

# O ESTADO MUNDIAL COMO HORIZONTE DA FILOSOFIA POLÍTICA DE ERIC WEIL

## THE WORLD STATE AS AIM OF ERIC WEIL'S POLITICAL PHILOSOPHY

Judikael Castelo Branco\*

**Resumo:** Este artigo se aproxima do tema do “Estado mundial” em Eric Weil, primeiro, por ser esta a categoria política mais concreta a partir da qual é possível compreender o seu pensamento político, depois pela forma como se impõe o tema das relações internacionais num contexto globalizado cultural e economicamente, mas não ainda no campo político. A intenção desta reflexão é, num primeiro momento, apropriar-se da realidade social criada a partir das revoluções científicas, técnicas e econômicas, que geraram o fenômeno da globalização e a forma como esta se apresenta para a filosofia política. Depois percorrer a última parte da obra *Philosophie politique*, texto no qual Eric Weil trata especificamente do Estado mundial, à luz sobretudo dos princípios da igualização dos níveis de vida das sociedades e da liberdade dos indivíduos modernos, únicos capazes de sustentar de forma sólida a estrutura de um Estado mundial que pretende ser ao mesmo tempo democrático e não-coercitivo.

**Palavras-chave:** Política. Globalização. Estado mundial. Igualização. Liberdade.

**Abstract:** This article intends to analyze the topic of “world state” in Eric Weil, with specific reference to the theme of international relations - treated not only culturally and economically, but mostly politically. The intent of this work refers, firstly, to the interpretation, through a political-philosophical approach, of the phenomenon of globalization as consequence of a social reality constituted from scientific, technical and economic revolutions. Then, the paper aims to analyze the concepts of world state as present in the last part of Weil's *Philosophie politique*, and specifically the principles of equalization of social living standards and freedom of modern individuals - conceiving the latter as the essential element in order to sustain a democratic and non-coercive world state.

**Keywords:** Politics. Globalization. World state. Equalization. Freedom

### Introdução

Dois motivos nos levam ao tema do “Estado mundial” na filosofia de Eric Weil, primeiro por que como coroarmento do seu sistema<sup>1</sup> permite compreender melhor o seu

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC)/Capes. [judikael79@hotmail.com](mailto:judikael79@hotmail.com).

<sup>1</sup> Sobre o sistema em Eric Weil cf. G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil*. Paris, 1989. pp. 5-16.

pensamento político<sup>2</sup>, segundo pela urgência com que se impõe o problema das relações internacionais num contexto profundamente globalizado como é o nosso. Em outras palavras, as formas ambíguas das relações internacionais, marcadas pela técnica e pelo desenvolvimento desigual da economia mundial, assim como pelo terrorismo e pela guerra, nos obrigam a refletir acerca da estrutura política internacional e sobre o modo como esta vem sendo tratada na filosofia política contemporânea. Nossa intenção é a aproximação do texto weiliano a partir das questões levantadas pelo desenvolvimento da sociedade moderna mundializada<sup>3</sup>, da sua relação com o Estado nacional e do problema do destino político da coletividade humana, justamente articulado por Weil na proposta de um Estado mundial.

O pano de fundo desta reflexão é o contexto globalizado que marca este período da história humana e por isso parte-se das duas premissas mais aceitas no que toca este tema, isto é, por um lado a afirmação de que a “globalização é a mais nova palavra de ordem da Filosofia Política” (HÖFFE, 2005, p. 5), e por outro, que “a política é o principal campo da atividade humana que praticamente não foi afetado pela globalização” (HOBBSAWM, 2007, p. 10), ou seja, de que “à globalização econômica não corresponde uma globalização política” (FILONI, 2000, p. 38). Diante disto, resta a certeza de que uma filosofia política que queira enfrentar os desafios centrais do nosso tempo não pode não se confrontar com este fenômeno.

### **1. O desafio da sociedade moderna globalizada à filosofia política**

As origens da sociedade moderna são locais<sup>4</sup>, tendo em sua base a reviravolta provocada com o aparecimento das ciências modernas no século XVII, o desenvolvimento tecnológico que elas possibilitaram e, sobretudo a partir de 1780, o processo de industrialização que determinaria os rumos da história dos séculos XIX e XX. Em outros termos, à “sociedade moderna” corresponde a transformação do modo de agir e compreender do homem no mundo, o mesmo que dizer que “o homem se

---

<sup>2</sup> Como afirma Jean-François Robinet o Estado mundial é a “categoria política mais concreta a partir da qual as precedentes categorias aparecem como pontos de vista abstratos, necessários para a reflexão, dos quais só a articulação diferenciada permite compreender a realidade na sua complexidade” (ROBINET, 1989, p. 72).

