) e produzem “toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade” e “a mais bela ordem social”, a moral e o direito (KANT, 1986, p. 15). A insociabilidade do homem “é obrigada a se disciplinar [...] por meio de um artifício imposto” para que somente assim se desenvolva “completamente os germes da natureza”. A natureza só poderá alcançar seu propósito no homem se, e somente se, ele cumprir essa tarefa designada por ela: criar um “estado de coerção” para não viver em “liberdade selvagem” (KANT, 1986, p. 15)³⁸.

³⁸ Na sétima proposição, na página 18, Kant diz que somente “na constituição civil [...] todos aqueles germes podem ser desenvolvidos”. A ideia é que no estado selvagem as disposições naturais humanas, os germes da natureza, essa discórdia produtora, não podem cumprir o propósito da natureza na espécie humana. Para Kant somente quando os homens entram em acordo mútuo de uma constituição que resguarde seus direitos individuais de ação da liberdade da vontade, pondo em ação sua discórdia produtora, é que a finalidade natural da espécie está sendo posta em prática.

2.2. Razão *versus* violência

Seis pontos podemos destacar que sintetizam essa incursão kantiana: (1) a razão é *determinação da natureza* no homem; (2) a razão no homem possui uma *finalidade*: elevar o homem acima do instinto natural e de seu condicionamento com vistas a alcançar a liberdade e o *contentamento* (felicidade); (3) a razão no homem e no mundo segue *leis regulares*; (4) a presença de um *antagonismo* no homem; (5) uma *vida ativa* motivada pela busca do contentamento e pelo antagonismo; (6) o *progresso* da espécie humana depende da existência do antagonismo e da busca por contentamento. Estes elementos aparecerão em Weil. Esse antagonismo presente no homem que Kant chama de *insociável sociabilidade*, Weil ressignifica considerando o homem como um ser composto de duas realidades essencialmente opostas, mas imbricadas entre si: razão *versus* violência³⁹.

No capítulo anterior fizemos uma breve observação dizendo que na estrutura da primeira parte (parte A) da Introdução da *Lógica da filosofia* (intitulada: Reflexão sobre a filosofia) Weil, por meio de dois tópicos importantes, o *homem como razão* e o *homem como violência*, demonstra sua visão sobre o homem: o homem é um ser composto de uma oposição entre razão e violência. Ele é unidade na oposição.

Em linhas gerais, a razão é uma dimensão de sua natureza que o homem persegue e quer alcançar, mas não a alcança de todo, apenas parcialmente, pois ela abrange a totalidade da compreensão da realidade. A razão é aquilo que no homem constitui o sentido, a coerência e a compreensão do mundo e da realidade, que se transforma em linguagem razoável. Por isso o discurso é a maior expressão da razão, é a própria razão em movimento.

A filosofia é a busca por essa compreensão da totalidade, do universal. Savadogo (2016, p. 192) explica que “a razão implica uma atitude que mobiliza o indivíduo e exige dele pôr fim à busca de satisfações efêmeras, que alimentam a insatisfação e criam o sofrimento”, é “um estado de espírito” que faz o homem se distanciar das frustrações resultantes do apego às coisas passageiras e o impulsiona a “se fixar no que se mostra como essencial para dar sentido à existência”.

Já a violência, em Weil, traduz uma ideia ampla que envolve o mundo natural como um todo e as ações históricas do homem. A violência é esse fenômeno presente na realidade

³⁹ Marcelo Larger Carneiro em seu livro *Razão, liberdade e educação em Éric Weil*, mais exatamente no primeiro capítulo, intitulado, “Razão e violência”, antes de entrar no conceito weiliano de violência, dedica a primeira sessão, intitulada “A violência como problema filosófico”, para expor brevemente como os filósofos Hobbes, Hegel e Hanna Arendt compreenderam o fenômeno da violência da existência humana cada um ao seu modo particular. Embora seu objetivo não seja fazer uma genealogia das raízes conceituais de Weil, ele demonstra que a violência é um problema para a filosofia e constitui um tema central, tal como o próprio Weil já apontava.

natural do mundo físico, essa força que escapa da decisão humana e que age *sobre e nos* seres vivos de maneira a obrigá-los a se protegerem visando sua própria preservação. A violência é a própria natureza em ação. Na concepção weiliana a violência constitui o problema central da filosofia. O trabalho humano, como um todo, visa em última análise proteger o homem contra a violência da natureza e dominá-la. E a razão leva o homem a negar sua natureza animal e, portanto, sua violência constitutivamente inerente, de maneira que ele desenvolve uma outra natureza humana. A filosofia é movida ante a existência da violência no mundo e na realidade e é seu objetivo eliminá-la, pois ela é o que ameaça a existência do homem e da comunidade humana. Portanto, a razão em movimento cria o trabalho e a filosofia.

A violência no homem é um fenômeno interno (instintos, paixões, pulsões, etc.) que se manifesta de diversas maneiras e que se impõe como um desafio para a filosofia. O filósofo, aquele que aspira a *theoría* (a visão da totalidade), possui medo do medo, pois o medo “mais do que qualquer outra paixão [...] lhe faria perder o domínio de si mesmo” (WEIL, 2012a, p. 34). O medo como violência, impede o alcance da sabedoria, pois interrompe a reflexão. “Assim como os outros temem o que lhes acontece do exterior, não deve ele temer o que o ameaça do interior?”, pois o filósofo não sendo ainda sábio é homem e “guarda em si a animalidade do ser vivo” (WEIL, 2012a, p. 35). Nesse sentido, mesmo o filósofo, não escapa completamente de sua natureza.

SOARES (2020) explicita que a violência possui um caráter multifacetado em Weil. Ela pode ser entendida em várias dimensões da realidade: ela é a natureza da realidade física; ela é a natureza humana, mas compreendida também como *ação humana* e enquanto ação humana ela é a recusa da razão, da compreensão e do discurso; ela nega a verdade, o sentido e a coerência; ela é irreduzível e radical. Ao lado da razão e do silêncio, a violência é mais uma possibilidade para o homem que pode escolher nela viver ou pode escolher rejeitá-la e combatê-la e, para ficar mais claro, só se pode rejeitar a violência combatendo-a com a busca da razoabilidade. “A relação entre essas duas possibilidades [...] constitui [...] uma oposição entre duas atitudes exteriores uma à outra entre as quais não se descobre nenhuma regra comum à qual elas poderiam ser remetidas e discernidas” (SAVADOGO, 2016, p. 192).

Vivendo na violência o homem recusará ao discurso e se instalará na barbárie e por isso ela é oposição à filosofia, é seu outro, é *o outro da razão*, porque a filosofia visa o sentido e à coerência do discurso. Para falar do sentido dessa oposição Savadogo (2016, p. 192) utiliza o conceito de *desacordo*, “pois a razão e a violência não falam a mesma linguagem, elas não desenvolvem os mesmos argumentos e nem mesmo se preocupam em tentar se convencer

mutuamente”. Todavia, embora a violência recuse o discurso e a coerência, como observou Savadogo (2016), tanto a razão como a violência “recorrem a uma linguagem para se exprimir”. A violência vai utilizar a linguagem como “instrumento da negatividade”, em outras palavras: ela irá traduzir a insatisfação (o descontentamento) que o homem vive.

Por outro lado, a razão vai utilizar a violência para abrir caminhos à sabedoria que resultará no contentamento. Mas esse ideal de encontrar a sabedoria para o fim no contentamento, na felicidade plena, é apenas o filósofo que persegue por compreender essa busca. Por isso é tarefa do filósofo (e da filosofia) compreender o fenômeno da violência, porque a filosofia deve a tudo compreender, inclusive aquilo que não se presta a nenhuma compreensão. Segundo Benevides Soares (2020, p. 3): “a filosofia busca compreender a violência para poder fazer frente a ela”. Em outro lugar, o mesmo comentador diz que:

O fenômeno *violência* não é algo uniforme; ele é vasto, intrincado, permeado por nervuras e ramificações. Pensar sobre ele sob óticas isoladas, embora seja algo importante para que sejam esmiuçados seus detalhes, não esgota o tratamento do tema, não dá conta dos seus desdobramentos menos objetivos e tão pouco proporciona uma visão mais holística do assunto. Talvez a partir daí se justifique um tratamento filosófico do problema (SOARES, 2015, p. 15).

Todo homem, mesmo aquele sem discurso coerente, o que vive no silêncio e o que prefere a violência (o louco, o místico e o violento), está inserido em alguma atitude no mundo de sua existência e pode (e deve) ser compreendido pelo discurso, pois ele “[...] apresenta sempre um lado compreensível para o discurso que busca compreendê-lo [...]” (WEIL, 2012a, p. 107). Por isso, para Weil, todas as atitudes “[...] revelam o sentido da história a quem escolheu o sentido, porque elas se compreendem (acabam por se compreender) como a obra da história” (WEIL, 2012a, p. 109). As atitudes (formuladas em categorias discursivas) representam a tentativa do homem ao longo da história em dominar a violência.

Mais uma vez vale lembrar aqui a atenção que Weil chamou para a fórmula kantiana que “define o homem como um ser ‘razoável e finito’”. Para Weil “ela contém o centro e o núcleo da reflexão kantiana” (WEIL, 2012b, p. 107). Essa finitude do homem o insere dentro do grande complexo da realidade natural, sendo parte da natureza é naturalmente um animal, “um ser de necessidades, de instintos, de pulsões, de paixões [...] submetido ao mecanismo da natureza, ser inteiramente determinado pelas causas que agem sobre ele e nele” (WEIL, 2012b, p. 107). Em outras palavras, o homem é um ser *condicionado* pelo seu contexto histórico e

natural e pode se conhecer como um ser *determinado*, ou seja, um dado, um objeto passível de definição positiva⁴⁰.

Mas “a razão *deve* vencer, pois constitui a essência do gênero humano” (WEIL, 2012a, p. 213, grifo do autor). Quando Weil destaca o verbo *dever* ele quer dizer que a razão possui essa finalidade na existência da natureza humana, que é desenvolver no homem aquilo que lhe é próprio, o controle sobre seus instintos, uma vez que também “ele não é essencialmente razoável”. Ele continua observando que “ela”, a razão, “não domina automaticamente”, ela “deve se afirmar” no homem “como autodeterminação contra o indeterminado” (WEIL, 2012a, p. 213). Isso quer dizer que o homem precisa fazer uma decisão pela razão para o controle e domínio de sua natureza animal a fim de se distanciar da barbárie.

A escolha pela razão é uma possibilidade que perpassa pela determinação de si mesma num processo de autocompreensão e autodeterminação. A razão além de estar no homem é o próprio homem por que também o constitui: o homem é “*razão pensante*” e também “*razão pensada*”. Na medida em que ele se tem como objeto de sua própria reflexão ele é “*razão-objeto*”, e, na medida em que reflete, é “*razão-sujeito*”. A razão é objeto de sua própria reflexão: ela apreende tudo e até a si mesma (WEIL, 2012a, p. 78).

Para Weil, não há nada que a razão não possa *conhecer*, desde que a palavra conhecer não seja entendida única e exclusivamente como conhecimento científico, empírico. Ele admite a possibilidade do discurso se tornar absolutamente coerente. O finito não esgota o infinito, porém quando o discurso se torna absolutamente coerente já não é o discurso do indivíduo, mas o discurso da própria Razão que se universalizou.

Portanto, ela, a razão, se torna uma entidade histórica e universal na medida em que apreendendo ela mesma compreende a sua possibilidade de fechar o discurso em discurso absolutamente coerente e assim um discurso universal. O homem só compreende o discurso eterno (que abarca a totalidade) por que nele existe uma eternidade: ele é eternamente histórico, temporal, permanece por tempo indeterminado em um estado de inacabamento, pois vive em um mundo onde tudo está em devir, em mudanças (WEIL, 2012a, p. 94). Essa tendência de universalização da razão no homem é o que constituirá, nas diversas comunidades humanas, as morais concretas, as regras que norteiam o comportamento dos indivíduos nos grupos.

⁴⁰ No sentido de definir “[...] positivamente por seu gênero e por sua diferença específica [...]” (WEIL, 2012a, p. 15).

2.3. O homem amoral: um conceito-limite da ideia de homem natural

Para melhor explicitar como Weil compreende essa questão da violência na natureza humana, é oportuno expor sua análise inicial sobre o conceito de moral no livro *Filosofia moral*. Weil começa considerando o conceito tradicional de *homem natural*. Ele observa que duas teses opostas, presentes na tradição filosófica moderna, tentaram explicar o homem em sua essência como (1º) um ser *naturalmente* bom ou (2º) *naturalmente* mau. Ele descarta as duas quando tomadas isoladamente e mostra suas fragilidades, mas as admite tomadas juntas e as corrige dizendo que “o homem não é *naturalmente* bom, mas também não é *naturalmente* mau” (WEIL, 2011, p. 18). O homem é, na realidade, “capaz de observar regras morais” e é, ao mesmo tempo, capaz de quebrá-las (WEIL, 2011, p. 17).

Ele explica que “enquanto natural, o homem é violento”, destituído da comunidade humana, da educação, das regras morais que impõem a consciência do bem e do mal, do lícito e do ilícito, ele agiria cegamente “[...] à maneira das forças naturais, determinado por elas e como elas [...], e seus atos, previsíveis como o são os acontecimentos naturais (e nos mesmos limites) [...]”, não receberia um sentido diferente daquele dado à “queda de uma pedra” (WEIL, 2011, p. 19). Sem a existência da moral na vida do ser da “[...] espécie animal *homo* dos zoólogos [...]” (WEIL, 2011, p. 20), o homem não seria *ser humano*, mas apenas um animal brutal, ou seja, não haveria para o homem natural nenhuma “[...] diferença entre a morte do pai assassinado por seus filhos e a morte do pai estraçalhado por um urso: simplesmente não haveria *assassinato*” (WEIL, 2011, p. 22, grifo do autor). Nesse sentido o homem naturalmente não é nem moral e nem imoral, ele é *amoral*, uma vez que não possuiria a consciência moral. Dito de outro modo: ele não teria referenciais que limitassem suas ações na existência com seus semelhantes, agiria única e exclusivamente por instinto.

Para Weil, esse conceito de *homem amoral* é um *conceito-limite*, é um conceito que permite ao homem, sendo observador de si mesmo, objeto de sua própria reflexão, produzir a *compreensão* de si: ele “concebe o homem natural como uma espécie de fundo sobre o qual o ser moral se projeta para se compreender” (WEIL, 2011, p. 19) por que de fato esse homem natural não existe, é apenas uma construção hipotética. O ser amoral, o ser natural (bem como o ser moral e imoral) só existe para aquele que toma consciência de si, “ele só está aí para um ser que não está simplesmente aí: as pedras só estão aí para os homens” (WEIL, 2011, p. 20), ou seja, para os homens no sentido humano, que possui consciência moral e se sabe homem.

Entretanto, esse mesmo ser “[...] que constrói a *ciência* do homem natural é ao mesmo tempo homem natural e homem, não natural [...]”, em outras palavras isso significa

dizer que “o ser violento que é o homem *se compreende* a si mesmo [...]” e quando essa ação autointerpretativa acontece “ele deixa de ser pura violência, puro ser-aí empírico e apenas constatável”, acrescenta-se o fato de que “ele não se compreende como violência senão porque ele não é somente isso” – vale citar que: “[...] mas ele é somente *também* razoável” (WEIL, 2012a, p. 213, grifo do autor) –, ele percebe que os fatos de uma “rocha que cai e arrasa uma casa com seus habitantes, o leão que mata e devora sua presa” só podem ser coisas violentas para ele que “já tem a ideia da não violência e que, por essa razão, pode ver a violência da natureza”. Isso ocorre porque “só existe o insensato”, o não compreensível, o que não se pode entrar no senso, “do ponto de vista do sentido” (WEIL, 2011, p. 20-21, grifo do autor). Em outras palavras: é o homem, ser capaz de discurso e de ação, que *dá sentido para o mundo natural*, é ele que enxerga o sentido na realidade, é ele quem compreende essa realidade e nela vê um sentido (coerência, estrutura) e atribui aos fatos da natureza um sentido que é próprio de sua ação humana. A natureza em si mesma não possui sentido, pois o sentido é uma realidade do ser razoável.

Notemos que o “homem natural” equivale a “ser violento” e “homem não natural” a aquele que possui a ação de se compreender a si mesmo num ato autointerpretativo da razão e que é capaz de atribuir sentido a tudo, até mesmo para as coisas inanimadas. Isso é interessante porque nos sugere entender que esse *não-natural* fala obviamente de uma realidade que ultrapassa a natureza, que não está condicionada à realidade natural dos dados observáveis pela ciência empírica, tal como a biologia que transforma todas as espécies animais em objetos de sua investigação, incluindo a espécie que ela denomina de *homo sapiens* e que assim identifica a toda a humanidade. Essa realidade transcendente no homem, já vimos em tópicos acima, é a razão que no homem opera.

Esse distanciamento do ser autointerpretativo da sua natureza empírica, constatável, se dá no momento em que ele “*compreende a si mesmo*” simultaneamente como um ser natural e não natural, e, essa autocompreensão se dá quando ele “se projeta” sobre o “fundo” do ser amoral enxergando os eventos naturais – “a rocha que cai e arrasa uma casa com seus habitantes, o leão que mata e devora sua presa” (WEIL, 2011, p. 21) – sob o valor de sua própria moralidade classificando-as com a ideia de “violência”. Nesse sentido, a violência na natureza e nos homens só existe para aquele homem razoável que tem a ideia da violência e da não violência paralelamente, uma em oposição à outra, simultaneamente. A violência passa a ser compreendida como um fenômeno não propriamente da natureza, mas do sentido atribuído à natureza pela capacidade de pensamento e de linguagem do homem, em outras palavras: é a

razão que tudo quer compreender, que utilizando a linguagem, atribui sentido às coisas, as percebidas pelos sentidos e as abstratas.

Quando o ser que pensa sobre si mesmo se dá conta disso, que ele não é apenas um ser violento, mas também um ser capaz de discurso e de linguagem, de compreensão e de sentido, “ele deixa de ser pura violência” (WEIL, 2011, p. 20), deixa de ser puramente um animal e passa a ser um “animal razoável” (WEIL, 2012a, p. 35): “ele reconhece a necessidade, admite o desejo, aceita que o homem permanece animal mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência” (WEIL, 2012a, p. 36).

2.4. O sentido da definição de homem na Introdução da *Lógica da filosofia*

Agora passemos à reflexão que Weil faz na Introdução da *Lógica da filosofia* sobre “o sentido da definição de homem” (WEIL, 2012a, p. 11), inserida dentro do tópico *O homem como razão*, dentro da parte “A: Reflexão sobre a filosofia”. Pensar sobre o sentido de definição de homem no início do sistema é pensar a possibilidade de falar do homem como uma entidade genérica: *o homem*. É pensá-lo enquanto um ser uno, na unidade de suas oposições. Ele tem em mente a constatação de “que existam mais definições do homem do que de qualquer outro animal” uma vez que o homem é o ser que atribui sentido e cria definições para todas as coisas e sobre ele, certamente, investigaria com maior cuidado “o que ele próprio é” (WEIL, 2012a, p. 7) atribuindo-se a si mesmo significância.

Primeiro, Weil destaca a definição clássica que por ser a mais difundida e consagrada pela tradição filosófica e religiosa ao longo dos séculos veio constituir a base de nossa civilização ocidental moldando nossos pensamentos e até mesmo nossos sentimentos em relação à ideia de homem (WEIL, 2012a, p. 11): *a do homem como animal racional (zôon logikón)*, um ser de razão e de linguagem razoável. Ele observa que as raízes conceituais dessa definição são um resultado de um amálgama de termos de origem grega e latina: do grego *logos*, que se refere à palavra e do latim *ratio* que se associa à capacidade de calcular e de refletir.

Em segundo lugar, ele explica que os homens de ciência são capazes apenas de elaborar uma definição de homem baseado unicamente na observação material atendo-se às características físicas e biológicas que sua ciência “permite depreender” na espécie *homo*. Nesse sentido, a ciência possui dificuldades de definir o homem em sua plenitude, pois “o que a ciência descreve é apenas a matéria à qual é ainda preciso impor uma forma [...]” (WEIL, 2012a, p. 14). Eles não podem aplicar o método da *differentia specifica* (diferença específica, cf. WEIL, 2012a, p. 14) à definição de homem no que se refere ao seu ser interior, pois já aceitam

irrefletidamente a ideia de que homem é tudo aquilo que é semelhante a eles próprios⁴¹. Eles já possuem um pressuposto do que seja o humano baseado em uma comparação comum com eles mesmos. Em sua ocupação os cientistas assumem uma tarefa de elaborar um certo tipo de conhecimento rigorosamente verificável, por isso estão assumindo uma atitude naquele determinado momento de sua vida, mas fora desse ambiente de investigação científica ele precisa lidar com as coisas comuns da existência:

Por isso, os homens de ciência – acrescentemos: *na qualidade de* homens de ciência, pois tão logo tenham saído de seus laboratórios e de seus estudos costumam falar e pensar como todos os mortais – abstêm-se dessa definição clássica e entregam-na aos filósofos, a pessoas que, ao seu ver, são os porta-vozes do senso comum, pessoas que formulam o que o mundo pensa, isto é, sem métodos e verificações (WEIL, 2012a, p. 12, grifo do autor).

É devido às limitações de sua forma de compreensão do homem como animal racional que os homens de ciência se abstêm dessa difícil tarefa de definir o homem. Percebem que isso exige um outro tipo de racionalidade que o procedimento científico não dá conta, por isso deixam ao cargo dos filósofos. “Quanto a eles”, os cientistas, continua Weil, “atêm-se às características nítidas, bem delimitadas, realmente distintivas que sua ciência lhes fornece ou lhes permite depreender” (WEIL, 2012a, p. 12). Dessa forma, Weil observa uma fronteira que separa dois filtros de leitura sobre o homem: um de natureza científica, verificável empiricamente, que destaca a exterioridade física e biológica do animal homem, e outro, de natureza filosófica, que destaca uma realidade não empírica e imaterial da dimensão humana, que transcende a todo dado objetivo.

Vale ressaltar nessa passagem o destaque que Weil dá à expressão “homens de ciência” acrescentando que são homens “*na qualidade de* homens de ciência, pois tão logo tenham saído de seus laboratórios e de seus estudos costumam falar e pensar como todos os mortais” (WEIL, 2012a, p. 12, grifo do autor). É importante observar aqui a expressão *homens de ciência* (*homme de science*). Na *Lógica da filosofia* muitas vezes Weil joga com as palavras e conceitos já conhecidos na tradição. Neste início ele aponta dois tipos de atitudes humanas que caracterizam duas tipologias humanas: o homem de ciência (*homme de science*) e o homem filosófico, o filósofo (WEIL, 2012a, p. 24, 34), equivalente ao *homo theoreticus* (cf. p. 23) ou “homem universal” (cf. p. 81 e 83). Em nota de rodapé a tradutora explica que o *homme de science* é uma acepção que se “opõe ao *homme de lettres* (homem de letras, literato, intelectual)”. Esse homem de ciência “aplica-se tanto ao erudito em uma área de conhecimento

⁴¹ “Eles sabem com uma certeza absoluta que eles próprios são homens e que o que se assemelha a eles é indubitavelmente humano, e sabem-no sem reflexão, de imediato” (WEIL, 2012a, p. 14).

quanto ao cientista” (cf. WEIL, 2012a, N.T. p. 12). Ou seja, é o homem capaz de pensar a realidade cientificamente, com métodos rigorosamente padronizados com base apenas na observação empírica, constatável, verificável⁴².

Outra coisa também importante é perceber que ao destacar o *homme de science* como *homens na qualidade de homens de ciência* Weil está pondo em relevo o fato de que a atitude humana que apoia sua certeza no conhecimento científico é apenas uma das inúmeras qualidades ou características (ou maneiras de compreender a realidade) que o ser humano pode assumir em sua vida, tratando-se de uma escolha livre. Dessa forma, Weil já preludia uma das várias matizes de um conjunto complexo de características de atitudes humanas que compõe a concepção de homem em sua obra: a atitude do homem da categoria da Condição. Entretanto, mesmo sendo uma forma científica de fundamentação do conhecimento e da vida, estes homens compartilham uma vida cotidiana de existência comum a todos os outros homens e nesse sentido não é possível ser homem de ciência a todo momento, a todo instante, ininterruptamente. Diante da vida comum, diante da violência da existência, é necessário deixar de lado um pouco sua atitude de homem de ciência e ser também um homem do cotidiano.

Em terceiro lugar, Weil aponta a fragilidade da definição clássica de homem, pondo em questionamento os supostos sinais que distinguem o ser humano das outras espécies: “será que a razão e a linguagem razoável são tão dignas de confiança como sinais distintivos? Não parece” (WEIL, 2012a, p. 12). Apesar de ser imposto ao filósofo pelo homem de ciência a responsabilidade de refletir sobre a definição clássica de homem, coisa de suma importância a todos os homens, os filósofos encontram muitas dificuldades quanto à formulação da definição ao refletir sobre a possibilidade de incluir todos os indivíduos nesse conceito. Eles encontram problemas ao aplicar o conceito a todos os indivíduos:

Os filósofos – e, portanto, provavelmente seus mandantes também – não estão muito convencidos de sua própria definição; em todo caso, parecem conservar algumas dúvidas, se não quanto ao valor da formulação, ao menos no que tange ao direito e à possibilidade de aplicá-la a todos os indivíduos incluídos, também para todo mundo, no conceito de *homem*. O homem é razoável: os homens o são? O filósofo, se for sincero e egoísta, deverá responder com um decidido *não*, caso contrário, não teria função a desempenhar. Não sabemos muito bem o que significa ser razoável, mas, seja lá o que for, os filósofos o são de maneira eminente – e o que seria deles se essa distinção lhes fosse tomada? (WEIL, 2012a, p. 12-13, grifo do autor).

A questão é a seguinte: será se essa definição de homem como *animal racional (ou razoável)* é aplicável a todos os indivíduos com aparência humana? Será se todos os indivíduos

⁴² Weil ainda adicionará em oposição ao filósofo o “homem concreto, o indivíduo” equivalente ao “homem comum”, que é o equivalente ao “*homo faber*”, “homem da vida cotidiana e comum”, “indivíduo humano” (cf. WEIL, 2012a, p. 13, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 81, 83).

da espécie *homo sapiens* são dignos dessa classificação? O filósofo admite que embora “o homem concreto, o indivíduo, não é pura e simplesmente razoável”, por outro lado admite também que este homem “não é destituído de razão” totalmente; mas ao contrário: “ele a possui num grau mais ou menos elevado: talvez não chegue nunca à posse total da razão plena” (WEIL, 2012a, p. 13). Os filósofos sabem que, rigorosamente falando, não podem incluir todos nesse conceito porque nem todo mundo age sempre pela razão, mas na maioria dos casos se deixam dominar por seus sentimentos, desejos e paixões agindo de modo totalmente irracional e, inclusive, utilizando-se da linguagem para uma tentativa de justificarem suas atitudes violentas.

