

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

MARCELO LARGER CARNEIRO

**EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA:
UMA LEITURA À LUZ DA FILOSOFIA DE ERIC WEIL**

CAXIAS DO SUL

2024

MARCELO LARGER CARNEIRO

**EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA:
UMA LEITURA À LUZ DA FILOSOFIA DE ERIC WEIL**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, apresentado à Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon
Agência de Fomento: PROSUC/CAPES

CAXIAS DO SUL

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

C289e Carneiro, Marcelo Larger

Educação para a não violência [recurso eletrônico] : uma leitura à luz da filosofia de Eric Weil / Marcelo Larger Carneiro. – 2024.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Orientação: Everaldo Cescon.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Educação - Filosofia. 2. Filosofia. 3. Weil, Eric, 1904-1977. 4. Sabedoria.
I. Cescon, Everaldo, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 37.013.73

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE DE
CAXIAS DO SUL



**“EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA:
UMA LEITURA À LUZ DA FILOSOFIA DE ERIC WEIL”**

Marcelo Larger Carneiro

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia Prática. Linha de Pesquisa: Filosofia Política.

Caxias do Sul, 23 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Dr. Everaldo Cescon (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Simone Côrte Real Barbieri
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Mateus Salvadori
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Dr. Judikael Castelo Branco
Universidade Federal de Tocantins

Participação por videoconferência

Dr. Paulo César Nodari
Universidade Católica de Brasília

Dedico esta Tese aos meus amores, Leonardo e Tamara, que me apoiam e me incentivam a prosseguir. Seu amor é o meu sopro vital.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que estiveram ao meu lado nessa caminhada, em especial à minha família que me deu o apoio necessário para que tudo se tornasse possível.

Agradeço aos meus pais, Zulmiro (*in memoriam*) e Tânia, por plantarem em mim a semente do caráter que tenho hoje e de me ensinarem os valores que trago comigo.

Agradeço à minha alma gêmea, Tamara, que com amor, dedicação e carinho sempre soube me acalmar nos momentos mais difíceis da vida, me incentivando todos os dias para que eu pudesse tornar realidade meus objetivos. Essa força foi essencial para que esta pesquisa pudesse se concluir.

Agradeço ao meu filho, Leonardo, que me educa todos os dias a ser uma pessoa melhor. Essa educação é fundamental para a construção do homem que procuro ser.

Agradeço aos professores, colegas e amigos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul – PPG-Fil. UCS, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Everaldo Cescon, pela dedicação e apoio despendido a este Projeto.

Agradeço, especialmente, ao Prof. Dr. Paulo César Nodari, que me incentivou a trilhar um caminho que outrora era tão desconhecido que me causava temor. Esse incentivo foi primordial para que, além de estudar filosofia, eu pudesse sempre filosofar.

Agradeço aos membros da banca avaliadora, Profa. Dra. Simone Côrte Real Barbieri, Prof. Dr. Mateus Salvadori, Prof. Dr. Paulo Cesar Nodari e Prof. Dr. Judikael Castelo Branco, por terem colaborado com o acabamento da obra. Muito além de críticas e apontamentos que proporcionaram uma correção da pesquisa, tiveram a empatia e a generosidade de me incentivar a continuar filosofando.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes), responsável pelo financiamento desta pesquisa.

O fim positivo da educação consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros membros da comunidade.

Weil (1990, p. 64)

RESUMO

Esta Tese tem como objetivo demonstrar que a educação para a não violência, sob a ótica de Eric Weil, tem um sentido de sabedoria prática aristotélica. Para explorar esse tema, partiu-se da seguinte questão: Qual o sentido da educação para Eric Weil na formação de pessoas capazes de perceber seu lugar no mundo e do outro, subsidiando uma abertura para a promoção de um progresso para a não violência? Para Weil, a educação tem um lugar especial em sua interpretação de como o homem age na realidade histórica, partindo de um conceito de educação moral. Para ele, a educação não se resume à instrução, mas visa proporcionar ao indivíduo um desenvolvimento da capacidade de compreender seu lugar no mundo e das suas relações com os outros indivíduos. A hipótese levantada é a de que a educação, da forma como Weil a compreende, tem contornos semelhantes à sabedoria prática aristotélica, porque proporciona aos indivíduos razoáveis desenvolverem uma compreensão mais profunda das relações com outros membros de uma comunidade, de modo que possam agir de maneira ética e responsável. O embasamento teórico desta Tese são as obras de Eric Weil, sobretudo a *Lógica da Filosofia*, a *Filosofia Moral* e a *Filosofia Política*, cotejadas com a obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, especialmente no tocante à sabedoria prática. Esta pesquisa contribui para fomentar a discussão sobre o sentido da educação na construção de uma sociedade que promova a formação de indivíduos respeitosos com os outros e comprometidos com a promoção de um progresso em direção a não violência. Além disso, contribui para uma compreensão das dinâmicas humanas e da capacidade de se adaptar a situações diversas, o que é fundamental para a evolução da humanidade, porque ela não apenas fornece conhecimento, mas também molda atitudes, valores e comportamentos que são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa.

Palavras-chave: Educação. Não Violência. Sabedoria Prática. Eric Weil.

