



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 6, Nº 1, 2021, P. 115-133
ISSN: 2448-2390

Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na política

Modernity and democracy: Eric Weil and the resumption of dialogue in politics

DOI: <https://doi.org/10.20873/rpv6n1-87>

Judikael Castelo Branco

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4551-2531>
E-mail: judikael.castelo@mail.uft.edu.br

Resumo

O artigo articula modernidade e democracia a partir da análise dos registros políticos da linguagem na obra de Eric Weil. A ideia de modernidade é tomada da descrição weiliana da sociedade moderna, vista por ele como calculista, materialista, mecanicista e mundial, características que não apenas põem em oposição a sociedade e as comunidades históricas, mas que exercem uma pressão não indiferente sobre os indivíduos. Naturalmente, esse quadro tem imensas repercussões sobre as nossas democracias. A análise dos registros políticos da linguagem nos leva a considerar o papel do discurso e da discussão nas democracias, mas, sobretudo, a pensar a importância do diálogo como linguagem política em “sentido forte”, cuja retomada se torna particularmente urgente no cenário político atual.

Palavras-chave

Modernidade. Democracia. Linguagem. Diálogo.

Abstract

The article relates modernity and democracy based on the analysis of the political registers of language in the work of Eric Weil. The idea of modernity is taken from Weil's description of modern society. Weil sees modern society as calculating, materialist, mechanistic and global, characteristics that not only put society and historical communities in opposition, but that exert a strong pressure on individuals. Naturally, this picture has immense repercussions for our democracies. The analysis of the political registers of language leads us to consider the role of discourse and discussion in democracies, but, above all, to think about the importance of dialogue as a political language in a “strong sense”, whose resumption is particularly urgent in the current political scenario.

Keywords

Modernity. Democracy. Language. Dialogue.

Introdução

O artigo liga modernidade e democracia a partir da análise dos registros políticos da linguagem na filosofia de Eric Weil. O horizonte posto é o reconhecimento dos paradoxos presentes no atual cenário político. Por um lado, aquele que se coloca na relação entre indivíduo e sociedade; isto é, a difícil compreensão de uma sociedade que faz com que direitos individuais pareçam valores absolutos enquanto ela mesma se movimenta segundo um mecanismo no qual a individualidade não tem valor algum. Por outro, está o paradoxo que encontramos na relação entre uma sociedade mundial, globalizada, e as comunidades particulares, históricas, em diferentes níveis. Em um nível moral, destaca-se a globalização cultural que desconsidera morais e costumes tradicionais; já em um nível político, há de se lidar com a proposta da democracia como um modelo assegurado, supondo que todo homem se encontra pronto para se deixar convencer pela razão. Dito de outra forma, trata-se do desafio de “compreender” um modelo cultural “totalitário” e um ideal político democrático. Para alcançar o nosso objetivo, partimos da descrição das condições do homem moderno, porquanto “toda filosofia política desenvolve (...), ou pelo menos implica, uma antropologia filosófica” (WEIL, 1972, p. 449), para passarmos às condições da realização da democracia “num mundo de tensões” e, por último, analisarmos os registros ou as figuras da linguagem na política: o discurso, a discussão e o diálogo (cf. CASTELO BRANCO, 2018).¹

Esse esforço nos parece especialmente relevante num momento em que o tema das crises da democracia retorna com força e que o diálogo nos nossos novos fóruns de debate

¹ Dessa forma, retomamos em parte o que já desenvolvemos em CASTELO BRANCO, 2016.

político parece cada vez mais difícil.²

A condição do homem moderno

No que respeita às condições do homem moderno (cf. CASTELO BRANCO, 2014), podemos partir da sua relação com uma sociedade que se estrutura em torno da organização racional do trabalho, considerando tanto a inserção do indivíduo no mecanismo social quanto as diferentes formas de violência inerentes a essa mesma sociedade entendida como “segunda natureza” (WEIL, 1990, p. 98).

Com efeito, nessa segunda natureza, “tão hostil quanto a primeira”, põem-se de imediato dois níveis diferentes de tensão. Em um primeiro nível se destaca a competição entre os indivíduos como “a regra de conduta dentro da sociedade moderna. Como regra geral, cada indivíduo tentará situar-se bem: sua participação nos bens dependerá do seu lugar na organização social, já que os lugares são remunerados segundo o valor que se atribui à função nele desempenhada para o trabalho social” (WEIL, 1990, p. 101). O nosso desafio é, então, conciliar dois elementos essenciais do mecanismo social: o seu *caráter igualitário* – que desconsidera qualquer particularidade na valoração do indivíduo – e a *desigualdade* entendida como condição técnica de possibilidade da competição.³ Segundo a lógica da eficácia social e da divisão dos resultados do trabalho organizado, esse segundo apresenta como esfera do confronto que pode ocorrer quer entre indivíduos quer entre grupos sociais que se sentem sempre ou prejudicados ou ameaçados.

Se a competição é parte do desejo de que os melhores cargos sejam ocupados pelos melhores candidatos, ela pode também engendrar, negativamente, a desconfiança generalizada,

² Entre os livros recentes que voltam à temática das crises democráticas, nós nos limitamos a remeter o leitor aos trabalhos de RUNCIMAN, 2018; LEVITSKY; ZIBLATT, 2018; MOUNK, 2019 e PRZEWORSKI, 2020.