Por isso, a razão e a linguagem como seu instrumento, não devem ser, irrefletidamente, tomadas para distinguir qualquer indivíduo, com aparência humana, do animal. É possível, até mesmo, que este indivíduo esteja na mesma condição mental de um animal, pode estar totalmente desprovido da razão mesmo possuindo uma linguagem compreensível, mesmo possuindo todas as características exteriores de um ser humano constatadas pela ciência biológica. Suas ações são múltiplas, podem agir como “loucos, cretinos, *homines minime sapientes*” (WEIL, 2012a, p. 13, grifo nosso). A maior prova disso é que tais seres no passado (e ainda no presente) mataram os filósofos – os homens que promovem a razão e que assumem para si a função social de refletir sobre todas as coisas pensando a totalidade e desejando que todos os indivíduos, assim como eles, alcancem a plenitude da razão.

Weil põe em questionamento os elementos da razão e da linguagem razoável como características distintivas no homem. Ele diz que não parecem ser tão dignas de confiança. Mas embora isso seja posto em questão, diante da dificuldade da ciência em definir o homem, ele decide considerar a definição clássica de homem admitindo que “o homem é um animal dotado de razão e de linguagem”, porém ele explica que isso quer dizer e significa que:

[...] os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*. O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável (WEIL, 2012a, p. 14, grifo do autor).

Notemos que o próprio Weil põe em destaque o verbo *dever* e a palavra *plenamente*. Além disso ele inverte a lógica: a definição de homem serve como um modelo a ser seguido por todos aqueles que desejam se encontrar na categoria do humano e não apenas é uma definição para identificar quem possa ser homem (no sentido humano). Isso demonstra que na reflexão sobre a definição de homem houve um pequeno avanço, pois agora, sua elaboração considera o problema posto: *nem todos agem com razoabilidade* e, embora biologicamente possuam características humanas, o que os fazem ser *plenamente homens* e receber o título de

humano é a prática da razoabilidade. Sem a presença da razoabilidade ele não é homem, mas um ser amoral, apenas natureza pura, violência pura. Nesse sentido, a plenitude do humano se constitui na presença da razão em sua natureza e assim “a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo” (WEIL, 2012a, p. 14, grifo do autor). A razoabilidade é a possibilidade expressa no pensamento e na linguagem como resultado desse conflito interno entre razão e violência. “O homem razoável é o que alcançou a reconciliação consigo mesmo pela mediação do discurso que constitui a filosofia” (SAVADOGO, 2016, p. 193).

Portanto, a definição de homem possui um sentido diferente daquele pressuposto inicialmente, já não mais é um instrumento de reconhecimento, critério de identificação. Sua função é outra, seu sentido é outro. O sentido da definição é de ser um referencial de *realização*, em que o indivíduo que quer ser humano busca realizar-se na prática da razoabilidade. Agora a definição já não é mais que o homem é um animal dotado de razão e de uma linguagem razoável, mas sim que o indivíduo para ser homem deve ser razoável. O foco da questão sai da tarefa de dizer *o que o homem é* para recair na tarefa de dizer *o que o homem deve ser*. O problema da definição de homem sai dum plano do presentismo do ser, para ir ao plano do dever ser, ou seja, para o plano da realização do humano. O humano não nasce feito, ele se faz.

3. *HOMO FABER*: A RAZÃO COMO INSTRUMENTO DA NEGATIVIDADE

Podemos perceber até agora que ficaram subentendidas, na reflexão weiliana, as seguintes definições de homem: (1) *o homem é um animal racional* (*zôon logikôn*) e que possui linguagem (definição clássica); (2) *o homem (natural) é um animal* (definição científica); (3) *o homem é o ser que deve ser razoável* (definição humana).

Após esse avanço significativo na reflexão, Weil ainda progredirá na definição de homem, problema que está no fundo de nossa pesquisa. Agora, neste capítulo, demonstraremos no texto da Introdução as diversas passagens em que Weil reformula a definição de homem. A cada nova reformulação os avanços anteriores são considerados. Nessa busca por compreender a compreensão weiliana de homem (a possibilidade de um conceito), nos deparamos com o conceito de *homo faber*, o qual neste capítulo nos esforçamos em explicitar.

O fato de deixarmos algumas passagens importantes de fora (todas as passagens são importantes) é justificável em virtude de que tomamos como texto base para nossa reflexão a incursão que Weil faz na seção I, *O homem como razão*, da parte A da Introdução, *Reflexão sobre a filosofia*. A análise deste capítulo, no entanto, vai até a página 19, onde se encontra o fim do subtítulo: *A linguagem razoável como instrumento da negatividade*.

Pretendi neste capítulo expor o pensamento do autor tomando como instrumento de compreensão o próprio autor, para isso lanço mão da técnica da concordância temática entre passagens onde uma passagem em que fala de um assunto lança luz sobre um ponto de outra passagem com o mesmo assunto. Vale lembrar que o texto weiliano é um sistema e como um sistema ele é autoexplicativo. Portanto, não pretendo ir além do autor, mas apenas elucidar como ele tratou o problema da definição de homem no recorte apontado acima.

O título deste capítulo é significativo, pois o conceito de *homo faber* encontrado no texto weiliano se relaciona intrinsecamente com a noção de que a produção da linguagem, bem como do discurso humano, deve possuir um fim prático. De modo que a razão é serva da vida, ou seja, ela se movimenta exclusivamente para fins de utilidade prática da vida, para transformar o dado e transformar os meios de transformação da realidade. Esse caráter pragmático da razoabilidade humana é fruto de um impulso próprio da violência da natureza que Weil identifica como sendo um descontentamento inerente, natural. E é em busca desse contentamento que o *homo faber* utilizará a linguagem da negatividade para encontrar as satisfações, para projetar seus desejos e realizar-se como viu-se em seu projeto.

Este capítulo tem uma relação estreita com o próximo capítulo, pois tanto este quanto aquele serão expostas diversas definições de homem presentes no texto weiliano, as

quais busquei organizar em quatro blocos: dois neste capítulo e dois no seguinte. Neste capítulo, o primeiro bloco eu identifiquei como sendo aquele percurso que define o homem como um ser em fase de realização de si mesmo. O segundo bloco eu identifiquei com aquelas definições que tratam do homem como animal negador, um ser de negatividade.

Estas divisões não pretendem ser absolutamente exatas, mas formam uma tentativa de organizar o percurso feito e as impressões percebidas ao longo de minha leitura do texto de Weil. Em geral foi seguido aqui uma ordem linear da escrita do autor, com algumas poucas exceções em que precisei adiantar a interpretação de fragmentos para depois retomá-los. Fiz assim porque me pareceu mais adequado em alguns momentos tratar por ordem de tema ao invés de ordem de escrita do filósofo.

Chamo esse método de apresentação do pensamento do autor de *expositivo*, pois considero que o que me esforcei por fazer foi uma exposição do discurso do pensamento do autor. Isso explica o motivo de tantas paráfrases e citações diretas e correlações com outras passagens da própria Introdução. No mais, uma antecipação mais detalhada do que está dito em cada divisão seria algo desnecessário visto que o próprio percurso é uma introdução. O que posso adiantar ainda é que este capítulo não pode escapar das muitas repetições, mas afirmo com consciência de causa, que elas também se encontram no filósofo, um método que ele mesmo chamou de retomada⁴³.

3.1. Em busca da definição I. O homem como realização

3.1.1. O homem como o ser que é aquilo que ele não é e que não é aquilo que ele é

Depois de terminar a reflexão da seção anterior sobre o *sentido da definição de homem*, Weil é levado a analisar uma *quarta* definição de homem bastante ousada:

Basta projetar o que acabamos de dizer num único e mesmo plano para desembocar em afirmações paradoxais e “dialéticas”. A simples justaposição das teses nos autorizará, então, a descrever o homem como o ser que é aquilo que ele não é, e que não é aquilo que ele é: ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser verdadeiro, que nunca é dado nem pode ser descrito; ele é essencialmente razão e linguagem razoável, ao mesmo tempo em que sempre está abaixo do nível da razão. Mais que isso, e bem pior: ele é até mesmo o ser que não é, visto que ele é essencialmente seu próprio devir, e que esse devir não é um devir natural e descritível, mas seu próprio *fazer-se* (WEIL, 2012a, p. 14-15, grifo do autor).

Antes de adentrarmos propriamente nas definições de homem no texto weiliano, vale destacar quatro aspectos importantes desta citação acima: primeira, o anseio de Weil em

⁴³ O recurso da retomada já fora explicado devidamente no primeiro capítulo desta dissertação.

projetar tudo que foi falado anteriormente em um único plano, ou seja, numa síntese; segunda, notemos que Weil fala no *plural* da existência de afirmações sobre o homem que pretendem defini-lo; terceira, ele *caracteriza* essas afirmações entre paradoxais e “dialéticas”; e quarta, a palavra “dialéticas” foi destacada *entre aspas*.

Weil trilhou o caminho de maneira lenta. Ele não começou a reflexão (do homem como razão) fazendo afirmações sobre o homem, mas questionando o sentido da definição clássica de homem (como animal racional) já consagrada pela tradição a fim de demonstrar suas fragilidades e mudar a finalidade do sentido. A princípio, a clássica definição tratava do homem como uma entidade genérica e também da essência de seu ser como sendo racional, Weil pôs em questionamento esses dois pontos. Porém, embora ele expusesse as fragilidades da definição clássica, ele não descartou a possibilidade de unificar todas as ideias sobre o homem, de maneira a considerar tudo em uma síntese geral. Isso explica a referência à existência de diversas afirmações sobre o homem. Porém, essas afirmações são paradoxais e dialéticas (dialéticas entre aspas).

Vale ressaltar que paradoxal vem da palavra paradoxo, que significa um pensamento ou argumento que parece ser correto, mas que apresenta a conclusão contraditória. Com relação ao verbete dialética Hilton Japiassu (1989, p. 71), em seu *Dicionário básico de filosofia*, observa que “em nossos dias, utiliza-se bastante o termo ‘dialética’ para se dar uma aparência de racionalidade aos modos de explicação e de demonstração confusos e aproximativos”. Talvez, isso explique o motivo de Éric Weil destacar o termo dialética entre aspas para se referir à várias definições e em especial à nova definição. É bem provável que ele quisesse deixar subentendido que não se trata de afirmações necessariamente dialéticas, mas que pretendem ser dialéticas pelo simples fato de sintetizarem ideias opostas em uma única sentença e que no fim e ao cabo são ideias com conclusões contraditórias, paradoxais apenas. Em outras palavras, que Weil quisesse dizer que elas parecem ser dialéticas, mas não são.

Mesmo reconhecendo isso, Weil sente-se autorizado a colocar em justaposição as duas teses (do homem como *ser racional* e como *ser animal*, no fundo: razão e violência) e passa a considerar uma dessas definições contraditórias: o homem “é o ser que é aquilo que ele não é, e que não é aquilo que ele é” (WEIL, 2012a, p. 14). Essa definição serve para expressar a tensão vivida pelo homem devido à condição ontologicamente contraditória de seu ser. Ela está composta de duas partes: (1ª) o homem *é o que não é*; e (2ª) *não é o que é*. Weil não a considera necessariamente descartável, pois tomando as teses isoladamente e analisando-as com atenção, verifica-se que possuem coerência individualmente.

No próprio texto Weil explicita o sentido da primeira parte da afirmação. O homem *é o que não é* porque ele é “*natureza dada e descritível*” (WEIL, 2012a, p. 15), um ser que possui um corpo, um organismo vivo, é um dado da natureza que pode ser observado e *descrito* por critérios científicos; conhecido, *determinado*, definido “positivamente por seu gênero e por sua diferença específica” (WEIL, 2012a, p. 15), mas na mesma medida ele também está constantemente “em busca de seu ser verdadeiro, que nunca é dado e nem pode ser descrito” (WEIL, 2012a, p. 15). Nesse sentido, *ele não é o que é*, pois existe uma parte de seu ser que não é ainda definida, que ainda não existe, não se formou ou realizou. A constituição do homem é paradoxal, ele “é essencialmente razão e linguagem razoável, ao mesmo tempo em que sempre está abaixo do nível da razão” (WEIL, 2012a, p. 15). Está abaixo do nível da razão e ao mesmo tempo perseguindo a razão.

Podemos, então, compreender que dizer que o homem *é aquilo que ele não é*, trata-se de assumir seu ser que *não existe ainda*, mas que de alguma forma já se projeta. É uma forma confusa de dizer que ele *já é* aquilo que ele *ainda será*. É presentificar o futuro de seu ser por antecipação. Por isso Weil continua se esforçando e insistindo em explicar isso dizendo que o homem “é até mesmo o ser que não é, visto que ele é essencialmente seu próprio devir, e que esse devir não é um devir natural e descritível, mas seu próprio *fazer-se*” (WEIL, 2012a, p. 15, grifo do autor). Neste ponto, os limites da expressividade da linguagem humana exigem que se fale do ser do homem como devir, como um processo de fazimento. Por outro lado, ao dizer que o homem *não é aquilo que ele é*, é o mesmo que negar o seu ser presente em prol de seu ser futuro. A partir daqui não teremos muitas dificuldades para compreender quando levamos em consideração o que mais adiante Weil associou com o fenômeno do *descontentamento* e da *negatividade* humana.

Voltemos mais uma vez ao texto e observemos com atenção o destaque dado por Weil à colocação pronominal *fazer-se*, onde o verbo *fazer* (na forma infinitiva) é seguido do pronome oblíquo *se* (num caso de ênclise). O verbo *fazer* é um verbo significativo, pois é verbo de ação, uma ação praticada por um sujeito que age, neste caso, o homem. O pronome *se* substitui o sujeito da ação verbal demonstrando que *a voz verbal é reflexiva*, ou seja, a ação reflete sobre o próprio sujeito da ação e assim o homem é sujeito agente e ao mesmo tempo sujeito paciente. Ele age e sofre a ação de sua própria iniciativa. Essa busca do homem por seu ser verdadeiro que o faz agir sobre si mesmo possui um sentido de uma busca por uma identidade que nem mesmo o homem sabe exatamente qual é e nem mesmo sabe como

encontrar e onde encontrar, ele terá que *fazer*, inventar, criar. Ele tateará na aventura de sua existência em busca e descoberta de seu próprio ser.

O caminho não está determinado de uma vez por todas, e ao caminhar o homem não permanece o que ele fora no início: o caminho é o homem, o homem é seu caminho e a chegada é o desaparecimento do homem e do caminho, não por aniquilamento, mas na realidade absoluta (WEIL, 2012a, p. 210).

Essa realidade humana não pode ser descrita e analisada pela ciência empírica como objeto material observável, pois faz parte de outra dimensão do saber: a dimensão não material. E mais ainda: esse *dever* humano (movimento de transformação em que o homem está inserido e dele não escapa) não é algo passível de definição, não está na dimensão do *conhecimento*, do dado, daquilo que se pode dizer o que é. Esse “algo que *deve* realizar-se” (WEIL, 2012a, p. 15, grifo do autor), que está em constante transição, sendo a essência própria do homem, mas não totalmente natural, é o movimento da *razão no homem*.

3.1.2. *O homem como um ser indefinido*

Weil observa que essa nova definição de homem como “o ser que é aquilo que ele não é, e que não é aquilo que ele é” (WEIL, 2012a, p. 14), que leva em consideração “todos os dados”, é muito atraente, entretanto “tem o inconveniente de ser” autocontraditória, portanto, aparentemente dialética. Por ela o homem é definido “como o ser (e o único ser) do qual definição alguma pode ser dada, nem mesmo por ele próprio”. Ou seja, ela *define* o homem como *um ser indefinido*, “não determinado” (WEIL, 2012a, p. 68), incapaz de expressar pela linguagem o que ele é ao mesmo tempo em que ele diz o que ele é, ou melhor dizendo, incapaz de expressar sua identidade, pois precisa considerar a sua realidade fluida em suas decisões e escolhas, realidade em que o homem “se de-fine a cada instante (a cada instante em que quer ser ele próprio), se de-fine, isto é, põe um fim e põe limites entre o que ele quer e não quer ser” (WEIL, 2012a, p. 15, grifo do autor). A fluidez humana seria uma barreira para a linguagem definir o que é o homem. Mas, ironicamente e contraditoriamente, isto vem a ser uma definição do homem, portanto, a barreira não é tão intransponível assim.

Notemos que Weil, habilidosamente, desmembra o verbo latino *definir* evidenciando os dois elementos aglutinadores que formam a palavra: de- (DE-, completamente) e -fine (lat. *FINIS*, fim, limite). A ideia é que, embora o homem não consiga se definir pela linguagem, ele é capaz de delimitar, determinar os limites, estabelecer a extensão e as fronteiras de seu ser no mundo à medida em que projeta a existência. Mas isso acontece constantemente, a cada instante, de maneira que se torna impossível dizer sua forma definitiva, sua forma última.

O seu fim e seus limites em seu itinerário sempre estão mudando, sendo recolocados, repostos, reestabelecidos em posições diferentes. Nesse sentido, o homem quer determinar a extensão de seu ser, a propriedade de si.

A definição contraditória de homem encontra dificuldades lógicas em sua formulação. Por tentar expressar o devir humano, o movimento fluido do ser do homem, ela escapa à coerência enunciativa. Para ser prolixo: essa é a *definição do homem como o ser do qual nenhuma definição o define*. A linguagem razoável fracassa diante do devir humano⁴⁴. Portanto, a definição do homem como o ser que é aquilo que ele não é, e que não é aquilo que ele é, é autodestrutiva, pois constrói e derruba simultaneamente a si mesma; mas isso, não nos impede de dar um passo mais adiante e dizer ainda que o homem é ao mesmo tempo *determinável e indeterminável*.

O homem, ser agente, quer determinar aquilo que é, o mundo; para fazê-lo, ele se deixa determinar pelo mundo, que lhe fornece o conteúdo de sua ciência, e apreende a si mesmo como parte desse mundo no qual sua ação não surtiria efeito se ele não fizesse parte dele (WEIL, 2012a, p. 69).

Determinável por ser descritível empiricamente pela ciência e indeterminável por ser indescritível logicamente. A linguagem, pela via da ciência, pode descrever o homem, classificá-lo e defini-lo, “o homem livre possui uma *ciência do necessário*, mas ele não é objeto dessa ciência, na medida em que é livre”. Quando a mesma ciência que descreve o homem como um ser dado passa a considerar a realidade ontológica da liberdade humana da ação, se encontra em dificuldades lógicas e entra em contradições. “Tudo lhe é dado, exceto o que não pode ser dado: ele próprio na qualidade de livre, a quem tudo é dado. Livre, ele pode conhecer-se condicionado; na medida em que é condicionado, nem mesmo concebe a liberdade” (WEIL, 2012a, p. 70, grifo nosso).

A ciência do necessário utiliza a linguagem das definições, classificações, e determinações, isso porque, em poucas palavras, o necessário é “aquilo que não pode não ser; ou que não pode ser” (ABBGNANO, 2007, p. 703). Refere-se à identidade do objeto. Nessa passagem, Weil está, certamente, tendo em mente o necessário nos âmbitos do mundo físico e do mundo da lógica da linguagem. Necessário no mundo físico-material pode ser entendido pela relação causal entre eventos observáveis, em que uma mesma causa produz um mesmo efeito, fazendo deduzir daí leis naturais. Nesse sentido, é o necessário da condição. Por exemplo, se chove, logo molha; o alimento é necessário à vida; o remédio é necessário para a saúde do corpo, etc. O corpo humano pertence à dimensão do necessário, pois segue leis de

⁴⁴ Mais adiante examinaremos a questão da linguagem com mais atenção.

funcionamento do mundo natural de causa e efeito necessários (denunciando sua animalidade). Necessário na lógica da linguagem se relaciona à rigorosidade dos enunciados que pretendam falar da verdade, eles não podem ser autocontraditórios. Ora, a linguagem lógica pretende enunciar rigorosamente a verdade como necessidade absoluta da identidade da coisa, sendo a verdade aquilo que é igual a si mesma e que não pode deixar de ser, logo ela não pode ser e não ser ao mesmo tempo por ser um objeto imóvel, estático, imutável, invariável. Em outros termos, é a *impossibilidade do contrário*. A condição da verdade é que a coisa seja igual a ela mesma, eis onde reside a sua identidade, ela não pode ser o oposto do que é. Portanto, falar do homem nestes termos lógicos é entrar em contradições de linguagem, pois o homem nunca é igual a ele mesmo e suas ações não estão *necessariamente* ligadas em uma relação causal, elas se encontram no âmbito da imprevisibilidade.

3.1.3. *O homem como contradição: um ser em ato de realização*

Mas Weil não vê tanta gravidade nessa definição contraditória e, prosseguindo na explicação, ele encontra “outra formulação” para essa definição: “o homem se caracteriza precisamente por essa contradição bem determinada” (WEIL, 2012a, p. 15). Em outras palavras, ao dizer que essa é a característica do homem, significa dizer que *o homem é um ser contraditório*: ele é e não é ao mesmo tempo. Essa formulação é apenas uma consequência lógica da formulação anterior, ela é mais direta e reconhece que o homem é um ser contraditório pelo fato de sua condição ser a de *um ser em ato de realização*.

Weil deixará claro que o problema não está na contradição dessa nova definição, aparentemente dialética. Ele explica que aquela definição humana⁴⁵, aquela que se contrapunha à definição científica⁴⁶, “tinha por objetivo levar o homem a conceber seu ser como perfectível em sua essência, como algo que *deve* realizar-se” (WEIL, 2012a, p. 15, grifo do autor). Ela alcança esse objetivo, ela traz ao homem a consciência de que seu ser é perfectível em sua essência, isto é, que seu ser é passível de aperfeiçoamento, que pode ser aperfeiçoado, e, por consequência, *deve* se aperfeiçoar, no sentido de se tornar: deixar de ser o que é para ser o que não é. Ela traz ao homem o sentido do dever. Ela ajuda o homem, mas somente nesse sentido: de tornar o homem sabedor de sua possibilidade e do seu dever de se tornar humano.

⁴⁵ Aquela que diz que *o homem é o ser que deve dispor da razão e da linguagem razoável* para ser plenamente humano (cf. WEIL, 2012a, p. 14). Em outras palavras: que considerava a razoabilidade como possibilidade para o indivíduo e característica do humano.

⁴⁶ Que projetava o homem como animal, como um dado da natureza apenas.

Entretanto, essa definição não tem o poder de permitir que se proceda “a essa realização do homem em cujo intuito ela havia sido elaborada” (WEIL, 2012a, p. 15), ela não executa, ela é apenas um espelho para o homem, um instrumento de reconhecimento, mas não um instrumento que faz acontecer. Ela mostra o sentido de sua humanidade (que é ser razoável), mas não realiza sua humanidade. Consequentemente, a definição humana também faz o homem compreender que ele não é um ser estático, mas um ser em estado de inacabamento, de movimento em busca de sua realização.

O homem sabe que ele não *é* de uma vez por todas, que ele não pode se tornar (legitimamente, se aceita para si mesmo essa definição) uma coisa, um objeto dado, que ele só pode se realizar se não esquecer que ele não *é real* com aquela realidade das coisas (*res*) que se definem positivamente por seu gênero e por sua diferença específica ou pelo procedimento que permite engendrará-las. O que ele fará, em posse desse saber, o que ele pode fazer? Não querer ser o que ele *é*, não se *contentar*, não parar? Mas para querer ser o quê? Para buscar quando e onde? Para ir a qual direção? (WEIL, 2012a, p. 15-16, grifo do autor).

É preciso mais da parte do indivíduo em posse desse saber. Ele precisa não apenas ser consciente de sua condição de *ser com potencial de realização*, mas precisa exigir de si mesmo ação no sentido de superação de sua condição, vencer as barreiras, desembaraçar o caminho, agir. Saber que a realidade de sua existência não é a mesma realidade da existência de coisas e objetos dados; saber que sua realização (em se tornar o que ele ainda não sabe) depende de saber que não se tornará uma coisa, e mesmo isso ainda não é suficiente. O homem tendo posse da consciência de seu ser diferente das coisas, mesmo sabendo-se um ser em devir com o dever de aperfeiçoar-se, realizar-se enquanto humano, não possui respostas para suas perguntas existenciais, pois sua vida é atravessada constantemente pela busca do contentamento⁴⁷. Em outras palavras, esse saber não lhe fornece as respostas para as perguntas práticas sobre o que ele deve fazer, o que ele deve ser (para ser humano), quando e onde buscar, e qual direção seguir. Nem mesmo indica a direção para se responder a essas questões.

3.1.4. *O homem como razão-pensante e razão-pensada*

O homem, uma vez consciente de si, se pergunta se deve ou não se contentar com seu estado, com sua condição de ser na realidade. Weil observa que o que resta para o homem é “a simples regra que recomenda ao homem – na qual o homem recomenda a si mesmo – que ele seja razoável” (WEIL, 2012a, p. 16). Ora, mas nesse momento da reflexão, Weil deixa claro que ainda não é possível determinar o que é a razão e o que é ser razoável. Nessa altura da

⁴⁷ Tema que reservamos para ser tratado com maior atenção mais adiante.

investigação só foi possível dizer que o indivíduo para merecer a definição humana precisa ser razoável (elemento que o faz participar da razão). Entretanto, “descobrimos, porém, o que ser razoável não é: não é a qualidade de uma coisa, de um objeto que o homem encontra, que ele acha no mundo” (WEIL, 2012a, p. 16). A linguagem só pode expressar-se até agora em negativo, dizer o que não é, mas sem poder determinar nada sobre a razão e a razoabilidade.

A dificuldade reside no fato de que a razão não pode ser descrita do ponto de vista da exterioridade, não podemos descrevê-la “como um *outro*”, ela é uma “realidade superior a tudo que denominamos realidade”, realidade não material. Ela se põe em movimento e “se descreve a si mesma”, “se produz” e se faz simultaneamente *objeto* e *sujeito*. Mas para ser sujeito, ela precisa “se separar de tudo que é somente objeto e a isso se contrapor” (WEIL, 2012a, p. 16, grifo do autor) e nesse processo de distanciamento do objeto ela toma consciência de si enquanto não-objeto.

“É fato”, diz Weil em outro momento, “que o homem pode se desviar de si mesmo para viver inteiramente no trabalho e na linguagem das ciências”, ou seja, o homem pode viver uma vida ocupado apenas com a luta pela sobrevivência, com a luta contra a violência da natureza exterior utilizando a linguagem com a finalidade técnica e enxergando o mundo e a si mesmo somente pela via da exterioridade, mas por outro lado ele também pode escolher “uma via que o conduz novamente ao problema de sua existência, na medida em que ela constitui, para ele, problema (o que é lançado diante dele) e tarefa” (WEIL, 2012a, p. 67), e isso o faz pensar em seu ser enquanto ser interior. O indivíduo precisa tomar a si mesmo e se compreender como fato, uma vez que “todos os fatos, inclusive o fato denominado homem, são fatos da Razão e são fundados no Ser”, nesse caso é a própria “Razão que se determina em sua Liberdade” (WEIL, 2012a, p. 78).

O sujeito, que se universalizou, pensa o objeto e na medida em que pensa o objeto ele é capaz de pensar a si mesmo dentro dessa mesma categoria de objeto, “refletindo seu ser”. É quando se estabelece a separação entre aquilo que Weil denominou de “razão pensante” e “razão pensada”, ou “razão-sujeito” e “razão-objeto”, que não é senão “uma única e mesma razão” (WEIL, 2012a, p. 78).

