

Religião e política em Eric Weil: democracia, tolerância e diálogo em tempos de remitologização da política

Religion and policy in Eric Weil: democracy, tolerance and dialogue
in times of political remythologization

Judikael Castelo Branco

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531>

Universidade Federal do Tocantins, Curso de Licenciatura e Programa de Mestrado Profissional em Filosofia, Palmas, TO, Brasil. Email: judikael79@hotmail.com.

RESUMO

O artigo propõe, a partir da obra de Eric Weil, a retomada do diálogo como registro político fundamental da linguagem em comunidades plurirreligiosas e multiculturais como a resposta do filósofo aos desafios postos pela intolerância religiosa que caracteriza o atual processo de remitologização da política. Para tanto, o texto se prende aos escritos em que o autor trata diretamente do tema da relação entre religião e política. A abordagem dessa relação centrada na tolerância e no diálogo em comunidades democráticas se justifica por oferecer uma chave para o nexo entre os textos estudados aqui e a arquitetônica do sistema weiliano: o enfrentamento da violência. A reflexão se estrutura em quatro momentos. Primeiro, toma as considerações de Weil sobre a secularização, depois passa ao tratamento da religião como problema político e à necessidade da elaboração de uma teoria da tolerância em comunidades multiculturais e plurirreligiosas. Posteriormente, considera o problema no contexto peculiar da atual “remitologização” dos discursos políticos e os riscos que se erguem à democracia. Por fim, chega à proposta weiliana do diálogo não apenas como condição de possibilidade da tolerância, mas acima de tudo como virtude política no sentido forte do termo.

Palavras-chave: Religião, política, democracia, tolerância, diálogo.

ABSTRACT

Based on Eric Weil's work, the article proposes the resumption of dialogue as a fundamental political register of language, especially in plurireligious and multicultural communities. In other words, it proposes to understand the dialogue as the philosopher's response to the challenges posed by religious intolerance that characterizes the current process of reinitologizing politics. Therefore, we stick to the texts in which the author deals directly with the theme of the relationship between religion and politics. The approach of this relationship pointing to tolerance and dialogue in democratic communities is justified by offering a key to the connection between the texts studied here and the architecture of the Weilian system: the confrontation of violence. The reflection is structured in four moments. First of all, we take Weil's considerations of secularization, then we move on to the treatment of religion as a political problem and the need to develop a theory of tolerance in multicultural and plurireligious communities. Subsequently, we considered the problem in the peculiar context of the current "reinitologization" of political discourses and the risks that arise for democracy. Finally, we come to the Weilian proposal for dialogue as a condition for the possibility of tolerance and a political virtue in the strong sense of the term.

Keywords: Religion, politics, democracy, tolerance, dialogue.

Introdução

Este artigo propõe, a partir da obra de Eric Weil, a retomada do diálogo como o fundamental registro político da linguagem, especialmente em comunidades plurirreligiosas e multiculturais, como a resposta do filósofo aos desafios postos pela intolerância religiosa que caracteriza o atual processo de reinitologização da política.

Em Weil, há dois diferentes registros do discurso religioso. Em um, o tema é abordado a partir da categoria de *Deus*, da *Lógica da filosofia*, categoria cuja complexidade já se destaca na expressão que a define como "a mais moderna das categorias antigas, a mais antiga das modernas" (Weil, 1996a, p. 188). O outro registro considera a religião em sua relação com a política, o que escolhemos quando tomamos a referida relação observando particularmente o espaço que o autor concede ao tema da tolerância.¹ A pertinência desse recorte se justificaria suficientemente porquanto é sempre importante pensar as relações dentro de uma sociedade e de um Estado laicos, compostos e governados, porém, por uma maioria de crentes.² No entanto, essa justificativa se radica ainda mais profundamente, a nosso ver, porquanto se torna cada vez mais difícil compreender a política do nosso tempo – de verdadeira "dessecularização do pensamento político" (Weil, 1991b, p. 47) – sem considerar a triste atualidade e as repercussões, no terreno político, dos fenômenos contemporâneos de fundamentalismo e de intolerância religiosa.

Para a abordagem que intentamos, nossos argumentos se prendem a duas considerações fundamentais. Em primeiro lugar, nos limitamos especialmente aos textos nos quais Eric Weil trata direta-

¹ Entre as pesquisas que privilegiam o tema a partir da primeira perspectiva, encontramos, por exemplo, os trabalhos de Raymond Vancourt (1970), Michel Renaud (1971), Henri Bouillard (1977), Antonio Olmi (1986), Marcelo Perine (1993) e Francis Guibal (2015, p. 109-142). Já na senda que aborda precisamente a relação entre religião e política, temos os textos de Sérgio Camargo (2009) e de Evanildo Costeski (2018). Um terceiro aspecto, porém, aparece como extensão da religião na obra weiliana, referimo-nos à relação da sua filosofia com a teologia de Henry Bouillard, sobre esse último recorte trabalharam Michel Castro (2005; 2006), Jean-Marie Breuvar (2009) e Evanildo Costeski (2012).

² O quadro é banal, mas a sua descrição não é irrelevante, basta lembrar que durante a pandemia de Covid 19, em 2020, um determinado Chefe de Estado ventitou a possibilidade de listar a realização de atividades religiosas entre os serviços essenciais à sociedade, ao que se respondeu sublinhando que a circunstância de a liberdade religiosa ser um direito fundamental não o torna absoluto e imune a limitações, sendo seu exercício temperado com restrições impostas, tanto pelo abuso, como pela necessidade de observação de outros direitos fundamentais.

te do tema da relação entre religião e política, a saber, "Christianisme et politique", de 1953; depois, "Religion and Politics", de 1955; e, por fim, "Die Säkularisierung der Politik und des politische Denkens in der Neuzeit", de 1962.³ De modo geral, esses títulos evidenciam o quanto, para o autor, a religião deve ser vista também como um problema político.⁴ Em segundo lugar, a abordagem da relação entre religião e política centrada na tolerância se justifica enquanto oferece uma chave para o nexo entre os textos de Weil sobre o tema e a arquitetura do seu sistema, sobretudo ao sublinhar o caráter central do confronto da violência, eixo da própria filosofia weiliana.

Para alcançar o nosso escopo, estruturamos nossa reflexão em quatro partes distintas. Na primeira, tomamos as considerações de Weil sobre a secularização, pano de fundo a partir do qual a relação entre religião e política deve ser pensada na modernidade. Depois, passamos à sua reflexão sobre a religião como problema político e à necessidade da elaboração de uma teoria da tolerância em comunidades multiculturais e plurirreligiosas. Em um terceiro momento, avançamos na reflexão sobre a religião como problema político sobretudo para a democracia em tempos de "remitologização" dos discursos em todo o mundo, e muito particularmente no Brasil, haja vista o pensamento e a linguagem neopentecostais que influencia tão fortemente o nosso atual cenário político. Finalmente, chegamos à proposta weiliana do diálogo não apenas como linguagem fundamental da política, mas acima de tudo como condição de possibilidade da tolerância.