<sup>3</sup> No nosso texto usaremos indistintamente mundialização e globalização assim como seus derivados.

<sup>4</sup> Para Weil o processo de universalização da humanidade começa ainda nos séculos VII a V a.C. é o que trabalha no artigo de “What is a breakthrough in history?”, de 1975 (Trad. fr. “Qu’est-ce qu’une ‘percée’ en Histoire?”, in WEIL, 2003, p. 193-224). Nossa intenção é apenas traçar em linhas gerais as vigas mestras da construção do atual contexto de um mundo globalizado. Sobre o artigo de Weil cf. COSTESKI, 2009, 231-234.

define como moderno a partir do momento em que descobre que o essencial de sua vida é a luta com a violência da natureza. A partir daí a sociedade se torna autônoma e se diferencia do Estado e da religião” (ROBINET, 1989, p. 74). É ainda neste contexto que se forma e se fortalece o conceito de nação.<sup>5</sup>

Porém, num processo paralelo à formação da consciência de sociedade nacional moderna e de suas fronteiras, a transformação gerada pela industrialização e o novo cenário econômico formado por ela, forneceram as condições para se reinterpretar e alargar a idéia de um espaço mundial, no qual “a expansão natural das civilizações, inaugurada na Europa depois do final do século XV, pôde provocar o englobamento da humanidade inteira no interior de uma mesma esfera de consciência mundial e colocar todas as partes lado a lado em função de uma problemática política comum” (DUBARLE, 1970, p. 528).

A sociedade moderna então traz à baila como imperativo para a reflexão da filosofia política o tema do destino político comum da coletividade humana. De fato, as ciências modernas, e todas as revoluções por elas provocadas nos campos da tecnologia e da economia, assim como os novos ordenamentos funcionais das coletividades e as novas possibilidades de realização do bem-estar material do homem, forneceram à sociedade perspectivas universalistas praticamente impossíveis à reflexão política anterior, situada quase que exclusivamente nos limites dos Estados nacionais.

De um lado, como bem notou Marco Filoni (cf. 2000, p. 36), este fenômeno não passou despercebido à filosofia, que encontrou ainda em Marx e Engels seus primeiros intérpretes. De fato, no *Manifesto do Partido Comunista* escreviam que “a grande indústria criou o mercado mundial” e depois que “desfrutando o mercado mundial a burguesia tornou cosmopolita a produção e o consumo de todos os países. Com grande desprazer dos reacionários, tirou à indústria a base nacional. As antiqüíssimas indústrias nacionais foram e são, dia a dia, aniquiladas” (MARX-ENGELS, 1996, p. 7). Isso no campo da produção de bens que logicamente refletiu no campo cultural tornando os produtos espirituais um patrimônio comum. De outro, porém, mesmo não sendo uma descoberta recente, este debate se apresenta como problema relativamente novo à filosofia política que, tendo sempre no seu bojo a categoria do universal, nunca enfrentou a questão de maneira tão direta como exige nossa época.

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de nação cf. HOBBSAWM. *Nação e nacionalismo desde 1870: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

O problema se aprofunda quando a filosofia política tenta pensá-lo a partir do aparato teórico-instrumental, agora insuficiente, que traz de sua tradição, sobretudo a partir de Machiavel e Hobbes. De fato, o que se percebe é que a política contemporânea continua sendo política egoísta do Estado soberano, incapaz de considerar as forças universalistas que se apresentam na sociedade, a saber, as forças da moral, de um lado, e aquelas da economia moderna, de outro; incapaz, acima de tudo, de ver que nosso contexto aponta uma verdadeira “crise do tipo de Estado em que todos nos acostumamos a viver no século passado” (HOBSBAWM, 2007, p. 142).