Vale ressaltar novamente (e fazermos uma pequena digressão) que a linguagem, mais especificamente a linguagem da racionalidade e do cálculo, precisa ser séria e neutra para poder objetivar as coisas e determiná-las, e, ao incluir o homem em sua investigação ela ignora as coisas “privadas de sentido verificável segundo o critério da eficácia” e passa a considerar o

homem como um “fator de natureza determinável e a determinar, em fórmulas analítico-descritivas, em leis”:

O discurso sério só conhece o que se constata sobre o objeto, e tudo o que fala se transforma em objeto, não apenas as coisas, mais também os homens. Há uma ciência do homem, dos homens, há toda uma série de tais ciências, e, falando seriamente desse indivíduo observável que sou eu, direi minhas qualidades, minhas funções, meu papel, não o que me move, me ergue, me deprime, minhas crenças, minhas convicções, meus desejos não-socializados nem socializáveis; essas são coisas privadas, *privadas de sentido verificável segundo o critério da eficácia*, a menos que isso pareça como um estorvo ou um freio e deva, então, ser eliminado a fim de que eu seja inteiramente sério. *Eu sou uma coisa*, não me compreendo, não tenho que me compreender, *sou um fator de natureza determinável e a determinar, a observar e a analisar, apreendido, como todo fator, em fórmulas analítico-descritivas, em leis*: o homem faz parte de um sistema que não é mais aquele da natureza primitiva, ele faz parte de uma segunda natureza, que ele edificou, mas que agora o engloba (WEIL, 2021, p. 1091, grifo nosso).

Como já vimos até aqui, segundo Weil, herdamos uma oposição entre duas atitudes de compreensão sobre o homem que leva a uma problemática da linguagem. Pela via da ciência “o homem determina aquilo que é”, e esse tipo de linguagem “das determinações é a única que, a seus olhos, é válida, alcança a verdade e a contém” (WEIL, 2012a, p. 67). Isso gera o problema no qual o homem só consegue “expressar o que ele é” por meio dessa linguagem das determinações e, nesse sentido, ele acaba por se conhecer apenas “como ser determinado” ignorando, muitas das vezes, a sua dimensão indeterminada. Pelo fato de sua linguagem está fundada no Ser, ele só pode falar sobre si mesmo “por meio de um discurso ontológico” (WEIL, 2012a, p. 67) que considera a condição do objeto-homem, portanto, “o primeiro resultado da ciência é que o homem é um ser condicionado” (WEIL, 2012a, p. 69) e sendo condicionado é determinável e determinado.

3.1.5. *O homem como liberdade*

Entretanto, um ser determinado não é capaz de fazer perguntas, questionar sobre a existência, “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, 2012a, p. 67), por um ser em que mesmo a sua condição não é um impedimento, pois o “primeiro fundamento” da ciência é “que o homem é livre” (WEIL, 2012a, p. 69). Fora do discurso ontológico “não pode falar de si mesmo, não pode sequer falar [...] a pergunta só é possível para o ser livre, para o *não ser* livre, e só pode receber resposta se tudo estiver determinado” (WEIL, 2012, p. 68, grifo nosso). O homem é *não ser livre*, ou seja, *liberdade* que se movimenta fora das determinações da linguagem de maneira que esta não pode apreendê-

lo de uma vez por todas: “ele é livre: determinante não determinado” (WEIL, 2012a, p. 68). A liberdade torna-se, nesse sentido, um problema para o discurso que visa apreender o homem em sua totalidade:

O que se tornou problemático foi o próprio discurso, a possibilidade de falar daquilo que é na medida em que é ou, mais exatamente, a possibilidade de conciliar a *liberdade* do homem com as determinações da ciência, de conciliar o conceito do homem como ser que fala, questiona, escolhe, age com aquele de um mundo razoavelmente determinado e que determina o homem (WEIL, 2012a, p. 68, grifo do autor).

A linguagem e a liberdade (ambas produto da razão no homem) precisariam se encontrar. O devir humano (ser livre) deveria entrar na determinação ontológica da linguagem para poder conceituar o homem, mas não entra. Quando a linguagem se debruça sobre a razão no homem (um dado não verificável por critérios observáveis), razão que o leva ao movimento das ações e escolhas no mundo, ela busca fórmulas para traduzir essa realidade que a tudo transcende de modos paradoxais, “assim, surge uma vez mais o problema do discurso, o problema lógico” (WEIL, 2012a, p. 68). Compreender o homem é compreender a razão que no homem opera pondo-o em processo de redefinição constante de si mesmo e nesse processo se deparará com a liberdade da ação.

Mas Weil ressalta a relação interdependente entre liberdade e ciência no agir humano: “*Não existe liberdade sem ciência*, porque não existe ação razoável sem conhecimento do mundo: *não existe ciência sem liberdade*, pois a condição que revela a ciência só existe para uma vontade que busca essa condição apenas porque a nega” (WEIL, 2012a, p. 69, grifo nosso). Notemos que aqui ele utiliza o termo ciência em seu sentido amplo de conhecimento do mundo, um conhecimento que se traduz em linguagem razoável, que é a mesma linguagem das determinações. O conhecimento do mundo, formulado em linguagem (enquanto ciência), fornece ao homem o aparecimento da técnica. A ação razoável, nesse sentido, depende da linguagem das determinações para ter eficácia na criação da novidade. A ação razoável do indivíduo sobre si mesmo também depende daquilo que a ciência lhe fornece para que seja uma ação coerente e com vistas à razão. Mas, por outro lado, o conhecimento do mundo seria impossível existir se não houvesse ação livre, que é uma vontade que busca compreender a condição, apenas para em seguida negá-la. A condição da liberdade é a ciência e a condição da ciência é a liberdade. E a liberdade só existe na *condição*, e a condição torna-se objeto de negação para aquele que pretende agir razoavelmente no mundo em busca de seu contentamento.

A liberdade não pode ser objeto da ciência e não pode ser conhecida como objeto determinado pela razão, uma vez que a liberdade é uma abstração de nossas ações que não seguem uma regularidade objetiva tal como o ciclo do mundo físico. “O que é dado à liberdade é determinado para a liberdade, mas a própria liberdade não pertence ao domínio do determinado, ela é determinadora: não pode ser *conhecida*, mas pode ser *concebida*” (WEIL, 2012a, p. 70, grifo do autor). A liberdade está em partes no domínio do acaso, da imprevisibilidade, e, ao mesmo tempo, sendo ela determinadora das ações humanas, está associada à formulação do *sentido da ação*, pois é movida pela razão que projeta na atitude humana uma previsibilidade de intenção para que o homem alcance seus fins em seus contentamentos e isso só pode ocorrer porque a liberdade se vale da ciência, do conhecimento do mundo, do conteúdo apreendido da condição estabelecida pela realidade em todas as suas esferas possíveis. A escolha livre das ações não é simplesmente no acaso, destituído de motivo, o homem “é livre nos limites *da* realidade ou, o que é o mesmo, a decisão nunca se dá no vazio, mas sempre em situação” (PERINE, 2013, p. 35, grifo do autor). O homem sempre se decide em vista de alguma coisa num complexo processo da razão em que associa passado e futuro em função da exigência de uma ação no presente. O acontecimento da ação tem como fundamento o sentido que se move para um fim. Ou seja, O presente imediato exige do indivíduo atitudes ou, melhor dizendo, o indivíduo exige-se de si mesmo perante as circunstâncias existenciais atitudes que possam atender suas demandas satisfazendo-as. A elaboração do sentido de suas ações fazem parte de um emaranhado movimento da razão formando na memória redes de relações de sentidos com diversos fatos registrados, acionando lembranças, ressignificando objetos.

3.2. Em busca da definição II. O homem como negatividade

3.2.1. A razão como problema ou o problema da razão

Weil observa que ao longo da história do pensamento filosófico o problema da razão (ou melhor, a razão como problema) levou os filósofos a desembocarem “*naquilo que não é*”, ou seja, em algo que não está no plano das somas e nem dos conjuntos da realidade material e visível, que não faz parte do dado da realidade, um “*suprasser indescritível, esse indizível*” (WEIL, 2012a, p. 16, grifo do autor), que nenhum predicado sobre ele poderá ser dito, que a linguagem não pode elaborar. Esse ser superior a tudo que não pode ser descrito foi ao longo da história da filosofia chamado de diversos nomes: Uno, Deus, Substância, intelecto arquetípico, Razão. Portanto, o *problema da razão* (ou a razão como problema), sobre o que

ela é e o que é o razoável, é um problema que se impôs aos homens de todas épocas e lugares e cada um buscou compreender e expressar ao seu modo, mas todos perceberam um fundo de verdade nessa questão, chegando em certo acordo histórico.

Esse acordo sobre a razão no homem não é fortuito e mostra a autoridade do assunto levantado por eles, mas embora essa questão tenha sido já colocada na história do pensamento, Weil não se esquivava de *retomar* o problema, admitindo que ele “se trata de um problema para nós mesmos” (WEIL, 2012a, p. 17) hoje, ou seja, por mais que o tempo passe e as respostas se sobreponham, o problema continua posto, sendo atual, visto que ele não é respondido de uma vez por todas, mas precisa ser respondido à medida que o homem toma consciência de si mesmo, à medida em que a própria linguagem se debruça na tarefa de compreensão do homem, pois “devemos falar sobre a razão se quisermos saber o que o homem é” (WEIL, 2012a, p. 17). Diga-se de passagem, que a razão e o pensamento são uma e mesma coisa com a linguagem⁴⁸.

Compreender a razão e a razoabilidade na humanidade é um problema de cada homem que pretende compreender o mundo e a si mesmo. Compreender a razão é compreender o homem por meio da linguagem. A questão sobre a razão é a mesma questão sobre o homem. O homem é razoável à medida que busca a realização de si mesmo por meio dessa compreensão. Mas a questão é: “o que é esse ‘X’ que deve ser alçado à categoria do razoável, à participação na razão” (WEIL, 2012a, p. 17, grifo nosso)? Dito de outro modo: o que é essa *razoabilidade* humana? Como ele mesmo colocou, o problema está posto (repetamos): “não sabemos, é verdade, o que é a razão, nem o que é ser razoável. Descobrimos, porém, o que ser razoável não é: não é a qualidade de uma coisa, de um objeto que o homem encontra, que ele acha no mundo” (WEIL, 2012a, p. 16).

3.2.2. *O homem como descontentamento*

A fim de responder essa questão, Weil fixará novamente o ponto de partida, recorrendo a uma nova tentativa de definição do homem: “o homem é um ser, um animal *que quer algo de si próprio e para si próprio*” (WEIL, 2012a, p. 17, grifo nosso). Aqui ele não está descartando as anteriores definições de homem e os avanços feitos com elas, mas ainda precisará redefinir o homem com base nelas com o intuito de compreender o que é a razoabilidade e, conseqüentemente, a razão. É também nesse ponto de sua reflexão, sobre *O*

⁴⁸ Cf. “Ora, o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a *linguagem* ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o *pensamento*, a *razão*: aquilo que nega o que é imediatamente” (WEIL, 2012a, p. 19, grifo nosso).

homem como razão, que Weil irá explorar com maior profundidade como a razoabilidade humana se manifesta na linguagem (*linguagem razoável*) servindo de instrumento daquilo “que, em Hegel, se chama a *negatividade* do homem” (WEIL, 2012a, p. 17, grifo do autor).

Ao considerar a animalidade humana e suas necessidades semelhantes a dos outros seres vivos, necessidades presentes desde seu nascimento, fundamentais, das quais não se pode livrar, Weil também irá considerar as necessidades que *não são naturais*, que não são dadas pela natureza, mas que o homem, por livre escolha e decisão, projeta para si mesmo ultrapassando sua natureza. Esses desejos se tornam necessidades criadas e desenvolvidas e expressam a presença de um *descontentamento inerente*, constante em sua experiência existencial.

Por exemplo, o homem sente necessidade sexual, mas ele não se contenta apenas com o sexo, ele também quer ser amado; ele sente fome, mas não se contenta em matar a fome coletando alimentos na floresta e caçando animais, mas transforma a natureza, manipula aquilo que ela coloca à sua disposição criando a agricultura e a pecuária; ele não apenas quer caçar, mas domesticar animais para deles tirar sua fonte de proteína e energia de forma mais imediata; ele não apenas afugenta seus concorrentes por alimento, por parceiras e por *habitat*, mas ele quer destruí-los, escravizá-los, humilhá-los a fim de reconhecerem sua superioridade⁴⁹.

Ele não apenas se abriga em algum lugar dado pela natureza (uma caverna ou uma árvore, por exemplo), mas constrói casas e abrigos sofisticados, luxuosos, com motivos artísticos e cidades suntuosas. Ele modifica a natureza para a satisfação de necessidades criadas, não essenciais e efêmeras. Se levarmos esse raciocínio mais adiante poderemos discutir questões de diversos níveis e âmbitos (políticos, sociais, morais e éticos) sobre essa questão. O homem não se contenta em ter apenas o necessário para sua sobrevivência material, mas quer acumular bens de consumo não essenciais criando a desigualdade social e econômica.

Em sua existência o homem precisa se projetar no mundo. A princípio ele não sabe dizer o que quer e nem o que quer ser, mas ele sabe dizer *o que não quer* e o que ele *não quer mais ser*. Ele possui dentro de si um *descontentamento* por sua condição de ser no mundo, por sua natureza dada, condicionada, por seu contexto sociocultural, moral, político, existencial, pelo seu mundo imediato e utilizará a linguagem para expressar isso dizendo *não*.

⁴⁹ Nesse sentido aqui a violência é uma necessidade criada pelo homem, que vai além da violência natural e que não pode ser justificada naturalmente.

Weil irá aprofundar a explicação da segunda parte da definição paradoxal de homem⁵⁰ falando da *linguagem da negatividade*. A linguagem é um fenômeno essencial que explica como o homem opera a transformação de si e do mundo. Dentre todos os seres vivos, o homem é “o único animal que emprega a linguagem para dizer *não*” (WEIL, 2012a, p. 18, grifo do autor). É neste momento que Weil deixa mais claro o sentido da definição de homem como o ser que “não é aquilo que ele é”, explicitando que isso se dá justamente devido ao fato de que “ele *não quer* ser aquilo que ele é, porque ele não está contente em ser o que ele é, em ter o que é” (WEIL, 2012a, p. 18, grifo nosso). Em outras palavras: o homem *não quer, não deseja, não se contenta* consigo mesmo e com sua realidade, por isso irá transformá-la, mas antes de tudo ele precisa negar o dado.

É negando o dado que a *linguagem* se torna um instrumento transformador. O homem é o único ser que sabe falar para constatar o que as *coisas não são*, que diz *não* para diferenciar uma das outras, sabe falar do *que não é*, do *que não foi* e do *que poderá ser*. Savadogo, explica que

Do ponto de vista da violência, a linguagem deve ser tratada como simples instrumento a serviço da negatividade, uma ferramenta para traduzir a insatisfação que anima o homem, a razão, por sua vez, nela encontra o caminho para a sabedoria ou para o contentamento pela mediação do discurso (SAVADOGO, 2016, p. 192).

Primeiro, o indivíduo toma conhecimento de sua condição no mundo, depois diz *não* para esta condição e para o dado imediato e em seguida *age* transformando o mundo e a si mesmo. Ele utiliza a linguagem para expressar o que não deseja, o que o incomoda, o que o torna descontente, o que ele não quer mais, pois ainda não sabe claramente o que quer, o que o tornará contente e feliz, e ao identificar pela negação o que o descontenta buscará dar forma ao seu desejo por um processo de oposição: ele vai opor o seu objeto de descontentamento com o possível objeto de contentamento. Ao projetar esse desejo, visualizando-o, passará a uma perseguição do mesmo enunciando-o, criando uma linguagem que o expresse.

Nessa busca por contentamento de seu desejo transformará a natureza (o dado de sua realidade) pela *práxis*, mas não apenas isso, também transformará as suas *formas de transformação* já desenvolvidas ao longo de sua experiência histórica, os seus instrumentos de transformação.

Jamais contente com o que encontra e com o que possui, ele não apenas muda a natureza: sua negatividade muda também *as maneiras de mudar*. Ora, o instrumento especificamente humano dessa atividade *negadora* e transformadora é a *linguagem*

⁵⁰ Como já vimos: o homem (1^a) “*é aquilo que ele não é*”; e (2^a) “*não é aquilo que ele é*” (WEIL, 2012a, p. 14, grifo nosso).

ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o *pensamento*, a *razão*: aquilo que nega o que é imediatamente (WEIL, 2012a, p. 19, grifo nosso).

O ser humano em toda parte sempre “viveu na e pela *práxis*”, diz Weil em outro momento, “sempre possuiu uma técnica – e uma técnica que transforma a si mesma” e “uma linguagem” que sempre “contribuiu para o desenvolvimento e o aperfeiçoamento dessas técnicas e da organização” (WEIL, 2012a, p. 66). Essa técnica não seria autotransformadora sem a linguagem. Sem essa *práxis* acompanhada pela linguagem que a evolui não existiria o ser humano, visto que “é a partir do momento em que aparece uma técnica *em evolução* que se pode falar da espécie *homo sapiens*, oposta a uma espécie desaparecida de supermacaco” (WEIL, 2012a, p. 66).

3.2.3. O homem como *Homo sapiens*

O *Homo sapiens* (homem sábio), é a definição científica para nossa espécie que nos identifica em distinção a outras espécies do gênero *Homo*. Ela considera que nosso lugar na árvore evolutiva é privilegiado e “sem modéstia alguma” (HARARI, 2015, p. 11), nós nos denominamos *sábios*, pois somos capazes de produção de saberes técnicos que transformando o meio faz surgir a cultura e a sociedade humana. A cultura, portanto, seria o maior distintivo desse privilégio de nossa espécie, nos colocando em uma posição de superioridade em relação às famílias animais do mundo natural. Em crítica a essa pretensão, Yuval Harari (2015), em seu livro *Sapiens: uma breve história da humanidade*, diz que:

Durante muito tempo, o *Homo sapiens* preferiu conceber a si mesmo como separado dos animais, um órfão destituído de família, carente de primos ou irmãos e, o que é mais importante, sem pai nem mãe. Mas isso simplesmente não é verdade. Gostemos ou não, somos membros de uma família grande e particularmente ruidosa chamada grandes primatas. Nossos parentes vivos mais próximos incluem os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos. Os chimpanzés são os mais próximos. Há apenas 6 milhões de anos, uma mesma fêmea primata teve duas filhas. Uma delas se tornou a ancestral de todos os chimpanzés; a outra é nossa avó (HARARI, 2015, p. 9, grifo nosso).

Harari (2015) pretende em seu trabalho criticar a ideia generalizada de que nós “costumamos pensar em nós mesmos como os únicos humanos”. Ele esclarece que “o verdadeiro significado da palavra humano é ‘animal pertencente ao gênero *Homo*’, e antes havia várias outras espécies desse gênero além do *Homo sapiens*” que, provavelmente, chegaram a conviver na mesma época⁵¹. O resultado das suas reflexões indica que “num futuro não muito

⁵¹ “É uma falácia comum conceber essas espécies como dispostas em uma linha reta de descendência, com os ergaster dando origem aos erectus, os erectus dando origem aos neandertais e os neandertais dando origem a nós. Esse modelo linear dá a impressão equivocada de que, em determinado momento, apenas um tipo de humano habitou a Terra e de que todas as espécies anteriores foram meros modelos mais antigos de nós mesmos. A verdade

distante possivelmente teremos de enfrentar humanos não *sapiens*” (HARARI, 2015, p. 9, grifo do autor).

Notemos que Harari trabalha com o conceito de *humano* num sentido científico: humano seria o animal que pertence ao gênero *Homo*. A partir do distintivo da espécie (*sapiens*) ele identifica indivíduos (no futuro próximo) que não poderão ser incluídos nessa definição simplesmente por que não farão uso da capacidade da sabedoria. Sua crítica se aproxima da crítica de Weil quando este constata que nem todos os homens são razoáveis e que alguns são “*homines minime sapientes*” (homens não muito sábios), pessoas “destituídas de razão” capazes de “matar os filósofos” (WEIL, 2012a, p. 13). Ou seja, esses homens fazem a escolha consciente pela atitude da violência rejeitando uso da razão na solução da busca por satisfação.

Embora ambos desemboquem na mesma problemática e concordem na questão, a diferença entre as críticas de Harari e de Weil é sutil e está no uso do termo *humano*. Para Weil o “homem no sentido da ciência deve merecer o título de homem no sentido *humano*”, isso porque “o que a ciência descreve é apenas a matéria à qual é ainda preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo” (WEIL, 2012a, p. 14, grifo do autor). A diferença nos sugere que Weil trabalha com uma compreensão de humano no sentido de um padrão ideal do uso da razoabilidade em que todo homem deve se dispor a conquistar o merecimento do título.

Mas o objetivo de Harari é outro, é justamente diminuir a distância que a tradição histórica e científica criou separando nossa espécie (*sapiens*) da de outras espécies do gênero *Homo* que existiram, e também a nossa espécie dos outros reinos animais, em outras palavras, entre homem e natureza, ao ponto do homem pretensiosamente se ver como *outro* em relação ao mundo e se ter como “órfão destituído de família” (HARARI, 2015, p. 9). Por sua vez, o objetivo de Weil, embora fazer uma crítica ao conceito ocidental de homem (de *animal racional*), é compreender o que verdadeiramente nos distingue em relação ao mundo natural, nesse caso, como já vimos até aqui, ele identifica a presença de uma razão que torna o homem um ser de imprevisibilidades em seu agir, um ser que ultrapassa a natureza dada.

A linguagem permitirá o aparecimento da *práxis* autoevolutiva que opera a *transformação dos modos de transformação*. Ora, se o modo de transformação fundamental do homem é a linguagem (e outros animais também transformam a natureza e também possuem linguagem que os possibilita se comunicarem), é ao falar sobre si mesma que a linguagem se

é que, de aproximadamente 2 milhões de anos a 10 mil anos atrás, o mundo foi habitado por várias espécies humanas ao mesmo tempo” (HARARI, 2015, p. 11).

transformará em *meio de evolução do homem* porque ela precisará virar metalinguagem, analisar seu próprio funcionamento e criar suas convenções e métodos que os homens utilizarão nos modos de transformação do seu mundo.

3.2.4. *O homem como ser-artesão: passagem do Homo sapiens para o homo faber*

A linguagem (segundo Weil), apesar de transformar a natureza e criar a partir dela a novidade, ela não é capaz de dar conta de dizer *o que é*, ou seja, de falar a verdade absoluta sobre o dado da realidade, ela é limitada e toda tentativa particular de falar sobre a realidade e sobre o homem será sempre um fracasso: “todos que buscaram a verdade absoluta acabaram por descobrir que a linguagem é mentira e que somente o silêncio é aquela coincidência com o outro que é a verdade absoluta” (WEIL, 2012a, p. 18).

A verdade não se diz, não se pronuncia, não está no enunciado da frase, não é possível formulá-la, mas se vive “fora da linguagem”, no âmbito do silêncio. Weil deixará claro que “a linguagem não é um instrumento para enunciar o que é”, mas sua função é alcançada na atividade negadora do homem, em expressar “o que não satisfaz o homem e a formular o que ele deseja” (WEIL, 2012a, p. 18). Por isso Weil segue para uma *quinta definição* de homem dizendo que:

O homem é o ser que, por meio da linguagem, da negação do dado [...] busca a satisfação; mais exatamente [...], busca libertar-se do descontentamento. Seu verdadeiro nome não será, portanto, *homo sapiens*, mas *homo faber*, não o de ser que *sabe*, mas o de ser que *faz*, que *fabrica*, o de *ser-artesão* (e não o operário, pois não é o trabalho, e nem mesmo o trabalho de transformação que distingue o homem) (WEIL, 2012a, p. 19, grifo do autor).

Essa nova definição é interessante por que ele associa a capacidade da linguagem, enquanto expressão da vontade livre, à ação de busca pela satisfação, que seria o mesmo que *se livrar do descontentamento*. Em seguida, ele avança recusando a definição de *homo sapiens* e a substitui pela definição de *homo faber*, deixando muito claro que o motivo dessa substituição é o fato de que o que realmente distingue o ser humano dos outros animais não é simplesmente a capacidade do saber, mas do fazer, do fabricar, o de *ser-artesão* e criador de novas formas, ou seja, em outras palavras, a capacidade de ação transformadora da realidade.

Apesar deste conceito de *homo faber* ter sido utilizado na Antiguidade pelo estadista romano Appius Claudius Caecus na ilustre frase *Homo faber suae quisque fortunae* (O homem é artífice do seu destino) e retomado no período do Renascimento italiano pelos humanistas, é na filosofia contemporânea que ele ganha atenção conceitual. Em Bergson (2005) esse conceito caracteriza a inteligência que fabrica instrumentos ou artefatos não organizados e

também a capacidade de criar, fabricar tanto no sentido material quanto no sentido moral coisas e a si mesmo. Bergson faz um raciocínio semelhante ao de Weil:

Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Tudo somado, a inteligência, considerada como no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação (BERGSON, 2005, p. 151, grifo do autor).

Sendo assim, ele estabelece a diferença essencial entre a inteligência humana e o instinto animal:

Assim, considerando apenas os casos-limite em que assistimos ao triunfo completo da inteligência e do instinto, encontramos uma diferença essencial entre eles: o instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados (BERGSON, 2005, p. 152, grifo do autor).

Hanna Arendt (2016), por sua vez, no capítulo *A tradição e a época moderna*, do livro *Entre o passado e o futuro*, explicando a tese de Marx de que “o trabalho criou o homem”, menciona o conceito de *animal laborans*, conceito muito próximo do de *homo faber*:

Significa, em primeiro lugar, que o trabalho, e não Deus, criou o homem; em segundo lugar, que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade; significa, em terceiro lugar, que aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*; em quarto lugar, que não é a razão, e até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem (ARENDR, 2016, p. 49).

Apesar dos conceitos invocados por Arendt (2016) e por Weil (2012) serem utilizados para designar a mesma realidade humana, os termos latinos são diferentes e possuem significados específicos. Arendt prefere dar ênfase à participação do homem com o mundo natural ao utilizar a expressão latina *animal* associada à expressão *laborans*, que vem de *labor*, próximo à nossa ideia de trabalho. Weil e Bergson utilizam o termo *homo* associado ao termo *faber*, mais próximo à ideia de fabricação. O que está claro é que o trabalho, bem como a fabricação, são atividades humanas que transformam, criam o novo a partir da ação do homem. Entretanto, Weil insiste na especificidade conceitual do termo *faber* diferenciando-o do simples sentido comum operário do trabalho: o homem é o ser que *faz*, que *fabrica*, ele é o ser-*artesão* “pois não é o trabalho, e nem mesmo o trabalho de transformação que distingue o homem” (WEIL, 2012a, p. 19).

Notemos também que Arendt utiliza a mesma expressão latina da “*diferentia specifica*” utilizada por Weil (2012, p. 14) para se referir ao método da ciência empírica no processo de distinção do homem, onde também ele critica o conceito de racionalidade da tradição ocidental, que segundo Arendt (2016), Marx é herdeiro e dele não escapou. Como veremos, Weil irá elucidar a capacidade racional humana à luz da ação transformadora do homem sobre o dado e sobre si mesmo.