1. Religião e política: entre o desencantamento e o reencantamento do mundo

A importância da compreensão da secularização para se pensar a religião, e particularmente o cristianismo, é indicada por Weil na opção de colocar, no segundo volume de *Essais et conférences*, o artigo "La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne" antes de "Christianisme et politique", não obstante este último ter sido originalmente publicado quase dez anos antes do primeiro.⁵

Partindo de um olhar sobre a história, foi nas *Lições sobre a Filosofia da História* que Hegel dispôs, segundo o movimento dialético próprio do seu pensamento, o desenvolvimento semântico do termo "secular" e de seus correlatos. Ali, com efeito, o mestre de Berlim partiu de um sentido político-jurídico-econômico, tomado simplesmente como espoliação dos bens religiosos (Hegel, 2008, p. 117), para, progressivamente, ampliá-lo, e, ao final, empregá-lo pela primeira vez como um conceito filosófico a partir do qual se compreende o processo de separação entre os poderes temporal e espiritual. É o que vemos, por exemplo, quando afirma que

A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhorias por meio da Reforma, e já haviam sido abolidas as instituições perniciosas do celibato, da pobreza e da preguiça; não havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral, que é a fonte e ocasião para vícios; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no direito temporal; nem aquela outra legitimidade ungida dos reis, ou seja, uma arbitrariedade dos príncipes, que, como tal, deve ser santificada, porque é arbitrariedade dos ungidos, divina (Hegel, 2008, p. 364).

³ Enquanto os artigos de 1953 e de 1962 foram retomados pelo autor em *Essais et conférences* 2, o texto de 1955 apareceu em tradução francesa de Lan Nguyen-Dinh, em 1993, em *Cahiers Eric Weil* IV.

⁴ Tomando o conjunto da obra weiliana, não nos vemos em condições de acompanhar a afirmação de Sérgio Camargo de que "Weil fez [da vinculação entre] religião e política um dos focos centrais da sua elaboração filosófica" (Camargo, 2009, p. 108). Com efeito, na *Filosofia política*, de 1956, a religião aparece sempre elencada juntamente com a arte, a ciência e a moral como dimensões constitutivas da identidade de uma comunidade particular. Então, parte da nossa tarefa é justamente acompanhar, nos textos específicos sobre o tema, o desenvolvimento daquilo que é só formalmente apontado na *Filosofia política*.

⁵ Aqui (bem como em outros lugares), acompanhamos o argumento proposto pelo instigante artigo de Evanildo Costeski (2018, p. 1).

É justamente esse o sentido que a palavra toma ao longo dos séculos XVIII e XIX, séculos nos quais ela se tornou a cifra definitiva da reflexão sobre a relação entre religião e política na história moderna, como atestam ainda as análises de Weber, Blumenberg e Gogarten.

Na obra weiliana, o conceito de secularização pode ser tomado em duas abordagens diferentes. Em uma primeira, no edifício sistemático da *Lógica da filosofia*, a secularização vem desenhada particularmente na passagem da categoria *Deus* à categoria *Condição* (Castelo Branco, 2014, p. 194-196). Nesta, a razão razoável prescinde de Deus na busca do sentido. Com efeito, agora o discurso razoável se faz em torno da coerência formal, de um lado, e de sistemas organizados de funções, medidas e relações eficientes, de outro. Para dizer a mesma coisa de outro modo, o discurso da *Condição* só conhece o relativo, o condicionado; nele, *tudo* pode, em princípio, ser reduzido a suas funções. As afirmações de que “não há verdade absoluta” e de que “o homem não está nesta terra para olhar” (Weil, 1996a, p. 204) se encontram no coração da atitude do homem da *Condição*, pondo-se como verdadeira “consciência média do nosso tempo” (Weil, 1996a, p. 231), como a atitude mais difundida e, por isso também, “a mais natural” (Weil, 1996a, p. 395).

A outra forma de abordagem aponta para a própria história do processo de secularização. Em outros termos, trata-se de compreender a história da formação da consciência do indivíduo moderno, daquele sujeito que, sem Deus, deve ainda se confrontar com as questões em torno da busca de sentido, e, ao mesmo tempo, lidar com os problemas concernentes às fontes mesmas de legitimação da modernidade. Evidentemente, no domínio do mundo da vida, esse duplo esforço é, ele mesmo, sentido como resultado da diminuição do papel da religião na sociedade. Como sabemos, a partir do fim do século XVIII, o Velho Mundo testemunhou o progressivo enfraquecimento do domínio da religião sobre as questões morais e políticas. No campo do pensamento, esse enfraquecimento se concretizou sobretudo no esforço de superação da dependência do magistério teológico e de tradução numa nova linguagem, aquela secular, dos discursos fundamentais sobre o homem, a sociedade, a história e o mundo. Segundo Eric Weil, devemos observar ainda que para esse fenômeno, tão próprio à vida do espírito, foi imprescindível a concomitância do desenvolvimento da industrialização. É justamente essa relação entre secularização e industrialização que Weil considera fundamental, como deixa evidente no juízo de que “se a transformação do mundo ainda não tivesse começado (com o surgimento da produção industrial e capitalista), o fenômeno da irreligiosidade da vida política, observado precisamente nos Estados mais modernos, seria incompreensível” (Weil, 1991b, p. 25).

Se comumente a secularização tem na perda da religião, na modernidade e no novo papel do Estado, os seus parâmetros constitutivos, Weil a considera ainda de um ponto de vista distinto que busca precisamente “pesar os equilíbrios, os desequilíbrios e registrar os reequilíbrios” (Deligne, 2007, p. 61). Ou seja, para ele, mesmo reconhecendo o esvaecimento do espiritual nas “questões mundanas”, a perda da religião não significa simplesmente a sua ausência do mundo da vida, antes, a sua presença se torna um tópico especial para o pensador político. A secularização, portanto, não se dá, para Eric Weil, como um caminho linear, e se a filosofia, como “ciência do conceito” (Weil, 1996a, p. 420), é o esforço para “prender juntas as contradições na unidade de um sentido” (Weil, 1996a, p. 425), ela deve compreender as contradições presentes nas relações entre religião e política; é o que se evidencia, por exemplo, quando Weil diz que “sem o nacional-socialismo, o cristianismo talvez não fosse um fator atual da discussão política; sem a reação provocada pelo bolchevismo, o movimento de de-secularização do pensamento político que nós constatamos seria menos vasto, menos influente” (Weil, 1991b, p. 47).

Religião e política são tomadas dentro de um conjunto dinâmico de relações de força, relações que podem mudar e que na realidade mudam a todo momento. Desse modo, a própria história é vista como o campo dentro do qual devemos constantemente nos reorientar. No que concerne à relação entre religião e política, é exatamente essa concepção dinâmica da história que põe o problema, pois nela tudo está em jogo, ou seja, nós já não dispomos de nenhuma garantia prévia, porque nem a secularização, nem uma recristianização, nem um retorno definitivo ao cristianismo primitivo, nada pode ser

dado de antemão. Weil aponta para essa direção quando lida diretamente com o conceito de demitologização, emprestado da teologia de Rudolf Bultmann; e embora o termo seja empregado pelo filósofo no sentido figurado e o mito tomado no sentido de ideologia, o que se afirma é muito relevante: “E mesmo pensando apenas no aspecto atual da Europa, seria errado falar de uma vitória absoluta para a ‘demitologização’: há muitas pessoas na França e na Itália para crer no comunismo, crer no sentido de que eles aderem ao dogma no plano do discurso” (Weil, 1993, p. 72).