³ De fato, na sociedade moderna “o acesso à classe superior aparece apenas como difícil, não impossível (...) [pois] cada indivíduo deve poder esperar no futuro se beneficiar das vantagens materiais que estão, no momento, à disposição de um grupo limitado. O que hoje é a prerrogativa de tal grupo deve ser o bem de todo o mundo amanhã, como o conforto dos ricos, dos poderosos e dos nobres de ontem se tornou o apanágio de todos hoje” (WEIL, 1991, p. 267).

pois o apelo ao sentimento de injustiça e à violência tende à afirmação da má-fé do adversário e à descaracterização da sua linguagem. Em outras palavras, é o que causa a redução de toda forma diferente de discurso à “estratégia”, o que efetivamente impossibilita seja a discussão seja o diálogo e, por conseguinte, leva ao abandono da racionalidade e da razoabilidade (WEIL, 1990, p. 117). Na verdade, todos os grupos sociais se referem à eficácia, ao progresso e à divisão mais justa das benesses, bem como denuncia o adversário que, no seu ponto de vista, não quer nem pode querer o que é racional.

No entanto, é no segundo nível de tensão que “o indivíduo é remetido a si mesmo” e se descobre “isolado e abandonado” (WEIL, 1990, p. 117). Com efeito, ao negar o valor da individualidade, a sociedade faz com que o indivíduo surja como questão para si mesmo. Concretamente, “a modernidade de nossa sociedade, definida objetivamente como luta progressiva com a natureza exterior, exprime-se, no plano da subjetividade, como a divisão do indivíduo entre o que ele é para si mesmo e o que ele faz e possui, entre o que considera como seu valor e o que deve apresentar como valor aos outros, para a sociedade” (WEIL, 1990, p. 129). Weil, dizendo que “a sociedade reconhece apenas o resultado mensurável” e que nela o indivíduo “deve sempre medir seu valor específico [social] por este critério”, indica a figura da violência que é própria à sociedade moderna, violência que reduz o indivíduo à “força produtiva pressionada pelas circunstâncias” (WEIL, 1990, p. 117).⁴

A tensão entre a sociedade e o indivíduo se põe enquanto a primeira se orienta pelo valor da *eficácia*⁵ e o segundo não quer se deixar reduzir, quer dizer, enquanto o indivíduo procura se autonomizar de acordo com as suas certezas, crenças, experiências e expectativas. “Na condição

⁴ “O homem tem um lugar na sociedade, ele é um lugar e apenas isso, e essa sociedade é, assim, o terreno fechado da luta entre os homens pelas satisfações, primeiro, pelo contentamento, depois: a sociedade se interpôs entre os homens e a natureza, mas para cada homem ela é uma segunda natureza, um exterior contra o qual ele deve lutar para ser homem, e que o impede de vir a sê-lo, uma pseudonatureza tão hostil e ameaçadora quanto a própria natureza (...) Nenhum homem é aí ele próprio para si próprio, nem para qualquer outro; ele é o que faz, o que produz, o que ele transforma. O resto é luta entre os homens” (WEIL, 2012, p. 566).

⁵ “Uma moderna sociedade econômica transforma, consciente e continuamente, a sua tecnologia, bem como o seu modo de organização social com a finalidade de uma utilização sempre mais eficiente dos recursos da natureza” (REYES, 1975, p. 108). Veja-se também GUIBAL, 2011, p. 306.

moderna, esta tensão se exaspera, seja pela criação de um corpo social autolegitimado e autorreferencial, seja pela possibilidade da violência do indivíduo de elevar a valor absoluto e universal a realização dos próprios desejos” (CASTELO BRANCO, 2016, p. 175).

Vemo-nos diante de uma forma de relação sem qualquer esperança de síntese, pois, para que o indivíduo se disponha à lógica do mecanismo social, é preciso tanto a promessa da satisfação de suas necessidades quanto a sua contínua insatisfação. Nesse contexto, os “homens comuns” aparecem como os que “preferem correr de satisfação em satisfação, nunca saciados, nunca contentes” (WEIL, 2012, p. 25-26), e, por sua vez, a satisfação ensejada pela sociedade moderna é apenas acidental e se limita a necessidades específicas, substituídas depois de atendidas:

Toda satisfação e toda eliminação de um descontentamento dado apenas produzem outros dados, igualmente insatisfatórios, apenas de outra maneira, visto que, eternamente, o dado, mesmo modificado, mesmo negado, só é modificado e negado por meio do resultado de um outro dado e com ele. “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, 2012, p. 21).

Oferece-se somente a satisfação de necessidades cada vez mais sofisticadas cuja raiz se encontra num dos fins da própria sociedade: o progresso técnico.

Aparece, assim, a violência como fruto da estrutura social que repousa sobre a progressiva dependência instrumental entre os indivíduos. Seria ela, portanto, uma forma resposta do indivíduo. No entanto, se à primeira vista seria possível pensá-la como reação à carências materiais, por exemplo, parte da novidade da reflexão de Weil está na sua capacidade de perceber que, na sociedade moderna, a violência já não se liga essencialmente à indignação de um determinado grupo, mas que ela pode, inclusive, associar-se a um determinado tipo de realização do bem-estar.

A prova é dada pelo número de desequilibrados (dos que se qualificam a si mesmo deste modo) nas sociedades mais avançadas: suicidas, neuróticos, adeptos de falsas religiões (que são apenas fugas diante da compreensão e não modos de compreender a realidade, filosoficamente insuficientes, mas válidos em si), alcoólatras, drogados, criminosos “sem motivo”, indivíduos à caça de emoções e

distrações. O sentimento de insatisfação explica os movimentos de protesto contra a realidade da sociedade, as declarações e os sermões vazios dos revoltados que não se insurgem contra determinado aspecto da organização social, mas contra a própria organização no que ela tem de racionalidade calculista, opondo à má realidade da *des-humanização* e da *coisificação* o sonho formal de uma existência no puro arbítrio (...) A insuficiência e o absurdo de tais reações são evidentes, mas a sua sinceridade e a importância do que elas exprimem de maneira inadequada não podem ser postos em dúvida (WEIL, 1990, p. 124-125).