ABSTRACT

This Thesis aims to demonstrate that education for nonviolence, from the perspective of Eric Weil, has a sense of Aristotelian practical wisdom. To explore this theme, we started from the following question: What is the meaning of education for Eric Weil in the formation of people capable of perceiving their place in the world and of the other, subsidizing an openness to the promotion of progress towards nonviolence? For Weil, education has a special place in his interpretation of how mankind acts in historical reality, starting from a concept of moral education. For him, education is not limited to instruction, but aims to provide the individual with a development of the ability to understand his place in the world and his relationships with other individuals. The hypothesis raised is that education has similar contours to Aristotelian practical wisdom, because it enables reasonable individuals to develop a deeper understanding of relationships with other members of a community, so that they can act ethically and responsibly. The theoretical basis of this Thesis are Weil's books, especially the *Logic of Philosophy*, *Moral Philosophy* and *Political Philosophy*, compared with Aristotle's *Nicomachean Ethics*, especially with regard to practical wisdom. This research contributes to foster the discussion about the meaning of education in the construction of a society that promotes the formation of individuals who are respectful of others and committed to the promotion of progress towards nonviolence. In addition, it contributes to an understanding of human dynamics, and the ability to adapt to diverse situations, which is fundamental for the evolution of humanity, because it not only provides knowledge, but also shapes attitudes, values, and behaviors that are essential for building a fairer society.

Keywords: Education. Nonviolence. Practical Wisdom. Eric Weil.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EN	Ética a Nicômaco
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
ONU	Organização das Nações Unidas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	FILOSOFIA E VIOLÊNCIA.....	17
2.1	O DISCURSO FILOSÓFICO WEILIANO.....	17
2.2	A LÓGICA DA FILOSOFIA	20
2.2.1	Atitudes, categoria e retomadas	23
2.2.2	O discurso absolutamente coerente e sua revolta	27
2.3	A AÇÃO DO HOMEM RAZOÁVEL	36
3	A NÃO VIOLÊNCIA: EM BUSCA DE UM SENTIDO	45
3.1	A OPÇÃO PELA NÃO VIOLÊNCIA: A GÊNESE	46
3.2	O HOMEM ENTRE A VIOLÊNCIA E A NÃO VIOLÊNCIA	48
3.2.1	A [des]necessidade da violência	53
3.2.2	A universalidade da não violência	56
3.3	O DIÁLOGO COMO ESSENCIAL DA NÃO VIOLÊNCIA	59
3.3.1	A discussão na <i>Lógica da Filosofia</i>	60
3.3.2	A virtude do diálogo	63
3.4	A NÃO VIOLÊNCIA COMO EXIGÊNCIA MORAL E POLÍTICA	67
4	EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA	74
4.1	A EDUCAÇÃO E O PROBLEMA DO NOSSO TEMPO.....	74
4.1.1	Instrução e educação	76
4.1.2	Os desafios da educação	79
4.2	A EDUCAÇÃO NA FILOSOFIA DE ERIC WEIL.....	81
4.2.1	Da domesticação à moralização.....	81
4.2.2	O educador como ator social	84
4.3	EDUCAR PARA A NÃO VIOLÊNCIA: UMA SABEDORIA PRÁTICA	86
	CONCLUSÃO.....	98
	REFERÊNCIAS.....	100

1 INTRODUÇÃO

Os textos filosóficos de Eric Weil¹ certamente são obras-primas do pensamento humano, todavia, seus escritos, apesar da profundidade de suas teses, não ficaram dentre os mais afamados do universo filosófico. Certamente, como observa Lima Vaz (*apud* Perine, 1987, p. 15), isso se deu porque “ninguém, como ele, se manteve tão indiferente às flutuações da moda filosófica [...]”. Esse ponto é importante, pois pode ser o motivo pelo qual seus textos não tenham ganhado a amplitude filosófica que merecem, especialmente no Brasil, onde sua leitura, apesar de vários trabalhos científicos, monografias, dissertações e teses sobre sua filosofia, ainda é muito incipiente. Mas de toda sorte, Eric Weil sabe que “todo texto filosófico pressupõe que o leitor se abandone, por um tempo, à condução do autor para que aprecie um discurso cuja primeira qualidade deve ser a coerência” (Weil, 2011a, p. 7).

Indubitavelmente, essa coerência os leitores de suas obras têm ao apreciar seus textos. Aos que têm contato com eles certamente percebem que nenhuma questão lhe é tão cara quanto à da violência humana. Tanto no seu sistema filosófico, consolidado na sua *Lógica da Filosofia* (1950), quanto nos aspectos da moral e da política, a violência encontra-se em primeiro plano e toma relevo em sua análise. Weil reflete sobre seus aspectos usando como fio condutor a dicotomia entre razão e violência. Com efeito, “essas duas questões – filosofia e violência – configuram o sentido e a intenção de todo o seu pensar” (Lins Junior, 2013, p. 1).