Weil vê a secularização a partir de uma perspectiva muito particular. Trata-se, fundamentalmente, de reconhecer que, assim como na estética os românticos acreditaram numa salvação pela arte, há agora muitas formas de discursos políticos procurando feições soteriológicas. O resultado desses discursos é quase sempre a concentração em torno de um sentido, posto como absoluto, dentro do qual as pessoas conseguem finalmente compreender e explicar a si mesmas, a sociedade, a história e o mundo. Logo, o fundamental para Eric Weil é que a secularização está na origem de novas formações de sentido, como fica patente nas categorias que superam a categoria *Deus* na *Lógica da filosofia*. É essa perspectiva que leva o autor à leitura atenta do tema em distintas correntes do pensamento filosófico contemporâneo, particularmente nas filosofias da existência e na tradição hegel-marxiana.

No que concerne às filosofias da existência, precisamente em “French Philosophy today” e “The Strength and Weakness of Existentialism”, publicados em 1952, Weil avalia o que elas mantêm do impacto e do significado de conceitos religiosos:

Duvido que todos os existencialistas concordem que o seu problema central é aquele comum a toda vida religiosa. Existe apenas um problema para o homem, se ele quiser ser autenticamente ele mesmo. Os platônicos o chamavam de purificação; o cristianismo fala de salvação, o budismo de libertação. O existencialismo não é um sistema religioso, e mesmo os religiosos entre os existencialistas não querem basear a sua fé sobre a sua filosofia. Mas se ser autêntico, ser si mesmo, para não cair nessa conversa que é a linguagem de todo mundo e, portanto, de ninguém, não são ideias essencialmente cristãs, ou religiosas, no sentido dogmático da palavra; no entanto, elas constituem uma tradução dos problemas cristãos em linguagem mundana. E, na linguagem mundana, elas criticam o mundo (Weil, 1993, p. 94).

O autor sustenta, então, a tese controversa de que o existencialismo pode ser visto como uma teologia mascarada, destacando nas suas diferentes versões o ressurgimento e a ressignificação de temas neoplatônicos e cristãos.

Por sua vez, quando trata da relação entre o marxismo e o cristianismo, em “La sécularisation de l’action et de la pensée politique à l’époque moderne”, Weil retoma a tese hegeliana segundo a qual filosofia e cristianismo têm o mesmo conteúdo e se diferenciam apenas no que concerne à forma; em resumo, a religião possui esse conteúdo no sentimento, enquanto a filosofia o tem no conceito. A consequência lógica é que é a filosofia que determina a verdade desse conteúdo. Hegel vê o cristianismo protestante tanto como religião da liberdade e do valor infinito do indivíduo, quanto como uma grandeza histórica, mas histórica também no sentido de que a sua tarefa chegou ao fim. Com efeito, com a Revolução francesa, o Estado teria realizado as exigências de liberdade do cristianismo. Agora, razoabilidade e modernidade do Estado coincidem. Por um lado, a fé não precisa desaparecer, mas, por outro, a religião se tornou algo privado e o Estado já não pode controlar os cidadãos nessa esfera. Na nova moldura secular, como Weil havia posto em “Christianisme et politique”, “a razão concerne ao indivíduo e à comunidade, mas deve concerni-los de tal maneira que a intimidade do indivíduo não seja atingida pela administração dos negócios do Estado e da sociedade” (Weil, 1991b, p. 73). Do mesmo modo, “o Estado é colocado acima da Igreja, não porque estaria *contra* o princípio do cristianismo, mas porque ele tem razão de acordo com esse princípio” (Weil, 1991b, p. 31). Sempre segundo essas mesmas premissas, o Estado reclama um direito superior que se aplica também à Igreja, pois, se “no

plano da vida social e política, o cristianismo desempenhou um papel”, se conclui, “ele já deixou de desempenhá-lo” (Weil, 1991b, p. 30). Logo, o Estado moderno hegeliano, na leitura de Weil, está livre da tutela da religião.

Pensar a secularização nos termos observados até aqui deixa ainda em aberto o espaço para a pergunta sobre a sua atualidade diante de um novo fenômeno observado em uma área geográfica específica, a nossa, e em um período histórico determinado, o nosso. Sobre isso, a análise de Weil tem a vantagem de não tomar a secularização como um processo fechado ou cujo sucesso esteja garantido de antemão. Vimos que a concepção dinâmica da história em Weil dá à secularização um *status* indeterminado, e é justamente esse procedimento que nos permite tomá-la como base para as nossas próprias reflexões. Descrevendo a situação contemporânea de outra perspectiva, poderíamos dizer que, ao menos nas Américas, a relação entre religião e política se move sinuosamente em meio ao papel determinante que exercem no terreno político tanto a retomada das grandes tradições do passado quanto o fascínio das novas patentes religiosas. Fundamentalmente, parecemos um continente à caça de símbolos, ritos, magias e todas as formas antigas e novas de “reencantamento do mundo”. Tudo se passa como se, de um lado, a secularização tivesse se convertido para outros credos, e, de outro, se caminhasse sem garantias de que essa dessecularização possa de fato levar de volta ao nosso ponto de partida.

A nossa questão nessa altura é sobretudo pensar com Eric Weil sobre como esse quadro atual reflete sobre alguns aspectos da nossa vida política.

2. “Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”

De modo geral, no que concerne à relação entre religião e política, a reflexão weiliana, seguindo o método que caracteriza o autor, parte de um lugar comum nas diferentes análises, porquanto as mais variadas tendências concordam muito tranquilamente com a afirmação de que “é preciso dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. O trabalho da reflexão começa justamente quando reconhecemos que às vezes é difícil “saber o que é devido a Deus e o que pertence a César” (Weil, 1991b, p. 64), e que, no caso do homem moderno, a questão se exaspera pela radicalidade da pergunta sobre “o que resta para Deus num mundo dominado por César, mundo que de fato deve ser dominado por César para que o que chamamos de mundo civilizado não venha a destruir a si mesmo” (Weil, 1991b, p. 67).

A simplificação da separação entre César e Deus é tentadora, e não faltam argumentos segundo os quais “vida política e vida religiosa não têm nenhuma relação essencial” (Weil, 1991b, p. 36), e, com efeito, mesmo pessoas perspicazes podem cair facilmente em posições radicais afirmando, por exemplo, que “sem religião não se pode ter um Estado digno deste nome, uma política fundada sobre princípios ou uma comunidade sólida” (Weil, 1993, p. 103); ou, o outro extremo, sustentando que a religião “é o ‘ópio do povo’, que é impossível organizar a vida nesse mundo sem fazer uma varredura de tudo o que diz respeito a um outro mundo, a um mundo melhor no futuro, que a eficácia e os resultados úteis são o único critério válido” (Weil, 1993, p. 103). No entanto, e está aí a raiz do nosso problema, se, de um lado, entre essas convicções não pode haver uma verdadeira discussão, de outro, “nossa religião e nossa política não são separadas do mesmo modo que o são os polos de uma pilha elétrica (...). Nossa religião nos é inerente (...) e fomos nós que construímos nosso Estado” (Weil, 1993, p. 112-113).