Hoje a política tradicional e seus êxitos históricos, como a democracia e o estado de direito, são possíveis apenas dentro de um novo paradigma, capaz de abarcar o novo tipo de capitalismo, de economia, de política, de direito e acima de tudo a nova ordem global. A lista de filósofos que se debruçam sobre este problema na “busca da política”, com diz Baumann (2000) é muito amplo e logicamente não é este o lugar para copilá-la, basta pensar que entre aqueles que, divididos entre a escola transnacionalista, a continuação do projeto iluminista, o desenvolvimento seja das questões levantadas por Kant, seja dos alicerces de uma nova reflexão de cunho liberal, podem ser citados, além do próprio Weil, autores como Habermas, Höffe e Rawls, limitando a lista aos nomes mais conhecidos no Brasil. É claro que as instâncias são muitas e diferentes e que há também vários pontos de contraposição entre as correntes; uma coisa, porém, é comum a todas: a atual ordem mundial exige uma nova reflexão acerca do Estado nacional, pois como afirma Habermas:

Sem dúvida o mundo dominado por Estados nacionais se encontra em trânsito para a constelação pós-nacional de uma sociedade mundial. Os Estados perdem sua autonomia à medida que se emaranham nas redes horizontais de comunicação e intercâmbio desta sociedade global. (2009, p. 114).

Dito de outro modo, o que se vê é a perda de um certo tipo de “autoridade” que sempre marcou a fisionomia dos Estados nacionais em matéria de economia, e mesmo de política econômica e social, assim como de política *tout court*.

É neste contexto de profundas transformações no campo da política internacional e na maneira de a filosofia o compreender, que Eric Weil se insere como filósofo que se dispõe, nos moldes de Kant, a pensar a política enquanto problema filosófico e não só como problema para a filosofia, preocupado ainda em “resgatar o significado do ato de filosofar no contexto atual” (SOARES, 1998, p. 14) e em recriar o

papel social do filósofo. No que toca diretamente o tema da mundialização, Weil tem o mérito de “ter considerado o tema do Estado mundial como uma categoria política real, base sobre a qual repensar a ordem internacional vigente entre os Estados nacionais” (FILONI, 2000, p. 45).

## **2. Sociedade mundial versus Estado nacional**

Levando-se em conta as mudanças que marcaram a passagem do século de Weil para o que iniciamos há pouco, entre elas, o fim da estrutura bipolar do mundo, a realidade dos Estados Unidos como superpotência hegemônica e a conseqüente imposição da *Pax americana*<sup>6</sup>, é possível reconhecer por um lado, que em muito já nos afastamos do contexto em que o autor ergueu o arcabouço do seu pensamento na década de 1950; por outro, porém, vemos ainda presente seu diagnóstico das relações internacionais como “resultado mecânico das decisões tomadas por eles [Estados nacionais] em vista de seus interesses” (WEIL, 1996, p. 225) e de que

[...] na realidade do mundo, toda ação é ação de um governo soberano e as lamentações e recriminações não mudaram nada neste fato: os problemas internacionais continuam sendo problemas *inter nationes*, e são tratados e resolvidos (ou não) pelos governos dos Estados individuais em função de decisões soberanas tomadas por cada um dos interessados. (WEIL, 1996, p. 225).

É o que se verifica, por exemplo, na resposta do então presidente Bush na ocasião das discussões acerca das emissões de gases do efeito estufa e do prejuízo que representam para milhões de vidas: “Não faremos coisa alguma que prejudique nossa economia, porque estão em primeiro lugar as pessoas que vivem nos Estados Unidos” (New York Times, 30 de março de 2001, p. A11. *Apud.* SINGER, 2004, p. 2); de fato, à sombra de Hobbes, “a posição típica de qualquer Estado é defender seus interesses” (HOBSBAWM, 2007, p. 15), a partir da lógica do *mors tua vita mea*.

Volta-se mais uma vez à constatação de que do período em que a humanidade assiste a “mundialização dos problemas” – que leva “os seres humanos, as nações e as culturas, pela primeira vez na história mundial, a se sentirem interpelados diante de perigos comuns, a assumirem uma responsabilidade moral comum em face da questão da articulação de seu futuro, ou seja, perante as questões fundamentais relacionadas aos

---

<sup>6</sup> Que, segundo P. Singer, “pressupõe um governo semelhante ao que foi imaginado no século XVII pelo filósofo Thomas Hobbes, um governante dotado de muito poder e nenhuma autoridade moral, e um mundo no qual os conflitos não são resolvidos, mas meramente suprimidos” (2004, p. XIX).

grandes objetivos de uma sociedade que se faz planetária” (OLIVEIRA, 2001, p. 167-168) – segue-se a exigência de uma mudança na forma como as ciências sociais em geral tratam a questão da política internacional, e transformação ainda maior deve acontecer no seio da filosofia política. É justamente em resposta a esta exigência de mudança de paradigma da filosofia política tradicional que Weil elabora, sobretudo a partir de Kant<sup>7</sup> e Malinowski<sup>8</sup>, a idéia de um Estado mundial.