Com isso, como observa Canivez (1998), Weil oferece uma reinterpretação importante, fazendo da violência o problema fundamental de qualquer discurso filosófico. No entanto, essa reinterpretação é, de fato, um retorno às raízes da filosofia, porque pode ser compreendida como uma escolha ao contentamento. Essa escolha decorre de uma atitude existencial e de uma relação do filósofo com o mundo, com os outros e consigo mesmo, para os quais esse discurso se expressa e se justifica. Essa escolha, portanto, deve ser interpretada como uma busca de

¹ “Eric Weil nasceu em Parchim em 8 de junho de 1904. Depois dos estudos de medicina e filosofia em Hamburgo e Berlim, defendeu sua tese alemã sob orientação de Cassirer em 1928. Ameaçado em seu país por ser judeu, imigrou em 1933 para a França, onde se naturalizou. Engajado no exército francês em 1939 e feito prisioneiro, passou quatro anos de cativo na Alemanha, com o nome falso. Ao voltar da Alemanha, entrou para o CNRS e fundou a revista *Critique* com Georges Bataille. Em 1950 defendeu a sua tese de doutorado, a *Logique de la philosophie* (“Lógica da filosofia”) e *Hegel et l’État* (“Hegel e o Estado”). Ensinou na Escola Prática de Altos Estudos, na universidade de Lille, de 1956 a 1968, depois na universidade de Nice até 1974, na qual se aposentou. Em 1956, ele publicou *Philosophie politique* (“Filosofia política”) e, em 1961, *Philosophie morale* (“Filosofia Moral”). Ao lado de seus dois livros, que formam sistema com a *Logique de la philosophie*, Weil publicou uma multiplicidade de estudos e artigos que se acham reunidos em *Essais e conférences* (“Ensaio e conferências”) (3 volumes, 1970, 1971, 1982) e *Problèmes kantians* (“Problemas kantianos”) (1963, 2. ed. aumentada, 1970)” (Robinet, 2004, p. 277).

contentamento em um mundo que ainda está marcado pela violência e confronta o homem como um ser de desejos.

As teses subjacentes à filosofia weiliana exploram esse problema que pode ser formulado da seguinte forma: Por que o homem age de forma violenta? A sua abordagem procura compreender que o homem é dicotômico e tem como polos equidistantes a razão e a violência, as quais são escolhidas de forma livre. A tônica da sua interpretação é a de expor os discursos humanos à compreensão de que o homem, tendo escolhido a razão, pode refletir sobre si mesmo. Essa escolha, todavia, jamais é definitiva, porque mesmo que se admita o desejo de que a violência desapareça do mundo, reconhece-se que o homem ainda permanece um animal, mesmo sendo razoável (Weil, 2012a, p. 36). A escolha da razão é, portanto, uma possibilidade que, mesmo depois de feita, pode ter um retorno à violência, de acordo com Weil (2012a).

A razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência (Weil, 2012a, p. 87).

Essa violência do homem que não aceita os discursos dos outros homens e que luta pelo seu contentamento único traz um problema para o discurso filosófico que se pretende universalizável, porque o homem que escolheu a violência quer afirmar-se em sua expressão sem se expor à contradição e contra a qual nenhuma contradição é imaginável. Essa linguagem permite ao violento acreditar que somente ele tem um discurso coerente, sem que haja princípios comuns, porque o “que é comum a todos ou apenas a vários já não é o ser desse homem para esse próprio homem” (Weil, 2012a, p. 88).

Contudo, essa possibilidade somente é visível para quem escolheu a razão e ela não aparece para o homem violento, porque somente pode haver possibilidade no interior do discurso que não é o violento e que tende à compreensão. Para o homem que escolheu a violência a “ideia de uma coerência absoluta, de uma verdade total totalmente revelada, é destituída de sentido” (Weil, 2012a, p. 88).

A tese weiliana permite inferir que o homem está, portanto, colocado entre a razão e a violência, que estão dispostas como possibilidades a serem escolhidas de forma livre. Importante referir que Weil define que a razão somente existe para quem a escolhe, e essa escolha é feita de forma livre, denotando-se que a liberdade é anterior à razão (Weil, 2011a, p. 57). Isso quer dizer que somente depois de ter optado pela razão é que se pode justificar a escolha. A escolha, feita livremente, não oferece inicialmente razões do porquê foi feita, não

podendo, portanto, ser justificada. Somente quem já optou pelo discurso pode refutá-lo, não podendo negá-lo se ele não existe (Weil, 2011a, p. 58).

O homem é, assim, “liberdade indeterminada e sempre se determinando: a liberdade pode aceitar, como pode recusar, a violência” (Weil, 2011a, p. 58). A tese weiliana é importante para se compreender que razão e violência somente são percebidas depois da opção pela razão, pois o homem razoável sabe que é livre (Weil, 2011a, p. 58) e, após ter optado pelo discurso, pode formular as razões que fundamentaram sua escolha. Já em relação à violência isso não ocorre da mesma maneira. O homem que escolhe a violência antes de ter acessado à razão não conseguirá formular suas razões justificantes de sua opção, pois ele não terá a consciência de sua escolha. Segundo Weil (2011a),

Só aquele que se voltou para a razão pode compreender, dizer, proclamar que teria podido escolher de outro modo e que, a qualquer momento, ainda pode fazê-lo. Uma vez que os homens optarem pelo discurso, a opção pela violência é função dessa escolha. Quanto ao que seria violência num mundo não informado pela razão, ele não teria nenhuma consciência de sua escolha: ele seria um animal (Weil, 2011a, p. 58).

Essa anterioridade da liberdade à razão e à violência é percebida do ponto de vista do discurso e da própria razão, porque “seria um contrassenso querer falar de liberdade abstraindo a razão” (Weil, 2011a, p. 59). Assim a liberdade somente existe para a razão, porque é ela que pode formular seus fundamentos, como a violência também só existe para a razão, pois fica sem sentido quando não se pode explicar sua escolha. Com isso, por mais paradoxal que possa ser, “a violência só tem sentido para a filosofia” (Weil, 2012a, p. 90).