É sempre o mesmo sujeito às voltas com a religião e com a política, logo, o problema da relação entre elas não se pode reduzir à alternativa entre a engenharia e a metafísica. Com efeito, mesmo a sociedade moderna, cuja “vida” é o “trabalho organizado” (Weil, 1996b, p. 71), e que, na descrição weiliana, se apresenta como “mundial” (Weil, 1996b, p. 68), “calculista, materialista e mecanicista” (Weil, 1996b, p. 71), não se identifica simplesmente com seus mecanismos, pois, “a despeito da popularidade que goza essa comparação”, toda sociedade é, acima de tudo, “uma organização de seres razoáveis”

(Weil, 1993, p. 105). Dessa forma, quem se restringe à alternativa levantada esquece, do lado do metafísico, que o homem tem necessidades materiais e, do lado do engenheiro, que tem desejos morais e que “às vezes os homens lutam para que suas necessidades sejam satisfeitas; mas muito mais, que eles combatem para impor o que a seus olhos é a vida boa” (Weil, 1993, p. 105).

Está em jogo a possibilidade de realização de uma “vida boa”, o que, na modernidade, passa necessariamente pela organização do mecanismo social, sem, no entanto, se limitar a isso. A quem deseja reduzir o problema a uma questão de engenharia social, isto é, a quem quiser diminuir o sujeito à condição de puro ser social, o autor lembra que sim, “todos os homens pensam que a organização é necessária”, mas acrescenta em seguida que eles também “não a tomam como boa em si mesma” (Weil, 1993, p. 105); com efeito, “os homens querem uma boa organização da sociedade, mas a querem em vista de outra coisa, como condição, como meio, não como fim em si mesma” (Weil, 1993, p. 105). Em suma, não se trata de escolher entre valores e organização, ou entre religião e moral, de um lado, e técnica, do outro, mas de reconhecer que “a técnica só tem sentido em relação a fins que ela mesma é incapaz de definir ou de considerar” (Weil, 1993, p. 105-106) e, ao mesmo tempo, que os fins só penetram a realidade com algum significado quando a técnica os ajuda a se concretizarem.

Há duas consequências imediatas desse quadro. Primeiro, a percepção do caráter exclusivamente moderno da relação conflitiva entre valores e técnicas, pois em nenhum outro momento foi tão sentido o risco de habitar o abismo entre as possibilidades do progresso técnico e o “perigo que os meios de ação de que dispomos possam se tornar nossos mestres porque não sabemos em vista de quais fins utilizá-los” (Weil, 1993, p. 106). A outra consequência é a consciência de que existe um aspecto técnico em todo empreendimento humano, mas que é justamente esse empreendimento que dá sentido à técnica. Em outras palavras, há um aspecto de nossa vida que não é bom nem mau, mas sem o qual não podemos agir de forma eficiente em vista do bem ou do mal (Weil, 1993, p. 106-107).

Os termos podem ser postos assim, pois, por um lado, é fácil reconhecer a existência de empreendimentos “neutros”, no entanto, por outro lado, resta sempre a questão sobre “como [esses empreendimentos] nos podem ser úteis se não podemos decidir sobre o que dá um sentido à nossa vida” (Weil, 1993, p. 107). Ou seja, quem pode, afinal, definir os fins aos quais dirigir nossos esforços? Segundo Eric Weil, “uma resposta possível diz que a religião dará um sentido à vida” (Weil, 1993, p. 107). A partir daqui a reflexão deve dar conta de duas matérias fundamentais, a saber, o que cabe à política e ao Estado, e como, de fato, a religião lida com a questão do sentido.

É justamente diante da primeira questão que a política pode ser definida como “a ciência dos meios que se põem em ação na vida da comunidade” (Weil, 1993, p. 107), isto é, “a técnica consciente que regula a coexistência dos homens” (Weil, 1991b, p. 48). Em outras palavras, o que está em jogo no terreno político, na ação do Estado, é a eficácia dos meios escolhidos e efetivamente usados em vista de fins que vão além do domínio estatal. Logo, pensando a partir do ponto de vista do Estado, podemos perguntar: “por que, afinal, não deixamos de lado toda discussão sobre moralidade, religião ou metafísica e nos concentramos em problemas da vida em comum considerados como problemas técnicos?” (Weil, 1993, p. 105). A questão pode ser posta nesses termos porque o quadro no qual pensamos a relação entre religião e política é formado por uma civilização técnica e por seus “frutos paradoxais” (Weil, 1991b, p. 61), frutos cujas “sementes”, poderíamos dizer também pressões, se espalham por toda parte, inclusive entre comunidades ainda não desenvolvidas ou em vias de desenvolvimento (Weil, 1991a, p. 277-278). Basta pensar que, nesse cenário, se “uma Igreja quisesse realmente unir o mundo de nossa época, precisaria dos serviços do diabo que domina a organização, a ciência e a técnica, moral e teologicamente neutras, quer dizer, amorais e ateias” (Weil, 1991b, p. 67). Essa neutralidade aponta, concretamente, para o fato de que a nossa é a primeira civilização a não se identificar simplesmente com os próprios aspectos tradicionais em todos os seus domínios, e isso ela o deve fundamentalmente a dois elementos constitutivos da modernidade (Castelo Branco, 2014). De um lado, à universalização do princípio da discussão que decorre da descoberta da razoabilidade de todo homem, e, de outro,

à ciência e o consequente domínio do homem sobre a natureza: “O problema, muitas vezes se diz, é precisamente dar um sentido a esse domínio” (Weil, 1991b, p. 70).

Diante da possibilidade de um tal domínio sem um escopo último, o caminho da nossa reflexão mais uma vez se bifurca e nos leva a pensar, em primeiro lugar, se o homem pode viver uma vida verdadeiramente humana sem uma crença que não esteja sujeita ao cálculo racional, sem um valor que não seja apenas um meio, mas um fim em si mesmo (Weil, 1993, p. 111), e, depois, considerando o fato de que ele possa cultivar um valor dessa natureza, e mesmo de que às vezes se disponha a morrer em seu nome, resta a pergunta se “o homem tem o direito de ter convicções absurdas” (Weil, 1991b, p. 71).

3. Filosofia, política e religião: o que se deve tolerar na vida em comum

Essa segunda questão é essencial para o nosso argumento, porquanto a religião se põe justamente no reino dos fins (Weil, 1993, p. 113). Dessa forma, retornamos à afirmação de que ela se coloca como instância capaz de dar sentido à vida, e, por conseguinte, à ação do homem. Porém, o sentido da pergunta sobre o direito a “convicções absurdas” é compreendido somente se levarmos em conta que, em nossas comunidades multiculturais e plurirreligiosas, “não podemos mais responder no singular ao invocar a religião”, e mais, devemos dizer ainda que “as religiões visam cuidar do sentido e do significado da nossa vida, tanto quanto o Estado cuida da nossa existência material” (Weil, 1993, p. 107).

