

“O SENTIDO DA PALAVRA LIBERDADE”: ERIC WEIL LEITOR DE BRONISLAW MALINOWSKI

“THE MEANING OF THE WORD FREEDOM”: ERIC WEIL READING
BRONISLAW MALINOWSKI

JUDIKAEL CASTELO BRANCO¹
(UFT/Brasil)

RESUMO

Este artigo analisa elementos essenciais do pensamento político de Eric Weil, concentrando-se na questão da liberdade política, conforme exposto pelo filósofo em particular em “Le sens du mot liberté”, sua recensão de *Freedom and Civilization*, de Bronislaw Malinowski, e em sua *Filosofia política*. Para isso, o texto está dividido em quatro partes. Na primeira, o artigo aborda a referida recensão dentro da produção intelectual weiliana. Na segunda, analisa a leitura weiliana do texto de Malinowski. Na terceira, destaca a solução compartilhada pelos dois pensadores no reconhecimento da necessidade de refletir sobre a liberdade em um plano estritamente político, ou seja, na primazia do Estado em relação à sociedade. Por fim, a partir das lacunas apontadas por Weil na obra do polonês, procura compreender o significado da sua elaboração para as noções de “satisfação” e “revolução”, bem como a sua primeira abordagem da noção de “Estado mundial”.

Palavras-chave: Liberdade; Democracia; Totalitarismo.

ABSTRACT

This article analyzes essential elements of Eric Weil’s political thought, focusing on the question of political freedom as expounded by the philosopher in particular in “Le sens du mot liberté”, his review of Bronislaw Malinowski’s *Freedom and Civilization*, and in his *Political philosophy*. To this end, we have divided this article into four parts. In the first part, the text discusses the aforementioned review within the Weilian intellectual production. In the second part, it analyzes the Weilian reading of Malinowski’s text. In the third part, it highlights the solution shared by both thinkers in recognizing the need to reflect on freedom on a strictly political level, that is, the primacy of the State over society. Finally, based on the gaps pointed out by Weil in the work of the Polish, it seeks to understand the meaning of his elaboration of the notions of “satisfaction” and “Revolution”, as well as his argument around the concept of “World State”.

Keywords: Freedom; Democracy; Totalitarianism.

Introdução

Este artigo analisa elementos essenciais do pensamento político de Eric Weil, com foco na questão da liberdade política, conforme exposto pelo filósofo em particular em sua recensão "Le sens du mot liberté", para *Freedom and Civilization*, de Bronislaw Malinowski, e em sua obra *Filosofia política*. O objeto é investigar se as qualidades e as lacunas identificadas por Weil na publicação de Malinowski têm algum reflexo em sua própria obra. Apesar da distância temporal e da mudança substancial no cenário geopolítico, as observações de Malinowski e Weil continuam pertinentes, especialmente diante do ressurgimento de antigos desafios, como evidenciado pelo recente retorno do tema da guerra ao centro das discussões políticas.

Em 1947, foi publicado postumamente o livro *Freedom and Civilization*, de Malinowski. Nessa obra, o antropólogo polonês-britânico explora questões relacionadas à liberdade, cultura e civilização, ao mesmo tempo que analisa a interação entre as necessidades humanas básicas e as estruturas sociais, pois, em seu entendimento, "a verdadeira liberdade (...) integra a estrutura mesma da vida humana e das sociedades humanas organizadas" (MALINOWSKI, 2015, 29). Tratando-se ainda de alguém que "desde os primeiros dias da ascensão de Hitler ao poder, foi um declarado adversário do nacional-socialismo" (MALINOWSKA, 2015, V), esses temas são pensados dentro do quadro formado pela oposição entre democracia e totalitarismo. Oposição que, na perspectiva desse autor, é sintetizada nestes termos: "a diferença fundamental entre democracia e totalitarismo consiste em que a democracia nos proporciona todos os meios para enfrentar qualquer ameaça séria à liberdade. O totalitarismo nega a liberdade e a substitui pela força como única inspiração efetiva da conduta humana" (MALINOWSKI, 2015, 317). Em linhas gerais, portanto, o livro aborda de forma ampla as implicações desses conceitos e examina como as relações entre liberdade e civilização podem ser compreendidas, salientando especialmente a tese de que um regime totalitário é danoso não só para a liberdade, mas também para o avanço civilizacional².

Na visão Weil, *Freedom and Civilization* é um "livro rico em méritos de todos os tipos" (WEIL, 1991, 107), obra que, desde o seu lançamento, merece um lugar destacado na história do pensamento político (WEIL, 1991, 112). No entanto, o filósofo também aponta para lacunas presentes no trabalho do polonês, sugerindo, porém, que algumas delas seriam provavelmente preenchidas se o autor tivesse tido a oportunidade de completar sua exposição (WEIL, 1991, 112).

Em *Freedom and Civilization*, Weil enxerga em Malinowski um "hegeliano inconsciente" que se revela, em sua inconsciência, "um hegeliano mais ortodoxo que Marx" (WEIL, 1991, 113); expressões que

encontrarão sua elaboração definitiva em *Hegel e o Estado*. Com efeito, ao afirmar que, no pensamento hegeliano, "o homem é livre na medida em que quer a liberdade do *homem* numa comunidade livre" (WEIL, 2011b, 43), Weil acrescenta:

Se queremos convencer-nos de que a tese hegeliana não se justifica apenas 'filosoficamente' – o que, para muitos homens, seria quase o contrário de uma demonstração séria e científica –, interessemos-nos por estudar o livro de B. Malinowski *Freedom and Civilization* (...): o autor, partindo dos dados de sua ciência particular, que é a etnologia, desenvolve, apesar ou por causa de seu profundo desprezo pela 'metafísica' em geral e por Hegel em particular, a maior parte das teses hegelianas: ele jamais está em conflito com Hegel, mesmo ali onde não chega a resultados tão profundos ou tão vastos. Isso é verdade, em particular, no que concerne à concepção de *liberdade* (concepção tanto sua quanto de Hegel) como liberdade *positiva*, liberdade de fazer, não liberdade *negativa*, liberdade de não fazer, e que, portanto, também para Malinowski, não poderia ser enunciada senão a respeito da constituição de uma sociedade, não da consciência individual, essencialmente arbitrária enquanto individual. A comparação poderia seguir passo a passo" (WEIL, 2011b, 43, nota 25).

Em linhas gerais, o filósofo sublinha o valor fundamental do empreendimento de Malinowski ao afirmar que "seu pensamento permite pôr de forma precisa [algumas questões vitais da política], em relação a uma meta para a evolução, a uma história *sensata*, e isso é infinitamente mais do que pudemos dizer por muito tempo de quase todos os livros pretensamente políticos" (WEIL, 1991, 114). A importância da delimitação precisa do problema no âmbito político é reforçada pela compreensão de que "uma liberdade 'absoluta' seria uma liberdade inútil, cujo próprio conceito é concretamente impensável" (WEIL, 2011a, 127).

Ocupamo-nos, então, em analisar elementos fundamentais do pensamento político de Weil, partindo da questão da liberdade política em "Le sens du mot liberté" e desenvolvidos depois em *Filosofia política*. Para isso, dividimos este artigo em quatro partes. Na primeira parte, abordamos a recensão de *Freedom and Civilization* dentro do conjunto da produção intelectual de Weil. Em seguida, passamos à análise da leitura weiliana do texto de Malinowski. Na terceira parte, destacamos a solução compartilhada pelos dois pensadores no reconhecimento da necessidade de refletir sobre a liberdade em um plano estritamente político, ou seja, na primazia do Estado em relação à sociedade. Por fim, a partir das lacunas apontadas por

Weil na obra do polonês, procuramos compreender o significado da sua elaboração para as noções de "satisfação" e "revolução", bem como o seu argumento em torno do conceito de "Estado mundial".