Eric Weil enfrenta diretamente o problema das relações internacionais na quarta parte da sua *Philosophie politique*, na qual trata da redução dos conflitos armados por uma organização mundial que deve permitir o livre desenvolvimento das particularidades morais e culturais, de outro modo, das comunidades históricas na sua identidade própria.

O seu ponto de partida é o problema da guerra, “forma concreta de violência entre os indivíduos históricos que são os Estados” (WEIL, 1996, p. 228). Para Eric Weil é sabido que em outros momentos da história da humanidade a guerra “permitiu a fusão de civilizações, a organização dos Estados antigos e modernos, a comunicação das técnicas e conhecimento” (WEIL, 1991, p. 110), mas o fato é que o mundo chegou a tal grau de evolução técnica e de organização racional que a guerra, para os indivíduos modernos, não significa mais que destruição e regressão. Até este ponto, é possível acompanhar a análise da violência feita por Hannah Arendt, para quem a guerra é improdutiva, não dá início a nada, “não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso” (ARENDRT, 2009, p. 99). Voltando a Weil:

A guerra deu o que podia dar: na situação técnica do mundo moderno, toda guerra é, no sentido estrito, uma guerra civil, na qual nem a organização nem as comunicações intelectuais não têm nada a ganhar, mas tudo a perder. A função histórica da guerra como fator de progresso acabou. (WEIL, 1991, p. 110).

---

<sup>7</sup> De fato, em se tratando de Weil, “o pressuposto de toda reflexão é Kant” (PERINE, 1987, p. 31). No caso da filosofia política Kant “solevou os problemas que, até os nossos dias, permaneceram os problemas da filosofia política e, por conseqüência, os fundamentos, comumente inconscientes ou negados, da ciência política: onde as questões nascem da filosofia ou, mais exatamente, não se tornam compreensíveis senão no contexto filosófico. O fato é que ele as formulou e que foi o primeiro a colocar as questões do sentido da história e da política para o homem, no lugar daqueles acerca da melhor técnica política e das ‘leis históricas’. A política cessa, com Kant, de ser uma *preocupação* para os filósofos; ela se torna, como a história, um *problema* filosófico, que age na e sobre a totalidade do pensamento” (WEIL, 1990, p. 140). No que toca precisamente a política internacional, é lógica a referência à reflexão de Kant na obra *A paz perpétua*, ainda que Weil não se limite à confederação de Estado, mas fale propriamente de um Estado mundial.

<sup>8</sup> Sobre o papel de Malinowski para a reflexão weiliana, cf. WEIL, E. “Le sens du mot ‘liberté’”. In *Essais et Conférences*, Tome 2. Paris: Prin, 1991.

Restou-lhe ser na história a caricatura da regressão tanto econômica quanto política, exatamente por que, num mundo “pós-convencional”, é da própria natureza do mecanismo da sociedade do trabalho, na qual se privilegia o cálculo técnico, que o recurso ao conflito armado seja deixado de lado. Para a sociedade moderna “o objetivo da abolição da guerra é um mandato da razão” (HABERMAS, 2009, p. 119), ou, que é o mesmo: “a modernização da sociedade é um fator de pacificação” (CANIVEZ, 1993, p. 234).

A guerra constitui assim a contradição fundamental entre sociedade moderna e Estado nacional, justamente por ser a sociedade racional e essencialmente vocacionada ao universal e o Estado uma realidade histórica, particular e moral. Um dos aspectos problemáticos desta contradição se dá no fato de que “a guerra não foi substituída pelos procedimentos do direito, e todo governo permanece como único juiz do que quiser considerar *casus belli*, ameaça ou ataque contra os interesses vitais” (WEIL, 1996, p. 228), ou seja, mesmo depois do processo de mundialização operado pelo trabalho e pela técnica na sociedade mundial, no contato entre os Estados nacionais é ainda “a possibilidade sempre presente, do conflito armado que constitui a natureza fundamental das relações internacionais” (WEIL, 1996, p. 228).