Podemos dizer, com Weil, que o nosso dilema “vem precisamente do fato de que não há unidade religiosa neste mundo” (Weil, 1993, p. 107). Para dizer de outra forma, no terreno da religião, lidamos com uma multiplicidade de propostas de sentido à nossa disposição. A concepção moderna da relação entre religião e política, portanto, deve considerar esse quadro e ao Estado, mas não só a ele, cabe avaliar quais propostas podem e quais não podem ser socialmente toleradas:

Precisamente porque somos confrontados a uma multiplicidade de religiões, o Estado deve ser suficientemente forte para prevenir as ações fundadas sobre as convicções religiosas que perturbem as convicções dos outros; mas dentro desses limites, ele deveria permitir a todos que expressem suas opiniões religiosas e tomem suas decisões práticas em conformidade com elas. O Estado é neutro, mas não é absolutamente neutro: ele não pode sê-lo diante daqueles que tornam a neutralidade impossível. O Estado não intervém enquanto a paz da comunidade não estiver em perigo; em particular, ele não intervém onde os cidadãos se abstenham de certas ações por causa de suas convicções, a menos que sua recusa não ponha em perigo a sobrevivência da comunidade (Weil, 1993, p. 107).

Há quem não enxergue a razoabilidade do nosso problema. Para muitos, na realidade, a secularização tem, entre outros, o mérito de reservar exclusivamente à esfera da consciência o domínio das convicções individuais, morais e religiosas. Para quem sustenta essa leitura, não parece tão difícil “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, e no que concerne às relações entre pessoas de diferentes denominações religiosas, apela-se simplesmente à tolerância como solução ideal. A essa perspectiva, Weil responde:

A tolerância seria uma solução perfeita se as pessoas apenas pensassem e falassem, isto é, se elas não agissem jamais conforme as suas convicções. Pois aquele que age pode agir por si mesmo, para seguir sua consciência, mas age também sobre mim, mesmo que sua intenção primeira não seja necessariamente se chocar com os meus valores e com a minha maneira de viver (Weil, 1993, p. 104).

Quando compreendemos as coisas deste modo, entendemos por que uma teoria da tolerância, sozinha, não responde suficientemente ao problema. Os argumentos de Weil são claros e se impõem

na prática, pois, de fato, as nossas convicções não apenas residem invisivelmente na nossa consciência individual, antes, “somos forçados a viver juntos, e viver juntos não é somente uma questão de pensamento, mas um problema muito prático de ação comum, ou ao menos de método para coordenar nossas ações” (Weil, 1993, p. 104). E nossas ações, ninguém duvida, são profundamente moldadas por nossas convicções, por consequência, eis a substância da nossa argumentação, o problema da natureza da religião não é só uma questão para o domínio da consciência ou da moral, mas é, em muitos sentidos, um problema político. Enfim, a tolerância só responderia adequadamente a esse problema se o homem não fosse um “ser político”, se ele não fosse um animal cujas necessidades não podem ser satisfeitas sem uma cooperação organizada, o que a modernidade não cansa de evidenciar (Weil, 1993, p. 104-105).

Resta-nos, então, aprofundar, primeiro, a análise weiliana da tolerância a ser completada justamente com uma teoria da intolerância, ou seja, com a reflexão acerca daquilo que homens razoáveis não podem tolerar e, num segundo momento, retomar a relação entre religião e política na revisão do Estado moderno e do que esta mesma relação reza sobre o enfrentamento da violência, eixo da filosofia de Eric Weil.

De modo geral, pensar a tolerância no domínio das religiões, perguntar-se sobre o que deve ser tolerado neste domínio particular, significa, fundamentalmente, refletir também acerca das diferenças entre a boa e a má religião (Weil, 1993, p. 111). Essa questão, em comunidades multiculturais e plurirreligiosas, pode ser posta dessa forma: “haverá algum denominador comum que nos permita decidir de forma razoável em favor de uma ou de outra [religião]?” (Weil, 1993, p. 111). Para Weil, a resposta se põe, antes de tudo, na discriminação dos sentidos do termo religião, quais sejam, de um lado, aquele tradicional, com suas fórmulas dogmáticas e sua especulação teológica; de outro, o termo é entendido conforme um sentido formalizado, secularizado, pós-cristão (Weil, 1991b, p. 46), cujo significado se prende a crenças fundamentais sobre as quais não se pode discutir. Para Weil, é justamente esse segundo sentido que deve ser tratado, isto é, devemos pensar, como pessoas razoáveis, as crenças e os princípios que fundam diferentes visões de mundo e modos de vida. Concretamente, se os outros têm valores diferentes dos nossos e se aceitam as consequências últimas dos princípios que escolheram, podemos, eles e nós, nos ignorarmos reciprocamente, mas nunca entrar em acordo de fato. Em uma palavra, dizer que esses princípios subjacentes, particularmente princípios religiosos, não são objeto de discussão, é afirmar que, nesse domínio, o argumento é inútil, ou, o que é o mesmo, que é impossível convencer pela argumentação. Não há acordos quando se trata de princípios.

Weil recorre precisamente à figura do adepto do nazismo 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, diante da acusação que exclama “você não são razoáveis”, se os nazistas se dignassem a responder, talvez nos dissessem simplesmente que “a razão é coisa da nossa religião, mas que a religião deles não reconhece a existência disso” (Weil, 1993, p. 111). É aqui que o tema alcança toda a complexidade do seu contorno, afinal, há algum dever de tolerância diante do intolerante? Weil coloca as coisas nesses termos: “se o adepto do totalitarismo se recusa a levar a sério a nossa religião, por que fariamos 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, p. 112).

Mas o que restará ainda a pensar se não se pode discutir sobre “crenças fundamentais”, quer dizer, se não se pode submeter ao tribunal da razão o que determina, por exemplo, as escolhas do religioso e do nazista? Para Weil, cabe fundamentalmente desenvolver as consequências das decisões em função dessas crenças e desvelar os princípios subjacentes às formas de vida particulares que essas mesmas crenças animam. Para tanto, deve-se apontar para o fato de que mesmo o sentido formal do termo religião tem algum conteúdo. Isso se dá de dois modos. Por um lado, deve-se recordar que, ao menos no Ocidente, toda religião prega valores últimos que se identificam de um jeito ou de outro com a paz,

com a verdade e com a liberdade. Por outro lado, destaca-se que, em comunidades plurirreligiosas, nós não apenas temos valores últimos, mas sabemos que os temos e queremos que esses valores, muitos deles ligados à nossa tradição, sejam razoavelmente válidos. Essa consciência acerca dos próprios valores é fruto justamente do encontro com outros modos de vida ou com outras formas de sagrado. Pensar as consequências das decisões movidas por crenças e os conteúdos do sentido formal da religião cria a ponte entre religião e política, porquanto nosso pensamento e sobretudo a nossa ação são profundamente orientados pelo que chamamos aqui de nossos valores últimos.