Obviamente, sendo a filosofia uma possibilidade de escolha, onde sua outra possibilidade é a violência, ela se compreenderá a partir de seu outro e pode reconhecer-se como o outro da violência. “Em suma, o sentido, qualquer sentido, tem sua origem no que não é sentido e não tem sentido – e essa origem só se mostra ao sentido desenvolvido, ao discurso coerente” (Weil, 2012a, p. 93).

Com efeito, o problema da violência para Weil encontra-se nesse paradoxo, porque de um lado, temos a compreensão de que o discurso coerente se coloca primordialmente contra a violência. De outro lado, esse mesmo discurso usa da violência como meio de combate à própria violência (Assis, 2016a, p. 221). Em Weil, existe uma abertura para a possibilidade de diferentes violências: a distinção entre uma violência pura, primordial e sem sentido; e outra violência que deve ser empregada para se erguer contra a primeira, a qual é absolutamente factível.

Portanto, a filosofia não recusa a violência absolutamente, e seu emprego é justificado para que se possa criar um estado de não violência. Isso denota que não é a violência pura, primordial ou sem sentido que é o conteúdo da vida humana. Ao contrário, a vida humana somente terá conteúdo humano a partir do momento em que essa segunda violência, dirigida contra a primeira, pela razão e pela ideia de coerência, a tiver eliminado do mundo e da existência do homem. Entretanto, Weil adverte que, mesmo tomada nesse sentido, essa segunda violência não passaria de um meio tecnicamente necessário em um mundo que ainda está sob a lei da violência pura (Weil, 2012a, p. 90).

Portanto, essa reflexão não nega a violência presente no mundo e não ignora que o homem seja um ser de necessidades, desejos e paixões que, como tal, é um ser violento. Entretanto, esse mesmo homem que é capaz de compreender-se como um ser violento já traz em si a ideia da não violência como condição de sua sobrevivência e de sua realização enquanto ser livre (Weil, 2011a, p. 21). Essa ideia se extrai da compreensão do sistema filosófico weiliano, quando se evidencia que o homem conhece a violência quando tem consciência de seu outro - a não violência, pois, “só existe o insensato do ponto de vista do sentido” (Weil, 2011a, p. 21).

Com efeito, a violência, nesse sentido, é o conceito que ameaça o homem em sua própria humanidade, porque ela acaba por desumanizá-lo. Ela constitui-se como irracionalidade e contradição, fazendo com que o homem devesse continuamente afastar-se dela e optar definitivamente pela não violência, já que tão somente a exigência de não violência pode consolidar a humanidade do homem. A não violência deve determinar a atitude de vida, seu comportamento com os outros e sua participação na história, isto é, o homem deve assumir a responsabilidade de tornar a história, paulatina e progressivamente, menos violenta e, por conseguinte, de realização de seu contentamento. Portanto, “é legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta” (Weil, 2012a, p. 36). Nesse contexto, a educação toma lugar de destaque.

O fato é que a educação, assim como a violência e a razão, são temas que perpassam o pensamento filosófico weiliano e atravessam toda a sua obra (Perine, 2004, p. 35). Entretanto, a educação, assim como advertiu o próprio Weil, encontra dificuldades para quem se propõe discuti-la, devido a já ter sido “bastante reformulada” (Weil, 1982, p. 297). Contudo, repensá-la, uma vez mais, é possível quando se colocam enfoques diferentes, possibilitando refletir sobre assuntos que já foram exaustivamente tratados por outros pensadores (Folscheid, 1997, p. 8).

Muito se tem discutido sobre educação e técnicas educativas, sendo um tema de importância global. Desde a antiguidade, com o conceito de *Paideia*,² os gregos já tinham uma preocupação com os problemas da educação. Segundo Sanchez (2020), na Grécia antiga, o conceito de *Paideia* exercia uma função importante na formação humana, porque proporcionava uma participação efetiva na vida pública, fazendo da educação uma atividade essencialmente política. Indiscutivelmente, a contribuição grega no campo da educação teve uma importância ímpar no contexto universal, porque descortinou uma “nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade” (Jaeger, 2013, p. 7).

Atualmente, organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), têm desenvolvido importantes pesquisas nas áreas da educação e da tecnologia, demonstrando uma preocupação com as técnicas de aprendizagem mais humanizada, além de fomentar a inserção dos indivíduos em um contexto de integração social. O foco principal desses organismos gira em torno da prevalência de uma educação que visa a erradicação da pobreza e a propagação de uma cultura de paz e não violência.³ Cabe salientar que a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948, art. 26) propugna por uma educação que vise “[...] à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos [...]”

Conforme Nussbaum (2015),⁴ mesmo com tantos esforços para a compreensão de uma educação que leve a uma cultura mais pacífica e humanizada, vive-se uma “crise silenciosa” na educação. A autora e professora da Universidade de Chicago diz que a educação está em crise porque estão ocorrendo mudanças radicais no ensino dos jovens, descartando competências importantes para manter viva a democracia. Se essa tendência prosseguir, todos os países produzirão gerações de máquinas lucrativas, em vez de cidadãos capazes de pensar, criticar e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros.