O Estado moderno, porém, chegou às mesmas conclusões da sociedade mundial e para ele, que se utiliza do cálculo para defender seus interesses, a guerra é sinônimo de prejuízo. Se, como vimos acima, era o conflito armado “a natureza fundamental das relações internacionais”, é necessário a partir do momento em que o recurso a ele se torna menos provável, uma nova forma de regulamentação destas relações. Dito de outro modo, os indivíduos modernos, que venceram a violência da particularidade e dos interesses exclusivamente privados em vista da ordem social, exigem agora a vitória da violência também nas relações entre nações; a diferença reside no fato de que a vitória sobre a violência dos indivíduos se dá justamente no interior de um Estado de indivíduos, o que não existe para os Estados.

Sendo que “o mundo é demasiado grande, complexo e plural” (HOBSBAWM, 2007, p. 29) e dada a falta de convenções, ele carece de instituições internacionais com autoridade global. Instituições como as Nações Unidas, o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio ou as experiências de tribunais internacionais, não têm nenhum poder efetivo além do que lhes é conferido voluntariamente pelos Estados. Este fato não as esvazia de sentido, mas

leva a pensar o que têm como principal tarefa neste momento, ou seja, considerar o papel que desenvolvem na construção de uma consciência marcada pela esfera supranacional. Deste modo, tais instituições ainda que insuficientes para a organização social mundial ou o ordenamento não violento das relações entre os Estados, exercem um papel pedagógico essencial no processo de mundialização da política enquanto habitam os governos e os governantes à visão dos problemas do ponto de vista universal e os obrigam a discernir os interesses nacionais e supranacionais.

De um jeito ou de outro a organização mundial é uma exigência que se impõe como imperativo e neste momento não só para a sociedade globalizada como também para o Estado nacional que não pode existir aquém ou além desta realidade, mas apenas dentro dela, de modo que sendo verdade que não há hoje instituição internacional que organiza as relações internacionais, é também verdade que “dado que cada um deve temer o resultado do emprego da violência, todos têm um interesse comum no estabelecimento de tal organização” (WEIL, 1996, p. 237-238) e concordamos com Paul Ricœur quando diz que “o autor está coberto de razão ao tornar o problema da organização social mundial como um problema para o Estado particular” (RICŒUR, 1995, p. 53).

Contudo, esta oposição entre o belicismo do Estado e o pacifismo da sociedade só pode se tornar absoluta numa abstração que separe a política da história, afinal, e este é o núcleo da filosofia weiliana, a violência será sempre uma opção, isto é, o sensato deverá sempre conviver com a possibilidade do insensato. Para Weil, a relação entre violência e não-violência não está apenas no campo da reflexão, mas preponderantemente no campo da ação, na vida do homem que age, de modo que a violência continua sendo o motor da história enquanto causa a ser sempre superada e vencida e a não-violência a finalidade de ação moral e política.

A não-violência, na história e pela história, tornou-se o fim da história e é concebida como seu fim; mas nada garante que este fim possa ser alcançado sem o emprego da violência: é, ao contrário, provável que ele não seja nunca alcançado se for esquecida para sempre a possibilidade da violência, ou que ela possa ser nobre e justa em certos momentos. (WEIL, 1996, p. 233).

Para ele a não-violência não pode constituir um valor absoluto, exatamente por que ela, tal qual a violência, não pode preencher a vida do indivíduo moderno de sentido. O indivíduo quer em sua ação a superação da violência, do particular em vista do universal e quer também o bem-estar social que a sociedade do trabalho pode lhe dar,



mas em nada disso encontra a solução para a questão fundamental do sentido que lhe impõe a moral particular de sua comunidade. Portanto, para ele

[...] não se trata somente de realizar um mundo no qual a moral histórica possa coexistir com a violência: a dificuldade é antiga, e desde sempre a moral *informa* a violência no interior de toda sociedade, toda comunidade, todo Estado; trata-se doravante de realizar um mundo onde a moral possa viver com a não-violência, mundo no qual a não-violência não seja apenas ausência de sentido, - desse sentido que a violência buscava na história sem saber o que buscava, que ela criou violentamente e continua a buscar por meios violentos. A tarefa é construir um mundo no qual a não violência seja real sem ser a supressão do absurdo da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens. (WEIL, 1996, p. 234).