O lugar de "Le sens du mot liberté" na produção intelectual de Eric Weil

"Eric Weil talvez seja o único dos grandes intelectuais judeu-alemães do nosso tempo cujo nome não se ergueu à crista da onda, em algum momento específico, devido a uma feliz coincidência entre o verdadeiro valor intrínseco da obra e a conjuntura" (BEVILACQUA, 1982, 16). Essas palavras de Giuseppe Bevilacqua refletem, a partir de um prisma distinto, uma leitura semelhante àquela de Raymond Aron, amigo de Weil desde 1932 (ARON, 1986, 110). Com efeito, em suas *Memórias*, Aron registra o seguinte:

Eric Weil, cujo nome não é conhecido a não ser por alguns milhares de pessoas, possuía cultura excepcional, quase sem falha. Desentendi-me com ele várias vezes sobre acontecimentos antes que sobre filosofia. Mas, quando nossa conversa chegava à filosofia, sentia quase fisicamente uma força intelectual superior à minha, a capacidade para ir mais longe, em profundidade, de pôr no devido lugar um sistema. Conhecia, já naqueles tempos, melhor do que eu, os grandes filósofos (ARON, 1986, 811).

Contudo, devemos também notar que, como Bevilacqua ressalta, o limitado reconhecimento de Weil se deve, em grande medida, ao caráter singular de seu pensamento, fruto da sua formação inicial sob a orientação de Ernst Cassirer³ e a influência do ambiente da Biblioteca de Aby Warburg⁴, ainda na Alemanha, e expressado em suas escolhas teóricas após se estabelecer na França⁵. Um exemplo definitivo da singularidade do perfil intelectual de Weil é visto na sua participação na *Hegel Renaissance* juntamente com Alexandre Koyré e Alexandre Kojève. No contexto específico da renovação da leitura de Hegel na França, a autonomia do percurso intelectual de Weil se faz particularmente evidente. Com efeito, enquanto os russos se voltavam para a *Fenomenologia do Espírito*, em uma interpretação preocupada também em dialogar com as correntes existencialistas e marxistas dominantes no *milieu* da filosofia francesa da época, Weil enfatizou sempre a importância da compreensão do sistema hegeliano em sua totalidade, a partir das obras maduras de Hegel, nomeadamente, a *Ciência da lógica* e a *Filosofia do direito*⁶.

Retomando a observação de Aron, o pensador parisiense chama a atenção para os principais motivos de desentendimento com o amigo: "os acontecimentos"⁷. O interesse de Weil pela história, e em especial pelos eventos contemporâneos, torna-se particularmente evidente ao analisar sua extensa lista de resenhas para a revista *Critique*, escritas entre 1946 e 1971⁸. Ao nos concentrarmos sobretudo nos primeiros anos de colaboração de Weil na revista de Georges Bataille, é notável que a maioria dos livros analisados sejam obras de historiadores, juristas e políticos, muitos dos quais eram homens de ação e quase todos empenhados em compreender os eventos relacionados à ascensão dos movimentos totalitários e à guerra que se seguiu ao anúncio do "evangelho hitleriano" (WEIL, 1982, 51)⁹.

Todavia, como fica nítido nas resenhas que formam o conjunto intitulado "Questions allemandes", o interesse de Weil não se restringe à reconstrução do encadeamento dos fatos que levaram a Europa ao desastre. Pelo contrário, o filósofo está preocupado principalmente em retomar o ponto de vista daqueles que resistiram ao nazismo quando ainda era possível resistir (cf. CASTELO BRANCO; ROCHA, 2023). Portanto, não surpreende que na primeira parte da referida resenha, o livro de Hans Bernd Givensius constitua o eixo da análise, funcionando como centro a partir do qual o recenseador estenderá suas considerações aos trabalhos de Léopold Schwarzschild, Albert Béguin, Edgard Morrin, Ernest Pezet, Henri Berr, Robert d'Harcourt e Karl Jaspers (cf. WEIL, 1982, 29-41).

Trata-se, em última instância, de uma visão que se radica em uma perspectiva distinta do sentido da filosofia, comprometida com a concepção de um mundo no qual o engajamento pelas condições de possibilidade da liberdade seja sempre possível para aqueles que buscam a compreensão.

O problema capital da filosofia de Weil finalmente se revela: as figuras modernas da recusa dessa possibilidade, ou se quisermos, a violência entendida como recusa da razão¹⁰. Em que pesem as muitas formulações desse tema encontradas em toda a sua obra, talvez nenhuma seja tão clara quanto aquela testemunhada por Massimo Barale. Weil teria dito ao amigo italiano: "Acontece, na filosofia, que os mestres involuntários ensinam mais do que tantos mestres voluntariosos. Meu mestre involuntário foi Adolf Hitler" (SICHIROLLO, 1997, 32). Por sua vez, a lição aprendida com esse "mestre involuntário" aparece reproduzida duas vezes sob a mesma imagem, primeiramente nas páginas iniciais da *Lógica da filosofia*, e depois, no texto "A cultura", publicado após a morte do autor. Na primeira ocorrência, o filósofo nos põe diante deste quadro: "O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver

assim que ouve a palavra civilização" (WEIL, 2012, 92). No texto de publicação póstuma, os termos retornam com igual eloquência:

Um chefe da SS declarou um dia, em uma reunião pública: 'quando ouço a palavra cultura, saco o meu revólver'. Podemos supor que ele não falava de cultura com conhecimento de causa, mas o seu caso é muito instrutivo. Por que alguém detestaria a cultura e o homem culto a esse ponto? Se lhe perguntássemos, é provável que nos respondesse com um simples "porquê" ameaçador (WEIL, 2021a, 179)¹¹.

Dentro desse panorama, é compreensível o interesse de Weil por *Freedom and Civilization*. Com efeito, o filósofo preparou uma resenha para esse livro, publicada na revista *Critique* em 1948, e posteriormente retomada no segundo volume de seus *Essais et Conférences*, isto é, no tomo dedicado à política, em 1970. A essa resenha, o autor atribuiu o instigante título de "Le sens du mot liberté".

Em nossa opinião, antes de abordarmos diretamente a mencionada recensão, é interessante observar ainda a disposição dos textos que autor propõe na coletânea de 1970. Ali, o filósofo não se restringe a elencar seus escritos na ordem cronológica das publicações, mas os distribui de acordo com uma ordem lógica, abordando os problemas constitutivos da modernidade¹². Portanto, não é por acaso que "Le sens du mot liberté", publicado no final da década de 1940, apareça após os textos sobre tradição e secularização, redigidos no decênio seguinte, e anteceda imediatamente os artigos sobre a política de Rousseau (1952), as origens do nacionalismo (1947) e o problema do Estado multinacional (1952). Em suma, já nisso são colocadas de certa forma as condições percebidas por Weil no que se refere à liberdade moderna. É o que demonstra também a bela síntese de Barale. De fato, ao ler a filosofia de Weil, o intérprete afirma que, nela, "o homem moderno é, em primeiro lugar e em todo momento, um indivíduo às voltas com a própria liberdade" (BARALE, 1989, 37).

Por fim, gostaríamos de ressaltar duas observações que consideramos incontornáveis neste contexto. *In primis*, na análise crítica de *Freedom and Civilization*, Weil utiliza o método característico de parte de sua produção intelectual. Antes mesmo da abordagem da obra propriamente dita, o filósofo começa expondo uma definição comum do argumento abordado para, em seguida, destacar suas inadequações, ambiguidades e limites. A partir desse ponto, ele avança por uma série de retomadas do mesmo tema em diferentes níveis de reflexão, visando a uma *compreensão* cada vez mais de "prender juntas as contradições na unidade de um sentido" (WEIL, 2012, 599). Em segundo lugar, conforme observado por Bevilacqua (1982, 11) e

Sichirolo (1996, 19-21), em suas análises, Weil jamais se limita a apreciar um texto específico, antes procura obras que permitam a sistematização de um determinado conjunto de questões para revelar seu próprio ponto de vista. Adota, a princípio, uma abordagem neutra, para depois sugerir que os aspectos apresentados pelo autor revisado talvez não sejam realmente essenciais, mostrando, assim, o verdadeiro problema que subjaz ao tema. Se nem sempre o autor recenseado compreende de fato o problema fundamental a ser enfrentado, para Weil, ele fornece o ponto necessário para a sua apreensão. Em suma, depois da intervenção de Weil, todos os livros parecem estar incompletos, aquém das possibilidades de pesquisa e dos aprofundamentos necessários. No entanto, isso nunca é explicitamente declarado, mas resulta das espirais cada vez mais amplas em que a exposição se desenvolve. "Ao final, mesmo uma pessoa não especializada entende o que é filosofar no sentido lato e originário do termo" (BEVILACQUA, 1982, 11).