A desvinculação da violência de um dado estrato social se dá por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, porque em nossa sociedade, todos estamos sujeitos ao bem-estar social como princípio valorativo da vida individual. Depois, porque o progresso do bem-estar diz respeito a todas as estruturas sociais e, por isso, uma possível reação negativa não concerne somente a um grupo específico, mas se encontra, ao menos em potência, em todas as esferas sociais. É uma forma de reação que confirma a análise da sociedade como estrutura constituída consoante a um princípio lógico de negação da liberdade, não sem o risco da racionalização completa da vida humana (cf. WEIL, 1990, p. 123-124).

O estreitamento dos horizontes da razão ao conhecimento conspira com a violência. A análise weiliana nos leva, então, ao reconhecimento de que os moldes atuais da racionalidade, sobretudo na organização do trabalho na sociedade moderna, podem conduzir à “violência nua”. “O resultado, um resultado já visível, é o tédio do progresso infinito e insensato, o tédio de uma linguagem que age, mas que nada significa para o indivíduo e, no limite, para os indivíduos, um tédio do qual só se escapa pela violência desinteressada, interessada apenas na possibilidade de se afirmar como indivíduo contra outros indivíduos” (WEIL, 1987, p. 29).

A relação entre indivíduo e sociedade chega à sua descrição mais nítida: “a vida do homem tem seu sentido no trabalho e na organização, seu fim, no progresso rumo ao domínio da natureza; sua situação é determinada, sua linguagem encontrou sua função: ele pode viver e morrer por alguma coisa” (WEIL, 2012, p. 558). Entramos “numa luta que acabará por não

conhecer outros fins, outras regras além do sucesso, outros motivos além do desejo imediato de dominação e de posse, ou outros instrumentos além da violência” (WEIL, 1987, p. 25).⁶

Chegamos, como primeira conclusão, a um paradoxo: na sociedade moderna – “calculista, materialista e mecanicista” (WEIL, 1990, p. 92) –, o bem-estar individual se apresenta como fonte fundamental de valoração de tudo, porém, inteiramente inserido no mecanismo social, o indivíduo se vê desprovido de todo valor. Afinal, o que vale para a sociedade a individualidade de alguém, a sua vontade, a sua liberdade e mesmo a sua vida, diante da organização do trabalho?

Democracia e registros políticos da linguagem

A segunda parte do nosso percurso lida precisamente com o paradoxo que acabamos de formular e se interroga se o pensamento de Eric Weil dispõe de alguma saída.

O caminho pode ser retomado a partir da questão propriamente filosófica sobre a origem da descrição da sociedade. Por que, afinal, nós nos dispomos a pensá-la? Por que a descrevemos? Há quem não faça esse tipo de esforço. Por que, então, nós o fazemos? É o caso de ser verdadeiro e não original:

[livremente] o homem fala da situação. Ele o faz porque não está satisfeito, porque não se sente de acordo com ela. Se esse não é o seu caso, ele se cala ou expressa sua satisfação, mas ele não precisa compreender, isto é, *prender juntas* as contradições na unidade de seu sentido, num discurso que o concilia com aquilo que é seu outro, e que só se torna mundo no discurso (WEIL, 2012, p. 559).

Falamos porque reconhecemos as contradições.

O “outro” do discurso, em Weil, é exagerado a violência, e a primeira tarefa da filosofia deve ser, portanto, compreendê-la. Porém, o “segredo da filosofia” não se limita à compreensão, ela, na verdade, “quer que a violência desapareça do mundo” (WEIL, 2012, p. 36), por isso o “homem desperto” (WEIL, 2012, p. 570), com a “coragem da razão”, pensa a situação para, nela,

⁶ Sobre a relação entre violência e democracia num mundo globalizado, ver CANIVEZ, 2013.

“saber o que importa e a isso se ater sem confusão” (WEIL, 2012, p. 614), superando a um só tempo a “violência do desespero” (WEIL, 2012, p. 65) e a “razão delirante” (WEIL, 2012, p. 31).

Articular um discurso é enunciar um sentido. Não é preciso retornar ao tema da “crise de sentido”, mas à questão da *orientação* (diante do problema da violência), isto é, do horizonte que permite pensar a ação e o sentido. Da afirmação do homem como “liberdade indeterminada e sempre se determinando” (WEIL, 2011, p. 58) e do seu interesse pela felicidade⁷ fica evidente a mudez da racionalidade social sobre as questões do sentido; mudez que traduz a insuficiência do princípio abstrato da eficácia – aplicável ao resultado mensurável do trabalho social – para valorar a vida ou oferecer critérios às ações individuais (cf. ROY, 1974, p. 265).

A satisfação das necessidades materiais só encontra um significado verdadeiramente humano quando serve de alicerce para a criação de “um mundo no qual o homem possa não apenas viver, mas viver dando um sentido à sua liberdade” (WEIL, 1987, p. 29); considerando sempre que a vitória sobre a natureza exterior, mesmo insuficiente, é condição necessária e irrenunciável à consecução da liberdade:

A racionalidade, o trabalho organizado, a vitória sobre a primeira natureza, tanto exterior quanto humana, é o que nossa história cumpriu de maior. A questão é outra: ela demanda se o que foi alcançado e devia ser alcançado é tudo o que nós queremos alcançar. Mesmo se a resposta for negativa, é necessária, para ser declarada insuficiente, e não menos indispensável. A nobreza desta história é ter permitido aos homens, a certos grupos humanos, colocar a questão do sentido – questão que não se dá onde a necessidade e a violência pura pesam sobre o ser humano, mas que, por outro lado, não se formula na linguagem que a tornou possível para todos (WEIL, 1987, p. 30).