O que se tem aqui é precisamente a indicação de uma *tarefa*, pois a única coisa que a sociedade moderna pode de fato oferecer é a promessa do bem-estar social, o que está ainda muito longe do *contentament*<sup>9</sup> que busca o indivíduo, exatamente por que é impossível viver concretamente sem um sentimento moral. Isso é ainda mais grave, porque o que se vê no bem-estar social não é de nenhum modo a vitória total sobre violência, mas o contrário, pois “a negação da violência realizada pelo mero cálculo econômico potencializa uma nova forma de violência, uma violência gratuita, desconhecida até o presente momento pelas comunidades tradicionais, que se encontra no vazio das pessoas que vivem apenas no bem-estar social” (COSTESKI, 2009, p. 253). “É uma violência em estado potencial que (...) não necessita de uma causa exterior para se tornar violência em ato, já que esta causa é o tédio mesmo” (TABONI, 1997, p. 189-190). Nas palavras de Weil, é a possibilidade da “violência nua” quando “se priva a existência humana de todo sentido, limitando-a ao que a sociedade pode lhe oferecer de meios *sem fim*” (WEIL, 1996, p. 233).

Por fim, a tarefa então é “a reconciliação das morais históricas com uma organização mundial”, que “se resolverá apenas na libertação das morais, não malgrado a organização da sociedade mundial, mas graças a esta. É interesse de todo Estado trabalhar pela solução racional deste problema” (WEIL, 1996, p. 240). Esta tarefa se desenvolve no plano da política e da história, isto é, no plano da ação do homem e o

---

<sup>9</sup> O *contentament* é para Weil o grande interesse do homem, aliás, o homem age para “libertar-se do descontentamento” (WEIL, 1996a, p. 9). É o contentamento que, segundo Weil, dá sentido não só à ação do homem senão também à própria filosofia, como chega a afirmar Perine: “a descoberta do interesse último do homem revela não só aquilo em função de que todos os homens sempre agiram, mas revela também que, desde que os homens se dedicam a essa atividade de pôr num discurso coerente aquilo que todos praticam, isto é, desde que os homens se dedicam à filosofia, é também o contentamento que lhes interessa, mesmo em filosofia, mais exatamente, é só isso que lhes interessa em filosofia” (1987, p. 127).

papel do filósofo é permitir pensar esta tarefa de forma mais clara, já a função do homem do Estado, é ser educador para a discussão de modo que o indivíduo possa participar dos encaminhamentos políticos da sua comunidade e do seu Estado, nacional e internacionalmente. Deste modo, urge a construção de um contexto justo e livre no qual o indivíduo educado possa encontrar sentido e viver segundo a razão e a moral, ou seja, retorna-se ao ponto de partida da *Philosophie politique*, segundo o qual “o problema do sentido não pode pôr-se senão por quem já se colocou o problema do sentido do agir humano, isto é da vida – em outros termos, para quem já se colocou no domínio da moral” (WEIL, 1996, p. 7), pois também no que toca a possibilidade de um Estado mundial, a “política é a moral em marcha” (WEIL, 1998, p. 213).<sup>10</sup>

### **3. Considerações finais: sobre a possibilidade de um Estado mundial**

Diante então do problema de pensar o papel do Estado nacional e as relações internacionais numa sociedade efetivamente mundial e com novos atores políticos, Eric Weil fala propriamente da necessidade de um Estado mundial com a dupla tarefa de organizar a economia da Terra e garantir “a maior liberdade a todos os grupos étnicos, definidos pela comunidade de língua e de tradição cultural, e a todas as associações no interior das nações e entre as nações, de modo que elas não se voltem para a violência” (WEIL, 1991, p. 110).

“A organização que é assim apresentada como objetivo da ação política do Estado moderno é corretamente chamada *Estado mundial*” (WEIL, 1996, p. 240), que, segundo Costeski, pode ser interpretado na forma de um “Estado essencialmente não-coercitivo e descentralizado”, isto é, um Estado propriamente democrático (2009, p. 251).

O Estado mundial de Eric Weil, longe de ser uma realidade, aparece para a filosofia como projeto, mais que a “utopia realista” de Rawls (2004, p. 15), mas uma verdadeira hipótese filosófica diante da qual nem o filósofo nem o homem do Estado podem declinar, um em sua reflexão se quiser que esta seja clara, o outro em sua ação se a deseje coerente.