O sentido da palavra liberdade

Weil parte precisamente da análise do contexto geral no qual a "liberdade" é muitas vezes considerada, dentre todas as palavras, como a mais nobre, importante e preciosa. Ela representa, em síntese, um princípio fundamental, sem o qual a vida não é digna de ser vivida (cf. WEIL, 1991, 100). Mas afinal, o que isso realmente significa? Se, por um lado, não é incomum encontrar pessoas que desejam compreender o verdadeiro sentido desse princípio; por outro, também são muitos os que não se interessam em dialogar a respeito, pois querem simplesmente impor a própria visão de mundo, tomando a "liberdade" apenas pelo que essa palavra evoca em termos de sentimentos e paixões. Assim, Weil expõe o contexto da questão, pensado, desde o início, em uma relação com a violência. Enfim, se há algum sentido em discutir sobre a liberdade, esse sentido só existe para aqueles que optaram pela discussão, ou seja, para os que renunciaram à violência.

Dessa forma, o pensamento de Weil é, acima de tudo, uma profunda reflexão sobre a natureza da própria filosofia e, conseqüentemente, sobre a tarefa do filósofo¹³, pois, na visão weiliana, cabe ao filósofo questionar os valores que orientam a existência humana, a liberdade e tudo o que se deve defender¹⁴. Logo, é tarefa dos filósofos, devido à própria decisão pela filosofia, procurar compreender não apenas as razões pelas quais os homens se matam, mas também o sentido do que se faz depois da "vitória violenta sobre o violento" (WEIL, 1991, 100). É na realização dessa tarefa que "os filósofos (...) rapidamente constatarem que no centro de toda a

política de nossa época se encontra uma palavra: *liberdade*" (WEIL, 1991, 100).

Mas, mesmo que exista entre os que discutem um consenso universal acerca da nobreza e da importância da palavra "liberdade", esse primeiro acordo não custa a revelar suas ambiguidades e limitações. Se concordamos sem grandes dificuldades sobre as afirmações do valor da liberdade, ainda resta observar uma série de questões fundamentais para a compreensão do verdadeiro significado do termo. Para Weil, parte do problema reside justamente no fato de que, em última análise, atribuímos à liberdade um valor meramente sentimental, incapaz de responder às perguntas que essa noção traz em seu bojo. É nesse sentido que o autor lança suas primeiras questões:

Liberdade: liberdade de quem? Liberdade de quê? Liberdade em vista de quê? E por quê? Seria a liberdade do indivíduo, a liberdade diante de todas as regras e obrigações morais, naturais e sociais? Seria a liberdade de fazer o que quisermos a todo momento, ou a liberdade de realizar o que decidimos sob as condições impostas pelo mundo e pela ciência desse mundo? Seria a liberdade daquele que, infeliz em sua existência, busca retirar-se dela para alcançar a paz da solidão e do silêncio? Ou ainda: o sujeito a quem atribuímos a liberdade ou a falta dela seria o Estado, a sociedade, uma classe, uma nação, uma civilização, em suma, seria um grupo e não um indivíduo? (WEIL, 1991, 100-101).

De acordo com o filósofo, é suficiente examinar as respostas mais comuns a essas indagações para fundamentar alguns dos medos mais sombrios de quem as questiona. De fato, segundo Weil, o resultado dessa análise é a compreensão da confusão que despoja a palavra de um sentido preciso, atribuindo-lhe um valor sentimental sem igual. A situação resultante é sintetizada da seguinte maneira:

A teologia metafísica e racional, que opõe a onipotência divina à responsabilidade do homem, a *moral abstrata*, que seculariza o problema da teologia, os conceitos jurídicos de força maior e de alienação, a *ideologia revolucionária*, de todas as revoluções, que protesta contra as correntes que o homem impõe ao homem, a *revolta do indivíduo* contra a lei que não é sua, a sede de infinito que impulsiona o indivíduo a procurar o que está além de toda condição, o que encerra e ultrapassa a viagem realista do discurso no reino dos detalhes e das contradições dolorosas – tudo isso (junto com outras coisas) se fundiu em uma unidade, criou uma palavra tão rica em valores emotivos que todos se sentem tocados por ela, pois representa para todos uma ideia suprema –, uma palavra

tão rica que ninguém consegue explicar sem pensar muito sobre o que é essa ideia que parece tão clara, tão preciosa, quando suas sílabas são pronunciadas (WEIL, 1991, 101; grifos nossos)¹⁵.

A partir do elenco indicado por Weil, é fácil intuir a variedade de repostas existentes para as questões que a liberdade suscita. Por outro lado, é extremamente desafiador encontrar um denominador comum para o sentido do termo quando se considera o que é dito pela teologia racional, a moral abstrata, a ideologia revolucionária e a revolta individual. Diante dessa situação, qual poderia ser, em última análise, o papel do cientista? O que o homem de ciência poderia acrescentar nessa discussão? Ademais, no que concerne ao pensamento de Weil, uma pergunta dessa natureza traz consigo a questão sobre até que ponto a ciência pode "falar de valor sem abandonar seu próprio domínio" (WEIL, 1991, 103)¹⁶.

A liberdade na lei e sob a lei: o Estado liberal democrático

Entre os muitos méritos de Malinowski está o fato de interrogar-se, procurando manter-se dentro dos limites da ciência, sobre o valor objetivo da liberdade. Naturalmente, tratando-se de um dos "pioneiros da antropologia moderna" (WEIL, 1991, 102), a pergunta é abordada a partir das relações entre a liberdade e o conceito de civilização ou de sociedade. Para dizer com toda precisão, nesse autor, "o predicado 'livre' só pode ser afirmado ou negado para uma sociedade" (WEIL, 1991, 105).

A partir daí, o problema revela sua verdadeira dimensão quando observamos que, em Malinowski, enquanto a definição de sociedade é clara, a noção de liberdade se mostra sempre muito vaga. A pergunta é, então, como seria possível, sem uma aceção precisa de liberdade, determinar se uma sociedade é ou não livre? Na leitura de Weil, Malinowski chega a fixar o que seria uma sociedade livre, mas sem "conectar sua definição a outras definições precedentes" (WEIL, 1991, 105). A distinção se daria nestes termos:

Para Malinowski, uma sociedade é considerada livre quando protege seus membros contra a dependência imediata das condições naturais (...), além disso, reconhece o direito de indivíduos e de grupos que se formam dentro dela escolherem seus próprios objetivos e suas atividades, disponibiliza para todos e para cada um os meios necessários ação, e os resultados dessa beneficiam todos os membros que contribuíram para eles. Por outro lado, uma sociedade não é livre quando os objetivos são impostos aos indivíduos, quando

os instrumentos de trabalho estão concentrados nas mãos de uma parte da sociedade, e os benefícios do empreendimento social não são compartilhados por todos, mas distribuídos de acordo com o bel prazer e o interesse do senhor ou dos senhores (WEIL, 1991, 106).

Logo, apesar das dificuldades para determinar o sentido objetivo da liberdade, fica claro o terreno no qual ela pode ser de fato compreendida. Para Weil, outro elemento de distinção do antropólogo polonês é, portanto, ter colocado com precisão os termos essenciais da questão da liberdade dentro do âmbito político.