É de se considerar que essas discussões levam em conta a capacidade de o indivíduo assimilar os conhecimentos técnicos necessários para a inserção no mercado de trabalho e na vida produtiva, mas deve também demonstrar interesse em proporcionar um convívio social

² “O sentido essencial da noção grega de *Paideia* remete à ideia de formação norteada por um ideal de homem, posta em prática ou efetivada por meio da totalidade de suas produções culturais” (Rodrigo, 2016, p. 120).

³ Unesco em resumo. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/brief>. Acesso em: 10 jun. 2023.

⁴ Professora emérita de Direito e Ética da Universidade de Chicago, nos Estados Unidos, entre seus livros, *Sem fins lucrativos*, ganha espaço especial na discussão. Segundo Nussbaum, “antes de podermos planejar um sistema educacional, precisamos entender os problemas que enfrentamos para transformar alunos em cidadãos responsáveis que possam raciocinar e fazer uma escolha adequada a respeito de um grande conjunto de temas de importância nacional e internacional” (Nussbaum, 2015, p. 27).

mais harmônico e não violento. Segundo Sangali e Stefani (2012), há uma lacuna ou um desinteresse em haver uma formação ética, inversamente proporcional ao enfoque cognitivo-epistemológico de assimilação e de produção de conhecimento. É inegável a ideia superficial de que não se estuda ética, porque é uma mera questão de caráter pessoal e moral de predomínio familiar.

É dessa incongruência que nasce a inquietação que ensejou a presente pesquisa, porque, evidentemente, somente instruir os indivíduos nos conhecimentos técnicos, tão necessários para a vida produtiva, não será suficiente para se ter pessoas realmente educadas para a não violência. A educação, neste ponto de vista, não se resume às políticas públicas de inserção às vagas escolares ou ao repasse dos processos epistemológicos e técnicos. Assim, percebe-se que a educação se torna um problema para quem se presta a pensar sobre ela. Um problema que leva à questão de sobre qual educação será necessária para o enfrentamento da violência. Ademais, essa “crise da educação” é “um problema político de primeira grandeza”, portanto, deve ser enfrentado de forma global e não ser considerado como um fenômeno local e sem conexão com as questões principais do século (Arendt, 2016, p. 231).

Percebendo isso, a questão que se põe é: Qual o sentido da educação na formação de pessoas capazes de perceber seu lugar no mundo e do outro, subsidiando uma abertura para a promoção de um progresso para a não violência? Para explorar esse tema, ancorar-se-á os argumentos no pensamento filosófico de Eric Weil, centrando os esforços para compreender o sentido da educação como sabedoria prática e na possibilidade de se educar para a não violência.

Com efeito, o propósito é compreender as relações entre a educação e a não violência, a fim de promover um resgate do valor humanístico⁵ à educação e demonstrar que ela é um instrumento que visa a não violência, sendo que a não violência é o conteúdo dessa educação. Importante referir que tal assunto traz, em seu bojo, o ineditismo que aqui se sugere: uma abordagem na filosofia weiliana no que se refere à educação como forma de colocar um sentido nas ações humanas e proporcionar que o homem seja educado para a não violência.

A hipótese de leitura desta Tese é de que a educação, da forma como Eric Weil a compreende, tem contornos semelhantes à sabedoria prática aristotélica, porque proporciona aos indivíduos razoáveis desenvolverem uma compreensão mais profunda das relações com

⁵ Para Robinet (2004), um ensino “literário” rigoroso que ensina a refletir é necessário para a formação. As disciplinas científicas são embaraçadas por muitas pesquisas e publicações empírico-matemáticas sem nenhum interesse, porque os autores não aprenderam bem a refletir e a propor verdadeiros problemas, e isso acontece não só com as ciências humanas (e com as ciências da educação), muito expostas ao perigo de muito palavreado, mas também com as ciências médicas e com as ciências “duras”.

outros membros de uma comunidade, de modo que possam agir de maneira ética e responsável. Essa leitura permite compreender a educação como uma forma de sabedoria prática, pois envolve a aplicação do conhecimento e dos valores adquiridos na vida diária, tornando-se condição indispensável para entender que o homem deve continuamente ser educado para a não violência, pois “o fim positivo da educação consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros membros da comunidade” (Weil, 1990, p. 64).

O enfoque, portanto, dar-se-á na perspectiva da educação como sabedoria prática, na medida em que “consiste em inventar as condutas que satisfarão ao máximo à exceção demandada pela solicitude, traindo o mínimo possível a regra [...] consistindo, no caso, em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos” (Ricoeur, 2014, p. 312), Isso permite discorrer que a educação weiliana não se confunde com a instrução educacional que se encontra no repasse de conhecimentos técnicos, mas na possibilidade de difundir a cultura e os conceitos que permitam às pessoas chegarem a um discurso coerente e responsável. Assim coadunamos com Robinet (2004), quando faz sua interpretação do papel da escola como promotora de educação:

Nessa perspectiva a escola tem um papel determinante. Formadora da inteligência, dispensadora de cultura, ela deve dar a todos os alunos os saberes e os conceitos que lhes permitam chegar a uma palavra responsável, a um discurso coerente, a uma reflexão livre e aberta. Isso exige um *cursus* (“curso”) integrado de maneira variável, mas necessária, das disciplinas literárias e de um ensinamento filosófico, o que se chamava antigamente “humanidades” (Robinet, 2004, p. 297).