É justamente porque os nossos valores podem e devem ser pensados, quer dizer, podem e devem ser criticados quanto à própria pretensão de razoabilidade, que a tolerância não pode ser pensada como valor absoluto. De fato, não pode haver tolerância com quem não é tolerante, em uma palavra, ela só é possível quando recíproca. A tolerância é real quando universal, pois a universalidade é a sua condição particular; finalmente, ela só se aplica onde todo grupo é tolerante, quer dizer, onde todos os grupos renunciam ao emprego da violência. Nas palavras de Weil,

(...) a tolerância significa a discussão e considera a discussão como o único método pelo qual as convicções dos outros poderiam eventualmente ser mudadas. Se um indivíduo ou um grupo não está pronto a se submeter à discussão seguindo as leis bem conhecidas da discussão, ele pode ser tolerado, mas não terá direito algum à tolerância (Weil, 1993, p. 112).

No que concerne ao nosso problema, o imo da questão pode ser abordado quando consideramos que tanto o Estado como a Igreja procuram a fidelidade total do indivíduo, mas isso dentro de limites bem determinados, limites que cada parte se reserva o direito exclusivo de fixar. Quanto ao que respeita ao Estado, “o governo tem direito à lealdade dos cidadãos, mas essa lealdade é a obediência às leis, ela se limita às ações, o Estado não tem direito de inspecionar as convicções” (Weil, 1991b, p. 73). No entanto, mesmo pretendendo-se *a-religioso*, laico, o Estado moderno assume, ou deseja assumir, um valor quase religioso, por se querer incondicional. O caráter problemático da questão, portanto, não se limita ao fato de que muito tranquilamente se afirme que ideais, valores e tudo o que dá sentido à vida humana deva ficar fora do domínio da política, porquanto, o Estado só poderia ser absolutamente neutro do ponto de vista dos valores se pudesse contar com um material humano absolutamente neutro: “O conflito é então inevitável, e somos confrontados com um enigma que parece sem solução: não podemos nos esquivar de nenhum dos termos do dilema para privilegiar o outro” (Weil, 1993, p. 109). Weil ilumina tais “termos” destacando mais uma vez que “o Estado é a organização técnica da comunidade orientada para a eficácia; mas os fiéis dessa eficácia, não são algo inventado depois de construída a máquina, mesmo que possam ignorar ou contrariar isso, estão sempre sob a influência da religião” (Weil, 1993, p. 113). Esta influência se estende logicamente sobre o Estado fundado sobre a crença na razão, na liberdade e na responsabilidade pessoal. Com certeza, a religião não dirá ao homem de Estado o que fazer, mas é igualmente certo que ela pode dizer o que não se deve fazer se se quiser aderir aos ideais de liberdade, de verdade e de responsabilidade: ela pode “indicar o que ele deve estar pronto a sacrificar por esses ideais – que às vezes pode ser o poder, outras vezes a paz” (Weil, 1993, p. 113). Em outras palavras, as religiões podem nos ajudar a pensar os meios aos quais não poderemos recorrer sem o risco de negar os ideais da nossa modernidade, a discernir as técnicas de governo e de organização que contradizem nossos fins. O homem de Estado, enfim, “não pode aprender da religião e da moral quais são os meios eficientes ou melhores; ele pode aprender que há meios que são apenas presumíveis, quer dizer, que não são meios de todo” (Weil, 1993, p. 113).

Nós lutamos justamente pela superação do conflito entre os meios e as coisas essenciais. Nessa luta, a violência, aqui a intolerância, continuará sempre como um caminho possível, uma tentação constante, sobretudo em um mundo cheio dela. Parte da nossa tarefa é então cuidar para que a violência não se torne jamais um meio escolhido por nós em vista dos fins que nos propomos: “nós devemos

defender a nossa religião, se necessário, por métodos violentos, mas não podemos em nenhum caso utilizar a violência para alcançar nossos fins religiosos" (Weil, 1993, p. 114). Diante dessa afirmação, o escândalo é apenas aparente, pois, "só a violência pode combater a violência. Podeis ser santos, mas se se escolhe agir para criar um mundo no qual todos possam viver santamente, será bom se voltar contra a violência no nível em que a violência força a tomar posição" (Weil, 1993, p. 114), ou seja, no terreno político.

4. Democracia, religião e diálogo

Retomar essa reflexão considerando o papel central da tolerância implica necessariamente levar em conta a realidade de comunidades multiculturais e plurirreligiosas inseridas em ambientes democráticos. De outro jeito, a própria reflexão acerca da tolerância não teria sentido. Logo, juntamente com as condições essenciais de uma teoria da tolerância estão as condições para pensarmos tanto a própria ideia de democracia quanto a religião como problema político dentro da moldura da experiência democrática⁶.

De modo geral, o pensamento político de Weil se ergue sobre as afirmações de que "a formação do povo como realidade é o que a ação política deve visar" (Weil, 1996b, p. 159) e a de que "toda filosofia política desenvolve, ou ao menos implica, uma antropologia filosófica" (Weil, 1972, p. 255). É também a partir dessas bases que compreendemos o caráter propriamente moderno da democracia, vista por nosso filósofo como sistema que se funda sobre o postulado da razoabilidade do homem, quer dizer, sobre o fato de "que os problemas que o homem enfrenta em sua vida comunitária podem ser formulados e resolvidos em termos científicos e, portanto, com o acordo de todos os homens razoáveis" (Weil, 2018, p. 216). Trata-se, em outras palavras, da pressuposição de que "todo homem, a menos que seja louco, esteja pronto a se deixar convencer pela razão; ela deve, portanto, formular os seus princípios últimos de tal modo que cada indivíduo possa aceitá-los sem ter de se sentir irremediavelmente inferior diante dos outros" (Weil, 2018, p. 217). A democracia seria, assim, definida como o sistema no qual o ser razoável lida com os problemas coletivos sem recorrer a sentimentos ou a paixões.

Essa primeira definição, ainda que correta é insuficiente por sua formalidade. Hoje, a própria ideia de democracia deve implicar necessariamente o reconhecimento da insuficiência de uma igualdade meramente legal e a exigência da garantia de certas condições sociais mínimas para todos. Do mesmo modo, deve-se reservar um lugar especial aos especialistas na elaboração dos problemas coletivos e na sugestão de suas soluções. Considerando um mundo modelado pelas ciências, todo problema deve ser traduzível em linguagem técnica, o que, na prática, redefine as necessidades e as exigências do exercício da discussão democrática.