O limite da racionalidade da lógica social moderna concernente ao problema do sentido se mostra de modo incontornável no campo moral, porque o indivíduo, além de uma função na divisão racional do trabalho, se compreende como parte de uma comunidade particular,

⁷ “A articulação de Weil do significado da universalidade moral é essencialmente destinada à questão moral tradicional da felicidade. Para ele, o fato fundamental é que o homem busca um tipo de felicidade que responda as demandas da sua natureza racional. Este desejo visa à felicidade na sua possibilidade de transcender as contingências da sua existência empírica” (McMILLAN, 1977, p. 36).

histórica, que se caracteriza também por uma moral concreta a partir da qual ele pensa o sentido da própria ação.

O sujeito age na perspectiva moral e tradicional da sua comunidade e essa é muito mais do que a soma dos indivíduos circunscritos em um determinado território, ela é a realização de um sentido concreto, comum, que repousa sobre um mundo compartilhado de experiências e de expectativas, e, finalmente, que se realiza enquanto alicerça juízos comuns. É o sentido que se concretiza por meio de decisões, escolhas e, particularmente, pela orientação permanente ao sagrado da comunidade presente implícita e explicitamente na sua tradição. “A moral de uma comunidade não é um resíduo psicológico dentro do processo de modernização, é uma fonte para a educação do indivíduo à liberdade segundo a razão e – uma vez revelada a oposição entre a moral particular e a racionalidade social – a base da reflexão sobre a ação” (CASTELO BRANCO, 2016, p. 180).

O indivíduo se põe, dessa forma, como problema para si mesmo e qualquer solução que queira simplesmente escolher entre a técnica e a moral está, de antemão, equivocada. A ação razoável não existe como uma “razão substância”, mas como razão que se realiza no mundo, porque “o resultado razoável da história é a razão objetiva e, portanto, desvelável nas instituições que, na sua estrutura, visam à possibilidade de decisões razoáveis” (WEIL, 1990, p. 169).

O problema é o mesmo, agora tomado em outro aspecto do movimento reflexivo. Trata-se da relação da comunidade particular com a sociedade que revela um segundo paradoxo, tão fundamental à compreensão quanto o primeiro. A organização do trabalho é universal, quer dizer, ela desconsidera toda forma de particularidade, seja essa territorial, cultural ou histórica. Logicamente, isso carrega muitas consequências, pois toca profundamente a consciência e a identidade das nossas tradições particulares. Esse fenômeno compõe o que chamamos “globalização” e que, com razão, traz na imagem do globo a impressão de uma “nova ordem mundial” sem qualquer centro aparente, sem incurialidade, e na qual a particularidade só poderá encontrar se estiver situada, indiferentemente, na rede superficial e generalizante das suas relações.

Os corolários dessa nova ordem na organização das comunidades mostram a sua imposição no campo cultural ou, se preferirmos, civilizacional.

No entanto, no terreno político, essa sociedade assentada na igualdade dos indivíduos, cria as condições formais para o exercício e para o desenvolvimento da democracia. Aqui subjaz a ideia de progresso ideal das instituições que levariam a um número sempre maior de pessoas à participação das decisões razoáveis, parte do alicerce sobre o qual repousa o modelo moderno da democracia e o seu postulado da igualdade entre os homens, todos igualmente movidos, ao mesmo tempo, por desejo e razão.

O paradoxo surge precisamente do encontro entre uma imagem de globalização – que é fundamentalmente “uniformização” – com o ideal democrático que implica, essencialmente, a pluralidade de visões de mundo, de discursos e de interesses.

A noção de globalização dispensa grandes apresentações, o que nos permite passar a uma caracterização mais extensa – nunca completa – dos fundamentos da democracia moderna. Grosso modo, dois traços parecem distinguir o ideal moderno da democracia. Em primeiro lugar, a compreensão moderna da democracia está imbrincada com duas questões capitais, a saber, a articulação da satisfação de interesses particulares com a realização do bem comum objetivamente determinado, de um lado, e o reconhecimento da insuficiência de uma igualdade meramente legal, de outro.⁸ Em segundo, encontramos nas nossas modernas experiências com a democracia o papel específico que ela reserva aos especialistas na formulação dos problemas coletivo e na proposta de eventuais soluções. Com efeito, num contexto em parte modelado pelas ciências, todo problema deve ser traduzido em termos científicos sob pena de não ser considerado um problema de fato. Guarda-se para os especialistas, então, os assuntos de interesse coletivo, reconfigurando as necessidades e as demandas da discussão – com o risco de reduzir a ação política à condição de *ancilla administrationis* ou mesmo de *ancilla industriae*.

⁸ “A democracia, o desenvolvimento econômico e social só pode ser postulado sem contradições procedimentais onde as condições existenciais, indispensáveis à realização de tal desejo, são potencialmente existentes” (KABISA, 2007, p. 30).