Dessa forma, defendemos que a educação compreendida por Weil é semelhante à sabedoria prática aristotélica, uma vez que se torna um caminho privilegiado que auxilia o ser humano no enfrentamento da violência, colocando a escola e o educador em um lugar de destaque, pois lhes cabe a responsabilidade de indicar os meios para que a não violência possa subsidiar uma cultura de paz. O tema é importante porque diz respeito ao homem em seus mais diversos aspectos. Vale dizer, na sua consciência de ação e na sua ação consciente, possibilitando um resgate das humanidades às práticas educacionais, a fim de formar pessoas inteligentes e responsáveis para que se possa “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, 1990, p. 312). Assim, utilizaremos, como subsídio teórico, uma abordagem nos principais textos de Eric Weil, sobretudo na *Lógica da Filosofia, Filosofia Moral e Filosofia*

Política, cotejando-os com a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Utilizaremos, também, textos dos principais comentadores de Weil e de Aristóteles.

No Capítulo 1 desta Tese, embora tenha uma roupagem de propedêutica ao pensamento weiliano, verificaremos como o discurso de Weil se presta à compreensão das relações entre filosofia e violência. Essa relação tem um lugar especial porque “a filosofia é, para nós, uma realidade histórica e determinada” (Weil, 2011a, p. 13). Serão apresentadas as imbricações lógicas das atitudes, das categorias e das retomadas na *Lógica da Filosofia*, apontando o discurso absolutamente coerente e sua revolta. Por fim, analisaremos a ação do homem razoável, a fim de demonstrar que a última categoria concreta da *Lógica, a Ação*, tem o propósito de “realizar a síntese prática do sentimento insatisfeito e do discurso coerente” (Robinet, 2004, p. 291). O intuito é compreender que o objetivo da ação humana é a busca de um sentido.

No Capítulo 2, discorreremos sobre a ação não violenta, objetivando descrever como Weil a entende. Para ele, a não violência deve ter caráter ativo que se perfaz em um processo gradual e constante. A não violência será descrita como uma exigência ética e política, enfatizando que o diálogo é o seu ambiente. Por fim, observaremos o que Weil diz que deve haver uma cultura de não violência. O essencial aqui é a compreensão de que a não violência é considerada como um processo, uma meta ou proposta filosófica, constituindo-se como o conteúdo da educação.

No Capítulo 3, evidenciaremos a importância de uma educação para dar sentido ao mundo em que se vive. Analisaremos as teses weilianas sobre a educação, evidenciando as diferenças entre educação e instrução, a fim de pôr a questão do porquê e para quê se educar. O intuito é compreender que educação e instrução não se confundem e que, para proporcionar um estado de não violência, essa compreensão é importante. O fundamental desse capítulo é a aproximação das teses aristotélicas de Sabedoria Prática com a Teoria de Weil sobre educação.

2 FILOSOFIA E VIOLÊNCIA

Eric Weil é um pensador problemático, se o termo indicar pôr problemas aos fatos humanos e tentar compreender a realidade. “De fato, para Eric Weil, a filosofia não era mais do que a reflexão da realidade no homem real” (Perine, 2004, p. 11). Dentre tantos problemas que Weil se preocupou, a violência está no centro do seu pensamento. Como presença no contexto humano, a violência fez com que se buscasse a compreensão da estrutura das suas relações com a razão. Há uma “[...] dualidade entre razão e violência que, de fato, é o problema da filosofia” (Perine, 1987, p. 141). Este capítulo objetiva contextualizar o discurso filosófico do pensador com os problemas da dicotomia entre razão e violência. Assim, apresentaremos as influências que teve de dois pensadores expoentes do pensamento moderno: Kant e Hegel.

Obviamente o aprofundamento do tema não será o objeto de estudo desta tese, mas essas influências são importantes para compreendermos como Weil estrutura seu pensamento. A partir daí, apresentaremos o seu sistema filosófico, analisando a *Lógica da Filosofia* (1950). Percorremos seu sistema até entendermos que o discurso que se quer absolutamente coerente pode, inevitavelmente, ser rejeitado pelo homem. Ao final, analisaremos a ação do homem razoável, a fim de proporcionar a compreensão de que a última das categorias concretas da *Lógica*, a Ação, se propõe a sintetizar o discurso absolutamente coerente com sua revolta.

2.1 O DISCURSO FILOSÓFICO WEILIANO

A obra filosófica de Eric Weil se apresenta como um sistema de compreensão de um discurso que não toma por base somente um setor da realidade, mas sobre seu todo. A realidade é captada pelo discurso, e há, entretanto, uma pluralidade de discursos da realidade que são articulados e irreduzíveis entre si. A filosofia é a compreensão de si mesma na sua unidade e na sua diversidade. A filosofia sistemática weiliana é, em última análise, uma lógica da filosofia (Kirscher, 1987, p. 42). Mas essa pluralidade de discursos que formam o sistema weiliano deve ser compreendida através da fórmula que o próprio Weil se descreve: como um kantiano pós-hegeliano (Perine, 1987). Trata-se de um exercício para entendermos a influência que ele sofreu de Kant e Hegel. Partindo desse ponto, podemos distinguir e escolher livremente entre a “resignação consciente diante da finitude e o saber absoluto” (Perine, 1987, p. 120).⁶