De fato, Weil concorda plenamente com Malinowski quando este afirma que, para a política, o homem é um ser social. Isso significa sobretudo que o homem se relaciona com a natureza por meio da sociedade, que é por meio dela que ele se liberta das correntes naturais, e, finalmente, que só dentro dela e seguindo as suas regras, ele pode agir efetivamente. Então, a questão não é simplesmente livrar o homem das leis sociais, mas sim buscar leis razoáveis, ou seja, leis que o libertem da opressão natural. "Por mais chocante que isso possa ser para um sentimentalismo que deseja desfrutar da realidade social, mas que repudia, com horror, as suas premissas, não há liberdade sem autoridade, sem educação, sem Estado, sem política" (WEIL, 1991, 107). Dito de outro modo, a liberdade do homem é a liberdade na lei, sob a lei e pela lei.

Em um trecho de Malinowski citado por Weil, encontramos exatamente o seguinte:

Metaforicamente, a liberdade, em sua essência, é a aceitação das correntes que nos convêm e para as quais fomos feitos, bem como dos arreios nos quais nos arrastamos em direção a um fim escolhido e valorizado por nós mesmos, e não imposto. A liberdade não é, e nunca pode ser, a ausência de restrições nem de obrigações da lei e do dever. Nessa forma, torna-se o despotismo extremo de um chefe africano ou de um déspota oriental. Mesmo assim, uma vez que ele inicia um empreendimento, se torna escravo desse empreendimento (MALINOWSKI, 2015, 242).

A referência do polonês ao despotismo confere o caráter definitivo à distinção entre uma sociedade livre, ou seja, democrática – pois "a democracia é a liberdade em ação" (MALINOWSKI, 2015, 316) –, e uma sociedade não-livre, característica dos regimes autoritários. De fato, enquanto em um contexto de liberdade o lugar de um indivíduo é considerado com base em sua capacidade de contribuir para o trabalho organizado e para o progresso material da sociedade – sendo a liberdade

"a garantia de criações e progressos espirituais, sociais e técnicos" (MALINOWSKI, 2015, 316) –, em um sistema opressivo, o que importa é a sua fidelidade ao líder ou ao grupo dominante.

Em *Freedom and Civilization*, o autor estabelece, portanto, os fundamentos essenciais para a compreensão das relações entre liberdade e sociedade, ao mesmo tempo que salienta as razões para considerar um regime totalitário como um obstáculo ao desenvolvimento de uma civilização. Por exemplo, em um regime como aquele da Alemanha nazista – que foi combatido por Malinowski e Weil, cada um à sua maneira –, o conceito de homem é limitado àqueles que definem os objetivos, controlam os recursos e distribuem o poder; aos outros, resta a condição de escravos, seres racial, social e religiosamente inferiores, *verdadeiros* instrumentos empregados pelos *verdadeiros* homens. Além disso, no que diz respeito à questão da liberdade, é importante fazer uma ulterior observação: um regime totalitário impede o progresso de uma civilização porquanto demanda a irreflexão, o ódio à crítica e o culto à violência, enquanto utiliza a propaganda para "adormecer a sede de justiça dos subjugados, embrutecendo os detentores do poder que têm, nele, uma só tarefa: manter seu domínio" (WEIL, 1991, 108). Em síntese, como Weil aponta, "só há progresso na liberdade" (WEIL, 1991, 108).

Weil concorda com Malinowski em outro ponto igualmente fundamental. Com efeito, para ambos, já não se pode negar o fato de que o indivíduo moderno, livre do jugo da natureza, tornou-se especialmente vulnerável à obra de déspotas. O filósofo indica ao menos duas razões para isso. Por um lado, como elucida em "Le sens du mot liberté", isso ocorre porque quanto mais organizada for uma sociedade, mais racionalizado será o Estado e, por conseguinte, maiores serão as chances de um déspota se servir da estrutura dessa organização (cf. WEIL, 1991, 108). Algumas experiências do século passado não deixam espaço para dúvidas sobre o quão habilmente o despotismo político, ideológico e econômico pode se aproveitar das conquistas da liberdade. Por outro lado, se essa primeira razão é absolutamente *necessária* para esse fenômeno, ela não pode ser considerada também como sua causa *suficiente*. Para Weil, bem como para muitos outros pensadores da sua geração, o despotismo moderno, mas sobretudo o aparecimento do totalitarismo, está intrinsecamente ligado ao surgimento do homem da massa, ou, para usarmos postos na *Filosofia política*, do "escravo moderno".

Na sociedade moderna, a escravidão como instituição jurídica é condenada por razões técnicas (de cálculo), e a forma moderna do trabalho, ao fundar uma moral formal que não

admite que o homem seja propriedade e instrumento de outro, impõe a sua ab-rogação em toda parte. Mas isso não impede o indivíduo de ser escravo, se com este termo se designa o indivíduo não-livre de liberdade racional e razoável, portanto incapaz de dirigir a si mesmo, realizar por si mesmo suas possibilidades de homem e aceitar suas responsabilidades. O homem que vive exclusivamente no plano da sociedade é escravo nesta acepção da palavra, quaisquer que sejam sua importância social, sua influência, seu poder. Ele não terá um senhor no mundo moderno, mas, embora juridicamente livre, ele não deixará de ser escravo enquanto não se elevar ao pensamento do universal concreto. Escravo formalmente livre, mas incapaz de descobrir um sentido para a sua existência e, conseqüentemente, infeliz, ele buscará e encontrará um senhor que, normalmente, será mau, pois o escravo, não sabendo distinguir quem o subjuga de quem o educa para a liberdade, tenderá para o primeiro, também ele escravo, porém mais violento que ele, mais apaixonado, talvez mais racional, mas ainda menos razoável, e que assim, pelo menos por um tempo, o libertará do sentimento do seu próprio vazio (WEIL, 2011a, 3101, nota 4).

Diante disso, filósofo e antropólogo concordam que a solução do problema está em um nível estritamente político. Malinowski aponta para um Estado liberal e democrático capaz de mediar entre os interesses particulares, mantendo o monopólio da violência, para garantir que nenhum grupo político, cultural, nacional ou econômico ameace ou restrinja a liberdade de outros grupos (cf. MALINOWSKI, 2015, 271). Um Estado que se oponha a qualquer limitação das liberdades essenciais de indivíduos e grupos, como a liberdade de decisão, realização e participação dos benefícios morais e materiais. O polonês sugere, então, um quadro articulado com o mínimo de intervenção do Estado e o máximo de iniciativa e independência para as corporações autônomas e livremente constituídas.

Eis a organização política que, aos olhos de Malinowski, pode e deve oferecer as maiores oportunidades para o progresso dando as maiores garantias à liberdade, uma liberdade que deixará de ser negativa enquanto revolta contra a opressão para fazer-se positiva como ação razoável do homem na comunidade dos homens razoáveis. Estado liberal e democrático? Sim, um Estado liberal e democrático para a defesa das liberdades democráticas em todos os domínios: naquele das tradições nacionais bem como naquele da economia e da administração (WEIL, 1991, 108-109).

Trata-se, então, de um Estado concebido não para tomar decisões, mas para garantir que os indivíduos e os grupos possam decidir por si

mesmos, em vista de seus interesses e no respeito às liberdades de outros grupos. Em outras palavras, um Estado que já não lida com grandes situações nem momentos heroicos, mas feito justamente para evitar tais situações, uma vez que, para Malinowski, segundo o comentário de Weil, esses momentos de decisão são sempre "doentios", afinal, "nem o indivíduo nem a nação (...) tomam decisões se tudo está bem" (WEIL, 1991, 109).

Eric Weil: hegeliano pós-marxiano

A crítica weiliana de *Freedom and Civilization* concede ao filósofo a oportunidade de apresentar elementos que desempenharão papéis importantes em seu próprio pensamento político. Dois desses elementos apareceram na recensão como lacunas da obra de Malinowski, a saber, a consideração do conceito hegeliano de satisfação, de um lado, e da noção marxiana de revolução, de outro. Um último elemento surge, porém, como a primeira abordagem de Weil para o tema do Estado mundial, ou seja, como uma inicial reflexão acerca de uma possível realização plena e perfeita do Estado.