Há, contudo, de se fazer outra observação fundamental. Se todo problema deve ser evocado em linguagem científica, é igualmente certo que a ciência caminha mais lentamente que a história e que nenhum campo do conhecimento científico se considera no estágio final da sua evolução. Impõe-se, por isso, que também no terreno político os problemas sejam formulados e resolvidos na renúncia a verdades absolutas, divinas, e se na democracia há o compromisso de descartar o recurso à violência, soma-se a isso o acordo para procurar fórmulas que "sem dar total satisfação a todos, seja aceitável para todos" (Weil, 2018, p. 216). Para a democracia, isso significa que

(...) não há verdade definida uma vez por todas, os valores, por si mesmos, estão em constante evolução, as teorias e as técnicas políticas e administrativas devem evoluir com a sociedade e com as

⁶ Sobre a democracia no pensamento de Eric Weil, remetemos o leitor aos textos de Patrice Canivez (2013), Judikael Castelo Branco (2018) e Marco Filoni (2019). Os intérpretes da obra weiliana assumem perspectivas diferentes para olhar o mesmo objeto, a saber, respectivamente, pensar a democracia em um mundo globalizado, a superioridade filosófica da democracia frente aos sistemas autocráticos e a proposta de uma fundamentação normativa da política na moral weiliana.

“ideias” (que geralmente são sentimentos), numa palavra, ninguém pode pretender possuir a verdade, como dogmas dos quais as decisões decorrem por mera dedução (Weil, 2019, p. 256).

Somos obrigados a pensar a democracia no espaço de tensão entre as necessidades técnicas e os valores morais, evidentemente também com valores religiosos. Essa tensão se traduz na exigência própria da democracia de que todos os valores de uma comunidade se justifiquem numa linguagem razoável, isto é, que sejam submetidos a discussões. Mais uma vez o argumento levanta a interrogação sobre como o homem religioso lida com essa exigência.

Nessas diferentes tentativas de definir a democracia, suas tensões são compreendidas e alguns elementos capitais ficam patentes. Em primeiro lugar, sem concordância absoluta entre as diferentes propostas, todos excluem o uso da violência. Em segundo lugar, se há democracia quando todos podem participar da discussão sobre os assuntos públicos, na modernidade, isso concerne essencialmente à organização do trabalho e à distribuição dos seus resultados, supondo que seja possível conciliar as demandas do bem comum com a satisfação individual. Por fim, se por uma parte as diferentes propostas, inclusive religiosas, concordam com o princípio da discussão, por outra parte, quase nunca aceitam discutir os próprios princípios fundamentais. Para Weil, no entanto, “a democracia só pode ser realizada se todos os valores de todos os grupos estiverem sujeitos à discussão universal” (Weil, 2018, p. 217). A crítica da razão democrática alcança, então, um novo estágio, que aponta de novo para o caráter essencial da tolerância:

Se, então, tomarmos a palavra “democracia” como o direito de todo cidadão de participar de uma discussão aberta, sem recurso à violência, que visa à elaboração de decisões destinadas a favorecer o bem comum, levando em conta, na medida do possível, quer os desejos dos cidadãos, quer as condições sociais e políticas (externas) prevaletentes, então o problema central dessa investigação, no plano político, é o problema da tolerância, ou, mais precisamente, o problema de delimitar os direitos de oposição e de crítica (Weil, 2018, p. 224).

Se no plano formal, a democracia se identifica com a livre discussão das opiniões; no plano político, a tolerância se põe no seu centro. Nesse sentido, trata-se também de considerar a possibilidade de que uma maioria queira transformar um Estado democrático em Estado autocrático, ou mesmo teocrático. Mais uma vez Weil toma o exemplo do nazismo alemão. O seu argumento sustenta que “teria sido melhor, não apenas em si, mas para o mundo, para a Alemanha e para a democracia, que se tivesse encontrado um governo alemão para defender a democracia contra uma maioria não democrática, antidemocrática, e que assumisse a educação do povo para conduzi-lo a consentir livre e racionalmente a democracia”. Mas em seguida acrescenta que “não se exalta a ditadura, nem mesmo a propaganda dirigida ao inconsciente, à violência, aos instintos perturbados que existem em todos os povos” (Weil, 2019, p. 258). Antes, fala-se da educação e do direito a ela. Critica-se o caráter preponderantemente formal, quase demagógico, dos discursos de alguns defensores da democracia, pois “os homens famintos, oprimidos (a opressão policial não é a única), privados de toda dignidade e de toda esperança, não são cidadãos perfeitos” (Weil, 2019, p. 259). É precisamente para esses cidadãos “imperfeitos” que o filósofo pensa a educação para a democracia. Sobre isso, achamos fundamental retomar as palavras de Weil: “onde a democracia já existe, (...) [ela] não resiste a toda prova, tensão e injustiça, por uma espécie de estado de graça. Não importa qual seja a nação, todas podem recair numa situação em que a democracia se torne impossível” (Weil, 2019, p. 259).

A proposta weiliana é a aposta no *diálogo*, descrito no artigo “Vertu du dialogue”, de 1952, como linguagem política “no sentido mais forte” (Weil, 2003, p. 295), pois a única linguagem capaz de alicerçar a unidade que torna a vida comum verdadeiramente viável, garantindo “a existência de

uma comunidade, de um mínimo de comunhão num mínimo de valores" (Weil, 2003, p. 283).⁷ Para Weil, é o diálogo que sustenta o *discurso* e, no concernente à democracia, dá alma à *discussão*, "vitrine ideal do sistema democrático" (Bobongaud, 2011, p. 159). No entanto, ele só se faz, de fato, na observância de leis ao mesmo tempo constitutivas e reguladoras. Estas leis apontam para o fato de que só há diálogo quando os homens que abandonam a violência, compartilham princípios, têm claros os critérios de verdade e as regras lógicas da linguagem, renunciam à tentação de considerar o arbítrio ou qualquer elemento histórico como absoluto e, por fim, descartam toda forma de relação assimétrica, reconhecendo todos indivíduos como um fim e nunca como meio (Weil, 2003, p. 282).

Levando em conta essas leis, podemos colocar a pergunta "se ainda hoje o diálogo é possível" (Weil, 2003, p. 283). Para Weil, a resposta deve considerar que se o diálogo foi visto tradicionalmente entre indivíduos protegidos da violência dentro de uma comunidade com as mesmas tradições religiosas, por exemplo, hoje é o caso de pensá-lo também entre as instituições, os Estados ou entre os grupos de Estados, o que não deixa de apresentar um "prognóstico desesperador" (Weil, 2003, p. 284).

Na nossa sociedade mundial, o diálogo apela necessariamente à universalidade, quer dizer, ele se faz concretamente no "confronto das convicções presentes no mundo histórico", bem como "na tentativa, sempre renovada, de compreender as oposições agentes que dilaceram o mundo, e [que] ao dilacerá-lo, o impulsionam" (Weil, 2003, p. 290). Por isso, o sujeito do diálogo não é o *técnico do discurso* nem 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 fazer "político profissional", a ação política do homem de cultura se impõe, pois, se de um lado, "o pensador não deve prometer a eficácia no imediato" (Weil, 2003, p. 295), de outro, "a primeira tarefa de quem quer transformar o mundo é compreendê-lo no que ele tem de sensato" (Weil, 1996b, p. 57).