⁶ “Há duas interpretações possíveis dessa fórmula apresentada por Weil: uma que vai à linha de ultrapassagem de Hegel com vista a um retorno a Kant, estabelecendo-se assim uma obrigatoriedade da exigência de exclusividade entre Kant e Hegel, ou seja, ao escolher um excluir-se-ia necessariamente o outro. Outra interpretação, é de que o

Com efeito, essa compreensão do saber absoluto de Hegel foi levada por Weil à consciência filosófica de Kant, que descortina as reais possibilidades da compreensão total e, sob o solo kantiano, pretende levar a termo a constituição do discurso único que capte o todo da realidade natural e intelectual. A razão, em Hegel é toda a realidade, e não há o dualismo kantiano entre fenômeno e coisa em si. O Espírito conhece a coisa em si, pois se exterioriza na natureza, e há uma identidade entre subjetividade e objetividade (Perine, 1987, p. 114). Já em Kant, a faculdade do entendimento conhece somente o objeto como ele aparece e, por isso, pode ser conhecido aos olhos do sujeito observador, mas nunca como a coisa em si, uma vez que o sujeito constrói uma representação própria do objeto.

Evidentemente, Weil assume a posição de Hegel de constituir a filosofia como saber absoluto, na medida em que pretende um discurso totalmente coerente que compreenda o todo na realidade natural e intelectual, pois, “Onde há filosofia, há discurso coerente; a própria ideia do discurso coerente, isto é, ideia do absoluto, é a ideia que produz a filosofia sob cada categoria” (Weil, 2012a, p. 484). Contudo, essa ideia do discurso coerente do absoluto é apenas uma ideia, um caminho a ser percorrido, porque “existe efetivamente uma estrutura do discurso, mas ela é apenas uma ‘estrutura’ e não o ‘estruturado’” (Perine, 1987, p. 124). Ainda, Weil (2012a) diz que:

Será que não existe filosofia antes do sistema e do saber absoluto? A resposta, então, não é menos simples: sim, existe filosofia antes que o saber absoluto se constitua como sistema da totalidade da particularidade e das contradições, porque o Absoluto é antes de se saber absoluto no particular, porque o Absoluto é compreendido antes de se compreender. (Weil, 2012a, p. 484).

Entretanto, Weil aceita a consciência da finitude, a consciência de que não somos infinitos e absolutos, a fim de que possamos compreender a nós mesmos pela resignação da finitude. Esse retorno a Kant, trazendo consigo a contribuição hegeliana, proporciona aceitar essa posição, uma vez que a consciência kantiana é a da “autonomia e dos limites da razão, a da universalidade da razão no ser finito, a consciência do finito a partir do infinito, do finito que é imediatamente ao infinito” (Perine, 1987, p. 122). Todavia o homem de Kant não é puramente finitude, nem somente resignação, mas também vontade racional, vontade que quer ser razão e que visa à razão, por isso, esse homem é razoável. Assim, Weil (2012b) salienta:

retorno a Kant levaria consigo tudo aquilo que Hegel trouxe de definitivo para a filosofia, com sua crítica e incompreensão de Kant, assumindo Hegel por inteiro para poder rejeitar sua pretensão” (Perine, 1987, p. 120-121).

Em numerosas ocasiões, Kant emprega na CRPr a expressão “o homem como ser finito e razoável” (ou termos equivalentes). Não parece que essa fórmula, essencial para a compreensão da moral (e da filosofia) de Kant, tenha sempre recebido a atenção que merece (Weil, 2012b, p. 21 - nota 7).

Weil admite que existe a possibilidade de um discurso coerente, de um absoluto, mas não admite que o sistema se feche no discurso absoluto. Ele faz uma abertura quando percebe que, depois do absoluto, há a possibilidade de uma revolta. É sabendo-se finito e razoável que essa possibilidade é levada a cabo. Com efeito, para o discurso humano, a condição necessária e suficiente é uma vontade de coerência, uma vontade que, como vontade infinita de um ser finito, não se completa jamais no finito (Perine, 1987, p. 124).

Para Weil, não existe *discurso coerente do indivíduo*, mas apenas o *discurso coerente*, na medida em que o indivíduo somente se expressa, mas não se compreende na sua expressão, porque “o discurso compreende tudo, ele contém tudo, porque ele é tudo” (Weil, 2012a, p. 452). Isso implica dizer que o indivíduo que quer se compreender como universal deve ser esse discurso em sua totalidade. Para Weil (2012a),

[...] já não basta se conformar e se subordinar a um outro para se ver transformado ou refletido: trata-se do Absoluto no qual o indivíduo desaparece, O indivíduo é feliz, crente, útil, livre e os contrários de tudo isso, mas ele não é. O discurso é, e ele contém a fé, felicidade e tudo o mais, inclusive o indivíduo. Tudo é compreendido, nada compreende, se nada significar isto ou aquilo; já não existe nem mesmo compreensão, visto que tudo é um único discurso: se compreender significa falar de, a compreensão não existe; nada é o outro do discurso (Weil, 2012a, p. 453).