Como mencionamos, Weil aponta uma primeira lacuna ao ressaltar as definições relativamente claras de Malinowski para civilização e progresso, enquanto a noção de liberdade permanece imprecisa. Segundo o filósofo, nesse ponto específico, o raciocínio de Malinowski contém um "hiato" que poderia ser preenchido pela introdução do "antigo conceito (hegeliano) da satisfação" (WEIL, 1991, 105). Esse conceito está certamente presente em *Freedom and Civilization*, mas apenas de forma implícita ou subjacente. Em suma, é necessário ter também em mente que, na modernidade, "o indivíduo na sociedade não busca a liberdade simplesmente, ele busca a satisfação, e quando fala em liberdade, sua ação mostra claramente que, na verdade, é a satisfação que ele procura" (WEIL, 1991, 105).

Para Weil, existem pelo menos duas razões pelas quais Malinowski não aborda a questão da satisfação. Primeiramente, há o que o filósofo judeu-alemão simplesmente chama de "medo do subjetivismo" (WEIL, 1991, 105). Em seguida, a observação dos efeitos da propaganda, um argumento recorrente entre os críticos dos regimes totalitários (cf. MALINOWSKI, 2015, 81). Embora esses medos sejam compreensíveis, para Weil, eles também podem ser superados, pois ao se estabelecer uma medida objetiva de progresso, seria possível abordar também a satisfação em um sentido objetivo. Desse modo, o homem livre seria aquele que aceita as regras da civilização, desde que a sociedade em que ele vive seja concebida de tal forma que não exija dele mais do que a sua justa

contribuição e lhe conceda o que lhe é de direito. Em resumo, o homem que aceita as regras sociais quando a sociedade é justa¹⁷.

A compreensão do sentido mesmo da modernidade passa, portanto, pela situação do indivíduo livre que se depara com o desafio de efetivar sua liberdade diante das determinações de sua condição¹⁸. No que concerne à liberdade, a sociedade moderna, garantindo a vitória sobre a violência da natureza exterior, criou as condições essenciais para a emancipação humana das necessidades materiais. No entanto, o problema surge quando se tenta reduzir a liberdade *tout court* a isso. Assim, a integração entre o discurso lógico-filosófico e aquele histórico-político ocorre no âmbito da questão da liberdade.

O ponto de partida da análise weiliana é justamente a relação entre indivíduo e sociedade, a partir dos benefícios prometidos por esta última em troca da participação daquele no mecanismo social. Essa abordagem se justifica pelo fato de que "o indivíduo na sociedade moderna é essencialmente insatisfeito" (WEIL, 2011a, 113), o que indica sua condição e, portanto, serve como referência para refletir sobre a efetivação de sua liberdade. Manifesta-se, assim, tanto a necessidade de o indivíduo se inserir no mecanismo social quanto os riscos de perda da sua individualidade nesse processo.

Existe, portanto, uma tensão constitutiva na relação entre indivíduo e sociedade, porque ambos possuem, em princípio, direito e validade. Por um lado, a sociedade moderna se caracteriza por sua diferenciação em relação à natureza, sua autonomia e seu "sagrado"¹⁹. Por outro, o indivíduo procura se autonomizar segundo suas convicções, experiências e expectativas. Na modernidade, essa tensão se intensifica devido à criação, pela sociedade, de uma estrutura autolegitimada e autorreferencial, bem como pela possibilidade de o indivíduo radicalizar e elevar a realização de seus próprios desejos a um valor absoluto e universal.

Para que o indivíduo se enquadre na lógica social, é necessário satisfazer suas necessidades e, ao mesmo tempo, mantê-lo insatisfeito. Em outras palavras, a satisfação e sua contraparte se encontram na sociedade moderna. A satisfação que essa sociedade concede é limitada a necessidades específicas, imediatamente substituídas sempre por novas insatisfações. Portanto, a realização do indivíduo é continuamente postergada. Para que a sociedade continue progredindo, ela depende essencialmente da insatisfação do indivíduo como meio, quer dizer, precisa negar ao indivíduo sua realização. Ela, ao máximo, torna possível a satisfação de necessidades cada vez mais sofisticadas para um número maior de pessoas.

Sociedade e indivíduo modernos se encontram, então, em uma relação "dialética" sem síntese possível, agindo um contra o outro e, ao mesmo tempo, dependendo um do outro. Por um lado, o fim do indivíduo, sua completa satisfação, coincide com a negação do fim de uma função fundamental da sociedade. Por outro lado, o progresso constante, escopo da sociedade, coincide com a negação do fim do indivíduo. Assim, ambas as racionalidades têm a mesma estrutura lógica, mas com determinações opostas.

Para Weil, uma consequência possível dessa lógica que gera uma crescente dependência instrumental entre os indivíduos é a violência sem sentido, a "violência muda e brutal ou da renúncia a qualquer comunicação" (WEIL, 2021b, 1086). À primeira vista, essa figura da violência poderia ser interpretada como reação à falta de satisfação material, mas ela vai muito além disso. A violência contra a sociedade não está imbricada no empobrecimento progressivo de uma classe, ela pode inclusive estar relacionada ao seu crescente bem-estar.

De fato, o bem-estar se tornou o princípio de valoração da vida na sociedade, mas, uma vez que esse princípio está também sujeito ao progresso, o valor da vida individual se vê sempre diminuído. Dado que isso afeta todas as estruturas sociais, a "violência pura" (WEIL, 2020, 10) não se circunscreve a uma classe específica. É uma forma de reação que confirma a análise da sociedade moderna como uma estrutura fundamentada em um princípio lógico de negação da liberdade, não sem o perigo da completa racionalização do direcionamento da vida humana²⁰.

A segunda lacuna assinalada por Weil se encontra na postura de Malinowski diante daquelas "grandes situações", quer dizer, diante dos "momentos enfermiços", "doentios", que, segundo o pensador polonês, um Estado moderno deveria evitar. Para compreendermos esse raciocínio, devemos considerar que, para Malinowski, essas "grandes situações" coincidem antes de tudo com a figura da guerra, e mais precisamente com as imagens impressas pelas duas Grandes Guerras da primeira metade do século XX. Assim, entendemos por que, na leitura de Weil, em que pesem as falhas interpretativas de Malinowski, ele tem certa razão ao identificar essas situações com momentos "patológicos", sobretudo se concedermos que "ninguém definiu melhor [do que ele] o desafio da guerra" (WEIL, 1991, 109). E embora Malinowski não tenha testemunhado todos os desdobramentos da Segunda Guerra Mundial, ele percebeu claramente o que Weil mais tarde reafirmaria em sua *Filosofia política*: que o "mundo moderno surgiu de guerras" (WEIL, 2011a, 297), quer dizer, que a guerra desempenhou um papel positivo na evolução da humanidade, especialmente no campo da comunicação de técnicas e conhecimentos, mas

que sob a perspectiva da atual situação técnica do mundo, todas as guerras são hoje, estritamente falando, guerras civis, nas quais não temos "nada a ganhar, mas tudo a perder". Em uma palavra, "a função da guerra como fator de progresso acabou" (WEIL, 1991, 110).

É esse, então, o motivo pelo qual o filósofo se refere a Malinowski como "hegeliano inconsciente", ou seja, o fato de sua reflexão dedicar à guerra um espaço central. Para Weil, o problema reside em ignorar inteiramente o papel das revoluções na história política moderna. Segundo a síntese weiliana, no livro do polonês, "o fator hegeliano parece mais importante que o fator marxiano". Em conclusão, "a total ausência de uma teoria da revolução impediu Malinowski de ver o papel importante dos movimentos violentos dentro dos Estados" (WEIL, 1991, 113)²¹.