Não há dilema, porque, pensando a ação, o diálogo é interminável. Os homens de cultura "não têm certeza do que verdadeiramente está em jogo nas paixões" (Weil, 2003, p. 287), por isso dialogam; sabem apenas que "é preciso viver, e viver em comunidade" (Weil, 1997, p. 196). Logo, tão importante quanto o respeito às leis do diálogo é a existência de instituições preocupadas com a criação de um mundo no qual os diferentes princípios particulares possam dialogar, isto é, garantir as condições da tolerância em vista daquele princípio fundamental da afirmação de que "a violência é um mal" (Weil, 1997, p. 197). Porém, sozinhas, essas instituições não asseguram o sucesso do diálogo. Devemos 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).

Conclusão

Defendemos aqui a tese de que a secularização não consiste simplesmente no desaparecimento do religioso da esfera pública ou do domínio político, antes, este conceito aponta para um novo quadro teórico e social dentro do qual o ordenamento político é revisto em seus fundamentos e a própria religião se torna uma questão política.

Se a religião já não sustenta sozinha o sentido do mundo, da história e da sociedade, não significa que atualmente ela não influencie mais na vida coletiva de nossas comunidades plurirreligiosas e multiculturais. Com efeito, passados os anos da "demitologização" da política, quer dizer, superado o período em que os discursos políticos buscavam suas bases muito mais na própria eficiência do que

⁷ Sobre o diálogo como registro fundamental da linguagem política em Weil, ver Castelo Branco, 2016; 2018 e 2019. Neste último texto, o autor retoma a proposta weiliana do diálogo como virtude política e a confronta com a leitura de Hannah Arendt que toma o diálogo como expressão e construção do mundo.

nos valores que tradicionalmente defendiam, testemunhamos agora a real remitologização desses discursos, o que se faz certamente com o resgate do imaginário religioso por parte do homem de Estado.

Um efeito particularmente preocupante desse caminho é o uso político da intolerância religiosa. Diante disso, não se pode simplesmente se abster da discussão e da ação, considerando que a religião seja agora assunto privado. Antes, deve-se assumir a tarefa de pensar as consequências sociais das decisões movidas pela religião, bem como refletir se os princípios subjacentes de uma determinada forma de vida religiosa são compatíveis com os valores fundamentais da liberdade, da justiça e da paz, por exemplo. Essa tarefa envolve radicalmente o filósofo e as nossas comunidades plurirreligiosas e multiculturais empenhadas na construção de processos democráticos.

Para Weil, a saída está na recuperação do diálogo como registro fundamental da linguagem na política, registro que só pode existir se houver disposição para as implicações éticas do postulado fundamental de que todo ser humano é apto à razão; assim como se deve poder contar com instituições que garantam o espaço à discussão e ao debate e com a educação que forma

(...) 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).

Se a democracia se pauta pela discussão, essa só é possível quando se funda nas regras do diálogo, isto é, na forma de linguagem política no seu sentido mais forte, única capaz de criar o alicerce compartilhado sobre o qual se erguem discussão e discurso. Ela não se faz sem que haja uma disposição mínima de superação da violência; igualmente, sem um conhecimento razoável dos verdadeiros problemas que nos concernem a todos, a democracia não tem nem fundamento nem futuro.

Referências

- BOBONGAUD, S. 2011. *La dimension politique du langage*. Essai sur Eric Weil. Roma, PUG.
- BOUILLARD, H. 1977. Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil. *Archives de Philosophie* **40**: 543-621.
- BREUVART, J.-M. 2009. Eric Weil et la question de Dieu selon H. Boulliard. *Recherches de Science Religieuse* **97**: 185-193.
- CAMARGO, S. 2009. Religião e política em Eric Weil. *Interações* **4**(6): 107-120.
- CANIVEZ, P. 2013. Eric Weil, violence et démocratie dans un monde globalisé. In: RUIZ, L.; NANTEUIL, M. (Dir.). *La vulnérabilité du monde*. Louvain, PUL, p. 269-285.
- CASTELO BRANCO, J. 2019. Política e diálogo: reflexões a partir de Eric Weil e Hannah Arendt. *Philosophos* **24**(1):195-227.
- CASTELO BRANCO, J. 2018. Filosofia e democracia em Eric Weil. *Pensando* **9**(18): 104-121.
- CASTELO BRANCO, J. 2016. Democracia e linguagem. In: PERINE, M.; COSTESKI, E. (Orgs.). *Violência, educação e globalização*. São Paulo, Loyola, p. 171-189.
- CASTELO BRANCO, J. 2014. A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil. *Argumentos* **6**(11):190-211.
- CASTRO, M. 2006. L'infini chez Eric Weil et le Dieu Chrétien selon Henri Bouillard. *Laval Théologique et Philosophique* **62**(1): 67-80.
- CASTRO, M. 2005. Philosophie weilienne et théologie chrétienne chez Henri Bouillard. *Nouvelle Revue de Théologie* **127**(2): 236-250.

- COSTESKI, E. 2018. La questione religiosa in Eric Weil. La secolarizzazione, la fede e la politica. *Dialogesthai* **20**: 1-15.
- COSTESKI, E. 2012. Incidências da filosofia de Eric Weil na teologia de Henri Bouillard. *Perspectiva Teológica* **44**(123): 295-304.
- DELIGNE, A. 2007. Introduction. In: WEIL, E. *Ficin et Plotin*. Paris, L'Harmattan, p. 15-90.
- FILONI, M. 2019. Law, Moral Law and Politics in Eric Weil. *Philosophy and Public Issues* **9**(1): 107-128.
- GUIBAL, F. 2015. *Figures de la pensée contemporaine*. Paris, Hermann.
- HEGEL, G. W. F. 2008. *Filosofia da história*. Brasília, UNB.
- OLMI, A. 1986. *Dio come categoria*. Milano, Marzorati.
- PERINE, M. 1993. Deus no discurso filosófico. *Síntese* **20**(63): 477-497.
- RENAUD, M. 1971. L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie de M. Eric Weil. *Revue Théologique de Louvain* **2**: 327-353.
- VANCOURT, R. 1970. Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Eric Weil. *Archives de Philosophie* **33**: 471-489.
- WEIL, E. 2019. Limites da democracia. [Trad. J. Castelo Branco]. *Argumentos* **11**(21): 249-259.
- WEIL, E. 2018. A democracia em um mundo de tensões. [Trad. J. Castelo Branco]. *Argumentos* **10**(19): 209-226.
- WEIL, E. 2003. *Philosophie et réalité 1*. Paris, Beauchesne.
- WEIL, E. 1997. Dialettica, Dialogo: due inediti. In: SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Napoli, Il Mulino, p. 110-121.
- WEIL, E. 1996a. *Logique de la philosophie*. Paris, Vrin.
- WEIL, E. 1996b. *Philosophie politique*. Paris, Vrin.
- WEIL, E. 1993. *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Lille, Presses Universitaires de Lille.
- WEIL, E. 1991a. *Essais et conférences 1*. Paris, Vrin.
- WEIL, E. 1991b. *Essais et conférences 2*. Paris, Vrin.
- WEIL, E. 1972. Pratique et praxis. In: *Encyclopædia Universalis*, vol. XIII. Paris, p. 225-231.

Submetido em 14 de Abril de 2020.

Aceito em 18 de Novembro de 2020.