Se os problemas devem ser colocados em linguagem científica, é certo também que a ciência caminha mais lentamente que a história e que nenhum campo do conhecimento científico se considera no estado final da própria evolução. Impõe-se, por isso, que também no terreno político os problemas sejam formulados e resolvidos na renúncia a verdades absolutas e na aceitação de soluções provindas da discussão. Se na democracia deve haver sempre o compromisso de descartar o recurso à violência, soma-se agora a isso o acordo para se procurar fórmulas que, não definitivas e incapazes de satisfazer inteiramente a todos, sejam ao menos aceitáveis para todos (cf. CANIVEZ, 2010).

“Toda democracia supõe que todo homem, a menos que seja louco, esteja pronto a se deixar convencer pela razão” (WEIL, 2018, p. 217). Essa disposição não é só um postulado antropológico, ela é ainda o fundamento filosófico e o horizonte em vista do qual a experiência histórica da democracia se organiza. É dessa concepção antropológica, filosófica e histórica, que surge a necessária identificação da democracia com a defesa dos direitos individuais. Isso, por conseguinte, coloca a democracia como antípoda de sistemas totalitários.

Finalmente, democracia aponta para o direito do cidadão, de todo cidadão, tomar parte na discussão aberta, sem recurso à violência, voltada às decisões pensadas para favorecer o bem comum, considerando, ao mesmo tempo e na medida do possível, o desejo de todos e as condições sociais e políticas prevalentes. O problema central é, então, a tolerância, ou, mais exatamente, a circunscrição dos direitos de oposição e de crítica. Esse problema pode ser traduzido como a pergunta sobre as condições para que indivíduos e comunidades participem de processos democráticos, sobretudo num horizonte político marcado pela universalização dos problemas. Na reflexão política se mostra, portanto, o segundo paradoxo essencial à nossa análise: a modernidade se caracteriza por um ideal político de democracia e por uma ordem cultural impõe a uniformização. Existem ao menos dois caminhos para pensarmos o problema: a análise da configuração do Estado moderno⁹ – que deve organizar o exercício da discussão para que o conflito entre os interesses não caia na violência e garantir as condições para a

⁹ Sobre o Estado em Weil, ver CANIVEZ, 1993; DOUMIT, 1970; COSTESKI, 2009.

participação nos debates – e a compreensão das dimensões políticas da linguagem nos seus diferentes registros. Seguiremos essa última.¹⁰

As dimensões políticas da linguagem e o sentido da ação

O homem, ser “dotado de razão e de linguagem” (WEIL, 2012, p. 11), se realiza também ao expressar a realidade. É o caso da ampliação do mundo pela superação da pura experiência imediata pela articulação de símbolos e de conceitos que permitem a criação de uma mediação verdadeiramente humana entre o homem e o mundo. No campo que nos interessa, trata-se da compreensão das formas histórico-políticas da linguagem na organização e na condução sensata da vida coletiva, o que, em Eric Weil, se apresenta sob três diferentes registros: o discurso, a discussão e o diálogo.

O *discurso*, como registro descritivo, é uma característica da sociedade moderna. Ele é indispensável porquanto lida com as questões próprias do mecanismo social. Como linguagem social, o discurso assume tanto uma forma crítica capaz de compreender a insatisfação dos indivíduos, quanto um aspecto prático que visa à transformação do homem e do mundo (cf. TOSEL, 1981, p. 1164). É na sua feição ao mesmo tempo descritiva e crítica que o discurso transforma e “educa”, quer dizer, que ele se torna indispensável para quem deseja compreender o mundo e conferir, dentro dele, um sentido à própria vida pessoal e às exigências da vida coletiva. Dito de outro modo, o discurso marca a ação contra a violência e estabelece a coerência no mundo cotidiano¹¹, ao mesmo tempo que incita o engajamento político dos indivíduos para renovar o sentido da sua presença no mundo.

Leva à percepção da importância de realizar a existência humana não apenas pela satisfação e pelo contentamento pessoais (segundo o próprio sentimento ou particularidade), mas também pela satisfação e pelo contentamento dos outros homens na comunidade histórica, ou ainda, da Comunidade histórica dos homens no mundo (o universal), com uma atitude de responsabilidade nas decisões a

¹⁰ Uma outra via é seguida em SOARES, 2019.

¹¹ “O discurso age através das pessoas que, com conhecimento de causa, fizeram a escolha da justiça e da verdade contra a íntima barbárie existencial e os males derivativos que eles sofrem na cotidianidade, pessoas que desejam a transfiguração total de seu universo social” (BOBONGAUD, 2011, p. 129).

tomar em vista dos problemas que se põem no cotidiano e de um sentido de discernimento diante dos fatos e dos acontecimentos do mundo (BOBONGAUD, 2011, p. 137).

Por último, o discurso assume como objetivo a erradicação da violência pela organização do mundo tomado “com seus valores, suas regras, sua forma específica de vida e trabalho em comum (...) com sua moral específica” (WEIL, 2003, p. 105). Como meio, ele se faz também instrutivo e ajuda os homens a se universalizarem “em torno das regras, das regulações efetivas, históricas presentes, da vida em comum” para concretizarem “o sentido da sua vida” (WEIL, 2003, p. 105).¹²

O segundo registro, a *discussão*, é um modo de organização da vida coletiva e se apresenta como lugar da expressão do autêntico fazer-se político da linguagem, uma verdadeira modalidade de ação política. Ela não só diz respeito ao homem enquanto parte de uma sociedade regida por regras gerais, mas é a vitrine ideal do sistema democrático, motor e medida da democracia, conferindo ao Estado democrático uma assinatura específica como modelo propriamente moderno de gestão da vida coletiva. Nos seus diferentes níveis, a discussão deve se concretizar como a busca de conciliação de razão e contentamento. Com o conhecimento das exigências da administração, das razões técnicas e das condições sociais, ela é o esforço em vista da descoberta do que implica cada escolha e do preço moral a se pagar pela realização dos desejos e dos ideais das comunidades particulares (cf. WEIL, 1990, p. 153).