A revolução aparecerá em Weil como "conceito-limite" (WEIL, 2011a, 49), injustificável moral e legalmente apenas enquanto não for capaz de se justificar mediante suas próprias leis positivas e razoáveis. Ela surge, ou melhor, "explode" (WEIL, 2011a, 50) quando os cidadãos, ou uma parte mais poderosa ou mais ativa deles, se sentem lançados à violência pela negação do seu sentimento de direito, quando, movidos por esse sentimento, recusam obedecer a leis e autoridades que já não reconhecem. Distante da mera "revolta vazia" (WEIL, 2011a, 129), consoante o pensamento weiliano, a revolução cria uma espécie de "paradoxo histórico" (WEIL, 2011a, 50) que liberta o homem enquanto ser razoável, mas não liberta o indivíduo empírico. Um paradoxo que se dá apenas para quem espera "de uma *justiça* mais elevada, de uma *liberdade* mais ampla, de uma *igualdade* mais perfeita, vantagens que só serão tais para suas paixões individuais" (WEIL, 2011a, 60, grifos nossos).

Weil dirá ainda:

Até o presente, toda revolução – e não falamos só das revoluções violentas – desenvolveu unicamente princípios parciais de organização parcial: hoje, o princípio revolucionário que por último apareceu é o princípio do cálculo universal e da organização mundial (WEIL, 2011a, 297).

Essa referência prepara para a retomada do argumento do "Estado mundial", noção já presente na recensão de 1947. Nesse escrito, essa figura aparece como instância política necessária para a organização da economia mundial e como garantia da maior liberdade possível para todos os grupos étnicos, definidos por sua comunidade linguística e sua tradição cultural. Em tudo isso, enxergamos o pleno acordo entre o filósofo e o antropólogo, uma vez que ambos concedem a primazia dessa construção não à sociedade, mas sim ao Estado, entendido como a organização racional da

sociedade. "Nada mais compreensível, portanto, do que o aparente paradoxo que afirma que o Estado deve ser total para não ser totalitário, que somente a organização política do mundo pode libertar o mundo da política – e isso não é mera aspiração" (WEIL, 1991, 111)²². Nos termos de Malinowski, chegamos ao estágio no qual "só uma organização mundial para a ordem e a paz pode salvar-nos, como também a fé forte e viva em nossos ideais de democracia, na igualdade de todas as nações e raças, e na convicção de que o homem está neste mundo para produzir e criar, não para destruir e matar" (MALINOWSKI, 2015, 316). Por fim, na *Filosofia política* Weil reiterará, "não há organização internacional comparável à organização do Estado; mas, dado que cada um deve temer os resultados do uso da violência, todos têm um interesse comum no estabelecimento dessa organização" (WEIL, 2011a, 290)

Conclusão

Este artigo retoma, a partir de "Le sens du mot liberté" e *Filosofia política*, alguns dos elementos capitais da reflexão política de Weil ao redor da noção de liberdade. No que diz respeito ao primeiro texto, trata-se da recensão do filósofo para *Freedom and Civilization*, de Malinowski. Neste livro, o antropólogo polonês reflete sobre as relações entre liberdade e civilização, relações pensadas dentro da oposição que ele estabelece entre democracia e totalitarismo. Nesse escrito, Weil ressalta principalmente o mérito do antropólogo ao abordar a questão da liberdade em sua relação com a sociedade, ou seja, como um problema fundamentalmente político.

Uma vez que um dos objetos principais da pesquisa consistia em uma recensão, ou seja, um trabalho crítico realizado pelo filósofo em relação à obra de outro autor, este estudo também proporciona uma oportunidade para considerar o conjunto das inúmeras recensões assinadas por ele em sua vasta produção intelectual. Trata-se certamente de um exercício que contribui para a compreensão do conjunto da obra weiliana.

Só então a pesquisa passa a reexaminar a interpretação de Weil do livro de Malinowski, procurando observar se as afirmações do filósofo sobre a obra do antropólogo têm repercussões na exposição do seu próprio pensamento em *Filosofia política*. A leitura weiliana de *Freedom and Civilization* revela, pelo menos, duas lacunas fundamentais no trabalho de Malinowski: a falta de uma exploração explícita do conceito hegeliano de *satisfação*, bem como do conceito de *revolução*, tão caro à tradição marxista. Conforme demonstrado pela pesquisa, esses dois conceitos estão presentes na reflexão de Weil, especialmente aquele de satisfação, a partir do qual, o filósofo articula um dos pontos centrais de sua crítica à

modernidade. Portanto, em Weil, uma reflexão sobre a liberdade no âmbito político requer, necessariamente, a elaboração de uma teoria sobre os conceitos de satisfação e revolução.

Se, por um lado, Weil procurou preencher em sua própria obra as lacunas deixadas por Malinowski em *Freedom and Civilization*, por outro, ele também reconheceu e acompanhou a intuição do antropólogo quanto à necessidade de pensar em uma organização política mundial capaz de lidar com os desafios gerados pelo mundo moderno. Após tantos anos desde a publicação do texto de Malinowski e sua interpretação por Weil, poucos questionam o fato de que alguns dos principais problemas da humanidade só podem ser enfrentados de fato em escala global.

Na realidade, Weil não parece atribuir ao "Estado mundial" o valor de uma proposta a ser efetivamente concretizada. De fato, além desses dois textos mencionados, o autor não teoriza explicitamente esse conceito em nenhum outro escrito. No entanto, isso não diminui a sua relevância, pois, afinal de contas, um pensador político não pode, sem abrir mão da coerência, negligenciar a dimensão dos problemas que afetam a humanidade como um todo, problemas cujas soluções já não se encontram no nível dos Estados particulares. A preocupação de Weil com a satisfação do indivíduo moderno ilustra até que ponto esses problemas afetam a nossa noção de liberdade.

Malinowski e Weil abordaram a questão da liberdade política em um contexto no qual essa mesma liberdade foi ameaçada de uma forma sem precedentes na história. Embora o nazifascismo tenha sido derrotado naquela ocasião, a sombra do totalitarismo nunca nos abandonou desde então. Embora o final do século XX tenha trazido esperanças para muitos entusiastas, as primeiras décadas do século atual demonstram de maneira incontestável que, em política, nenhuma conquista é absoluta, que toda vitória é precária e que a defesa da liberdade não é uma escolha simplesmente, mas uma condição para viver em um mundo onde ainda seja possível fazer escolhas.

Weil talvez não tenha fornecido uma definição precisa para a liberdade, algo que ele mesmo criticou em Malinowski. No entanto, é importante ressaltar que ele também não definiu violência ou razão. Sua filosofia representa um esforço abrangente para revelar aquilo que todo discurso, inclusive o discurso sobre a liberdade, simplesmente pressupõe: a escolha livre pelo discurso. Para Weil, portanto, a filosofia surge como resultado da liberdade e, por viver da liberdade, torna-se um compromisso em prol de um mundo onde as pessoas sejam verdadeiramente livres.

A importância desta pesquisa, por fim, adquire ulterior – e lamentável – atualidade em um contexto em que a guerra e diversas outras formas de

violência e ameaças às liberdades fundamentais voltam a dominar as discussões políticas.

Notas

¹ Professor da Universidade Federal do Tocantins. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e pela Université de Lille. Pesquisa vinculada ao Núcleo de Estudos "Violência, Democracia e Direitos Humanos" - CNPq - Processo 409234/2022-2.

² "A cultura, em seus mais belos aspectos espirituais, não pode sobreviver à destruidora lição de hoje de que o poder é o direito, a brutalidade dá resultado, e a crueldade, a perfídia e o império da força são os únicos argumentos morais válidos" (MALINOWSKI, 109). Para uma visão da obra de Malinowski, cf. os volumes editados por Raymond Firth (1957) e Mateusz Stępień (2016), e a entrevista de Amurabi Oliveira com a professora Grażyna Kubica (OLIVEIRA; KUBICA, 2022); já no que concerne a *Freedom and Civilization*, remetemos à pesquisa de Vinay Srivastava (1985).