Neste ponto, cabe fazer um pequeno resumo do processo descrito por Weil: (1°) o descontentamento dentro do homem o mantém em desacordo consigo mesmo e com sua condição no dado; (2°) por meio da linguagem ele expressa esse descontentamento negando o dado e sua própria natureza (linguagem da negatividade); (3°) ele visualiza a oposição do que o descontenta e, então, projeta o desejo daquilo que possivelmente seja a satisfação. Embora ainda não podendo definir *aquilo que é* (o dado) e dizer o que quer em seu futuro, o homem buscará o contentamento; (4°) nessa busca ele transformará o dado, o mundo ao seu redor e a si mesmo, seu ser no mundo; (5°) ele também produzirá a técnica que é a transformação dos meios de transformação do dado.

Notemos que tudo isso só é possível acontecer por causa da linguagem, mas não de qualquer linguagem e sim por meio daquilo que Weil chama de “*linguagem razoável*”, ou seja, uma linguagem que “permite essa intervenção do homem no dado, essa transformação da natureza” (WEIL, 2012a, p. 19, grifo nosso). A *linguagem razoável* é aquela linguagem capaz de intervir no dado e *criar* (no sentido de *produzir*) a novidade a partir da *liberdade* do homem, de uma ação livre, que embora limitada pelo contexto e pela condição, ultrapassa o condicionamento natural, e, portanto, *a priori*, é imprevisível e indeterminada, mas que se determina a si mesma; escolha que se define num processo de criação de nova realidade. A linguagem é, em outras palavras, liberdade na condição, mas liberdade.

3.2.5. Características do *homo faber*

Weil utiliza vários termos para se referir ao *homo faber*. Algumas vezes ele o chama de o “homem concreto, o indivíduo – eu e você e os outros”; em outros momentos de o “homem comum”, “o homem da vida cotidiana e comum” ou simplesmente “o homem da vida comum”; ele é o “homem como todos os outros” e “o homem da rua e da praça pública”; “o não filósofo”. Ele também o caracteriza como “indivíduo humano” (WEIL, 2012a, p. 13, 17, 24, 26, 27, 28 e 29, 31, 32, 33, 81) ou simplesmente “indivíduo” em oposição à sociedade (WEIL, 1990, p. 113).

O *homo faber* é esse “homem que vive a vida de todo mundo” essa “vida em que cada um sabe o que importa”, que vive seus valores particulares (WEIL, 2019, p. 64). Mas “essa atitude do homem ‘normal’ e da ‘vida de todos os dias’ não é filosófica”. Os filósofos buscam fugir dessa particularidade e procuram “compreender [*tal como Hegel*] a realidade total em sua unidade”, mas “o homem normal aceita (mesmo que ele as perceba) as contradições dos discursos e das ações, disposto a defender sua própria posição” (WEIL, 2019, p. 64, grifo nosso).

O *homo faber* é “o homem da vida comum, aquele que não quer se tornar filósofo”, mas que “é perfeitamente capaz de cuidar *razoavelmente* de seus assuntos, que não são os da filosofia” (WEIL, 2012a, p. 28, grifo do autor). Ele não é filósofo, mas está inserido em algum discurso, vive seu ideal, suas crenças, valores, formas e atitudes de vida. É o homem que se importa com a sua sobrevivência material, que produz a técnica, as ciências particulares, que defende sua pátria, sua raça, sua cor, que está instalado em uma comunidade humana e que carrega suas tradições, seus sagrados e sua visão de mundo. É o homem inserido nessa realidade contraditória e que se move em meio às contradições dos vários discursos, que utiliza a linguagem da negatividade, a razão instrumental, para criar o novo e servir a vida; ele fala do que é na medida em que é, mas dentro das contradições, pois a realidade é contradição e sendo contradição seu discurso será muitas vezes contraditório.

O homem não é [...] o *outro* do mundo, um estrangeiro que teria de buscar um acesso àquilo que se recusa a ele; ele não é um fotógrafo que captura uma visão de algo que aparece à sua frente. Ele se encontra no meio da realidade, ele é na realidade, ele é da realidade [...]. O homem pode falar daquilo que é, pois ele faz parte do que é: ele é sua linguagem. [...]. O homem não é puro espírito, acima ou fora da natureza. Ele fala porque age e age porque fala – em última análise, ele age e pensa porque dispõe da pequena palavra: *não*. Ele é natureza, porém ele não é natureza ao modo do mineral ou do animal: ele está descontente, ele não está satisfeito com o que ele é, e no seu discurso ele fala do que não é, do que ele quer introduzir no ser. No início está a contradição [...] A realidade é viva; ela é, portanto, contraditória nela mesma (WEIL, 2019, p. 66, 67, grifo do autor).

O *homo faber* é esse indivíduo que participa da sociedade, que pela ação razoável sobre si mesmo se universaliza tornando-se um ser moral, mas que visa a realização de sua vida humana na sociedade dos homens; que evita pela negação os atos ilícitos ou que não os evita e sofre as consequências; que segue regras estabelecidas pela comunidade ou que as quebra; é esse indivíduo que, no mundo moderno, trabalha participando da estrutura social de produção, que participa dos bens produzidos e que em sua vida individual estabelece objetivos e sentidos, buscando alcançar satisfações. O homem concreto é aquele que segue uma moral concreta no

interior de uma comunidade humana concreta e que aprendeu a usar a linguagem para transformar o dado para seu contentamento.

O *homo faber* é identificado com aqueles que olham para os filósofos e os encaram “como seres curiosos [...] como humanos diferentes deles”, que imagina o filósofo como aquele ser que “nada compreende sobre as coisas sérias da vida”; o próprio *homo faber* “qualifica a si mesmo de *comum*”, pois não sendo capaz de falar sobre “o que existe [...] por trás de sua ideia” não pode expor os motivos profundos de seu desprezo pelo filósofo. Ele só sabe que “tudo aquilo que o filósofo diz tão bem talvez seja muito bom para o filósofo, mas não tem importância alguma na vida comum” e se põe a escarnecer (WEIL, 2012a, p. 25).

Homo faber são aqueles que não querendo ouvir o filósofo, por julgar que este não fala de coisas sérias, preferem correr atrás de “satisfação em satisfação, nunca saciados, nunca contentes, sempre impelidos adiante por uma negatividade que eles não compreenderam em si como um fato dado, como um dado humano” (WEIL, 2012a, p. 25-26). A “vida ativa, essa vida para a qual a razão” é “apenas um instrumento”, é impulsionada por essa “negatividade do homem comum, do *homo faber* [...]”. Sim, o homem da vida comum dá a entender ao filósofo que este o aborrece e que ele tem coisas mais urgentes por fazer, isto é, por *viver*, em vez de se preparar incessantemente para *ser*” (WEIL, 2012a, p. 26 e 27, grifo do autor).

Ora, com o filósofo, entretanto, o *homo faber* possui uma dívida, uma vez que “ele nunca teria sido capaz de se opor ao ideal do filósofo e de compreender o que ele próprio é e o que quer ser” (WEIL, 2012a, p. 30). O filósofo com seus esforços, produziu resultados “de interesse para a vida interessada [...]”. Ele desenvolveu o discurso” e o homem da vida comum “quer tirar proveito de um discurso que lhe permite se orientar” no mundo. Além disso eles também produziram o que “lhes parecia mais perigoso, a saber, a ciência”. O interesse desses homens pela geometria não é “porque ela permite ao animal razoável tornar-se cada vez menos animal e cada vez mais razoável, mas porque ela lhes permite construir máquinas de guerra” (WEIL, 2012a, p. 29). O interesse deles pelo progresso do conhecimento não é com o...

[...] intuito de se desprender daquela existência humanamente natural, mas porque, esse conhecimento das leis da vida deve ajudá-los a dominar o homem por meio de suas paixões e de suas reações inconscientes, ajudá-los a permanecer, eles também, passionais e inconscientes, apenas mais fortes e mais hábeis na perseguição de fins, que, para eles, são evidentes e, para o filósofo, são os menos razoáveis. O discurso da ciência teórica [...] é tomado como instrumento no intuito de controlar o dado, como instrumento de transformação do dado em si mesmo, e se torna a via pela qual o homem, ao descer do princípio às consequências materiais, se afunda e se engolfa – seduzido pelas satisfações e pelos sucessos – na existência humanamente natural, mais elevada que a de todos os outros seres vivos, mas tanto mais entregue à natureza quanto mais o homem acredita dela se emancipar: ele será senhor da natureza, mas senhor natural, e que permanece o servidor de seus súditos (WEIL, 2012a, p. 29).

Com está citação algumas coisas ficam claras para nós. O termo *homem* é utilizado genericamente por Weil para abarcar um matiz de atitudes que estão presentes na história humana e que se resumem na busca por satisfações efêmeras, transitórias, pela satisfação do prazer e das paixões. Ele as relaciona ao “homem da vida comum”, ao *homo faber*, esclarecendo que ele “não procede assim por uma espécie de instinto” simplesmente, “ele sabe o que faz e sabe dizer também o que o faz” (WEIL, 2012a, p. 29). Isso porque o filósofo propôs para ele dar as razões de suas atitudes e assim ele aprendeu. E a aprendizagem das ciências, do discurso, do conhecimento por parte do *homo faber* é com o intuito de satisfazer suas paixões irracionais e violentas.

Mas, embora o *homo faber* negue o dado e a si mesmo para ter uma ação transformadora na existência concreta, ele “não tem vontade alguma de renunciar a tudo o que lhe é dado e a tudo que pode produzir servindo-se do dado”. Ele mesmo se identifica como “uma dessas coisas que vêm a ser e perecem”. Ele chega mesmo a saber, e a se compreender pelo discurso, que ele “não alcança o contentamento” (WEIL, 2012a, p. 29), mas “ele, homem comum, homem como todos os outros, não quer” o contentamento que o filósofo busca. Isso “lhe causa horror: só os mortos e as pedras, e os animais, talvez, são contentes”, critica o *homo faber*, “caso ser contente signifique ser desprovido de desejo, não ter decepção, simplesmente ser. O que faria ele com uma felicidade de cadáver e de pedra?” (WEIL, 2012a, p. 30, grifo do autor).

A única felicidade conhecida e almejada pelo homem da vida comum, o *homo faber* que se recusa ser filósofo, é aquela que permite ele “viver e sentir-se viver, na satisfação e no fracasso, na alegria e na tristeza”; e sua única dignidade é aquela que permite “testar sua força, seja quando vence todas as resistências, seja quando suporta corajosamente a adversidade” (WEIL, 2012a, p. 30). A felicidade do *homo faber*, a espécie de contentamento que ele persegue em sua existência, consiste na busca “indefinida e interminável, de satisfações sucessivas” onde “toda satisfação e toda eliminação de um descontentamento dado apenas produzem outros dados, igualmente insatisfatórios”. Sua negatividade volta-se para negar o que pode ser modificado apenas para negar novamente o resultado de suas ações. “Eternamente, o dado, mesmo modificado, mesmo negado, só é modificado e negado por meio do resultado de um outro dado e com ele” (WEIL, 2012a, p. 21).

O *homo faber* jamais encontrará o contentamento verdadeiro, absoluto, por que o objeto desse contentamento é transitório, efêmero, perecível, baseado numa liberdade que, de

fato, está presa em um ciclo de descontentamentos, incômodos sucessivos. O *homo faber* vê uma realização alcançada por seus esforços e diz para si mesmo:

“Não quero mais *disso*”, e esse *isso* é então descartado; ele não é *mais*, e o que *ainda não* era foi realizado; mas o que *não* era *ainda* se torna o que *não* deve *mais* ser, e um outro *não ainda*, um outro desejável e desejado toma seu lugar: jamais o homem estará contente (WEIL, 2012a, p. 21, grifo do autor).

Diante do fato de que a razão, além de ser uma faculdade humana, é uma possibilidade (pois a escolha pela filosofia é livre) de escolha, está claro para nós que “a tese segundo a qual o homem é filósofo, bom ou ruim, consciente ou inconsciente”, que está “sempre em busca do contentamento na razão e pela razão”, estava errada (WEIL, 2012a, p. 31). Nem todo homem é filósofo, nem todo homem opta pela filosofia, nem todo homem quer o contentamento na razão, mas ao contrário, escolhe a não filosofia, escolhe permanecer na busca pelas satisfações dos contentamentos efêmeras das paixões que operam nele.

Ou seja, uma das características do *homo faber*, além de viver na inconsciência de suas ações, é também, paradoxalmente, está consciente de sua busca efêmera, numa “existência humanamente natural, mais elevada que a de todos os outros seres vivos, mas tanto mais entregue à natureza quanto mais o homem acredita dela se emancipar” (WEIL, 2012a, p. 29). Ou seja, ele não abandona a razão de um todo, mas a utiliza na medida em que ela o ajuda a alcançar seus desejos irracionais julgando estar sobre a natureza e dela tendo domínio.

Está claro que a razão que opera como instrumento da negatividade na vida ativa do *homo faber*, permitindo sua intervenção no dado pela linguagem, é diferente da razão buscada pelo filósofo. O filósofo a vê na oposição “entre razão razoável e razão delirante” (WEIL, 2012a, p. 31). Entretanto, essa oposição oscila, e o problema se apresenta ao *homo faber* de outra forma: “a oposição é entre a razão do filósofo e a vida”. Para o *homo faber*, o erro não está em sua razão, o erro está “apenas naquilo que causa o insucesso na busca das satisfações”, o erro é “o perigo do qual a razão do homem da vida comum, a do *homo faber*, deve se proteger” (WEIL, 2012a, p. 31, grifo do autor). A filosofia e o filósofo se caracterizam na perspectiva do *homo faber* como aquele ser desprovido de felicidade humana. Se sua felicidade é a renúncia dos prazeres da existência, que são os quesitos que compõem a vida ativa, logo é uma felicidade sem vida, de cadáver, de pedra, de um ser inanimado. Porque ele haveria de viver uma vida desse tipo? Sem gosto, sem o sal das contradições, sem movimento?

Em termos gerais, o *homo faber*, é o homem em geral, em que sua razão instrumental é serva da vida; sua vida ativa (incrustada de paixões) é impulsionada pelo descontentamento permanente que o faz produzir ações transformadoras sobre o dado, sobre o

mundo. O fundamento da sua ação é a liberdade humana que se caracteriza pela imprevisibilidade, mas uma liberdade na condição, numa condição de negatividade em que sua natureza não se satisfaz com nada. O *homo faber* precisa dar sentido às satisfações transitórias; em comunidade produzirá seus valores e crenças, seus deuses, seus ideais de vida e morais concretas; produzirá discursos concretos diversos.

4. *HOMO THEORETICUS*: A RAZÃO COMO DUPLA NEGATIVIDADE

O problema de fundo que nos atinamos aqui neste capítulo foi responder o que seria esse *homo theoreticus* do qual Weil nos fala não só na Introdução como em algumas categorias do discurso. O percurso da explicação deste conceito nos lançou luz ao problema principal desta pesquisa, que é: como Weil compreende o homem?

Este capítulo, de fato, a princípio, formaria com o capítulo anterior um único capítulo, e nesse sentido, seriam os dois um só texto. Entretanto, no curso da investigação desses dois conceitos (*homo faber* e *homo theoreticus*) no texto weiliano, como sendo conceitos-chave que se relacionam com a questão da realização da razão no homem, bem como com o próprio conceito de razão, diversas questões foram aparecendo que não poderiam ficar de fora, resultando na necessidade de dividir a elaboração em dois momentos.

Assim como o anterior, este capítulo se organiza em dois grandes blocos que buscam revelar aspectos do homem tendo como painel de fundo o conceito de *homo theoreticus*. São eles *o homem como um ser de visão* e *o homem como um ser de discurso e ação*. Estes dois blocos, como explicados na introdução do capítulo anterior, fazem parte de uma continuidade de conjuntos de definições de homem que são encontrados no texto weiliano. O bloco que compreende o homem como um ser de visão é a unidade de um terceiro grupo de definições de homem. O bloco que compreende o homem como um ser de ação e discurso corresponde ao quarto grupo de definições de homem.

O método utilizado continuou sendo o mesmo do capítulo anterior. Seguiu-se aqui o exame linear tendo como texto básico o conteúdo a partir do tópico intitulado *A negação da negatividade: a linguagem do filósofo como libertação do descontentamento*, fim da seção do *Homem como razão*. O que pretendeu-se fazer no presente capítulo foi examinar este recorte textual tomando todo o restante da Introdução da *Lógica da filosofia* como recurso que lance luz ao entendimento dos conceitos. Com base neste método foi preciso examinar em comparação seções diferentes da Introdução, como por exemplo: na parte B, a seção I que trata da questão da *lógica da comunidade* (p. 37-44); a seção II que trata da questão do *discurso do indivíduo e o ser* (p. 44-52) e a seção III que trata do *saber do ser e a ciência daquilo que é: teoria e práxis* (p. 53-82).

Além destes materiais da Introdução também foi utilizado a compreensão obtida do exame das seis primeiras categorias da *Lógica da filosofia*. Pode-se perceber que nestas categorias, sobretudo, da Certeza, da Discussão e do Objeto, os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus* estão presentes e, finalmente, com base nelas, puderam ser melhor elucidados. O

conceito de *homo faber* parece ficar mais claro quando lemos sobre a atitude do homem da categoria da Certeza e, por sua vez, o conceito de *homo theoreticus* quando entendemos a passagem da atitude do homem da Discussão para a atitude do homem do Objeto. Entretanto, não significa que nas demais categorias do sistema essas duas noções de homem não se retomem nas imagens específicas de homem que cada uma delas traz à tona nas atitudes. Depois de finalizar este capítulo, ficou subentendido que todas as categorias do discurso dialogam em maior ou menor grau com os conceitos de *homo faber* e *homo theoreticus*. Uma hipótese que não foi possível ser testada nesta pesquisa por ultrapassar o recorte textual que nos propusemos a fazer.

4.1. Em busca da definição III. O homem como um ser de visão

4.1.1. A dupla negatividade

O conceito de *homo faber* fecha um ponto importante da reflexão sobre a questão do *Homem como razão*, ou para dizer em outros termos, a questão da razoabilidade como requisito da projeção do ser humano, ou ainda, a definição de razão sob os auspícios da *práxis*.

Fizemos bem, portanto, ao escolher como ponto de partida não mais o que o homem diz de si mesmo, mas o que ele faz em sua vida: se não encontramos respostas para todas as nossas perguntas, se, em particular, continuamos a ignorar para onde tende a atividade do homem, aprendemos em quê ela consiste e começamos a enxergar o que é essa razão, que devia caracterizar o homem e que, agora, recebe por sua vez um início de definição por parte do filósofo, que formula o que todo mundo não digamos *sabe*, mas *pratica* o tempo todo (WEIL, 2012a, p. 19-20, grifo do autor).

Notemos que a ênfase sai de sobre o *discurso* do homem e é colocada sobre sua *ação*, sobre seu *fazer* da vida prática. É o interesse pela ação, pela atividade do *homo faber*, que revelará ao filósofo o sentido da razão. Weil coloca o filósofo como aquele que possui maior interesse, não exatamente, pelo saber do homem, mas por sua vida ativa, suas atitudes no mundo. O esclarecimento sobre a razão no homem, precisa antes de tudo levar isso em consideração. As ações humanas, as atitudes do homem no mundo, lançam luz sobre o que é a razão, e é esse campo de investigação que o filósofo deverá organizar: “o filósofo é o homem que formula o que todo mundo pensa” (WEIL, 2012a, p. 12), ele é aquele tipo humano que olha para o *homo faber* e: “[...] formula o que todo mundo não digamos *sabe*, mas *pratica* o tempo todo. É ele quem o expressa, quem o coloca em discurso, quem fala a respeito de modo coerente; é ele quem descobre e proclama a unidade oculta daquilo que os homens pensam, sem saber que o pensam” (WEIL, 2012a, p. 20, grifo do autor).

O homem concreto, esse homem da vida de todos os dias, é o campo de investigação e de interesse para o filósofo. Olhando para seu viver diário no mundo ele amarra ação e discurso em uma fórmula para discorrer sobre o que é a razão. Melhor dizendo: a ação humana torna-se objeto da reflexão do filósofo e através dela ele encontra o significado da razão, isso porque essas ações revelam o pensamento do inconsciente coletivo. O filósofo busca a unidade desse pensamento. Como veremos, é compreendendo o *homo faber* que o filósofo buscará respostas sobre si mesmo e sua verdadeira atitude no mundo, seu verdadeiro propósito, como *homo theoreticus*, o sentido mesmo da filosofia.

O filósofo compreende que o *homo faber*, em suas ações, não é livre verdadeiramente, pois está preso em um ciclo indefinido de contentamentos efêmeros (satisfações), está inserido em uma “humanidade doente de seu descontentamento” e sabe também que “o contentamento seria a *presença*” (WEIL, 2012a, p. 20 e 21, grifo do autor). O filósofo reconhece que o homem, no fundo no fundo, sempre procurou a liberdade inconscientemente, e compreenderá que essa liberdade irá consistir em se livrar “não daquilo que o incomoda – pois sempre haverá algo que o incomoda –, mas do incômodo que existe dentro dele, que é sua *natureza imediata*” (WEIL, 2012a, p. 21, grifo nosso). Mas como isso será possível? O filósofo, sendo ele também um ser negador, “tampouco se contentará com esse ser dado que é o seu e que consiste em negar o dado”. O caráter do homem e de sua natureza negadora será traduzida pela linguagem do filósofo a fim de que este opere uma superação de si mesmo enquanto homem.

[...] sendo negador de todo dado, fica descontente com esse ser que pretende ser o seu. Ele só o expressa para superá-lo, para transformá-lo, para negá-lo – para negar a si mesmo; uma vez que *sua vida é compreendida* por ele como *expressão agente de seu descontentamento*, ele se erguerá contra esse mesmo descontentamento e contra essa mesma atividade: ele já não buscará se desvencilhar do que o descontenta, mas criará o contentamento pela vitória sobre esse mesmo descontentamento e essa mesma negatividade (WEIL, 2012a, p. 20, grifo nosso).

O caminho da consciência e da linguagem continua sendo o mesmo: é na apreensão daquilo que é para expressar aquilo que não deve mais ser (ou o que não quer que seja mais) para operar a mudança. Notemos nessa passagem que o primeiro passo do filósofo deve ser no sentido de reconhecer-se como negador de todo dado, ou seja, identificar-se como *homo faber*, tomar consciência de seu permanente descontentamento e que sua vida se caracteriza como uma expressão agente de seu descontentamento. Então, somente nessa condição, de tomada de consciência de si, ele poderá operar a negação pela linguagem, aquilo que Weil chamou de “dupla negação” que consiste em direcionar “a negatividade voltada para a negatividade”, a

revolta da negatividade do filósofo contra a negatividade do *homo faber*. Somente essa atitude de negar-se “pode permitir que ele seja *razoavelmente razoável*” (WEIL, 2012a, p. 21, grifo nosso). É negando sua negatividade que experimentará uma “*conversão*”, uma “mudança de direção: basta deixar de estar descontente para estar contente” (WEIL, 2012a, p. 20, grifo do autor).

O resultado é que o filósofo passará a ser um ser que “se contenta e que não busca modificar aquilo que é”, assumirá sobre si aquela legítima “acepção geralmente aceita da palavra ‘razão’”, que consiste em dizer que “é razoável quem não quer aquilo que não se obtém”. Ora, o que nunca se obtém é a satisfação absoluta dos desejos, por isso ele abre mão da busca do contentamento em “satisfações sucessivas”, pois elas nunca encontram um fim (WEIL, 2012a, p. 21). Notemos que a ideia de razão acaba sendo associada a um tipo de atitude que abre mão da atividade humana da busca por contentamento dos desejos humanos. A razão seria uma realidade inversa do desejo. Portanto, seria o abandono dos prazeres.

Mas como ocorre essa conversão? Como é possível simplesmente deixar de viver as satisfações da vida de uma hora para outra para se contentar com tudo o que sou e tenho sem querer modificar nada, sem viver os prazeres e satisfações da vida normal? É de fato legítimo essa acepção do conceito de razão ou de razoabilidade? É possível renunciar absolutamente aos prazeres e gostos individuais e que, mesmo sendo efêmeros, dão motivação para continuar a vida? Essa atitude do filósofo não será a de renúncia da própria vida? Os questionamentos do *homo faber*⁵² não teriam maior razão do que o da possibilidade da razão do filósofo? Como se dá esse desprendimento do mundo material e essa entrega absoluta à razão?

O filósofo, compreendendo que “toda satisfação e toda eliminação de um descontentamento [...] produzem outros dados, igualmente insatisfatórios” (WEIL, 2012a, p. 21) que também serão negados, buscará a atitude radical de negação da negatividade. O filósofo tem consciência de que tudo no homem tende a contentamentos não verdadeiros, efêmeros, que não trazem a felicidade plena, mas são transitórios, insuficientes. Ele compreende que o contentamento teria que ter um efeito de uma presença permanente, “pois o contentamento é a *presença*” (WEIL, 2012a, p. 21, grifo do autor). Uma presença que só pode existir com a substituição da violência (natureza) pela razão.

A natureza com todos os seus efeitos violentos (paixões, sentimentos, desejos, irracionalidades, instintos, tendências, etc.) dará lugar à razão. O ser humano filósofo encontrará a liberdade. Nesse sentido, a “razão” no homem “deixa de ser instrumento” (da

⁵² “Mas o que faria ele com uma felicidade de cadáver e de pedra?” (WEIL, 2012a, p. 30).

violência) para ser “o próprio homem”. A razão se emancipará e deixará de ser serva para ser “senhora da vida”, “libertará assim o homem, não mais *disso e daquilo* na natureza, mas da própria natureza” (WEIL, 2012a, p. 21, grifo do autor). Dominando o descontentamento, o homem (filósofo) dominará o “seu ser natural” e será, então, “livre e contente”, pois assim sendo “não deseja mais nada, mas *é* diante daquilo que *é*, sem esperar nada, sem rezear nada”. O filósofo será “olhar, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom e belo”. Dessa forma chegará “ao silêncio do olhar, ao desprendimento” (WEIL, 2012a, p. 21, grifo do autor).

O homem não estará mais preso àquilo que o assentava num ciclo de discontinuidades, quebras, inflexões. Ele não estará mais preso ao plano da efemeridade, transcenderá a si mesmo ao plano daquilo que *é*, ao permanente. Mas ainda fica várias questões a serem compreendidas. O que *é* e o que significa ser *olhar*, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom e belo? O que essa imagem quase poética quer significar? O homem pode de fato se ver livre dos desejos e paixões da natureza animal? Que tipo de liberdade *é* essa? Quais os seus limites? É possível uma libertação absoluta da natureza por via da razão?

4.1.2. *O homem é o ser que é ele próprio. A conversão da violência para a razão*

Inicialmente foi posto em xeque o conceito ocidental de homem como *zôon logikón* que deriva a ideia de animal racional para animal dotado de linguagem razoável, pois a atividade do pensamento no homem se manifesta na produção de discursos coerentes que pretendem possuir sentido. Foi refletido o fato de que nem todos os homens podem ser colocados nessa categoria, pois nem todos agem razoavelmente, e assim, considerando a possibilidade de escolha individual, concluiu-se (provisoriamente) que o conceito de homem deveria ser estabelecido para servir de modelo a todos os indivíduos, a fim de que cada um buscasse realizar-se como *humano*.