Dois princípios fundamentais se apresentam como condições de possibilidade para a existência de um real Estado mundial: o primeiro deles é a *igualização dos níveis de vida social e econômica* nas diferentes sociedades (cf. WEIL, 1996, p. 240). Neste ponto é importante lembrar que esta igualização evocada por Weil já se tornou possível

---

<sup>10</sup> Sobre a fundamentação moral da política em Weil, cf. M. Barale (1989, p. 27-58); M. Filoni (2000, p. 57-70); M. Perine (2004, p. 13-34) e P. Canivez (1993, p. 91-128).

no que toca a técnica de produção das sociedades modernas sobre a qual se pode dizer que

[...] a vitória da humanidade sobre a natureza exterior está, em princípio, conquistada, e seus conhecimentos técnicos são suficientemente desenvolvidos para que se possa considerar solúveis todos os problemas relativos ao crescimento da produtividade e riqueza globais. (WEIL, 1996, 240).

Isso já seria motivo suficiente se a fome fosse um fenômeno ligado unicamente à capacidade de produção, porém “a fome relaciona-se não só com a produção de alimentos e a expansão agrícola, mas também ao funcionamento de toda a economia e com a ação das disposições políticas e sociais que podem influenciar, direta ou indiretamente, o potencial das pessoas para adquirir alimentos e obter saúde e nutrição (SEN, 2000, p. 190). O Estado mundial entra em cena justamente enquanto organizador destas disposições políticas e sociais tratadas por Sen e das disputas anárquicas de Weil. Longe de uma proposta igualitarista radical, aproxima-se daquilo que Sen chama de “igualdade de oportunidades” (SEN, 2008, p. 37), de uma maior equidade entre as comunidades particulares em seus direitos políticos e econômicos nas discussões de interesse global. Enfim, “uma igualização dos níveis de vida das diferentes comunidades históricas é necessária para que toda instituição mundial possa se estabelecer solidamente” (SAVADOGO, 2003, p. 238).

Apenas na “igualdade” dos níveis de vida social, que para Weil não quer absolutamente dizer uniformidade, pode-se evitar o recurso à violência entre os grupos. Para o autor, de fato, a persistência das grandes desigualdades econômicas, políticas e sociais entre os Estados nacionais é motivada pela falta de uma organização global verdadeiramente efetiva.

O segundo princípio é o horizonte último de todo caminho traçado por Weil: *a liberdade do indivíduo*. De outro modo, o fim intermediário da ação política na superação das competições entre as sociedades particulares e da violência entre os Estados está em função do fim último da liberdade do indivíduo moderno, mais precisamente, liberdade para que possa viver uma vida virtuosa, pois “o sentido do Estado é oferecer ao cidadão a possibilidade de uma vida virtuosa” (WEIL, 1996, p. 328), ou seja, “o sentido do Estado está na existência do indivíduo livre e razoável” (WEIL, 1996, p. 257).

O fato é que a vida humana, enquanto humana, visa à virtude, concebida como realização das possibilidades do homem: neste sentido do termo, este fato é tão fundamental que mesmo os que só nutrem desprezo pela palavra virtude reintroduzem o conceito operando uma mudança de nome. (WEIL, 1996, p. 245).

A vida virtuosa do indivíduo coincide com a idéia de uma vida livre na qual ele possa finalmente se construir ininterruptamente como ser razoável numa “progressiva libertação da violência natural e humana” (VESTRUCCI, 2006, p. 17). Deste modo,

[...] o que está em jogo, é a realização de um mundo no qual cada indivíduo seja sujeito e fim por si mesmo aos olhos dos outros como aos próprios. Tal é o escopo que dá sentido à civilidade, à luta contra a natureza, à técnica, a esta vida na sociedade na qual o homem se faz servidor do progresso. Trata-se de criar um mundo no qual a humanidade empírica possa fazer-se razoável, onde cada indivíduo tenha a possibilidade de se afirmar como homem na liberdade da sua decisão, um mundo humano de sujeitos reconhecidos como tais. (CANIVEZ, 1993, p. 35).