³ Sobre a formação indicial de Weil, veja-se o recente trabalho de Alain Deligne (2022, 21-77).

⁴ Para a colaboração weiliana na Biblioteca Warburg, cf. Edouard Mehl (2015) e novamente Deligne (2022, 89-132).

⁵ Ainda sobre o mesmo ponto, podemos recordar as palavras de Lima Vaz, "Ninguém, como ele [Eric Weil], se manteve tão indiferente a essas flutuações da moda filosófica que costumam seduzir os que filosofam às margens do Sena. Ninguém tão infenso à pretensa originalidade em filosofia, ao esoterismo da linguagem ou do pensamento. Solidamente enraizado nas camadas mais profundas do solo histórico da filosofia, armado com a impecável acribia do *scholar* alemão, Weil ostenta o privilégio de unir a sólida formação da tradição universitária alemã aos predicados da não menos tradicional clareza latina. Francês por adoção, não obstante seu perfeito domínio da cultura francesa, a correção e a elegância da sua linguagem, a indiscutível força criadora do seu pensamento, Weil permaneceu em segundo plano, enquanto o *devant de la scène* era ocupado por nomes prestigiosos como os de Sartre ou Merleau-Ponty ou, mais tarde, de Michel Foucault ou Jacques Derrida" (VAZ, 2013, 11).

⁶ Sobre o papel de Weil na *Hegel renaissance*, remetemos às pesquisas de Gwendoline Jarczyk e Pierre.-Jean Labarrière (1996), Massimo Palma (2017), Judikael Castelo Branco e Evanildo Costeski (2021) e Edoardo Raimondi (2023). Os textos de Weil sobre a filosofia hegeliana estão reunidos em edição brasileira com título *Hegel e nós* (WEIL, 2019).

⁷ Acerca do interesse filosófico pela história em Weil, cf. Castelo Branco (2019).

⁸ A colaboração entre Weil e Bataille na revista *Critique* foi abordada no livro de Sylvie Patron (1999). A mesma pesquisadora organizou o epistolário entre os dois

pensadores, uma valiosa documentação sobre a vida intelectual francesa entre o final da década de 1940 e o início dos anos de 1950 (Cf. BATAILLE; WEIL, 2014).

⁹ Weil em mais de uma ocasião trata o nazismo a partir de categorias religiosas, entendidas, naturalmente, em um sentido formal ou mesmo secularizado. Nessas ocasiões, o filósofo toma a figura do nazista como exemplo da impossibilidade de uma discussão efetiva acerca de princípios últimos, ou, para olhar a moeda pelo outro lado, da possibilidade da rejeição do argumento razoável. Com efeito, diz Weil, diante da acusação que exclama, "você não são razoáveis", se os nazistas se dignassem a responder, talvez dissessem simplesmente que "a razão é coisa da nossa religião, mas que a religião deles não reconhece a existência disso" (WEIL, 1993, 111). A conclusão é uma reflexão sobre a tolerância, pois, "se o adepto do totalitarismo se recusa a levar a sério a nossa religião, por que faríamos concessões à sua? Se ele se recusa a discutir conosco, se se recusa a partir do princípio que a discussão é preferível à violência, não há razão para que nos recusemos a combatê-lo quando é preciso" (WEIL, 1993, 112). O uso de uma linguagem religiosa aparece também em Malinowski quando diz, por exemplo, que "a fé nazista é uma doutrina pragmática de agressão espiritual e física, um dogma da arrogância e superioridade (MALINOWSKI, 2015, 306).

¹⁰ No que concerne ao "problema capital" de um filósofo, acompanhamos aquilo que determina Alexis Philonenko quando diz que "a interpretação de uma filosofia deve se basear em uma determinação exata e precisa do problema fundamental que o filósofo se esforçou para resolver"; em seguida, "um problema só pode ser capital na elaboração de uma filosofia se estiver expressado de forma clara e distinta ao longo de sua elaboração", e por último, "se um problema é nitidamente colocado ao início da construção de uma filosofia e compreendido de tal maneira que torna possível definir o momento final da elaboração do sistema, pode-se considerá-lo como o seu problema capital e até exclusivo, pois é em função dele que se põem todas as questões" (PHILONENKO, 1966, 21-23). Há uma extensa bibliografia sobre a violência no pensamento weiliano, aqui, nós nos limitamos a remeter aos trabalhos de Marcelo Perine (2013) e Gilbert Kirscher (1989; 1992).

¹¹ Nítido eco do texto do dramaturgo alemão Hanns Johst, autor de *Schlageter*. A peça foi montada pela primeira vez em comemoração do aniversário de 44 anos de Adolf Hitler, em 20 de abril de 1933. No texto, Johst põe na boca de uma das personagens (Thiemann): "wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!" (Ato 1, Cena 1); frase que resume a antítese da proposta weiliana.

¹² Esse mesmo argumento foi desenvolvido por Evanildo Costeski (2018) quando observou a inversão que a ordem lógica impôs à ordem cronológica nos artigos sobre a secularização presentes em *Essais et Conférences 2*.

¹³ Segundo a asseveração de Giusi Strummiello (2006, 101), "Mesmo um olhar rápido para o conjunto da produção de Eric Weil é suficiente para perceber imediatamente a grande atenção que nela é reservada à reflexão filosófica sobre a filosofia. Chego e me sentir inclinada a dizer desde o início, para dar o sentido pleno da minha exposição, que não só Weil dedica um amplo espaço à reflexão de dito metafilosófico, mas que a própria cifra do seu pensamento – sobretudo se

consideramos o projeto da sua maior obra, a *Lógica da filosofia* – parece consistir nesse exercício metafilosófico: é a sua filosofia que se apresenta no seu conjunto como metafilosofia, interrogação sobre o sentido e sobre a tarefa da filosofia”.

¹⁴ Weil retoma esses temas em muitas ocasiões, enviamos aqui aos seus escritos “Filosofia e linguagem” (fruto da sua participação na *Semaine des Intellectuels Catholiques*, em junho de 1967, entre outros, ao lado de Paul Ricoeur e Raymond Aron) (WEIL, 2020) e “O futuro da filosofia” (conferência proferida à *Association régionale des professeurs de philosophie*, em Nice, em 1974) (WEIL, 2021b).

¹⁵ Nas expressões de Malinowski, uma ideia semelhante aparece nestes termos: “a palavra liberdade (...) tem um apelo emocional e um peso teórico que tornam muito cômodo o seu uso na arena, no sermão moral, na exortação poética e no debate metafísico” (MALINOWSKI, 2015, 23).

¹⁶ Veja-se a respeito o artigo de Judikael Castelo Branco (2021a).

¹⁷ Como resume Patrice Canivez (2006, 135), “o problema central dos Estados modernos, segundo Eric Weil, é a conciliação entre a justiça e a eficácia. De fato, a sociedade moderna se funda sobre a racionalização do trabalho social, sobre a ideia do progresso material e técnico, sobre o constante incremento da produtividade e do acesso do maior número de pessoas a bens sempre mais sofisticados. Parece, portanto, que a oposição entre justiça e eficácia abrange a oposição entre elemento histórico e elemento racional, entre comunidade e sociedade. Toda comunidade histórica é animada por um ideal de justiça derivado das suas tradições, da sua moral coletiva. O problema é conciliar esse ideal com a busca da eficácia nos âmbitos da economia, da técnica, da ciência das organizações, elemento próprio das sociedades modernas”.

¹⁸ Veja-se a respeito os trabalhos de Castelo Branco (2021b) e Kirscher (1992, 75-112).