Também foi visto que a razoabilidade *é* a característica principal daquele que pretende ser homem no sentido humano e ela vem à tona quando a linguagem *é* capaz de intervir no dado mudando a realidade do indivíduo. Essa linguagem expressa-se de modo negativo (a negatividade) e fazendo a exclusão daquilo que descontenta o homem, daquilo que ele não quer. Sendo assim, o homem *é* aquele ser negador capaz de pela linguagem modificar a realidade de si e do seu mundo imediato, transformar a natureza para sua satisfação e transformar as formas de transformação. Portanto, o conceito de homem ganhou a acepção de *homo faber*, ser que faz, ou ser-artesão, ser que fabrica, que age com liberdade sobre a condição dada para criar a novidade. E o conceito de razão, ligado a atividade da fala, uma fala que permite intervir no

dado modificando-o, abriu espaço para relacionar a razão como expressão do descontentamento.

Mas agora, teremos que considerar, para a inclusão no conceito geral de homem, essa nova possibilidade que é a experiência filosófica da *negação da negatividade*, ou negação da natureza negadora do animal-homem. O conceito de homem precisará ser reeditado e Weil retoma a questão inicial da reflexão: “uma vez mais, é preciso” perguntar “o que é o homem?” (WEIL, 2012a, p. 22), pois o filósofo também é homem, mas não um homem como os outros, sua distinção consiste precisamente no fato de sua ação no mundo não ter a busca do contentamento em um ciclo de satisfações sucessivas, mas na busca pelo contentamento permanente na razão, sua ação será sobre si mesmo.

É preciso primeiro começar por descartar o que o homem na condição de filósofo *não é* para compreender o que ele é, e para isto, é necessário repetir o que já fora dito anteriormente: ele “não é o animal dotado de linguagem razoável [...] no sentido em que é dotado de mãos ou da estação vertical; tão pouco é artesão e fabricante, no sentido em que a abelha o é” (WEIL, 2012a, p. 22). Com isto, Weil está querendo dizer que a razoabilidade e a capacidade de fabricação que o homem possui não são inatos, dado pela natureza, mas manifestado pela sua livre iniciativa, pela sua ação transformadora sobre o mundo. A dotação dessas habilidades é fruto da atividade da razão, uma razão que se autodetermina pela linguagem, portanto, algo não natural.

Se o filósofo afasta os efeitos de sua natureza negadora que o leva a esse ciclo de negações logo “*ele é ele próprio, ele é razão*, não apenas razoável, mas razão encadeada num corpo de animal, corpo indigente, corpo que tem necessidades, tendências cegas, paixões” (WEIL, 2012a, p. 22, grifo nosso). Notemos que ele acaba por estabelecer uma distinção entre *ser razoável* e *ser razão* e *ser razão* corresponde a *ser ele próprio*. O sentido desse tornar-se *ele próprio* ainda não está totalmente claro o suficiente aqui, mas para elucidá-lo é preciso compreender que a primeira definição de homem trabalhada neste percurso é aquela paradoxal que diz que o homem é aquilo que ele não é.

Ora, se ele é antes mesmo de se tornar, logo ele é por *antecipação*, isso porque “o homem que ele quer ser para si mesmo se encontra aprisionado num outro que ele não quer ser: ele deve desvencilhar-se deste para se tornar ele próprio” (WEIL, 2012a, p. 195). Ser ele mesmo significa ser igual a si mesmo. Isso nos sugere que o filósofo busca a não contradição interna, isto é, a harmonia consigo mesmo no controle de sua natureza. Dito de outra maneira: significa encontrar sua *identidade* verdadeira que ele havia buscado, projetado para si. Neste caso, não

será mais identificado com a fluidez violenta do *homo faber*, não será apenas razoável, mas razão. Ele terá superado as contradições pela negação de sua condição animal para alcançar a visão da unidade, da não contradição. O sentido de sua vida consistirá no “trabalho verdadeiramente humano” de “transformação desse ser composto, no intuito de reduzir, tanto quanto possível, a parte que não é razoável, a fim de que, por inteiro, *ele seja razão*” (WEIL, 2012a, p. 22, grifo nosso). Portanto, tornar-se razão é um processo de redução da animalidade da natureza humana o máximo possível, até que todos os desejos e satisfações não sejam fortes o suficiente para determinar suas atitudes no mundo.

Agora, aquela *conversão*, enunciada anteriormente por Weil, aquela mudança de direção em que o filósofo deixa de ser *homo faber*, em que “*basta* deixar de *estar* descontente para *estar* contente” (WEIL, 2012a, p. 20, grifo nosso), fica um pouco mais compreensiva. É a conversão da vida fundamentada na violência para uma vida fundamentada na razão. Simplificando isto: é a *conversão da violência para a razão*. Essa conversão não nos parece ser um processo instantâneo, imediato, fácil, que ocorre de uma hora para outra. Ela agora parece ser caracterizada mais por uma árdua luta consigo mesmo do que por um simples “basta”. A princípio a conversão modifica o *estado* de descontentamento para o *estado* de contentamento e no cabo se *tornará* o próprio *contentamento, presença, razão*. Entre o *estar* e o *ser* existe um abismo que precisa ser ultrapassado: que é o processo do *tornar-se*.

4.1.3. A passagem do *homo faber* para o *homo theoreticus*

Como vimos, a conversão é mais uma metáfora utilizada por Weil para explicar essa experiência de contemplação filosófica. O significado de conversão aqui é o de mudança de direção. A direção que o *homo faber* segue em sua trajetória de vida é o que leva para a satisfação nas coisas efêmeras, temporais, para uma ação sobre o mundo que produz a ciência e a técnica, que visa combater a violência da natureza para sua sobrevivência e, em última análise, para lhe dar as satisfações do progresso. Mas o rumo da vida do filósofo leva a uma ação sobre si mesmo, sobre sua própria natureza, a uma rejeição das efemeridades da existência e encontrar o contentamento unicamente na razão. “O contentamento”, diz Weil, “seria a *presença*” e “a razão não dá satisfações, porque a razão é o *contentamento*” (WEIL, 2012a, p. 21, 23, grifo do autor). Elaborando de outro modo essa equação: se o contentamento é a presença e a razão é o contentamento, logo a razão é a presença (ou a presença é a razão). Uma vida livre de satisfações efêmeras, mas contente com a presença da[na] razão.

A razão é essa presença que deve contentar o filósofo e o pôr em uma outra dimensão de existência, experimentando um estado, inclusive, divino: “por alguns instantes, será *deus*” (WEIL, 2012a, p. 22, grifo nosso). Essa é outra imagem interessante para caracterizar a experiência filosófica, pois fala da elevação humana à condição temporária de perfeição divina. Como explicar isso? Ora, somente os deuses estão no plano daquilo que *é* e que não pode deixar de ser, em outras palavras, daquilo que não muda, que não passa, no plano da eternidade, do incontingente. Mas também os deuses são seres que possuem a sabedoria, a verdade, a onisciência, o conhecimento da totalidade, a perfeição. O termo *presença* sugere a noção de algo constituído por aquilo que é sempre presente, diferente daquilo que *está* presente.

Nos parece que no texto weiliano⁵³ o termo *presença*, associado com o termo razão, coloca a razão como algo que está fora do plano do *devir*, da temporalidade e da corruptibilidade, que está no plano da atemporalidade e fora do plano das somas e da matéria, que está na dimensão do que não muda, e assim é posto a possibilidade do homem ter acesso à eternidade por via da *theoría*. Weil diz que:

O homem só é *homo faber* para se tornar *homo theoreticus*, ser que vê, ser a quem é revelado o que é na presença, ser que é fora do devir e da destruição, ser que alcança o *nunc stans*, a verdadeira eternidade, que não é a duração infinita do que não dura, mas a *visão que apreende o todo em sua unidade*: não é por fraqueza, é por força transcendente que essa visão está além da linguagem, sempre negativa e negadora – que ela é indizível (WEIL, 2012a, p. 23, grifo do autor e grifo nosso).

Alguns pontos especiais podemos destacar desta citação. O primeiro ponto é o fato do homem só ser *homo faber* para se tornar *homo theoreticus*⁵⁴. Notemos na expressão a noção de finalidade: “[...] *para se tornar* [...]” (WEIL, 2012a, p. 23, grifo nosso). Vimos anteriormente

⁵³ Especificamente esta última parte da seção do *O homem como razão*, à qual é o recorte textual desta pesquisa e que devotamos principal interesse.

⁵⁴ Vale explicar que o conceito de *homo theoreticus* utilizado por Weil se aproxima daquele de “*bíos theoretikós*” invocado por Hanna Arendt no texto *Entre o passado e o futuro*, o qual está associado na antiguidade grega a uma *vida contemplativa*, uma vida liberada da ocupação do trabalho e da atividade política na *pólis*, “uma vida devotada à Filosofia e ao conhecimento no sentido mais amplo da palavra” (ARENDR, 2016, p. 46). Tal liberação “fora exigida pelos filósofos gregos para os eleitos que quisessem devotar todo o seu tempo ao filosofar”, esta seria “uma vida devotada a alvos mais altos [...]” (ARENDR, 2016, p. 47). O que Arendt pretende invocando esse conceito em seu texto é explicitar que Marx ao inverter a “tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho” (ARENDR, 2016, p. 45), Filosofia e Política, ele ainda estava tomado por essa dicotomia de elementos conceituais dessa mesma tradição de pensamento ao qual se revoltava quando formulou seu ideal de sociedade: “a sociedade sem classes e sem Estado de alguma forma realiza as antigas condições gerais de liberação do trabalho e, ao mesmo tempo, liberação da política. Isso deveria acontecer quando a ‘administração das coisas’ tivesse tomado o lugar do governo e da ação política” (ARENDR, 2016, p. 46). Segundo a autora, Marx encarava sua utopia como a predição de uma humanidade socializada em que a produtividade seria tão grande que liberaria os homens do trabalho criando tempo livre para o lazer. Seu “ideal utópico de uma sociedade sem classes, sem Estado e sem trabalho nasceu da reunião de dois elementos inteiramente não-utópicos: a percepção de certas tendências no presente que não mais podiam ser compreendidas dentro do quadro de referências da tradição, e os conceitos e ideais tradicionais através dos quais o próprio Marx as compreendeu e integrou” (ARENDR, 2016, p. 47).

que Weil ultrapassa o conceito de *homo sapiens* para colocar o homem na categoria de *homo faber*. A distinção essencial consistiu em que o *homo sapiens*, sendo uma classificação científica, destacava como característica principal o *saber* de nossa espécie em detrimento das habilidades de outras espécies do gênero *Homo*, enquanto que o conceito de *homo faber* põe a ênfase no *fazer da ação transformadora* do ser humano sobre o seu mundo imediato, não uma ação instintiva como a dos outros animais que também transformam a natureza, mas uma ação que possui como impulso o descontentamento que por sua vez se manifesta na linguagem negadora e na linguagem transformadora, ambas expressão legítima da presença da razão no homem, sendo então linguagem razoável, instrumento que permite a intervenção do homem sobre o dado. O *homo faber* seria aquele ser em que a razão é instrumento da negatividade, em outros termos: a razão é serva da violência⁵⁵.

Mas agora, com a experiência da negação da negatividade, o homem deixa de ser *homo faber* e passa a ser *homo theoreticus* e ele só é o primeiro *para* se tornar o segundo, ou dito de outra maneira: *a finalidade* pela qual o homem é homem concreto, homem do cotidiano, da vida comum e prática (*práxis*), que experimenta a efemeridade da existência do dia-a-dia, da conquista das ambições, da dor das decepções, das satisfações e prazeres alcançados, dos objetivos transitórios, do temporal e da mudança dentro do ciclo natural, de ser um animal razoável com uma linguagem razoável transformadora do dado, é elevar-se acima do *devoir humano*, à visão da *unidade do todo*, alcançando o *nunc stans*, um agora que subsiste eternamente, o Ser, o Uno. Essa finalidade está associada à questão do sentido último da existência humana. Dessa forma o conceito de homem no sentido humano, bem como de humanidade, está associado aqui à transcendência de si e ao abandono do dado sensível de sua natureza e, conseqüentemente, de suas ações no mundo; à devoção de uma atitude contemplativa, uma vida em que suas faculdades racionais sejam desenvolvidas ao grau mais elevado de elaboração do *logos*: a *theoría*. O homem ganha agora a conotação de um ser que atinge sua capacidade máxima não mais na discussão, no debate e no discurso, mas na

⁵⁵ Ou de um aspecto da violência, visto que o conceito de violência de Weil é bastante amplo e abrange ações humanas conscientes e inconscientes, e ações da natureza, sejam elas fora do homem, sejam elas no homem. A redução em dizer que a razão torna-se serva da violência é no sentido de que ela é mobilizada para criar formas de satisfação dos desejos humanos cada vez mais sofisticadas. Por exemplo: a indústria gastronômica a cada dia convoca e contrata os melhores profissionais de cozinha a fim de elaborarem receitas mais e mais desejáveis ao público. Apesar de durante a pandemia da covid-19 esse setor ter sido um dos mais afetados, foi notório o crescimento exorbitante de vídeos e sites sobre culinária. A mente, diante da crise, cria meios para driblar as dificuldades a fim de atender os desejos humanos, e nesse cenário a tecnologia assume um papel de suma importância como instrumento da negatividade na realização das satisfações como forma de contentamento.

capacidade de compactar a complexidade da realidade em uma unidade conceitual de pensamento que comporte a totalidade do Ser.

4.1.4. Características do *homo theoreticus*

O segundo ponto importante são as características do *homo theoreticus* que são elencados no texto: ele é um ser que vê; ser a quem é revelado o que é na presença; ser que é fora do devir e da destruição; ser que alcança o *nunc stans*. Vale ressaltar que o próprio termo latino *theoreticus* (teorético) é derivado da palavra *theoría* (teoria), que possui o sentido de *visão*. Mas que visão é essa? Weil deixa claro: “a visão que apreende o todo em sua unidade” (WEIL, 2012a, p. 23, grifo nosso). Essa visão é o “olhar” daquele que tem o “olho aberto para o mundo verdadeiro”, daquele que chegou “ao silêncio do olhar” (WEIL, 2012a, p. 21).

Esse silêncio do olhar faz referência, novamente, ao problema da linguagem, à dificuldade que o homem possui em traduzir coerentemente, sem contradições, a realidade de um mundo em movimento captado pelo pensamento como contradição. Por isso Weil explica que “não é por fraqueza, é por força transcendente que essa visão está além da linguagem” e que “ela é indizível” (WEIL, 2012a, p. 23). Já havíamos falado anteriormente da incapacidade da linguagem em falar do ser. A linguagem só pode expressar-se por negação, dizer o que não é, pois as coisas estão em constante movimento, deixando de ser e passando ao não ser, e a linguagem precisa fixar o instante que não muda, eternizar o objeto, para que a coisa seja digerível pelo pensamento. Mas agora cabe compreender como é possível uma visão que apreende *o todo em sua unidade* mesmo diante de uma realidade contraditória e fluida.

Tratando da questão da morte da comunidade e falando do nascimento da ontologia⁵⁶, Weil explica que agora a verdade de uma tese já não se encontra mais no acordo entre os membros da comunidade, que tinha como base os princípios da lógica formal da linguagem⁵⁷, pois a lógica, embora importante para a rigorosidade do pensamento, não se ocupa

⁵⁶ Na seção II intitulado *O discurso do indivíduo e o ser*, cf. p. 44-52. É nesta seção que encontramos os sub-tópicos: *A morte da comunidade e o homem isolado diante da violência*; *O nascimento da ontologia*. *O discurso*; *O não ser*; *O ser revelado e o discurso da comunidade*. Ao que parece, a morte da comunidade marca a passagem da categoria da Discussão para a categoria do Eu pela categoria do Objeto, este é “o Ser revelado” (WEIL, 2012a, p. 228).

⁵⁷ Para a compreensão dessa “lógica da comunidade” (WEIL, 2012a, p. 37-44) é necessário estudar a categoria-atitude da Discussão (WEIL, 2012a, p. 175-200). As atitudes do *homo faber* podem ser vistas desde a categoria da Certeza. Ele é o homem que vive como súdito antes do surgimento da *polis*, com suas ciências, suas técnicas, suas utilidades perante sua comunidade e na categoria da Discussão vemos com melhor clareza suas características, pois sua razoabilidade se expressará agora na atividade retórica, no domínio da palavra para defender seus interesses individuais em detrimento do seu adversário. Entretanto, é também nessa mesma categoria que vemos Sócrates fazendo a passagem do *homo faber* para o *homo theoreticus* na medida em que leva a discussão a sério e desenvolve na dialética as leis que governam a linguagem no intuito do alcance do Bem como contentamento.

com o conteúdo do discurso e sim com a forma do discurso. Depois de discutirem um assunto, a comunidade até pode chegar em um acordo, o melhor acordo possível, porém, esse acordo pode não corresponder à realidade daquilo que é. Pode ser um erro. Então, a comunidade já não é mais absolutamente segura, eterna, ela pode deixar de existir e “o homem, na apreensão da catástrofe” de sua comunidade, “se prepara para sofrê-la” (WEIL, 2012a, p. 45).

A perda da comunidade representa a perda dos referenciais de existência: a perda dos deuses, do sagrado, das tradições, da linguagem que dava sentido, das instituições, do discurso que fundamentava a vida de “verdadeiro homem” (cf. WEIL, 2012a, p. 41-42), de indivíduo que compreendendo-se como civilizado, pertencente a um mundo humano, escravizam aqueles que “não se ergueram acima da natureza”, que possuem “uma fisionomia humana, mas não se compreende nem a eles, nem o que fazem, nem o que dizem”, que “têm jeito de bárbaros, pipilam como passarinhos, ignoram o sagrado, vivem sem pudor e sem honra” e que só “servem no máximo para serem usados como máquinas inteligentes” (WEIL, 2012a, p. 41).

Desde a sociedade grega antiga os escravos são vistos como seres que destituídos de humanidade não sabem pensar sem seus senhores, seus senhores pensam por eles e lhes dão as ordens. Os “verdadeiros homens” (WEIL, 2012a, p. 41) seriam aqueles cidadãos da *polis* grega que liberados do trabalho manual⁵⁸ podiam se dedicar inteiramente aos negócios do Estado. Estes homens possuíam propriedades e escravos e detinham o título de cidadão grego.

Como indivíduo que discute em comunidade e na qualidade de homem razoável, ele discute a discussão e se universaliza na busca do Bem. Já não se preocupa mais com interesses individuais, ele quer a visão do todo, por isso Weil explica que naquele momento de descoberta do indivíduo da comunidade “em sua essência, o indivíduo não é *um homem*, é *o homem*” (WEIL, 2012a, p. 194, grifo do autor). Ou seja, começa a surgir um novo paradigma de homem. Isso é um avanço do conceito. Porém, vale ressaltar que essa realização da razão no homem no que se refere à experiência de Sócrates é no nível da linguagem, pois ele descobre “a possibilidade do discurso formalmente coerente” (WEIL, 2012a, p. 191), mas o objeto ainda não se opõe à linguagem, o discurso pode ser coerente, mas o objeto de seu conteúdo pode não ser verdadeiro. Tudo indica que o *homo theoreticus* pode ser melhor visto na atitude do Objeto e, conseqüentemente, no nascimento de um discurso que pretende a compreensão daquilo que é na medida em que é; de um discurso que pretende a visão da unidade do todo, a *theoría*, mas considerando o objeto em sua realidade. O homem da categoria-atitude do Eu se revoltará contra esse discurso, pois viver na razão e no discurso absolutamente coerente não é a única possibilidade de vida (cf. WEIL, 2012a, p. 85 e 225). Mas explicar isso não é nosso objetivo aqui.

⁵⁸ Que passou a ser associado com a indignidade humana por conta da sua tradicional associação com a violência. Hanna Arendt (2016, p. 49-50) explicita que: “A dupla definição aristotélica do homem como um *zôon politikón* e um *zôon lógon ékhon*, um ser que atinge sua possibilidade máxima na faculdade do discurso e na vida em uma *polis*, destinava-se a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo. A distinção consistia em que os gregos, convivendo em uma *polis* conduziam seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio de violência e coerção muda. Conseqüentemente, quando homens livres obedeciam ao seu governo, ou às leis da *polis*, sua obediência era chamada *peitharkhía*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não pela força. Os bárbaros eram governados pela violência, e os escravos eram forçados ao trabalho, e desde que ação violenta e labuta assemelham-se no fato de não exigirem o discurso para serem eficientes, bárbaros e escravos eram *áneu lógou*, isto é, não viviam uns com os outros fundamentalmente através da fala”.

Sua ocupação com a política exigia deles uma constante atividade de discussão em comunidade nos espaços públicos e, conseqüentemente, a formulação de regras de linguagem que regulassem os debates; desenvolvimento da retórica, da lógica formal com seus princípios da não contradição e da dialética; aparecimento de especialistas do debate; e, evolução de toda uma “lógica da comunidade” (WEIL, 2012a, p. 37). Essa lógica da comunidade é que constituiu as leis da cidade, a moral, as regras e valores, bem como a forma de trabalho e ciência para o combate à violência da natureza e dos bárbaros. A comunidade com sua lógica fornece aos seus indivíduos os filtros de linguagem e de pensamento necessários para a sobrevivência no mundo e para a leitura de sua realidade. A discussão pressupõe a igualdade entre os cidadãos da *pólis* e os verdadeiros homens decidiam os debates fazendo os adversários chegarem em um acordo formal que nem sempre a tese vencedora correspondia à verdade, mas muitas vezes a uma convenção de linguagem e de conceitos⁵⁹.

Serão dentre esses mesmos homens que, na segurança da comunidade, mas percebendo a ameaça de sua destruição, surgirão aqueles que, buscando fundamentar seu discurso no Ser, naquilo que é e não mais em um acordo formal, alcançarão a experiência do *nunca stans*, formularão um discurso com pretensão de *visão* do todo. “A contradição” no mundo “ameaça o homem” que inseguro diante da violência, na possibilidade de se tornar um indivíduo isolado no mundo, quer preservar-se, porém, primeiro, precisa se universalizar em sua atividade contemplativa tendo a consciência de ser o “representante de todos os homens” (WEIL, 2012a, p. 48) e não mais apenas de sua comunidade. Ele deve falar consigo mesmo em seu foro íntimo para estar certo de que “detém a verdade sobre aquilo que é” e que na condição de homem universal “não deve haver contradição entre o que” ele “diz da realidade e a própria

⁵⁹ A primeira sessão que constitui a parte B da Introdução (*Reflexão da filosofia*), intitulada *Lógica da comunidade* (p. 37-44), que nos serviu para a construção deste parágrafo e do anterior, nos parece corresponder a todo o capítulo 5 da *Lógica da filosofia*, que se refere à categoria da Discussão (p. 175-200). Nesta categoria Weil esclarece melhor a lógica da comunidade dando exemplo de uma condição histórica, no caso a da antiga *polis* grega, mas no texto da Introdução não fica tão claro assim, ele não faz nenhuma menção de contexto histórico, pois quer deixar a entender que se trata de um fenômeno mais amplo, conforme ele mesmo explica: “Não se trata, para nós, de história, nem mesmo de uma história idealizada, de um esquema da evolução histórica. Por isso, não nos perguntaremos quando e onde o diálogo (ou, caso se prefira, a discussão) foi descoberto em sua importância, nem quais foram as condições reais que tornaram possível o estabelecimento de uma regra da discussão. Poder-se-ia dizer, em linhas gerais, que esse diálogo se desenvolveu em todos os lugares onde se alcançou certa medida de igualdade entre os cidadãos, onde se formou uma comunidade de senhores na qual cada membro se sabe protegido da necessidade – e, conseqüentemente, da luta com a natureza – e deixa de ter (ou ainda não tem) senhor, humano ou sobre-humano, ao qual todos devem obedecer: o diálogo se desenvolve numa comunidade de homens que se sabem, todos juntos, livres da necessidade imediata, isto é, em posse de técnica suficiente para suprir suas necessidades pelo emprego de intermediários – escravos, máquinas – , que fazem o trabalho físico exigido de tal modo que os *iguais*, os verdadeiros homens, possam deliberar e refletir em paz sobre o que lhes parece bom realizar. É tarefa do historiador mostrar como esse estado de coisas se produziu aqui ou ali: o que nos interessa é a maneira como os homens que vivem sob essas condições tomam consciência desses fatos fundamentais” (WEIL, 2012a, p. 42-43, grifo do autor).

realidade, o que ele diz não deve estar em contradição com o que ele encontra [...] *seu discurso deve explicar o mundo*” (WEIL, 2012a, p. 48, grifo nosso).

Agora o homem, que olha a realidade do mundo material e de seu mundo humano, na condição de ser que se universalizou, “*deve apreender a verdade do ser*”, tendo em mente que “o discurso não decide nada, nada se decide no discurso” (WEIL, 2012a, p. 51), uma vez que “o discurso é o lugar do erro” (WEIL, 2012a, p. 50, grifo nosso), a discussão em comunidade não decide sobre a verdade, e, portanto, diante dessa insegurança, “é a realidade que decide a verdade, e o desacordo não pode ser resolvido pelo simples consentimento (que poderia igualmente se dar no erro), mas apenas pelo recurso ao *Ser revelado*” (WEIL, 2012a, p. 51, grifo nosso). O que se impõe nesse estado de coisas é a necessidade de elaboração de uma ciência do Ser que fale daquilo que é sem contradição, mas na medida em que é, e que ao mesmo tempo esteja consciente de que o discurso é limitado para expressar a realidade fluida.

Surge uma nova ciência, a “ciência daquilo que é”, mas “na medida em que é” e essa restrição: “*na medida em que é [...] importa*”, diz Weil (WEIL, 2012a, p. 49, grifo nosso). Importa porque a linguagem humana em sua finitude, sujeita às contingências da realidade, “é impossível construir um discurso que registre tudo e que seja ao mesmo tempo livre de qualquer contradição. O que o homem observa, o que acontece dentro dele e fora dele não é imediatamente traduzível em discurso não contraditório”, pois “o que o homem observa não é, portanto, o que é” (WEIL, 2012a, p. 49), mas o ser em movimento que se apresenta como *devenir* e que parece possuir um elemento de não ser.

Entretanto, ao mesmo tempo “o discurso pode tratar” da realidade concreta “sem se contradizer” uma vez que “o *fenômeno*, na medida em que contém realidade, é consistente, consiste em si mesmo” e assim torna-se possível falar da realidade e aplicá-la à vida, pois “como seria possível que o homem vivesse, se orientasse, agisse na realidade se essa realidade não fosse tal que pudesse ser reconhecida, isto é, traduzida em discurso” (WEIL, 2012a, p. 49-50, grifo do autor). Portanto, a realidade mesmo não revelando imediatamente o Ser, pode ser compreendida em forma de discurso e mesmo esse discurso sendo limitado em sua formulação lógica é capaz de traduzir de forma não imediata a realidade observável.