No terreno político, a discussão caracteriza o sistema constitucional.¹³ Nesse domínio, ela se faz “regrada pela lei (no que concerne aos direitos e às obrigações dos participantes), aberta e contínua” (WEIL, 1990, p. 285), como um procedimento livre, transparente e “universal quanto aos [seus] participantes e quanto aos [seus] objetos” (WEIL, 1990, p. 289-290). Logo, no sistema constitucional, é a discussão que articula as principais estruturas da ação política. Numa palavra, ela envolve as instâncias públicas na busca da conquista do contentamento.

¹² Em última instância, quer “realizar uma sociedade que tenha por centro o homem e não seu produto (...) fazer que o homem não seja mais tratado como uma coisa mas possa se regozijar na sua individualidade concreta” (QUILLIEN, 1970, p. 428).

¹³ Cf. CANIVEZ, 1993, p. 190-230; BESCOND, 1982, p. 57-74.

Grosso modo, ela se concretiza nas instâncias parlamentares (cf. WEIL, 1990, p. 227)¹⁴, entendida como seu espaço institucional e seu meio estrutural por excelência. Mas, se por uma parte, ela se realiza plenamente no Parlamento, por outra, a discussão deve estar pressuposta e ser prolongada na ação da administração e do governo.¹⁵

A dinâmica da discussão se mostra nitidamente nos confrontos e nas tentativas de conciliação entre as convicções particulares e os interesses do Estado em três diferentes níveis. Em um primeiro, ela pode ser geral, baseada nos fundamentos e nos princípios da vida da comunidade, tirando “do inconsciente o que constitui o essencial das convicções da nação e das aspirações da opinião pública. Permite, do mesmo modo, (...) a educação dos cidadãos ao universal da razão, sua ascensão do interesse (do) geral, o interesse que pertence a todos e leva ao contentamento sensato de todos (da totalidade da comunidade social” (BOBONGAUD, 2011, p. 153-154). O segundo nível implica os partidos políticos na construção histórica da consciência coletiva e na qualificação da vida compartilhada (cf. WEIL, 1990, p. 282). O último, concerne às “associações de interesse”, como, por exemplo, as organizações sociais, profissionais, econômicas e culturais que perseguem fins particulares e exercem pressão sobre o Estado, sendo a “voz da particularidade” (WEIL, 1990, p. 281) na universalidade e, assim, permitindo o governo considerar os problemas pontuais de determinados grupos e estratos.

O terceiro registro político da linguagem, o *diálogo*, “é político, no sentido mais forte” (WEIL, 2003, p. 295), pois é a base para a criação da unidade capaz de tornar insensata a violência, assegurando “a existência de uma comunidade, de um mínimo de comunhão num mínimo de valores” (WEIL, 2003, p. 283). Para Eric Weil, o diálogo se instaura somente na observância a suas leis constitutivas e reguladoras. Essas leis sancionam o fato de que só há diálogo entre aqueles que abandonam a violência, isto é, que compartilham princípios, têm claros os

¹⁴ “O parlamento e tudo o que o cerca (imprensa, opinião pública, debates...) constituem uma caixa de ressonância na qual se pode reter as aspirações contrastantes das categorias sociais. [Em seu seio] as necessidades [reais do povo] podem ser *formuladas*, para serem cristalizadas e saírem do sentimento vago e da inquietude sem objeto; o cidadão tem ali o que explicita para ele mesmo as suas reivindicações, ao mesmo tempo em que o poder ou a administração têm as fontes de informação sem as quais estariam cegos” (VALADIER, 1973, p. 184).

¹⁵ Sobre a relação entre Parlamento, administração e governo, cf. REYES, 1975 p. 114.

critérios de verdade e as regras lógicas da linguagem, que renunciam à tentação de considerar o arbítrio ou qualquer elemento histórico como absoluto e, por fim, descartam toda forma de relação assimétrica, reconhecendo cada indivíduo como um fim em si mesmo e nunca como meio (WEIL, 2003, p. 282-283).

Há pelo menos dois corolários da consideração dessas leis. Um concerne à pergunta “se ainda hoje o diálogo é possível” (WEIL, 2003, p. 283); o outro tem a ver com a compreensão da sua natureza. No que diz respeito à sua possibilidade, Weil amplia o foco da questão mostrando que se o diálogo foi visto tradicionalmente entre indivíduos vivendo dentro das cidades e protegidos da violência, hoje é o caso de pensá-lo também entre instituições, Estados ou mesmo grupos de Estados, o que não deixa de apresentar um “prognóstico desesperador” (WEIL, 2003, p. 284).

Quanto à sua natureza, podemos proceder a partir da análise das suas diferentes figuras. A primeira se dá no “plano do sentimento (ou mesmo da sensibilidade)” (WEIL, 1997, p. 193), isto é, da relação imediata entre indivíduos, do encontro no qual quem fala não quer simplesmente confutar o adversário, mas procura convencê-lo a mudar de opinião. A segunda figura do diálogo se desenvolve no plano do universal, centrando-se nas “regras reconhecidas por todos os participantes”. Aqui, ele “se torna discurso e monólogo, e o outro intervém apenas para fazer o autor do discurso observar este ou aquele ponto, ou a infração das regras: o interlocutor se transforma em crítico e o outro não faz mais que conduzir de novo o autor àquilo que ele mesmo queria” (WEIL, 1997, p. 194). Nessa última, o diálogo corre o risco de se fechar numa universalidade meramente técnica. Com efeito, o limite a premissas e regras pode representar não só o empobrecimento do esforço do diálogo, mas o seu fim, pois, uma vez alcançado o sucesso desse tipo de universalidade – quando o interlocutor estiver devidamente convencido – não se tem mais nada para tratar. Daí o dilema entre o retorno ao sentimento ou a retirada no silêncio.