¹⁹ O “sagrado” em Weil adquire um sentido específico, inteiramente laicizado, como aparece, por exemplo, nesta passagem da *Filosofia política*: “A sociedade moderna define-se, como todas as sociedades da história, por seu *sagrado*, no sentido formal do termo: o que nela não é discutido, mas constitui o suporte de toda discussão. Para ela o sagrado é o resultado mensurável obtido na luta com a natureza. Daí deriva o princípio da eliminação de todo sagrado transcendente à sociedade e ao seu trabalho. A comunhão dos indivíduos com valores situados fora do plano da natureza e da luta com ela, a comunhão com um Eu universal e pessoal, seja a Natureza, Deus, a Cidade, um Rei, tudo isso é negado de direito, mais exatamente, considerado *inútil* e contraditório com o valor social. De fato, subsistem relações entre indivíduos através da adesão a um Eu que ultrapassa a todos e é acessível a todos. Mas essas relações apenas subsistem: são restos, vestígios, lembranças suficientemente fortes para dar ao indivíduo a nostalgia de uma existência *sensata*, compreensível para ele em si mesmo e para si mesmo; suficientemente fortes para dar-lhe o desejo de uma vida na qual coincidam o valor que os outros lhe reconhecem e o que ele se atribui no seu foro interior, uma vida

em que não haja mais conflito entre o que é exigido dele e o que ele exige de si mesmo" (WEIL, 2011a, 117-118).

²⁰ Como Weil diz em sua *Filosofia política*, "A perfeita organização racional seria a vitória total do homem sobre a natureza exterior; seria a libertação total do homem com relação à natureza, mas criaria, ao mesmo tempo, um vazio no homem que teria à sua disposição a totalidade do seu tempo. Porém, reduzido a puro ser social, ele não usaria sensatamente esse tempo. A menos que o homem não renuncie a todo sentimento, o que teríamos depois da transformação total da natureza exterior seria o reino do tédio, único sentimento sobrevivente, um tédio que não estaria mais insatisfeito com isto ou aquilo, com tal imperfeição, tal necessidade, tal injustiça social, mas com a própria existência, o que levaria rapidamente à destruição violenta do estado ideal alcançado. Pode-se pensar sem contradição que o homem se liberte de todo sentimento, mesmo do tédio, e a humanidade se transforme num formigueiro" (WEIL, 2011a, 115).

²¹ O autor lembra que "na maioria das revoluções modernas, o novo governo, que sucede à desordem inicial, considera-se herdeiro do poder do antigo e deseja reforçar este poder em proveito da "boa causa". Esta tendência superpõe-se, mas não é idêntica, à tendência para a "modernização das instituições" e para o reforço do poder organizador, neutro no plano "metafísico". A luta das duas tendências leva à sucessão típica das fases: anarquia, ditadura dogmática, autocracia organizadora, sistema constitucional. Nos casos concretos a série pode não ser toda percorrida, e certos "saltos" podem-se produzir, assim como certos retrocessos" (WEIL, 2011a, 271, nota 13).

²² Logo, para Weil, "o Estado mundial, sendo apenas sociedade, não é fim em si mesmo. O problema é, pois, realizá-lo sem que a maneira da sua realização torne mais difícil, se não impossível, a realização daquilo que, não sendo meio, só pode ser fim no plano da política. Uma sociedade mundial criada pela violência e com a ajuda do que a violência comporta de astúcia, impostura, mentira, lealdade forçada e não razoável, transferência de responsabilidade do cidadão a homens do destino, poderosos, mas desprovidos de qualquer autoridade livremente reconhecida, uma sociedade como essa não encontrará facilmente o caminho da liberdade razoável, da lei concreta e da virtude humana" (WEIL, 2011a, 301). Sobre o Estado mundial em Weil, cf. Costeski, 2009, 227-280.

Referências bibliográficas

ARON, R. *Memórias*. Trad. O. Alves Velho. São Paulo, Nova Fronteira, 1986.

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

BATAILLE, G.; WEIL, E. *À en-tête de Critique*. Correspondance, 1946-1951. Paris: Lignes, 2014.

- BEVILACQUA, G. "Presentazione". In: WEIL, E. *Questioni tedesche*. Urbino: Quattro Venti, 1982, 15-26.
- CANIVEZ, "La nozione di giustizia in Eric Weil". In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di Morale e politica. A cura di A. Vestrucci. Milano: Mimesis, 2006, 135-148.
- CASTELO BRANCO, J. "Do que estamos falando quando falamos do valor da ciência: Reflexões a partir de Eric Weil". *Em Construção*, n. 10, 2021a, 234-244.
- CASTELO BRANCO, J. "Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na política". *Perspectivas*, v. 6, n. 1, 2021b, p. 115-135.
- CASTELO BRANCO, J. "Eric Weil e o interesse filosófico pela história". *Kriterion*, n. 144, 2019, p. 629-649.
- CASTELO BRANCO, J.; ROCHA, L. "Political Responsibility: Reflections based on Hannah Arendt and Eric Weil". *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, v. XV, n. 1, 2023, p. 97-118.
- CASTELO BRANCO, J.; COSTESKI, E. "Eric Weil: o hegelianismo francês e a questão do sentido". *Síntese*, v. 48, n. 151, 2021, 507-530.
- COSTESKI, E. "La questione religiosa in Eric Weil. La secolarizzazione, la fede e la politica". *Dialesthai. Rivista di filosofia* [in linea], v. 20, 2018 [publicato in 30-07-2018]. Disponível em: <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/evanildo-costeski-01>. Acesso em: 20-03-2023.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil. Fortaleza; São Leopoldo: UFC; Unisinos, 2009.
- DELIGNE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2022.
- FIRTH, R. (Ed). *Man and Culture*. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel*. 150 ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

MALINOWSKA, V. "Preface". In: MALINOWSKI, B. *Freedom and Civilization*. London: Routledge, 2015, p. V-VIII.

MALINOWSKI, B. *Freedom and Civilization*. London: Routledge, 2015.

MEHL, Edouard. "D'Aby Warburg à Eric Weil : le rêve d'une bibliothèque humaniste au XXe siècle". *Revue de la BNU*, n. 12, 2015, 60-69.

OLIVEIRA, A.; KUBICA, G. "The history of anthropology with and beyond Malinowski: interview with professor Gražna Kubica". *Antropolítica*, v. 54, n. 3, 2022, 538-557.

PALMA, M. *Foto di gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelvechi, 2017.

PATRON, S. *Critique, 1946-1996. Une encyclopédie de l'esprit moderne*. Paris: Éditions de l'IMEC, 1999.

PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 2013.

PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1966.

RAIMONDI, E. *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil*. Storia, filosofia e politica all'ombra del Sapere Assoluto. Milano: Mimesis, 2023.

SICHIROLLO, L. "Eric Weil". In: KIRSCHER, G.; LARTHOMAS, J.-P.; QUILLIEN, J. (ed.). *Cahiers Eric V*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 1996, 11-36.

SICHIROLLO, L. "Eric Weil". In: QUILLIEN, J.; KIRSCHER, G. (Eds.). *Cahiers Eric Weil V*. Villeneuve d'Ascq, 1996, p. 11-34.

SRIVASTAVA, V. "Malinowski: on *Freedom and Civilization*". *Sociological Bulletin*, v. 34, n. ½, 1985, p. 148-182.

STĘPIEŃ, M. *Bronislaw Malinowski's Concept of Law*. London: Springer, 2016.

- STRUMMIELLO, G. "Filosofia e metafilosofia in Eric Weil". In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di Morale e politica. A cura di A. Vestrucci. Milano: Mimesis, 2006, 101-120
- VAZ, L. "Apresentação". In: PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987, 11-13.
- WEIL, E. *Questioni tedesche*. Urbino: Quattro Venti, 1982.
- WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Vrin, 1991.
- WEIL, E. *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.
- WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011a.
- WEIL, E. *Hegel e o Estado*. Trad. C. Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2011b.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. L. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. *Hegel e nós*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.
- WEIL, E. "O futuro da filosofia". Trad. J. Castelo Branco. *Veritas*, v. 65, n. 1, 2020, p. 1-12.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Trad. J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021a.
- WEIL, E. "Violência e linguagem". Trad. J. Castelo Branco. *Aurora*, v. 33, n. 60, 2021b, p. 1083-1094.

Received/Recebido: 15/06/2023
Approved/Aprovado: 16/08/2023