Mas como a realidade fluida (por isso o falar dela de modo negativo), pode possuir consistência em si ao ponto do homem poder falar dela sem se contradizer? Para essa resposta Weil aponta primeiro que é preciso admitir que “o que aparece ao homem [...] não é inteiramente razoável” de maneira que o homem não pode ter inteiro domínio e o seu discurso não pode explicar essa realidade “sem deixar resíduos”. “A contradição está nos fenômenos

[...], mas essa contradição pode ser enunciada sem que o discurso que fala a seu respeito seja ele próprio contraditório”. Dito de outro modo: a realidade é contraditória e por isso o discurso também se mostrará com resíduos de contradição, mas o discurso pode falar da sua contradição para determiná-la e identificá-la “como aquilo que não é razoável” (WEIL, 2012a, p. 50). Nesse sentido, é a razão determinando o que é indeterminado no discurso: a *contradição*. É o discurso (razão) se debruçando sobre si mesmo, sobre um discurso que possui resíduos incoerentes e indeterminações no seu processo de revelação daquilo que é, do Ser. O discurso pode falar positivamente de si mesmo sobre esse aspecto negativo que ele apresenta em seu processo.

Nesse sentido, o discurso do homem não pode deixar de conter o elemento de não ser ao falar da realidade, pois a realidade é contraditória, os fenômenos são contraditórios, os discursos serão contraditórios. Weil completa dizendo: “o mundo não pode ser compreendido sem que se admita um elemento negativo, um não ser no ser, um modo de aparecimento que esconde aquilo que é, *ao mesmo tempo em que o revela*” (WEIL, 2012a, p. 50, grifo nosso). Isso significa que o não ser observado na realidade, esse elemento que produz a contradição, paradoxalmente, esconde e revela o ser (aquilo que é). Como isso é possível? Como é possível o fenômeno esconder e revelar o Ser?

É tendo em mente essa relação difícil do pensamento com a realidade do mundo que Weil irá elaborar mais duas *definições de homem*: “o homem, é o ser, que, *por ser razoável*, pode enganar e ser enganado” (WEIL, 2012a, p. 51, grifo nosso). O engano aqui faz referência ao equívoco em que o homem pode chegar sobre aquilo que é mesmo utilizando-se de sua razoabilidade. Mas apesar de poder enganar e ser enganado, “o homem”, diz Weil:

[...] é o ser que traz à luz o que o fenômeno encerra de realidade; ele é o ser dotado de discurso razoável, não porque pode se entender com seus iguais e excluir a contradição do que diz, mas porque pode formar um discurso não contraditório e fundá-lo numa realidade não contraditória. Ele é razoável não porque seu discurso decorra, em acordo consigo mesmo, de princípios quaisquer, mas porque pode descobrir princípios que são os da realidade, daquilo que é na medida em que é verdadeiramente. Ele não é razoável porque não se contradiz, ele o é porque está protegido da contradição pela posse da verdade, pela posse do Ser na verdade (WEIL, 2012a, p. 50).

Essas definições revelam a seguinte coisa: a razoabilidade humana não é isenta de erros e contradições em seu processo de investigação da verdade, esta se desvela à medida em que a investigação avança, pois é progressiva e apreensível, mas a contradição é inevitável. *Por ser razoável* o homem *pode* enganar e também ser enganado, uma vez que sua linguagem é finita. Portanto, o *engano* é uma possibilidade, e ao que tudo indica, uma necessidade, do ser razoável que em sua vida ativa *age* e *sofre* o engano. O engano é o equívoco produzido em sua atividade de investigação e não corresponde ao que é no Ser. Mas ele está protegido da

contradição pela posse da verdade. Ou seja, apesar da contradição ele, em sua ciência daquilo que é, possui a verdade, e compreende, tem consciência, que sua linguagem não pode revelar essa verdade sem as contradições próprias da realidade e da expressão da linguagem. Esse mesmo *logos* que revela o ser e a unidade do todo, é o mesmo que revela o não ser e o devir.

O engano só é engano quando não se revela a verdade e, apesar de enganar e ser enganado, o homem é também o ser capaz de trazer à luz a verdade por trás das aparências do fenômeno: “a filosofia”, admite Weil, “é o trabalho incessante do ser razoável que quer alcançar a verdade” (WEIL, 2012a, p. 51, grifo nosso). Portanto, é a verdade que o homem procura alcançar em sua nova ciência, a ontologia⁶⁰, e ela, “a verdade”, “não é dada naturalmente [...] o homem não traduz automaticamente em discurso aquilo que é”, a linguagem que ele herda da comunidade é feita de “interesses e convenções, suficiente para as necessidades da vida na comunidade, inventada pela comunidade para seus fins” práticos e não foi feita “de forma alguma” para “apreender o que está no fundo das aparências” (WEIL, 2012a, p. 51), mas é o filósofo que desejando ter a visão da unidade a utiliza por ser o recurso que lhe está disponível.

Entretanto, o que faria, então, este homem que se universaliza e elabora o discurso ontológico, em uma *theoría*, que pretende dar conta da visão da unidade do todo, se ele se deparasse com outros discursos igualmente ontológicos, mas com estruturas de linguagem e de pensamento diferentes dos que sua comunidade e cultura lhe deram como herança? Seu discurso não bastaria para ambas as comunidades (ou civilizações)? Seu discurso não bastaria a todos os homens?

4.2. Em busca da definição IV. O homem como discurso e ação

4.2.1. O homem como sábio nascente

Weil utiliza vários termos e imagens para explicitar essa experiência filosófica em que o homem supera a contradição dentro de si e se torna razão; em que o próprio homem opera uma ação transformadora sobre si mesmo mediante o uso da razão para ser ele mesmo razão e encontrar a verdade: “é o homem que o homem deve transformar, pela razão e com vistas à razão, e o filósofo é o homem *in statu nascendi*, o sábio nascente” (WEIL, 2012a, p. 23, grifo do autor). Aqui ele utiliza a imagem do sábio, imagem essa associada à sabedoria. Essa imagem faz alusão à ideia etimológica da palavra *filosofia* (amor à sabedoria) que pressupõe uma atividade da busca da sabedoria, atividade esta que não cessa e se cessar seria o fim da própria

⁶⁰ A filosofia aqui “agora se torna *ciência primeira*” (WEIL, 2012a, p. 49, grifo do autor).

filosofia. Portanto, o sentido da existência da filosofia está na busca da sabedoria e não necessariamente na sabedoria. A sabedoria é o alvo e a marcha em sua direção é o filosofar.

A sabedoria é a aniquilação da ignorância, da dúvida e da falta do sentido e da incoerência, é o oposto da contradição. Portanto, como um componente do prisma da razão é oposição à violência. Seria a posse do objeto amado em sua plenitude por parte daquele que o buscava. Alcançar a sabedoria é alcançar *o fim do percurso*, da filosofia. O que chamamos de amor é essa ação em direção ao objeto amado que é motivado pelo sentimento de sua ausência. Ter a posse do objeto é dar fim à procura e, conseqüentemente, encontrar o contentamento. O filósofo é por isso o *sábio nascente*, pois não tendo ainda alcançado a sabedoria permanece em estado de nascimento constante e se nascer completamente um dia não será mais filósofo, será sábio. E é exatamente por visualizar essa possibilidade continuamente diante de si que ele não cessa sua atividade de filósofo, por isso que ele vive. Ter essa experiência é sua possibilidade contínua, porém não absoluta. Vale a ressalva de Weil sobre essa questão:

Por certo ele não será completamente bem-sucedido, em absoluto; sempre terá de arrastar um resto de animalidade; *jamais será totalmente razão*; mas algumas vezes o será, algumas vezes será livre; algumas vezes, por alguns instantes, será deus, estará presente diante do mundo presente, positividade pela negação da negatividade inconsciente; e é por esses instantes de suprema felicidade, de plenitude indizível, inenarrável, que ele viverá, que ele aceitará, como homem, o incômodo do qual o animal dentro dele jamais escapará. Ele poderá se calar, não porque desistiu, mas porque conseguiu; já não se servirá da razão, não porque se tornaria não razoável, mas porque se tornou razão (WEIL, 2012a, p. 22, grifo nosso).

Essa afirmação de Weil em que ele diz que jamais o homem será totalmente razão, revela o caráter provisório dessa experiência de *homo theoreticus*. Isso nos leva a pensar que ser *homo theoreticus* não é um estado permanente de ser do filósofo, mas instantes em que ele experimenta a suprema felicidade pela exclusão temporária dos efeitos de sua animalidade no repouso de suas ações no mundo e em que desenvolve a visão daquilo que é, a visão do Ser, a *theoría*. Notemos a insistência de Weil em utilizar as expressões “algumas vezes” e “instantes”, isso coloca o filósofo não como sábio no mundo, mas como alguém que almeja a sabedoria e que pode experimentá-la em alguns momentos de sua vida de maneira não permanente.

Essa sabedoria se constitui na *theoría*. Significa que possuir a visão da unidade do todo (ou do Ser) é tornar-se sábio (por alguns instantes). Isso nos leva a questionar, nesta investigação, se a identificação que fizemos em páginas anteriores do *homo theoreticus* com o filósofo é correta ou não. O filósofo é, necessariamente, o *homo theoreticus*? Reformulando o problema de outro modo: significa que o *homo theoreticus* é a consumação desse sábio nascente? Ou seja, ele é o sábio em sua realização? Se o filósofo é aquele que almeja a sabedoria

e o *homo theoreticus* é aquele que já alcançou a visão da unidade do todo, sendo esta a sabedoria, não seria o filósofo apenas um *meio-termo* entre o homem da vida prática e o homem da visão do todo (o sábio), isto é, entre o *homo faber* e o *homo theoreticus*, visto que ser teórico (ter a visão da unidade do Ser) não é, segundo essa passagem de Weil, um estado permanente? Pois o filósofo também vive, sobrevive, e de alguma forma tem que ter meios de subsistência, seja dando ordens a seus escravos na administração de seus bens, seja simplesmente decidindo o que comer. Ele possui preocupações da vida prática em maior ou em menor grau, sua ação no mundo não cessa totalmente, portanto, ele precisa lidar com o problema da violência e lutar contra ela, não somente utilizando-se do discurso enquanto ação, mas utilizando-se da ação enquanto discurso, caso contrário ele morreria. Portanto, nos perguntamos: qual o lugar e o valor da *práxis* nesse ideal *theoreticus* que o filósofo persegue? Como se dá o alcance dessa teoria, em termos mais práticos? Onde reside o verdadeiro sentido dessa vida contemplativa do *homo theoreticus*?

4.2.2. A possibilidade de uma teoria do Ser

Essa problemática da existência de discursos ontológicos ocupou Weil ao longo de toda a Introdução da *Lógica da filosofia* e ao longo de todo o sistema das categorias e, portanto, seria inviável querermos dar conta de todos os pontos dessa questão. Entretanto, podemos destacar alguns pontos para fazermos correlação com essa realização do homem como *homo theoreticus*.

Weil nos fornece reflexões profundas sobre o fracasso da ontologia antiga – sobre o fracasso dos vários discursos ontológicos, discursos únicos que pretendiam dar conta da compreensão do Ser – na parte B da Introdução intitulado *Reflexão da filosofia*, mais especificamente na seção III intitulada *O saber do ser e a ciência daquilo que é: teoria e práxis*. Num primeiro momento é apresentado a possibilidade da formação de um discurso único e num segundo momento será mostrado a existência de vários desses discursos únicos e a impossibilidade de um discurso verdadeiramente único, universal e concreto onde todos os homens estejam de acordo.

Isso acontece por que as várias comunidades humanas (sociedades e civilizações) produziram sua própria linguagem e estruturas de pensamento sob os quais elas desvelam os fenômenos do mundo. O Ser se apresenta em cada um desses discursos com uma perspectiva e com linguagem própria. As dificuldades são como uma parede intransponível e nos levam ao ponto do ceticismo. Cabe ressaltar que a análise de Weil sobre o discurso humano está carregada

de referenciais históricos específicos que não podem ser claramente identificados no texto da Introdução, porém quando relacionadas corretamente com as categorias do discurso podem ser situadas melhor, pois são retomadas. Entretanto, esta não é nossa tarefa aqui. O que apresentamos é apenas aqueles recortes sobre a questão do discurso que nos interessa para a compreensão desse conceito de *homo theoreticus* elencado por Weil na Introdução.

Num primeiro momento, Weil descreve a possibilidade de um discurso único que trata do Ser onde todos os homens possam entrar em acordo. O indivíduo precisa em primeiro lugar negar sua individualidade e se universalizar, seu discurso tem que ser universal: “só o homem pode falar, o homem que é o mesmo em todos os indivíduos” (WEIL, 2012a, p. 53). O segundo passo: “é preciso distinguir, num fenômeno específico, o que é realidade daquilo que aí não é essencial” (WEIL, 2012a, p. 54), pois o discurso que trata do Ser deve se valer da obra das várias “ciências particulares que tratam dos diferentes âmbitos do ser. Isso porque o Ser, ao mesmo tempo em que é uno, é múltiplo para o homem que vive no mundo” (WEIL, 2012a, p. 54) em suas condições históricas, sociais e culturais, herdeiro de sua comunidade. Para encontrar a unidade é preciso a ascensão às origens por meio do essencial apontado por cada ciência particular.

A unidade do Ser é encontrada a partir da supressão da individualidade, das coisas ao seu redor e de cada saber em particular. Esse processo de universalização do pensamento já pode ser constatada desde a experiência do homem na atitude da Discussão, do homem que vive na comunidade do diálogo. O debate público estimulou a elaboração de um ideal de racionalidade que consistiu em manter um discurso não contraditório aceito por todos da comunidade. Nesse sentido, tudo para o homem está submetido à linguagem universal, mas uma universalidade restrita apenas em sua comunidade do diálogo:

A linguagem é tal que a discussão pode chegar ao acordo. O homem pode confiar na linguagem, porque a linguagem não leva à contradição, porque ela é razoável. O homem só é homem – e não animal – na medida em que participa dessa razão. E ele já não participa dela na medida em que é este ou aquele, em que busca *ter razão* com seu desejo, mas na medida em que *possui a razão*, em que expressa o que cada um pode e deve dizer, em que é universal. É na qualidade de universal que ele é indivíduo pensante: indivíduo e indivisível, porque elemento da discussão, ele desempenha seu papel apenas como membro da comunidade da discussão. Não há diferença de razão entre os indivíduos, visto que o sentido da discussão é precisamente o de fazer desaparecer a contradição; as diferenças são da natureza dos fatos, injustificadas e injustificáveis; só existem no início da discussão, para serem eliminadas pelo trabalho comum, a realização da razão. Em sua essência, o indivíduo não é *um homem*, é *o homem* (WEIL, 2012a, p. 194, grifo do autor).

Nessa experiência específica, a lógica formal desenvolvida no seio da comunidade determina um padrão de racionalidade adotado por todos. Conseqüentemente, o conceito de

homem também se estabelece nos mesmos limites do conceito de razão: o homem é aquele que participando do debate público, se deixa convencer por um argumento que tenha coerência não em um desejo particular, mas em princípios gerais da linguagem já estabelecidos e aceitos por todos da comunidade como princípios não contraditórios. O que está pressuposto nesse fenômeno social-histórico é que os homens dentro dessa comunidade, que utilizam da linguagem para convencerem-se mutuamente, possuem a mesma capacidade por terem dentro de si a presença da razão e o que realizam coletivamente é o que a razão os leva a realizar, ou melhor: é a razão realizando-se no homem e realizando o homem. Nesse sentido, o homem na discussão da comunidade, apesar da existência da consciência de sua indivisibilidade (por ser indivisível entre seus concidadãos, possuidor de interesses particulares), passa a construir sua universalidade com base na participação da razão coletiva e assim começa a pensar não mais como uma unidade indivisível, mas como razão acima de toda particularidade.

Ora, esse exercício do homem em comunidade, que está em diálogo com o seu igual, começa com Sócrates que, levando a cabo o conselho do conheça-te a ti mesmo, primeiramente “se vê desdobrado e refletido em si mesmo” e passa a travar diálogo consigo mesmo no seu foro íntimo, pois ao querer “ser para si mesmo apenas razão, ser universal”, constata em sua natureza um outro dentro dele, um “animal estranho que pretende ser ele próprio, e ao qual ele não pode dar razão, porque esse outro recusa a discussão e nem sequer fala a linguagem da razão, mas a do interesse irrefletido, da paixão” (WEIL, 2012a, p. 195). Dilacerado, primeiramente consigo mesmo, experimenta um debate onde antecipa em sua imaginação os argumentos do seu adversário que é o representante de um interesse contrário ao seu. Ele precisa resolver dentro de si a discussão que o dilacera antes de entrar “no debate público que dilacera o Estado” (WEIL, 2012a, p. 207). Uma luta interna entre a razão e a paixão que se externará. Mas Sócrates acreditava que o acordo da discussão bastaria. Uma vez encontrado o acordo, este libertaria o homem de sua animalidade presente em sua particularidade fazendo-o encontrar o Bem e a virtude. Nesse sentido, o homem virtuoso é ser si mesmo, logo isso é ser verdadeiramente cidadão da *polis*, pois não buscará a individualidade da paixão, do interesse coletivo. Para Sócrates basta que o homem saiba o que é o Bem para o praticar, pois a paixão é apenas um acidente podendo ser superada pelo conhecimento do certo, “o homem, o verdadeiro homem, não é apenas bom; é virtuoso” (WEIL, 2012a, p. 196).

Mas Platão percebeu que a discussão não é suficiente para levar os homens à virtude, tal como pensava Sócrates. Ele vê a incapacidade da lógica formal em dar conta do conteúdo daquilo que é e Aristóteles compreende que o objeto é independente da linguagem

formal e do acordo, por isso foi necessário uma ciência que não ficasse mais contente com o acordo formal da comunidade, mas que fizesse o acordo receber um conteúdo na realidade. Ora, se “é importante tirar as conclusões corretas das premissas admitidas; é mais importante ainda que essas premissas sejam verdadeiras” (WEIL, 2012a, p. 203). A discussão dará lugar a uma ciência do ser, uma ontologia, que fundindo-se à metafísica, elaborará um discurso que pretende ser coerente e universal ascendendo até o Uno. É possível, portanto, a visão do todo porque o ser é apreensível na multiplicidade⁶¹.

Mas para se comunicar aos homens de maneira eficaz e conviver com eles é preciso descer do Uno ao múltiplo para fazer uma triagem daquilo que é essencial e que realmente “importa ao homem na qualidade de homem – a todo homem” (WEIL, 2012a, p. 54). Entretanto, é preciso também fazer o processo de decomposição: examinar pondo à prova cada ciência particular, herança da comunidade humana, para saber “se elas não pressupõem princípios que são supremos apenas de acordo com suas pretensões” individuais e que quando submetidos pela redução à unidade do Ser e avaliados pelo ideal “de um discurso verdadeiramente uno e livre de qualquer elemento meramente tradicional” (WEIL, 2012, p. 54), se esses princípios não se revelarão arbitrários.

Pôr à prova os princípios supremos de cada ciência em particular é o terceiro passo. Cada ciência em particular trabalha um domínio específico do Ser, pois o Ser (a totalidade) se apresenta ao homem como multiplicidade. O filósofo precisa saber se cada um dos domínios do Ser é correspondido por cada ciência particular e assim saber se elas ascendem às origens. Elas “permitem reencontrar a unidade do Ser? Podem ser concebidas como derivadas dessa unidade?” (WEIL, 2012a, p. 55). Nesse sentido o filósofo fará um trabalho de organização de toda a herança cultural tradicional do conhecimento humano historicamente acumulado, reconduzir cada uma das partes desse conjunto de ciências à unidade e em seguida deduzir cada uma a partir da unidade. Isso resulta no seguinte fato:

O filósofo deve se tornar homem de ciência (e deve formar homens de ciência) para poder viver como filósofo: tudo que é deve ser imbuído de razão, formado e reformado pela razão. Não basta postular a unidade do discurso e a unidade do Ser: é preciso mostrar a possibilidade de um discurso uno que apreenda a unidade do Ser na multiplicidade daquilo que é; e só mostraremos essa possibilidade realizando-a (WEIL, 2012a, p. 55).

Para aquele que pretende elaborar um discurso absolutamente coerente que possua a visão da unidade do Ser, é imprescindível que ele conheça a fundo os princípios de cada

⁶¹ Weil explica que a categoria do Objeto é a primeira que dá nascimento a uma ciência do ser e a uma filosofia que é “a busca da compreensão total” (WEIL, 2012a, p. 219).

ciência em particular, conduzir esses princípios da multiplicidade à unidade do Ser e reconduzi-los da unidade do Ser para a multiplicidade. “O homem constrói discursos coerentes” sem contradição (WEIL, 2012a, p. 56). Cada discurso abarca o essencial de uma particularidade do Ser à qual ele investiga, esses discursos reduzem o essencial à unidade. Cada discurso é determinado por aquilo que, para ele, é o essencial e o essencial é determinado pelo discurso que o corresponde. Aquilo que é essencial em cada fenômeno (determinado pelo discurso) é o recurso ao Ser que o discurso se vale. Ou seja, cada discurso tem seu recurso naquilo “que é no fundo do que vem a ser e perece”, isto é, no ser do devir (WEIL, 2012a, p. 56).

Todas as ciências particulares pretendem extrair sua coerência do Ser, porém elas juntas não formam sozinhas um todo organizado e é preciso quem as organize, nesse caso seria o filósofo. Mas é possível um discurso único que realmente seja teórico formado pelo essencial de cada ciência particular, isto é, que seja a visão da unidade do todo, do Essencial? Weil esclarece que as respostas ontológicas vão em *duas direções* diferentes: uma em que o homem “quer viver para filosofar” e “outra” em “que quer filosofar para viver” (WEIL, 2012, p. 55).

Na primeira, em que *o viver é para filosofar*, nada é reconhecido como sendo “superior ao discurso ontológico” e a “realização da razão” é vista apenas “na visão daquilo que é, na pura *theoría*”. Na segunda, em que *o filosofar é para viver*, o homem pede para a “ciência a libertação de todo medo tradicional para poder entregar-se ao Ser” (WEIL, 2012, p. 55). Em uma a filosofia é o *fim* em si mesma e na outra a filosofia é um *meio* para um fim. Na primeira a filosofia é vista em sua função teórica: viver para filosofar. Na segunda ela é concebida em sua função prática: filosofar para viver. No fim das contas o que realmente deve nos importar? Viver para filosofar ou filosofar para viver? Qual deve realmente ser o papel da filosofia como atividade humana? O que acontece se ela for concebida apenas como um fim em si mesma? Nesse sentido, qual seria a função prática para a vida da humanidade? E se ela for concebida apenas por seu valor pragmático de servir a vida, ela perderia sua função redentora, da redenção do cativo da natureza animal que o homem carrega? Sua função de transformar o homem em razão?

4.2.3. O fracasso da ontologia em formar um discurso único

Num segundo momento, Weil irá apresentar o problema da ontologia antiga: existe uma multiplicidade de discursos ontológicos, discursos que pretendem ser únicos e que pretendem ter a visão da unidade do Ser, mas quando esses discursos são projetados todos em

um só plano é possível constatar que eles divergem entre si, embora falem das mesmas coisas e utilizem os mesmos termos. Por exemplo: o Ser deve ser determinado como puro pensamento ou como pura matéria? O ser deve ser considerado como pessoa ou como algo impessoal? Ele deve ser compreendido como algo sempre existente ou como algo que foi criado tendo um início? O caráter essencial dos fenômenos (o Ser) consiste na qualidade ou na quantidade?

Vale ressaltar que Weil está neste momento trabalhando com a noção de Ser como essencial da multiplicidade. O Ser encontra-se escondido no múltiplo e seria revelado pela linguagem filosófica da *theoría*. É possível compreender que Weil fala de dois conjuntos de discursos. (1º) Os discursos das ciências particulares em que cada uma pretende trabalhar um domínio específico do Ser. Uma vez que o Ser está na totalidade da multiplicidade dos fenômenos o essencial de cada domínio desse Ser pode ser apreendido “pelo exame da natureza, uma ciência natural eficaz” que forneçam as respostas, pois as “respostas não dependem de nós e de nosso acordo, mas da própria natureza” (WEIL, 2012, p. 64). É a natureza enquanto objeto de investigação. (2º) E aqueles discursos primordiais, ontológicos, que pretendem ser discursos únicos, que versam sobre a unidade do Ser a partir da conjunção dos essenciais extraídos de cada ciência particular.

Entretanto, o fracasso da ontologia não está em não poder formar um discurso primordial, mas em não “fundar um discurso *único* sobre o qual *todos* os homens estejam de acordo, um discurso que não seja o desta ou daquela comunidade, mas *o* discurso *do* homem”, ou seja, um discurso universalmente aceito por todos os povos. A consequência disso é que “não existe essencial universal e concreto”, porém “a ideia de ciência, de um discurso que trata da realidade continua assente e serve para racionalizar as técnicas do trabalho e da organização” (WEIL, 2012a, p. 57, grifo do autor). Portanto, está descartada a possibilidade de um discurso universal que trate do Ser, mas não a ideia de um discurso universal absolutamente coerente.

Como é possível ascender a uma verdadeira *theoría* diante do fato de que “existe um discurso único para cada um dos que buscam um discurso único” (WEIL, 2012a, p. 58)? Ainda é possível um discurso único que trate da unidade do todo? Se sim, então, que tipo de *unidade* e que *todo* seria esse? Como é possível encontrar a “salvação” em meio a uma “pluralidade de discursos ontológicos” (WEIL, 2012a, p. 59)? Devemos manter a postura dos céticos e carregar a ideia de que o discurso “jamais apreende a verdade do Ser e que a única verdade para o homem é essa prudência que lhe ensina a nunca tomar partido, a deixar a verdade ao Ser e abstrair-se, conter-se, suspender todo juízo?” (WEIL, 2012a, p. 59). Será se devemos não esperar nenhuma solução e nenhum contentamento naquilo que os discursos únicos ofertam

de esperança aos homens? Será se chegamos ao nosso limite? A um limite do pensamento? – questiona Weil em sua construção.

O que ficou constatado para Weil, na altura dessa investigação, é que, até agora, nós só tomamos consciência de que *falamos* e que nossa capacidade de falar “nada apreende daquilo que nos importa” e que de fato aquilo “que é expresso pelo discurso”, qualquer discurso ontológico que pretende ser único, “não nos importa” (WEIL, 2012a, p. 60). Aquilo do qual temos interesse e que de fato nos importa é impossível ser apreendido pelo discurso e acaba por não nos importar aquilo que o discurso expressa. Parece que estamos diante de algo intransponível. Mas essas reflexões não são impeditivas para tomarmos consciência de que não *podemos e nem queremos* “desistir desse jogo sério no qual tentamos *compreender a nós mesmos* graças ao discurso: esse próprio desespero não prova que nos importa, no fim das contas, apesar de tudo, antes de tudo, *saber o que somos?*” (WEIL, 2012a, p. 60, grifo nosso). No fundo de toda essa problemática sobre os limites do discurso subjaz a questão antropológica: o que é o homem? O que somos? Qual a nossa definição?

4.2.4. *A tarefa de saber o que somos: a luta contra nossa violência*

O resultado no qual as condições históricas de nossa comunidade humana chegaram, é o abandono dos discursos ontológicos que no passado da história do pensamento tiveram sua importância em cada comunidade específica. Como é mais fácil a linguagem se expressar por negação, Weil irá primeiro dizer o que *não somos* tomando como referência o momento presente do homem moderno, e, em seguida, dizer o que somos nos identificando como herdeiros do processo histórico.