No entanto, a universalidade do diálogo autêntico é filosófica, quer dizer, aquela que decorre do “confronto das convicções presentes no mundo histórico (...), a tentativa, sempre

renovada, de compreender as oposições agentes que dilaceram o mundo, e [que] ao dilacerá-lo, o impulsionam” (WEIL, 2003, p. 290). Portanto, o seu sujeito não é simplesmente o técnico do discurso ou o político da discussão, mas o “homem de cultura” (WEIL, 2003, p. 287) – “os criadores, os poetas, os artistas, os pensadores, os homens de ciência” (WEIL, 2003, p. 288). Sem se tornarem políticos profissionais, assumem uma forma de ação política incontornável, pois, se por um lado, “o pensador não deve promover a eficácia no imediato” (WEIL, 2003, p. 295), por outro, “a primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato” (WEIL, 1990, p. 76).

Não há mais dilema. Enquanto tratar da ação, o diálogo nunca acaba. Os homens de cultura dialogam porque “não têm certeza do que verdadeiramente está em jogo nas paixões” (WEIL, 2003, p. 287); eles sabem apenas que “é preciso viver, e viver em comunidade” (WEIL, 1997, p. 196). Portanto, a observância das regras não basta, é imprescindível que existam instituições ocupadas com a criação e com a manutenção de um mundo no qual os princípios diferentes possam ser confrontados em vista daquele princípio fundamental que afirma que “a violência é um mal” (WEIL, 1997, p. 197). Porém, nem mesmo essas instituições são suficientes para assegurar o êxito do diálogo. Devemos sempre reconhecer que “a vida do homem se desenvolve no diálogo dos homens vivos, [enquanto] o seu trabalho se realiza no *monólogo universal* do trabalho e da organização. Mas é graças ao diálogo segundo regras e sob a proteção das instituições que uma verdadeira vida humana pode ser e se tornar sempre mais completa” (WEIL, 1997, p. 198).

Por fim, para que haja autêntico diálogo, podemos dizer que o indivíduo deve estar disposto a assumir as implicações éticas do postulado fundamental de que todo ser humano é apto à razão; assim como deve também poder contar, como membro de uma comunidade particular, com instituições que garantam o espaço a todas as dimensões políticas da linguagem e ao mesmo tempo promovam, pela educação, a formação de “um homem novo, capaz e desejoso de desenvolver seu papel na sociedade moderna, pronto e apto a julgar todos os problemas concernentes à vida da comunidade à qual pertence, satisfeito com a sua posição porque consciente

da dignidade inerente e da necessidade social do seu trabalho, convencido do caráter razoável da ordem existente, mas determinado a melhorar tanto esta ordem quanto a posição que nela ele ocupa” (WEIL, 2003, p. 299).

Conclusão

A ligação entre “modernidade” e “democracia” não quer justapor conceitos de filosofia política, mas destacar aspectos fundamentais da relação entre elas, aqui, esses aspectos foram ressaltados a partir da análise dos registros políticos da linguagem. Isso é possível sobretudo porque para a democracia é indispensável que se possa falar e que isso seja feito com “qualidade”. As questões poderiam ser traduzidas simplesmente em por que falar, para quem, onde, quando, como, sobre o que, quais as consequências disso... Nessa relação, duas ideias subjacentes devem vir à luz. Primeiro, deve ser sempre revelado o interesse de quem fala; depois, deve ficar evidente a consideração que é dada a quem escuta e a disposição a lhe conceder a palavra. Aqui os nossos problemas começam a se tornar mais concretos, pois, nas experiências democráticas contemporâneas e conhecidas, que interesses movem os falantes e que consideração recebem os ouvintes? Democracia não é só poder falar, é, antes de tudo, poder fazê-lo num contexto em que ninguém é reduzido ao papel de meio e no qual um bem compartilhado deve ser considerado tanto ou até mais importante que a satisfação material de alguém ou mesmo de um grupo particular que exclua a possibilidade da satisfação de outrem.

Se esse é o quadro postulado para experiências democráticas em escalas particulares, muito mais será exigido para pensarmos a democracia num mundo globalizado, aquele da sociedade moderna. Diante dos problemas da violência e das crises econômicas e ecológicas que extrapolam completamente as fronteiras entre os Estados, as questões sobre as possibilidades da democracia voltam num nível novo e mais extenso. Os problemas podem ser pensados – porquanto queremos nos manter ligados à reflexão de Weil – em duas direções: antes de tudo, eles olham para o papel dos fóruns internacionais de discussão e a sua função pedagógica enquanto mantêm a perspectiva num plano verdadeiramente mundial; depois, obrigam-nos a

pensar se o princípio abstrato da eficácia é suficiente para guiar as discussões internacionais em vista da solução dos problemas concretos e da consecução de um objetivo compartilhado.

O nosso atual cenário apresenta ainda a questão suplementar acerca dos novos fóruns de discussão, como é o caso das redes sociais. Os problemas talvez se multipliquem pelo número dos usuários destes espaços de debate. Mas democracia não é poder falar, é também falar com competência, com a capacidade de compreender a importância e os limites dos diferentes discursos, de assumir as exigências e as consequências da discussão e, finalmente, estar disposto a observar as regras constitutivas do diálogo. O incapaz de responder por alguma dessas exigências – e há quem não responda por nenhuma – perde “a possibilidade de falar razoavelmente de política, e se [...], contudo, obstinar-se em fazê-lo cai na tagarelice irresponsável” (WEIL, 1990, p. 25).