Em termos de política concreta é o pleno reconhecimento dos direitos do homem e do indivíduo enquanto se atenua ao mesmo tempo a comum e aparente oposição destes com o direito dos povos, já que na aparição do Estado mundial cada povo, cada comunidade histórica, tem direito de cultivar sua identidade. “Se a política tem um sentido (...), ele não se encontra senão na criação de condições exteriores necessárias à existência da liberdade universal dos indivíduos em suas particularidades sensatas” (WEIL, 2003, p. 239).

Costeski elenca quatro condições para se pensar o Estado mundial de Weil, condições que, para serem suficientes, devem estar assentadas nos princípios de *igualização dos níveis de vida social e liberdade individual*. Seriam elas: a relação da universalidade da razão moral e a particularidade das morais concretas; a universalização efetiva da sociedade moderna; a reflexão acerca desta sociedade mundializada como a condição da liberdade, mas não sua realização e por fim o retorno à questão do sentido, ou seja, à *theoria* (cf. 2009, p. 269-278).

O grande temor deste tema é sempre que o Estado mundial assumira as formas concretas dos Estados particulares no uso que estes fazem da violência, o que se daria numa autocracia ou tirania de escala mundial. Contudo, ocorrendo a igualização dos níveis de vida e a realização de uma sociedade verdadeiramente mundial capaz de reconhecer e respeitar os vários grupos que a formam, é bastante difícil pensar numa realidade tirânica. Sem o medo da violência exterior e o fim da competição anárquica

entra as sociedades, o Estado mundial se ocuparia sobretudo em exercer “sua ação no plano de uma educação para a racionalidade” (WEIL, 1996, 241).

Enfim, está no prelo uma nova ordem política e a missão da filosofia não é profetizar como ela se efetivará na realidade, mas tornar clara a necessidade de pensar com seriedade acerca do tema: a realização de uma nova ordem política como “uma exigência da razão prática” (GUIBAL, 2009, 322). A contribuição do filósofo neste campo é justamente sugerir com lucidez a questão, afinal “a reflexão filosófica é uma forma de ação política” (SAVADOGO, 2003, p. 234). Para concluir dando a palavra ao próprio Weil:

Uma planificação mundial, um governo mundial, a libertação das nacionalidades (como organizações culturais autônomas), conseqüentemente a exclusão da guerra e da violência entre os indivíduos e entre as comunidades – tais são as condições necessárias e, com uma maior probabilidade, suficientes para a manutenção e o progresso da civilização: é pegar ou largar. (WEIL, 1991, p. 111).

## Referências

- ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BARALE, M. Eric Weil: morale e política. In: *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 27-58.
- BAUMANN, Z. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CANIVEZ, P. *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*. Paris: Kime, 1993.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. Fortaleza: Unisinos-UFC, 2009.
- DUBARLE, D. Totalisation terrestre et devenir humain. *Archives de Philosophie*, 33, 1970, p. 527-545.
- FILONI, M. *Filosofia e politica: attualità di Eric Weil*. Urbino: Quattro Venti, 2000.
- GUIBAL, F. *Le courage de la raison: la philosophie pratique d'Eric Weil*. Paris: Kiron, 2009.
- HABERMAS, J. *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta, 2009.
- HOBBSAWM, E. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismo: desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HÖFFE, O. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MARX, K – ENGELS, F. *Manifesto del partito comunista*. Roma: Editori Riuniti, 1996.
- OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- RAWLS, J. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RICŒUR, P. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

- ROBINET, J-F. O Estado mundial na filosofia política de Eric Weil. *Síntese*, 46, 1989, p. 73-83.
- SAVADOGO, M. *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.
- SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Desigualdade reexaminada*. São Paulo: Record, 2008.
- SINGER, P. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo, Loyola, 1998.
- TABONI, P. F. *Libertà e cittadinanza: saggi su Eric Weil*. Napoli: La città del sole, 1997.
- VESTRUCCI, A. Violenza, liberta e autonomia in Eric Weil. In: WEIL, E. *Violenza e liberta: scritti di morale e política*. Milano: Mimesis, 2006.
- WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia política*. São Paulo: Loyola, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Essais et conférences*. Paris: Vrin, 1991. T. 1
- \_\_\_\_\_. *Essais et conférences*. Paris: Vrin, 1991a. T. 2.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie et réalité*. Paris: Beauchesne, 2003. T. 1.

**Artigo recebido em: 20/07/10**

**Aceito em: 29/11/10**