Em parte, somos herdeiros dos escravos, daqueles que possuíam uma linguagem técnica, do mundo do trabalho, e de suas ciências particulares dela derivadas, onde o que realmente importava era a sobrevivência, a luta contra a natureza (violência) por meio da linguagem razoável (razoabilidade): “como herdeiros dos escravos, nós *não lutamos com nossa própria natureza e nosso descontentamento*, mas com a natureza exterior, e lutamos nós mesmos, todos nós participando dessa luta” (WEIL, 2012a, p. 64). A luta é coletiva e o instrumental dessa luta é herança cultural da comunidade. Em parte, somos herdeiros dos senhores, os homens verdadeiros, aqueles que possuíam *discurso*, discurso que formularam quando ainda estavam no abrigo da comunidade, protegidos contra a violência exterior e que pressentindo a morte da comunidade tiveram duas opções: não sobreviver a essa catástrofe ou isolar-se no mundo com seu discurso único. “Somos herdeiros dos senhores na medida em que

lutamos por meio do discurso razoável, nosso discurso, e que, se trabalhamos, trabalhamos para nosso contentamento” (WEIL, 2012a, p. 64-65).

Ao investigarmos a seção III da parte B da Introdução, nos parece que é a classe dos chamados *homens verdadeiros* que em algum momento saem aqueles que tem a experiência da passagem do *homo faber* para o *homo theoreticus*. Ou seja, abandonando o trabalho técnico (a *práxis*), da luta contra a natureza exterior, se voltaram para a luta contra a natureza interior para alcançar a visão da unidade do todo e nisso entregaram a luta contra a natureza exterior (bem como toda a linguagem e as ciências técnicas) para seus escravos de modo a se esquecerem da *práxis*. Neste ponto histórico em que nós nos encontramos, seríamos, na concepção desses homens verdadeiros, os bárbaros que eles escravizaram, pois não temos nenhum discurso único, não possuímos discurso, não precisamos dele, como ex-escravos nunca tivemos uma comunidade e nem um discurso que pudesse nos fazer falta como projeto de realização do homem. O que temos é a comunidade do trabalho que reconhece apenas a linguagem técnica, útil para a sobrevivência natural e para a proteção contra a violência extra-humana.

Weil esclarece que o nosso interesse não é por um acordo dos homens em um discurso que apreenda o Ser em sua totalidade, mas apenas na medida em que é. Temos uma linguagem útil para nossa vida porque o que verdadeiramente importa, no fim das contas, é a eficácia. Entretanto, não tendo senhores, assumimos a responsabilidade do discurso dos senhores, da lógica formal, daquela lógica produzida no âmbito da comunidade para o acordo entre seus membros, pois o acordo é importante em nossa preservação, evita a violência entre os homens. Herdamos o diálogo dessa comunidade que inviabiliza parcialmente a violência nas ações dos indivíduos e além disso herdamos também o discurso ontológico:

Mantemos a exigência de uma ciência primordial, não porque estaríamos convencidos de que só a *visão* pode proporcionar ao homem o contentamento, mas porque aprendemos que é preciso saber o que se passa com a natureza para poder sobreviver a sua hostilidade; não porque queiramos nos repousar do fluxo dos fenômenos na apreensão do Ser, mas porque não encontramos outro meio de nos orientar nesse fluxo. Precisamos de razão, porque já não há senhor que seja razoável para nós (WEIL, 2012a, p. 63, grifo do autor).

Notemos o caráter pragmático com o qual Weil considera a relevância de manter os discursos ontológicos ainda no tempo presente: é preciso para nos *orientar*. A *visão*, a *theoría*, portanto, essa experiência do filósofo em se tornar *homo theoreticus*, sábio, já não é mais para a realização do humano no contentamento da razão se tornando razão, mas só é válida na medida em que a formulação de uma teoria do Ser nos ajuda a nos orientar na existência, que consiste

em saber o que se passa na natureza do mundo, no fluxo dos fenômenos, para podermos sobreviver à sua hostilidade. Em outras palavras, o discurso teórico, discurso que pretende a compreensão da unidade do todo, *serve* apenas na luta contra a violência que ameaça destruir a humanidade a todo momento. Portanto, “*não nos importa viver como sábios*”, diz Weil, “temos uma filosofia, *mas não é para ter a sabedoria*, é para consumir, na medida do possível, nossa ciência da natureza, da luta com a natureza, da organização dessa luta” (WEIL, 2012a, p. 63, grifo nosso).

Não nos importa viver como sábios visto que o discurso razoável do senhor se demonstrou um problema intransponível e possuindo um caráter não absolutamente seguro quando posto no mesmo plano comparativo com outros discursos ontológicos de outras comunidades humanas. A apreensão do Ser, daquilo que é, pela razão em forma de discurso, é possível apenas nos limites da condição da linguagem formadora do discurso. O que não é possível é um discurso único no sentido de universal, que traga o acordo entre todos os homens sobre a forma correta de expressar esse Ser que se apreende na multiplicidade dos fenômenos. É posto em dúvida diversos aspectos da pretensa universalidade desse tipo de discurso quando analisamos com cuidado. No fim das contas o que realmente importa é a vitória sobre a natureza, por isso “somos homens da ciência, mas da ciência útil, ex-escravos que se servem do discurso dos ex-senhores, das partes desse discurso que parecem ter uma aplicação e um sentido *práticos*” (WEIL, 2012a, p. 63, grifo do autor). Agora o que importa é o sucesso nessa luta e a nossa razoabilidade se prova com seu sentido na *práxis*: na utilidade com que ela nos ajuda na preservação de nossa espécie e na diminuição da violência.

A filosofia, portanto, como atividade do pensamento humano, encontra seu sentido na *práxis* e não simplesmente na *theoría*. Em última análise, na luta contra a violência em seus amplos desdobramentos na realidade: na luta contra a violência da natureza exterior e na luta contra a violência do próprio homem. É filosofia para a vida, é um filosofar para viver. Por isso, com efeito, ainda se faz necessário uma filosofia do Ser, não aquela que pretende encontrar perfeita correspondência entre linguagem e aquilo que é, o substrato, a essência por trás dos fenômenos, ou seja, entre linguagem e realidade. Falar do Ser e do essencial em cada domínio do Ser, para a compreensão da totalidade em sua unidade, é uma tarefa até possível pela linguagem humana, mas uma tarefa em que a linguagem formadora desse discurso não é livre absolutamente da contradição formal, uma vez que a contradição compõe os fenômenos da realidade e o discurso toma a forma da contradição quando pronunciado, e embora o discurso possa ser elaborado sem contradição, apesar da contradição da linguagem, ele se deparará com

outros discursos que também pretendem ser absolutamente coerentes e únicos ao falar do Ser e assim o problema do discurso é indissolúvel.

4.2.5. *O homem como ser agente, ser moral, em face da contradição: theoria e práxis*

Mas não podemos negligenciar na luta contra a violência a luta contra nossa própria natureza. Como vimos, essa luta contra a própria natureza por parte do filósofo, envolve a negação da negatividade, ou seja, a negação de sua violência inerente; e a elaboração da *theoria* envolve a universalização de si mesmo como homem, a redução de sua individualidade, para representar em si todos os homens (na medida do possível da linguagem herdada) na formação do discurso único. Por isso, outro papel também importante de se manter uma ideia de um discurso universal é quando a razão se debruça sobre ela mesma na medida em que se apresenta não apenas como *discurso razoável*, mas, sobretudo, como *ação razoável*. O homem é discurso na medida em que é ação prática. Essa questão aponta para o problema da moral.

Weil observa que “o senhor havia esquecido a luta com a natureza exterior: nós esquecemos a luta com a nossa natureza interior e só vencemos a violência exterior para nos deixarmos arrastar pela interior, a paixão, o desejo tradicional sem tradição concreta” (WEIL, 2012a, p. 65). É preciso não esquecer essa luta que travamos dentro de nós mesmos no controle de nossos sentimentos e paixões. A vida em sua atividade concreta precisa, para ter uma relativa eficácia, dessa relação de controle da violência interior pela razão. Não podemos esquecer: o homem, embora sendo animal, para se efetivar como homem no sentido humano, precisa ser *razoável*. O ponto de fechamento da reflexão do *Homem como razão* é um ponto de retorno, de retomada à questão inicial:

Volta-se, assim, ao ponto de partida, fechou-se o círculo: o homem é, com efeito, animal razoável [...]. *O homem é animal razoável*, mas isso não é um juízo como a ciência o enuncia, um projeto que visa a transformar o mundo ou a uma negação de erros, mas a expressão da aspiração mais elevada, mais humana do homem: quando o homem se declara razoável, ele não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas expressa seu desejo último, *o desejo de ser livre*, não da necessidade (ele jamais o será, e isso o incomodará tão pouco quanto a necessidade incomoda o animal), mas *do desejo* (WEIL, 2012a, p. 22-23, grifo nosso).

Notemos que a reflexão sobre o *Homem como razão*, recorte textual onde fora possível palmilhar várias definições de homem na presente pesquisa, aconteceu em um processo não necessariamente linear, como pressupomos no início da investigação, mas agora no final é revelado que aconteceu em um processo circular. A reflexão volta para a primeira definição inicial de homem: o homem é um *animal razoável* e isso não é um fato que se possa constatar

em todos os homens, mas expressa apenas a aspiração mais elevada do homem, que é *ser razoável*, embora sendo animal, e isso se realiza em ele *ser livre do desejo*, pois as necessidades animais sempre o acompanharão. Dito de outro modo: ser razoável é ser livre do desejo, das paixões, daquilo que arrebatava o homem com uma força interior capaz de determinar a escolha de suas ações morais mais importantes de sua vida.

Nesse sentido, ser razoável é ser capaz de se dá a si próprio a liberdade por meio da ação sobre si mesmo, sobre seu ser interior, libertando-se da violência que constitui sua natureza animal mediante o autocontrole. Isso também pressupõe que o homem é escravo dessa violência e continuará sendo escravo a menos que ele se determine para se tornar senhor de si mesmo pela escolha de entregar-se à razão e agir de acordo apenas com a razão. Weil explica que essa é “a vontade moral no indivíduo”, ou seja, “ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado” (WEIL, 1990, p. 33) e esse é o único desejo legítimo que pode existir no homem, pois “só é legítimo o desejo que busca a razão e o contentamento” (WEIL, 2012a, p. 35). E assim “é legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta” (WEIL, 2012a, p. 36). Esse indivíduo, moral, age sobre si mesmo a fim de que haja a coincidência entre a sua vontade empírica com a razão. Portanto, “liberdade e razão [...] são idênticas” e “a liberdade não é mais que a autodeterminação do indivíduo” (WEIL, 1990, p. 33). É nesse sentido que a razão se realiza no homem: no controle de sua própria natureza animal, no controle da violência, na luta, no terreno de batalha, em uma ação moral de um indivíduo que se universaliza.

A violência é a contradição da existência. A existência do homem não pode se ver livre absolutamente da violência e a sua humanidade só se constitui precisamente por causa *da* e *na* violência. A contradição é a vida do homem no sentido mais amplo do termo, as ações morais do homem se forjam na luta contra a violência do mundo e do homem. Vida e contradição (violência) estão intrinsecamente relacionadas e a pergunta é: que tipo de ação o homem produzirá em face dessa contradição?

A realidade dos fenômenos se apresenta como contradição para os olhos do homem devido ao seu *dever*. A violência da natureza, essa força que ameaça a existência humana e que escapa da decisão humana, é em si mesma contradição e faz oposição ao homem e por isso todas as ações humanas se produzem a partir da contradição e para a contradição. É por causa desse escapamento do homem que o homem encontra meios de controle da natureza em suas duas dimensões apontadas: interior e exterior. Dito de outro modo: a violência é a origem, o meio e o fim da ação humana, ação que procura seu controle universal.

Deixemos o próprio Weil falar e fazer um resumo do que até aqui fora falado tanto sobre essa questão da contradição na existência humana como sobre das questões anteriores. Em uma belíssima passagem, ele esclarece que:

[...] se um dia o homem porventura já não se encontrasse diante da contradição, todo *problema* teria desaparecido para ele, juntamente com toda possibilidade de ação (que nada é além da luta – a contradição – contra a contradição), ao mesmo tempo em que teria desaparecido para o homem toda possibilidade de tomar consciência tanto de si mesmo quanto da natureza. Sem contradição a existência é ou animal ou divina. E visto que essa contradição em última instância, aquela entre o homem agente e a natureza, âmbito dado de sua atividade e de sua ação – não pode ser eliminada e já não pode ser descartada como um aspecto inessencial, segue-se que não há sábio: o homem não pode encontrar o contentamento na visão do Uno eterno, pois o Uno eterno nunca lhe é dado, pois a ideia de eterno *dado* encerra uma contradição formal. O que é eterno para o homem é a forma do que está sempre em devir, e se por um lado essa forma permite encontrar leis válidas em todo lugar, sempre, para todos, por outro ela não pode proporcionar ao homem um conteúdo eterno, um objeto transcendente de visão beatífica, visto que ela só se revela unida ao seu conteúdo e que o homem só pode tomar consciência dela mergulhando na experiência, esse composto de forma e matéria, que o pensamento transcendental só tem sentido como reflexão sobre a ciência real do homem que age no dado. Há um eterno, mas ele não entra no horizonte do homem, já que ele constitui esse *horizonte*, o que limita sua visão; e existe visão, mas ela não é do eterno, já que ela é visão do homem que age no *interior* do mundo, não visão concreta *do* mundo (WEIL, 2012a, p. 72, grifo do autor).

Notemos as seguintes ideias nesta passagem. Primeiro, o homem, em sua existência, se encontra diante da contradição. Acrescentemos: contradição do mundo e contradição do homem, contradição ampla em todas as dimensões possíveis. A realidade é contraditória em si mesma. O mundo se apresenta como contradição ao homem. Nunca é demais insistir nessa tese: “a realidade é a unidade das contradições: o fruto contradiz a flor porque ele é a morte da flor, mas somente juntos fruto e flor formam o organismo vivo” (WEIL, 2019, p. 66). A realidade contraditória se revela ao homem e “o homem pode falar daquilo que é, pois ele faz parte do que é: ele é sua linguagem. Mas o que se revela não se revela em um discurso único” (WEIL, 2019, p. 67), é necessário, portanto, vários discursos únicos nesse processo de desvelamento para falar da realidade. E essa contradição é no fundo o que constitui a vida, o movimento, a ação.

Explicitando Hegel, Weil diz que este “sempre demonstrou uma espécie de veneração pela contradição. A contradição, para ele, é a vida, e a *coincidência total é a morte*” (WEIL, 2019, p. 67, grifo nosso). A coincidência aqui parece denotar aquilo que o *homo theoreticus* alcançou e, nesse sentido, ele alcança também a morte, pois a morte, nessa visão hegeliana, é a ausência de todo movimento, o fim da procura, e uma vez que a contradição é movimento logo a vida é contradição e não apenas contraditória: “só o que não se move, não muda, não se reproduz, não morre, somente isso é idêntico a si mesmo e está morto porque não

pode morrer. A realidade é viva; ela é, portanto, contraditória nela mesma” (WEIL, 2019, p. 67). Portanto, a consequência deste raciocínio nos leva a afirmar que o que o filósofo procura na visão do *nunc stans*, em última análise, é a ausência da vida. Mas a vida está no movimento de toda contradição da realidade daquilo que ele quer compreender e o movimento, enquanto contradição, é a violência da realidade do mundo e da história humana.

Segundo ponto, é na contradição que está a causa dos problemas humanos que o homem em sua ação prática quer solucionar, melhor dizendo, quer superar, para encontrar o seu contentamento na existência. A contradição gera mais movimento, mais ação, por que instiga o homem à solução dos problemas. Ação sobre ação. Uma vez mais como já dissemos: o homem tenta traduzir essa realidade contraditória em linguagem não contraditória. A ação humana é motivada ante os problemas, é a luta contra a contradição. Ora, a luta é uma contradição, em outros termos é a contradição contra a contradição. A contradição é a violência que ameaça o homem em toda a sua extensão e a ação humana é a busca por eliminar ou diminuir essa violência o máximo possível protegendo o homem; é na luta, na contradição, que o homem toma consciência de si mesmo e da natureza, natureza do mundo e do homem, ou seja, a consciência da violência. Ainda em outros termos: o homem só compreende quem ele é e o que é a violência na luta, na contradição, no terreno da própria violência.

Ora, sem luta, sem contradição, não existe possibilidade de tomada de consciência de absolutamente nada e não existe ação. Não existe vida agente. A existência, diz Weil, se reduziria a uma condição divina ou animal. Isso porque na dimensão divina é a completa coincidência do ser a si mesmo, é o olhar puro do Uno (o Ser), e na vida animal é ausência completa da razoabilidade que opera somente no animal homem e, conseqüentemente, inexistência de responsabilidade moral sobre suas ações no mundo. Somente o animal não se responsabiliza por suas ações no mundo, ele age por instinto, por pura violência. Por isso ele não possui consciência moral. O resultado da eliminação de toda luta seria o desaparecimento desse ser agente que é, por conseguinte, ser moral, ser que elabora para si mesmo o sentido de sua ação no mundo formulando regras e leis de conduta para o convívio social.

É precisamente a luta contra a contradição que dá sentido à existência humana e leva à moral. O que Weil estabelece em sua análise é que não é possível o encontro do contentamento absoluto nessa coincidência do ser, nessa visão do Uno que apreende a unidade da totalidade porque o Uno eterno não é dado ao homem e sua ideia encerra uma contradição formal – acrescentemos mais uma vez: uma contradição formal no que tange aos resultados

lógicos dessa questão. Alcançar o eterno, o Uno, seria encontrar a morte e não a vida, portanto, a ausência do contentamento e fim de toda ação.

É o contentamento perene que o filósofo pretende alcançar ao se tornar razão, ao encontrar a coincidência consigo mesmo. É bastante curiosa essa questão, pois a ideia de uma *theoría*, de uma visão da unidade do Ser, do Uno, visão beatífica, como realização da razão no homem, como contentamento, redentora, torna-se uma armadilha na atividade filosófica. Se a busca da filosofia, em última análise, resultasse no alcance da absoluta coerência de sentido, eliminando toda a contradição, ela encontraria a morte e não a vida, logo sua atividade perderia o sentido precisamente porque seria atividade para a morte (vazio, ausência de movimento). *Nesse sentido*, a filosofia, enquanto atividade, ação razoável sobre o homem e o mundo, é também violência, pois busca a eliminação da vida – que é movimento e contradições.

Por último, no fragmento citado acima, Weil admite a ideia de uma eternidade, mas uma eternidade que pode ser vista na forma do movimento do que está sempre em devir. É possível na observação dessa realidade encontrar leis válidas em todo lugar, leis físicas, de eventos repetitivos que seguem um fluxo de revolução natural, cíclico, tal como fora identificado e examinado pelo conhecimento historicamente acumulado pela humanidade nas diversas ciências particulares. Mas essas leis universais encontradas no *cosmos* não podem proporcionar um conteúdo eterno que sirva de “objeto transcendente de visão beatífica” (WEIL, 2012a, p. 72), pois a revelação desse eterno está intrinsecamente relacionada ao seu conteúdo que é sempre contradição, movimento. Existe um eterno e existe uma visão. O eterno constitui o horizonte do homem e por isso limita sua visão e nesse sentido a visão que o homem pode alcançar nunca é do eterno, sempre será uma visão limitada, visão de um ser (o homem) finito que age no interior de um mundo finito dentro do devir. Portanto, não pode ser uma visão absolutamente concreta e uma do mundo.

Por isso a conclusão de Weil caminha para a insistência em dizer que a vida do homem é “uma vida agente” em “que a ação consciente de si mesma é a luta contra a contradição e contra a violência”. A finalidade do homem consiste não em escapar da finitude de sua vida no dado (sua condição existencial), mas em encontrar o “acordo consigo mesmo” naquilo em que ele é “ele próprio”, ou seja, de acordo “com sua razão”, assumindo sua identidade que “no fundo” é a de “*ser moral*, ser que se orienta de acordo com um discurso cujo conteúdo (as condições de sua ação) não depende dele”, pois esse *conteúdo* é fora dele, se relaciona com o mundo, com a realidade contraditória. Dele advém apenas a *forma* do discurso, que é constituída pela “regra que ele prescreve para si”, regra esta que “só admite como critério

o acordo do homem consigo mesmo na razão, excluindo, assim, de suas decisões a natureza e sua violência, embora ele nunca possa estar seguro de havê-la excluído de seus atos” (WEIL, 2012a, p. 73, grifo do autor). Nesse sentido, a ideia de um discurso universal, formalmente coerente, único, que alcance a coincidência do homem com a razão, possibilitado pela *theoría* e, conseqüentemente, o contentamento do *homo theoreticus*, só torna-se relevante e válida quando aplicada ao âmbito da vida moral, pois aí é possível verificar sua utilidade na *práxis*. Segundo Weil, o homem só encontra a segurança da satisfação cada vez que resiste

[...] ao que nele o impele para um ato não razoável e que não está de acordo com o que constitui a humanidade dentro dele, cada vez que resistiu ao que nele existe de violência: ele *deve* agir de maneira tal que o princípio de cada um de seus atos possa fundar um sistema de regras de conduta coerente, isto é, não violento (WEIL, 2012a, p. 73, grifo do autor).

Não é preciso saber se ele sempre alcançará esse ideal estabelecido pelo seu discurso para sua conduta no mundo, suas ações morais devem ser fincadas em um fim universal ou universalizável, caso contrário, em bases não universalizáveis, se constituirá em um contrassenso para a liberdade humana. Ao se aproximar do fim da parte B da introdução da *Lógica da filosofia*⁶², Weil formulará uma última definição de homem desta seção:

Nem sábio, portanto, nem santo, mas alguém que busca, trabalha, luta, livre no âmbito do necessário, inserido num mundo que ele não criou, com uma constituição de todas as suas faculdades não escolhida por ele, negando a violência da natureza que o circunda e da natureza que compõe o seu ser em toda a extensão em que ele pode observá-la e sobre ela falar positivamente, *eis o que é o homem* (WEIL, 2012a, p. 74, grifo nosso).

Não pretendo aqui exagerar nas conclusões, entretanto, me arrisco, com base na exposição da investigação de Weil, apontar que a função da filosofia e todo o esforço que esta produz em elaboração de uma visão da totalidade, é, necessariamente, em última análise, uma função prática que deve servir à vida. É o filosofar para viver que realmente *deve* importar ao homem. Mas vale ressaltar que não se trata aqui, como no caso do *homo faber*, da violência utilizando-se da razão para seus fins de perpetuação, mas é o homem que compreendendo-se como violência e na violência pretende se universalizar por meio da razão a fim de reduzir essa violência nele. É a razão movida ante a existência da violência que quer preservar a vida, mas que não se preserva a vida aniquilando em absoluto a contradição nela presente, mas mantendo as forças de equilíbrio no homem, de maneira a não deixar a violência destruí-lo.

É retomando o fim da seção que trata do *Homem como violência* (na parte A da Introdução da *Lógica da filosofia*) que vemos Weil explicitar melhor essa relação do sentido da

⁶² Intitulada: *Reflexão da filosofia*.

filosofia com a existência da violência enquanto contradição da realidade. O título do tópico que fecha a seção é elucidativo: “*A necessidade para a filosofia de se realizar no mundo da violência*” (WEIL, 2012a, p. 36, grifo do autor). A filosofia, enquanto atividade de luta na redução da violência, só se realiza no mundo em que a violência existe e ela só pode justificar sua existência por causa da violência, de maneira que esta é o motivo da existência daquela. Segundo Weil, o filósofo quando objetado pelo não filósofo, o homem da vida comum⁶³, percebe que seu argumento tinha razão, quando ridicularizando a finalidade do filósofo perguntava “o que faria ele com uma felicidade de cadáver e de pedra?” (WEIL, 2012a, p. 30). Embora a razão seja o contentamento do filósofo (e que este entende que deve ser o de todo homem), é igualmente verdadeiro dizer que “essa razão só poderia ser, para o homem, no ambiente da violência” (WEIL, 2012a, p. 36). O homem vive no domínio da violência e a razão só se compreende como contentamento dentro desse embate, fora dele a razão nada é.

Para aquele homem que quer ser razoável e que se pretende razão (o homem filosófico que quer ser *homo theoreticus*), “a paixão ainda é a mola propulsora de seu movimento de fuga diante do movimento e do devir, e a violência, o que não depende dele, mas lhe acontece, é o que lhe dá a coragem de seu medo” (WEIL, 2012a, p. 36, grifo nosso). Ele deve encarar a violência de frente e não rejeitar como equívoco o que o *homo faber* (na condição aqui de antifilósofo) fez com o seu discurso de filósofo. O filósofo deve “servir-se do que a razão do *homo faber* inventou”, porém, se existir alguma diferença entre a iniciativa de ambos, ela está no fato de que “o filósofo sabe por que deve servir-se disso e com que objetivo quer fazê-lo” (WEIL, 2012a, p. 36). Seu alvo é alcançar a presença, o *nunc stans*, mas não pode ser de uma vez, é preciso perpassar pelo conhecimento da *realidade*, uma realidade cheia de contradições, e pelo conhecimento de si mesmo, um composto da contração entre razão e violência.

Weil conclui o tópico dizendo que embora seja importante que o filósofo tenha (em sua experiência histórica) conclamado sempre os homens à razão, como sendo para ele o ideal de “dignidade do homem”, ele não fez o suficiente, pois precisará provar essa dignidade “na existência do dia a dia” (WEIL, 2012a, p. 36), portanto, não somente em discurso teórico, mas, sobretudo, na *práxis*, e, neste caso – conectando com a nossa exposição anterior – na utilidade da *theoría* (visão do todo) na vida moral de um homem universal.

⁶³ Aqui está claro um embate entre o *homo faber* e o *homo theoreticus* no sentido em que aquele percebe que a atividade do filosofar não possui uma utilidade na existência prática da vida cotidiana. O *homo faber* é aqui identificado como o “antifilósofo” (WEIL, 2012a, p. 35).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção de homem em Éric Weil é bastante ampla na *Lógica da filosofia*. Isso porque esta obra busca compreender o homem na totalidade das condições de sua realidade. O principal filtro de leitura é o fenômeno do discurso, mais precisamente dos diversos discursos que o homem produziu ao longo da história do pensamento ocidental. A ênfase recai na própria atividade discursiva da razão em compreender e expressar o que é o homem e o mundo. Weil explica que “o homem é uno para a filosofia” e isso significa dizer que “toda expressão do homem pode ser compreendida nas categorias do discurso, mesmo que essa expressão se pretendesse *essencialmente* exterior ao discurso, exterior à coerência, exterior até mesmo à linguagem” (WEIL, 2012a, p. 116, grifo do autor). Grosso modo, as categorias do discurso representam estilos de vida (atitudes) que o homem foi capaz de manifestar e desenvolver em forma de pensamento coerente em sua *práxis*.