Referências

- BESCOND, L. Eric Weil et le choix de l'Etat constitutionnel. *In*: KIRSCHER, G.; QUILLIEN, J. (Orgs.). **Sept études sur Eric Weil**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 57-74.
- BOBONGAUD, S. G. **La dimension politique du langage**. Essai sur Eric Weil. Roma: PUG, 2011.
- CANIVEZ, P. Democracy and compromise. *In*: GABBAY, D.; CANIVEZ, P.; RAHMAN, S.; THIERCELIN, A. (Eds.). **Approaches to legal rationality**. London: Springer, 2010, p. 97-118.
- CANIVEZ, P. Eric Weil, violence et démocratie dans un monde globalisé. *In*: RUIZ, L.; NANUEUIL, M. (Eds.). **La vulnérabilité du monde**. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 269-285.
- CANIVEZ, P. **Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil**. Paris: Kimé, 1993.
- CASTELO BRANCO, J. A condição do homem moderno no pensamento Eric Weil. **Argumentos**, v. 6, n. 11, (2014), p. 190-211.
- CASTELO BRANCO, J. Democracia e linguagem. *In*: PERINE, M.; COSTESKI, E. (Orgs.). **Violência, educação e democracia**. São Paulo: Loyola, 2016, p. 171-189.
- CASTELO BRANCO, J. Filosofia e democracia em Eric Weil. **Pensando**, v. 9, n. 18 (2018), p. 104-121.
- COSTESKI, E. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo; Fortaleza: Unisinos, 2009.
- DOUMIT, E. Etat et société modernes dans la “Philosophie politique”. **Archives de Philosophie**, v. 33 (1970), p. 511-526.
- FILONI, M. Law, moral law and politics in Eric Weil. **Philosophy and Public Issues**, v. 9, n. 1 (2019), p. 107-128.

- GUIBAL, F. Violence, discussion, dialogue. La responsabilité politique du philosophe selon E. Weil. *Archives de Philosophie*, v. 74 (2011), p. 305-317.
- KABISA, J.-B. **Singularité des traditions et universalisme de la démocratie**. Étude critique inspirée d'Eric Weil. Paris: L'Harmattan, 2007.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. **Como as democracias morrem**. [Trad. R. Aguiar]. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- McMILLAN, E. The significance of moral universality: the moral philosophy of Eric Weil. **Philosophy Today**, v. 21 (1977), p. 32-42.
- MOUNK, Y. **O povo contra a democracia**. [Trad. C. de Arantes Leite e D. Landsberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PRZEWORSKI, A. **Crises da democracia**. [Trad. B. Vargas]. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- QUILLIEN, J. Discours et langage ou la "Logique de la philosophie". **Archives de Philosophie**, v. 33 (1970), p. 373-400.
- REYES, R. Of things moral and political: an adaptation of Eric Weil's political philosophy. **Philippine Studies**, v. 23 (1975), p. 104-119.
- ROY, J. La *Philosophie Politique* d'Eric Weil. In: LEROUX, G. et al., **Philosophies de la cité**. Montréal, Paris, Tournai: Bellarmin, 1974, p. 253-289.
- RUNCIMAN, D. **Como a democracia chega ao fim**. [Trad. S. Flaskman]. São Paulo: Todavia, 2018.
- SOARES, D. A discussão sobre a democracia a partir de Eric Weil. **Kinesis**, v. 11, n. 28 (2019), p. 57-75.
- TABONI, P. **Libertà e cittadinanza**. Saggi su Eric Weil. Napoli: Città del Sole, 1997.
- TOSEL, A. Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil. In: **Seminario su Eric Weil**. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie III, XI / 4 (1981), p. 1157-1186.
- VALADIER, P. Société moderne et Etat, dans la philosophie politique d'Eric Weil. **Projet** 72 (1973), p. 175-187.
- WEIL, E. A democracia em um mundo de tensões. [Trad. J. Castelo Branco]. **Argumentos**, v. 10, n. 19 (2018), p. 209-226.
- WEIL, E. Dialettica, Dialogo: due inediti. In SICHIROLLO, L. **La dialettica degli antichi e dei moderni**. Studi su Eric Weil. Napoli: Il Mulino, 1997.
- WEIL, E. **Essais et conférences II**. Paris: Vrin, 1991.
- WEIL, E. **Filosofia moral**. [Trad. M. Perine]. São Paulo: É Realizações, 2011.
- WEIL, E. **Filosofia política**. [Trad. M. Perine]. São Paulo: Loyola, 1990.
- WEIL, E. **Lógica da filosofia**. [Trad. L. C. Malimpensa]. São Paulo: É Realizações.
- WEIL, E. **Philosophie et réalité I**, Paris: Beauchesne, 2003.
- WEIL, E. Politique: Philosophie politique. In **Encyclopaedia Universalis XIII**. Paris, 1972, p. 449-453.
- WEIL, E. Violence et langage, In: QUILLIEN, J. (Org.). **Cahiers Eric Weil I**. Huit études sur Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 23-32.

Recebido em: 14/11/2020
Aprovado em: 22/4/2021

Judikael Castelo Branco

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT) do curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFT) e Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (MAF/UVA). É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université de Lille (França). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil e Hannah Arendt. Membro do GT "Eric Weil e a compreensão do nosso tempo" da ANPOF.