Nesse sentido, a ótica pela qual Éric Weil enxerga o homem abarca a totalidade das ações humanas presentes na história do pensamento, pois elas refletem em maior ou menor grau aquilo que o homem pensa acerca do que ele pratica no mundo, visto que a vida do homem é compreendida como ação, sejam elas conscientes ou não, sejam elas coerentes ou não, sejam elas acompanhadas de fala como expressão das ideias e dos sentimentos ou acompanhadas simplesmente pela violência do silêncio: “o homem é um ser falante: não necessariamente falante, menos ainda necessariamente convencido de que o falar, e em particular o discurso coerente, seja o essencial de sua existência, mas falante de fato” (WEIL, 2012a, p. 117). Em todo caso, a coerência que forma a unidade discursiva da categoria é pensada não por quem pratica a ação (*o homo faber*) e sim pelo homem de reflexão⁶⁴ que se dedica à tarefa de compreensão da realidade natural e do mundo humano⁶⁵: *o homo theoreticus*, “o homem do discurso, aquele que quer compreender este mundo tal como ele é [...] aquele que reflete sobre a ação e se empenha em formular o que foi o essencial para o homem de ação” (WEIL, 2012a, p. 116 e 117).

A fórmula é simples e podemos resumi-la da seguinte maneira: o pensamento reflete a ação e a ação o pensamento. O pensamento busca pôr sentido e coerência à ação e

⁶⁴ “Atitudes para o homem na vida, categorias para o filósofo [...]” (WEIL, 2012a, p. 108).

⁶⁵ O esforço destas Considerações Finais é justamente colocar em relevo o fato de que a operação da razão no homem (que forma discursos coerentes) se divide nestas duas tarefas essenciais criando as *teorias*: a da compreensão *una* do mundo humano (o homem em sua ação e discurso na história) e a da compreensão *una* do mundo natural (a realidade com todos os seus fenômenos contraditórios). No fim, é o homem que o homem quer compreender. A filosofia quer compreender o homem, mas só o compreende depois de compreender a si mesma em sua história.

fornece a esta toda orientação necessária para seus fins. A ação concretiza o pensamento demonstrando sua eficácia em orientar a existência humana⁶⁶. Dessa forma, as atitudes e as categorias “permitem compreender o homem, permitem ao homem compreender-se” e “a lógica da filosofia é, assim, a sucessão dos discursos coerentes do homem, sucessão cuja orientação é dada (para nós) pela ideia do discurso coerente que compreende a si mesmo” (WEIL, 2012a, p. 108 e 109). Portanto, podemos inferir que Weil compreende *o homem como um ser de ação e discurso*. Porém, embora seja uma fórmula aparentemente simples, ela envolve outras questões extremamente profundas, pois a ação humana nem sempre pretende ter coerência e as vezes se coloca exterior ao discurso e à linguagem não sendo compreendida nem mesmo pelo homem que a pratica, mas que podem ser compreendidas coerentemente pelo discurso.

Essa tarefa de compreensão fica legada ao filósofo que quer compreender e a tudo compreender e assim a existência social humana se distingue (como já vimos) em duas espécies essenciais de homem, o *homem de ação* e o *homem de reflexão*⁶⁷, um é materialista e o outro idealista: (1) o *homo faber*, aquele que pratica a ação mantendo um nível de consciência necessário apenas para vivenciá-la em sua vida de satisfações⁶⁸; (2) o *homo theoreticus*, aquele que renunciando uma vida de satisfações se dedica à tarefa de compreensão do homem em suas diversas esferas de existência (na ação razoável, na linguagem razoável ou na violência do silêncio) buscando seu contentamento unicamente na razão, na *theoría* (visão) da unidade do todo. E assim Weil chega na seguinte formulação:

O homem de ação é, para empregar uma terminologia em voga e extremamente perigosa, *materialista*; o filósofo, *idealista*; mas esse idealismo e esse realismo não existem um sem o outro, e assim como o idealismo se transmuta dialeticamente em materialismo, o materialismo só difere do idealismo dialético para o pensamento da filosofia (que é o pensamento puro e simples) pela atitude dos indivíduos que optam por um ou por outro; ora, essa atitude sempre pode ser traduzida em discurso (e é), e esse discurso sempre pode ser traduzido em atitude (embora o seja apenas raramente pelo mesmo indivíduo) (WEIL, 2012a, p. 117).

⁶⁶ “É o mesmo homem que age e que fala: ele fala uma linguagem que se formou, que ele formou em sua ação, e age conforme uma linguagem que precede e dirige sua ação” (WEIL, 2012a, p. 109).

⁶⁷ É interessante notar que no texto weiliano a distinção dessas duas espécies de homens se manifesta em um conflito em que o homem da “existência concreta”, o “homem de ação” (WEIL, 2012a, p. 116 e 117. Cf. p. 24-30) persegue o filósofo: ele “julga” que “o discurso que se pretende coerente e o homem que quer compreender aquilo que é e o que ele é fogem do único ato que alcança a satisfação e não levam a sério a forma de vida que lhes daria contentamento”, o filósofo “é a seus olhos um covarde ou um louco, um traidor ou um destruidor, a ser desprezado ou eliminado, mas não um homem no sentido pleno da palavra” (WEIL, 2012a, p. 116). É notório o preconceito manifestado pelo homem de ação. Essa oposição é entre a vida compreendida como *vida ativa* e a vida compreendida como *vida reflexiva*, é no fundo o conflito entre *theoría* e *práxis*. Para a *práxis* a elaboração puramente abstrata nada significa e não possui utilidade real na vida prática, se distancia dos problemas imediatos que ameaçam a manutenção da vida e o alcance das satisfações.

⁶⁸ Ele “vive em sua história e se atém à sua história” para ele “existe no máximo a linguagem, instrumento indispensável”, “esse é seu mundo, da violência que liberta, que destrói o que incomoda e acorrenta e oprime o homem” (WEIL, 2012a, p. 116).

Uma segunda inferência que podemos fazer nestas considerações finais é que Weil percebe que no fundo de toda a realidade humana está a *violência*. Esta é compreendida no sentido mais amplo possível: violência exterior e interior ao homem. A violência é essa força natural que nos escapa, está além das nossas decisões e ameaça nossa existência. Entretanto, a violência encontra a *razão* como uma força opositora e organizativa que busca dar sentido e coerência à realidade e que, paradoxalmente, encontra na própria violência o seu sentido de ser: o sentido da razão é diminuir, e se possível eliminar, toda forma de violência, mas o término da violência é o *fim*⁶⁹ da própria razão visto que a razão se move ante a ameaça da violência para eliminá-la e sem esta aquela não faz seu movimento. Ambas, razão e violência, são irreduzíveis uma à outra e ao mesmo tempo interdependentes constituindo a realidade do homem em todas as suas esferas. Por conseguinte, Weil enxerga *o homem como um ser composto de razão e violência*, mais precisamente, o homem é produto dessa contradição.

A violência é compreendida por Weil também como *contradição da realidade*, e sendo a realidade composta por contradição é ela que fornece ao homem todos os problemas aos quais em sua existência, mediante o uso da razão, ele age no sentido de os resolver. A vida humana encontra na contradição o trânsito, o combustível necessário para existir, sem ela cessaria toda e qualquer possibilidade de ação humana e, conseqüentemente, de vida humana. E assim, a vida do homem é compreendida como *busca por eliminar a contradição trazendo o contentamento*. O descontentamento é o reflexo dos problemas humanos provindos da contradição da realidade, é um sentimento de incômodo, de infelicidade e de desacordo do indivíduo com o dado e consigo mesmo enquanto natureza dada; é uma sensação de *não* aceitação daquilo que é, daquilo que está aí; é um fenômeno interno que, a princípio, foge da compreensibilidade da razão, pois o incômodo não é definido pela linguagem num primeiro momento, mas apenas negado. O descontentamento, sendo constante na experiência do homem (visto que sua vida é contradição), impulsiona este a agir e manifestar-se como *negatividade*: o homem diz não para aquilo que é e para aquilo que ele é e busca com sua ação transformar o dado da realidade e a si mesmo para seu contentamento:

Sucede então que o homem, ser negador e que quer livremente sua liberdade, age sobre o dado em meio ao dado, nega o que encontra diante de si, nega o que encontra em si mesmo, nega também todo procedimento dado de transformação do dado. Tendo sido exclusivamente consciência do que lhe é dado do exterior, ele toma consciência de si mesmo ao agir sobre si pela ação sobre suas condições, e encontra (ou encontrará) o contentamento depois de haver transformado todo o dado, impondo-

⁶⁹ Tanto no sentido de *finalidade* enquanto objetivo e razão de ser, quanto no sentido de *final*, término, acabamento. Mas no fundo essas duas ideias estão relacionadas: o objetivo que toda ação busca é o seu próprio término assim que o alcançado é realizado (consumado).

lhe sua forma, quer esse dado seja o da natureza exterior, quer o de sua vida de homem determinada pela comunidade humana. É quando compreende, num mundo completamente humanizado, sua situação como o que a liberdade quis desde o início da sua história, que ele é razão na medida em que compreende, razoável na medida em que vive, livre e satisfeito na medida em que sente. Sem dúvida, resta o dado da existência empírica do indivíduo; mas esse dado já não é exterior à razão, ele é compreendido pela razão como resultado de sua própria ação sobre o dado. A razão se realizou e se sabe realizada: ela se compreendeu como a fonte da insatisfação negadora, ela satisfaz a negatividade, essa força sob cuja forma ela se impunha ao real; sabendo disso, ela se sabe contente. O homem sabe por que estava insatisfeito, sabe como encontrou o contentamento, sabe que já não tem nada a negar: sujeito e objeto coincidem nele que é razão e liberdade e se *sabe* razão livre e liberdade razoável, graças a sua ação negadora, que acabou por devorar tudo que lhe era dado positivamente (WEIL, 2012a, p. 80, grifo do autor).

Num primeiro nível, a ação do homem visa o contentamento das necessidades mais imediatas e básicas para a sobrevivência animal e nesse sentido a negatividade visa a preservação da espécie. Num segundo nível essa ação, ultrapassando a realidade puramente animal alcança um nível de consciência de negatividade que busca o contentamento de necessidades criadas pelo próprio indivíduo em sua experiência negadora. Isso põe em relevo a questão da *moral*, sobre os fins da ação humana (ação propriamente humana), a questão da razoabilidade, a questão sobre a liberdade e da consciência de si. Nessa busca por alcançar o contentamento, as ações humanas tendem ou mais para o lado da razão ou mais para o lado da violência. Em outros termos: ou mais para o discurso, a coerência e o sentido (em direção à universalidade), ou mais para o não discurso, a incoerência e a insensatez (em direção à individualidade). De maneira que razão e violência constituem os dois polos que servem de referencial do termômetro que mede o grau de razoabilidade com a qual o homem lida com suas insatisfações existenciais.

Essa mesma tensão medirá o sucesso ou o insucesso da realização do homem *em busca de seu ser verdadeiro* como ação consciente de si (de sua humanidade) e, nesse sentido, mede o conteúdo para o problema da moral: o homem como um ser agente é também, e sobretudo, um ser consciente de suas ações e precisará impor-se fins e limites naquilo em que quer e não quer ser tendo consciência daquilo em que pode e não pode agir, pois vive em comunidade humana e sua liberdade de ação não pode ser tal que prejudique a liberdade de ação do seu semelhante. É preciso ser consciente de suas condições dadas e observar o lícito e o ilícito em seu meio. É preciso universalizar-se. Mas em sua ação prática estará condicionado aos elementos materiais e morais de sua finitude e precisará ser razoável. Somente a razão compreende o todo e ao compreender o todo o homem torna-se razão, a razão torna-se totalidade.

Ser consciente de si não se trata apenas de uma consciência em um nível individual (reflexão extremamente necessária), mas sobretudo, em um nível histórico, universal, que abrange toda a trajetória humana: a história das ações do homem no tempo e a história do pensamento. Filosofia e história se cruzam para formar um todo coerente a fim de definir o homem:

Se agora lançarmos novamente um olhar para trás, evidencia-se que a definição do homem da qual havíamos partido sofreu uma única modificação: em vez de dizer que o homem é um ser dotado de discurso razoável, diremos que ele é um ser que pode – se assim escolher – ser razoável, que ele é, em suma, liberdade com vistas à razão (ou para a violência), mas que uma vez que ele se tenha decidido a falar de modo coerente, o universal é para ele início e término de seu discurso, e que ele só se emancipará radicalmente do discurso *com conhecimento de causa*, depois de haver percorrido o discurso em sua totalidade (WEIL, 2012a, p. 103, grifo do autor).

O conceito de homem enquanto *razoável*, em todo caso, é inferência da relação entre sua ação moral livre e consciente (consciência que quer ser liberdade com vistas à razão) e sua condição sobre o dado como finitude de sua existência. O homem como ser negador toma consciência de sua condição existencial e sabedor de seus limites e possibilidades age conscientemente transformando o dado da realidade para seu contentamento sempre buscando alcançar os limites de sua ação. Para tanto, utiliza-se da linguagem, criando códigos recheados de significados e sentidos, para formar discursos orientativos capazes de guiá-lo aos seus fins buscados. O discurso expressa a forma do pensamento e a ação transformadora dará sua forma final.

O homem, em busca de seu contentamento, quer fazer coincidir nele pensamento e realidade, e mesmo sendo finito em suas condições não desiste dessa tarefa infinita. Nesse sentido a razoabilidade humana é inferida pela intervenção da linguagem sobre o dado, uma vez que ela é a manifestação dessa dimensão não condicionada, infinita do homem, da parte humana que escapa do império da natureza e da condição e o põe em livre ação tornando-o um ser, a princípio indeterminado, que vai determinando a si mesmo (e para si mesmo) pela linguagem das definições. Desse modo, a razão manifesta-se como linguagem razoável e torna-se instrumento da negatividade que possibilita a ação transformadora do homem sobre o dado da realidade e sobre ele próprio. É a razão que apreendendo o dado cria a insatisfação no homem, mas é a mesma razão que busca o contentamento.

Uma vez realizada a razão no homem, isto é, uma vez que o homem agindo sobre si mesmo impôs a forma de seu pensamento fazendo coincidir nele pensamento e realidade, passa a ter consciência de que sua insatisfação e descontentamento tinham sua fonte verdadeira não na violência em si, mas na própria razão que compreendendo a violência da necessidade

passa a negá-la. O descontentamento aparece quando a consciência de si (enquanto ser que precisa e necessita de algo) se faz presente. O animal não possui descontentamento por que não possui consciência, ele é plenamente contente e inconsciente. Ele não se declara insatisfeito, se ele se recusa a aceitar alguma coisa não é por consciência de sua insatisfação, é pelo instinto que ele nega, pelo instinto de preservação da própria vida.

É nesse sentido que a negatividade humana aliada à linguagem razoável como seu instrumento transformador, inicia um longo processo na formação de discursos coerentes que visam orientar o homem em sua vida prática no combate à violência. Essa produção humana é ampla, perpassa por todos os saberes e por toda a ciência (em suas múltiplas formas), e embora a linguagem seja insuficiente nestes discursos para traduzir positivamente o Ser da realidade (uma vez que este é devir, é fluidez) ancora na possibilidade verdadeira da elaboração de um discurso absolutamente coerente que apreenda a totalidade contraditória, ou seja, uma *theoría* do Ser. Por isso no final da sessão que discute *O saber do ser e a ciência daquilo que é: teoria e práxis*, Weil irá dizer que:

Por isso, uma *theoría* do Ser volta a se tornar possível: o homem, reconciliado com o que é, pode falar do Ser. No entanto, como só pode fazê-lo ao fim do percurso da negatividade, essa visão não será uma visão estática e o Ser não estará como se concentrado em um ponto. É a negatividade, não a positividade, que mantém juntos céu e terra, é a contradição que é o sangue e o sopro do Ser. O Ser não é o substrato oculto daquilo que é, não é o *outro* dos fenômenos, um *ser-por-trás* de tudo o que o homem conhece: ele é totalidade organizada, o Uno que se desenvolve em suas contradições, que apreende a si mesmo em seu *des-envolvimento*, o retorno do Uno para si por meio da alienação, que é sua maneira de ser ele próprio. O Ser imóvel, o Ser do discurso único da antiga ontologia, é o nada e a morte: aqui, o Ser vive como a soma das contradições, mais exatamente como a reconciliação das contradições por meio das contradições (WEIL, 2012a, p. 80-81, grifo do autor).

Notemos o esforço de Weil: a elaboração de uma *theoría* do Ser volta a ser possível. Essa *theoría* do Ser é um discurso que compreende a realidade com todos os seus fenômenos contraditórios em uma unidade de pensamento coerentemente organizada. Em outras palavras, é aquela “visão que apreende o todo em sua unidade” (WEIL, 2012a, p. 23) experimentada pelo *homo theoreticus* em sua busca por contentamento na razão; é a mais refinada elaboração da experiência (para não dizer do progresso) da razão humana realizada no fim do percurso da negatividade, isto é, na negação da negatividade.

Mas porque essa *theoría* do Ser se torna possível, visto que a ontologia antiga fracassou em falar do Ser (fracassou em elaborar um discurso verdadeiramente único)? Weil, imbuído do pensamento hegeliano, se esforça em explicitar essa questão: só é possível falar do Ser quando o pensamento humano compreende que esse Ser não é o substrato, um *outro* dos fenômenos, não é um *ser-por-trás* daquilo que está diante do homem. A visão do Ser não será

de uma coisa estática, imóvel, fora do homem e independente da mente humana, tal como queria a antiga metafísica, mas será de um Ser fluido, que se movimenta nas contradições dos fenômenos da realidade. Nesse sentido a *theoría* do Ser considerará a negatividade presente no dado da realidade, o Ser será, no discurso, a soma, a unidade das contradições⁷⁰. É o pensamento humano em forma de discurso que reconcilia, unifica, sintetiza as contradições da realidade de maneira a formar a unidade do todo, o Uno, o Ser. O Ser é a *totalidade organizada* (da realidade que é contraditória quando tomada em parte) pelo pensamento em forma de discurso absolutamente coerente.

Então, o Ser é acessível ao homem – não, melhor do que acessível, já que a noção de acesso pressupõe também uma separação: o Ser se apreende como Ser no homem, no homem universalizado. Tudo que é, tomado separadamente em sua existência dada, não é nem Ser nem Pensamento; mas o Ser, como unidade das contradições, é uno e razão e se sabe Pensamento, assim como o Pensamento, tendo-se retirado do finito ao tomar posse do finito em sua totalidade, se sabe Ser: já não há somente lógica do discurso não contraditório, nem ontologia, nem questão da possibilidade do discurso a respeito do real: há saber absoluto, liberdade que se sabe *logos* e Ser, *onto-lógica* (WEIL, 2012a, p. 82, grifo do autor).

O Ser não é algo que está fora do homem, mas no próprio homem, é produto de sua razão. Não é algo que está fora do tempo e do espaço, mas no tempo e no espaço preenchidos pela razão que concilia todas as particulares do que é. O Ser é Pensamento, é razão que unifica, não existe independente do homem como um outro, é criação da razão humana que percebendo os fenômenos exteriores eliminando as partes considera apenas o todo do processo. Dessa forma é possível uma *theoría* do Ser, uma teoria que visa a conciliação de todas as contradições dos fenômenos.

Mas esse Ser não se apresenta em todo homem, mas no *homem universalizado*, naquele que é o mesmo em todos os homens, naquele que deixando de viver apenas a experiência do *homo faber*⁷¹ passa a vivenciar a experiência do *homo theoreticus*, que é aquele homem que negando sua própria negatividade, negando sua animalidade e sua particularidade, se tornou razão ao apreender a negatividade da realidade (humana e natural) em unidade não

⁷⁰ Negatividade, conceito tirado de Hegel, é aplicado à realidade: “A realidade é a unidade das contradições: o fruto contradiz a flor porque ele é a morte da flor, mas somente juntos fruto e flor formam o organismo vivo” (WEIL, 2019, p. 66). Essa questão é própria da operação da mente humana. Quando qualquer realidade é considerada em partes pode-se notar contradições, mas a razão se esforça para colocar todas em uma unidade, a razão quer compreender a imparcialidade dos fenômenos e esta só pode ser compreendida quando a parcialidade não é colocada como papel central, quando é considerado apenas o conjunto como um todo.

⁷¹ A experiência de uma razão prática, embora obedecendo as regras sociais da comunidade em que está condicionado, se preocupa apenas com suas próprias particularidades e satisfações e não pretende a universalização da compreensão da razão, mas mantém-se em um nível de consciência suficientemente na esfera do individual.

contraditória. O Ser é Razão, é Pensamento autoconsciente, é discurso que se compreendeu a si mesmo em sua história.

Portanto, a *theoría* do Ser é saber absoluto porque é *discurso dialético*, discurso que tendo consciência de sua finitude traduz coerentemente a realidade contraditória. Mas isso é possível somente depois de um longo processo de autocompreensão da razão, da razão que buscou se compreender em suas múltiplas manifestações históricas.

Existe, portanto, *sabedoria*, mas essa sabedoria é inteiramente discurso, assim como o que ela apreende não está fora do tempo, mas é o tempo preenchido. Existe sabedoria, não existe sábio: o homem-indivíduo não escapa à violência, ao que lhe é exterior, ele não é sábio na medida em que age e vive, mas pode ter acesso à sabedoria ao compreender a um só tempo a violência e sua própria negatividade diante da violência [...] (WEIL, 2012a, p. 81, grifo nosso).

Se uma *theoría* do Ser⁷² é possível e, por conseguinte, o saber absoluto, logo a sabedoria existe. Entretanto, a natureza dessa sabedoria é *inteiramente discurso*, em outras palavras: é a autocompreensão da razão que tomando consciência de si mesma se sabe discurso (*logos*) e Ser (*onto-lógica*), isto é, a razão humana só compreende que o Ser é projeção de sua própria atividade e esforço sobre a realidade quando ela passa a fazer de si mesma objeto de sua investigação compreendendo suas possibilidades.

Nesse sentido, neste ponto da reflexão sobre a volta da possibilidade de uma *theoría* do Ser, Weil está anunciando a passagem para “uma *lógica da filosofia*”, que é nada mais do que “*logos do discurso eterno em sua historicidade*” (WEIL, 2012a, p. 115, grifo do autor), um discurso que quer compreender o fenômeno de seu próprio aparecimento na experiência humana no tempo histórico e que nesse esforço de autocompreensão precisa acima de tudo (e antes de tudo) compreender o que é o homem em todas as suas dimensões possíveis: é uma *teoria do discurso* que precisa ser simultaneamente *antropologia filosófica*.

⁷² Uma visão que apreende a totalidade contraditória da realidade em unidade de pensamento, em discurso absolutamente coerente.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hanna. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016 (Debates, 64).

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção tópicos).

BERNARDO, Luís Manuel. **A filosofia moral de Éric Weil**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Lisboa. Lisboa: 1990.

BERNARDO, Luís Manuel. Retomar: uma condição narratológica de textualidades comuns. *In: **Cultura**: revista de história e teoria das ideias*. V. n. 31, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1904>. Acesso em: 03 de out. 2020.

CASTELO BRANCO, Judikael. Retomada e sentido: a base da relação entre filosofia e história da filosofia na Logique de la Philosophie de Eric Weil. *In: **Cultura**: revista de história e teoria das ideias*. V. n. 31, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1812>. Acesso em: 30 de out. 2020.

CARNEIRO, Marcelo Larger. **Razão, liberdade e educação em Éric Weil**: reflexões sobre a violência humana. 1.ed. Curitiba: Appris, 2021.

CANIVEZ, Patrice. A teoria weiliana da mundialização. *In: PERINE, Marcelo; COSTESKI, Evanildo. **Violência, educação e globalização**: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção humanística).

CHITOLINA, Claudinei Luiz. **Para ler e escrever textos filosóficos**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

COSTESKI, Evanildo. Sentimento, fé e reprise em Éric Weil. *In: **Cultura**: revista de história e teoria das ideias*. V. n. 31, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1826>. Acesso em: 30 de out. 2020.

_____. Sentido e verdade em Eric Weil: a instauração da Lógica da filosofia. *In: PERINE, Marcelo. et al. (Orgs.). **Filosofia e realidade em Eric Weil***. São Paulo: EDUC, 2022.

FREITAS, Verlaïne. **A pesquisa em filosofia**. Disponível em: <https://coracaofilosofante.files.wordpress.com/2015/06/pesquisa-filosofia-1.pdf>. Acesso em: 13 de abr. 2021.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Tradução Janaína Marcoantonio. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilingue. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LINS JÚNIOR, Daniel da Fonseca. Filosofia, retomada e sentido. *In: Cultura: revista de história e teoria das ideias*. V. n. 31, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1812>. Acesso em: 30 de out. 2020.

MACEDO JÚNIOR. O método de leitura estrutural. *Cadernos direito GV*. São Paulo, v. 4. n. 2, março 2007. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/2814/caderno%20direito%2016%20-%20revisado%20031207.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 de fev. 2021.

MAUAD, Ana Maria; GRIBERG, Lucia; CALDAS, Pedro S.P. **Teoria da história**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, v. 1. Disponível em: <https://canal.cecierj.edu.br/012016/ff75afc4f42b1bacbffa1576d6834ce6.pdf>. Acesso em: 08 de set. 2022.

MARQUES, José Eronaldo. **O agir razoável segundo Eric Weil**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2012.

PERINE, Marcelo. **Ensaio de iniciação ao filosofar**. São Paulo, 2007 (Coleção filosofar é preciso).

_____. **Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil**. 2. ed. rev. São Paulo: Loyola, 2013 (Coleção filosofia).

_____. A dimensão ética do homem. *In: Síntese*. Minas Gerais, v. 15, n. 43, p. 23-37. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1889/2194>. Acesso em: 09 de mai. 2021.

RICOEUR, Paul. O modelo do texto: a acção sensata considerada como um texto. *In: Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II*. Tradução Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Lisboa: Rés, 1986, p. 185-212.

RÜSEN, Jörn. Pragmática: a constituição do pensamento histórico na vida prática. *In: Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Tradução Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

SAVADOGO, Mahamadé. O sentido da oposição entre razão e violência segundo Eric Weil. *In: Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. PERINE, Marcelo, COSTESKI, Evanildo (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2016.

SOARES, Daniel Benevides. **O mal radical como violência em Eric Weil**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.

_____. Uma apresentação dos conceitos de atitude e categoria em Eric Weil. *In: Veritas*. Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-13, set./dez. 2020. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/37517/26568>. Acesso em: 15 de fev. 2021.

SOARES, Marly Carvalho. Filosofia e história em Weil. *Cultura: revista de história e teoria das ideias*. V. n. 31, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1820>. Acesso em: 30 de out. 2020.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991 (Coleção filosofia).

WEIL, Éric. **Lógica da filosofia**. Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É-Realizações, 2012a (Coleção Filosofia Atual).

_____. **Problemas kantianos**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É-Realizações, 2012b (Coleção Filosofia Atual).

_____. **Filosofia moral**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: É-Realizações, 2011 (Coleção Filosofia Atual).

_____. **Filosofia política**. Tradução e apresentação de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990 (Coleção filosofia: Série traduções; v. 12).

_____. **Hegel e nós**. Francisco Valdério; Judikael Castelo Branco; Marcelo Perine; Evanildo Costeski (Orgs.). Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2019.

_____. Violência e linguagem. *In*: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 33, n. 60, p. 1083-1094, set./dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.TR01>. Acesso em: 13 de jan. 2023.

_____. L'Anthropologie d'Aristote. *In*: _____. **Essais et conférences I**: philosophie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p. 9-43 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série).