É possível compreender que é dessa síntese entre Kant e Hegel, quando se diz kantiano pós-hegeliano que Weil estrutura a dualidade entre filosofia e violência. A violência, algo irreduzível ao homem, está exatamente na origem da razão, e permanece sempre um “escândalo da razão”, que exige uma definição humana de homem, e não divina, por aquilo que ele deve ser, mas não o é, limitando o campo de toda a universalização, pois é a “negação universal e absoluta do universal e do absoluto” (Weil, 2012a, p. 488). Weil enfatiza que, na perspectiva da ciência, o homem é considerado em seu aspecto biológico, e suas explicações buscam aquelas que constituem seu próprio corpo. Todavia, o homem é mais do que sua constituição biológica, mas é sua cultura, sua história de vida e seus próprios sentimentos.⁷

⁷ Weil ocupa-se com o sentido da definição de homem, exatamente por existir, naturalmente, inúmeras definições apresentadas. Notadamente, “é provável que existam mais definições do homem do que de qualquer outro animal” (Weil, 2012a, p. 11). Ele parte, essencialmente, da definição de homem como “animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente de linguagem razoável” (Weil, 2012a, p. 11), contrapondo-se, diametralmente com

Dessa forma, o homem que quer o discurso totalmente coerente encontra o homem finito, carregado de desejos e necessidades. A razão e a violência se fundem em possibilidades. Por isso, “o homem pode ser razoável, ou certamente querer ser razoável, mas sabemos que a outra possibilidade é a violência do homem que não aceita o discurso” (Weil, 2012a, p. 88). Essa dicotomia, além de ser um paradoxo na filosofia weiliana, perfaz-se na constituição humana que traz arraigada a razão e a violência. Esse é o mote da filosofia weiliana. Essa é a preocupação do homem que se sabe finito e visa o infinito, sabe que está sob os limites da razão, mas aspira ao discurso totalmente coerente.

2.2 A LÓGICA DA FILOSOFIA

Esses discursos que compreendem a realidade estão apresentados na principal obra de Eric Weil: *Lógica da Filosofia* (1950), considerada um dos livros mais ricos e surpreendentes que apareceram no século XX (Robinet, 2004, p. 277). Ela é composta por 18 categorias que descrevem o itinerário dos discursos humanos compreendidos em suas atitudes e objetiva compreender o movimento de retomada das antigas categorias que estruturam o discurso coerente, ou seja, compreender a linguagem e os vários discursos humanos do passado para uma compreensão sensata do presente (Camargo, 2013, p. 1).

Há o entendimento de que a Introdução dessa obra traz os temas que traçam o cerne do pensamento weiliano e se prestam a iniciar o seu filosofar, portanto, eles conduzem ao problema (Perine, 1987, p. 125). A Introdução é dividida em três partes: *Reflexão sobre a Filosofia*; *Reflexão da Filosofia* e *Filosofia e Violência*, todas elas concatenadas em um texto complexo que proporcionam a compreensão do caráter dicotômico que atravessa os discursos humanos.

A Introdução da *Lógica da Filosofia* explica o mundo através do que ele tem de sensato e do que realmente é e, para isso, não pode deixar de perceber que o discurso não é

as definições estabelecidas pela ciência, as quais utilizam métodos de avaliação que possibilitam certa verificação de seus resultados e poderiam “[...] ser constatadas com facilidade e quase não dão margem a confusões” (Weil, 2012a, p. 12). Contudo, mesmo com métodos de avaliação mais confiáveis, as quais possibilitariam a refutação ou comprovação de suas teses, os homens de ciência[#] deixam aos filósofos a tarefa de definição do homem. Com efeito, “[...] o homem no sentido da ciência deve merecer o título de homem no sentido humano” (Weil, 2012a, p. 14), na medida em que a definição de homem não pode ser tão simplesmente compreendida como é na ciência. Esta leva em conta todas as semelhanças de um conjunto de seres e os consideram humanos por serem semelhantes. “Eles sabem com uma certeza absoluta de que eles próprios são homens e que o que se assemelha a eles é indubitavelmente humano, e sabem-no sem reflexão, de imediato” (Weil, 2012a, p. 14). A ciência descreve apenas a matéria, devendo-se impor uma forma, possibilitando que a definição humana não se torne simplesmente um sinal identificador de reconhecimento, mas sim a possibilidade de realização do próprio homem.

absolutamente absoluto, na medida em que as atitudes humanas são livres para escolherem entre a razão e a violência. Kirscher (1987, p. 45) observa que, se a primeira revolução copernicana kantiana foi a ilegitimidade de todo o conhecimento metafísico da realidade em si mesma, a segunda revolução copernicana kantiana consiste em reconduzir a um pensamento da realidade sensata em si mesma como condição da possibilidade de um discernimento do belo e do ser vivo. O itinerário weiliano aporta sempre nessa realidade sensata que é a condição de todo discurso e de toda ação sobre a realidade.

No último subtítulo da Introdução, *Filosofia e Violência*, Weil evidencia o cenário duplicado da realidade no qual centra seu problema sobre a liberdade do ser finito e falante. Kirscher (1987, p. 46) salienta que o discurso filosófico não se impõe por si mesmo, porque não há discurso que seja evidente. Essa recusa do discurso coerente não pode ser refutada, porque o filósofo pode somente tentar compreender essa recusa como realizando uma possibilidade da liberdade. Com efeito, a filosofia tem a tarefa de compreender e reconhecer o sentido de toda a atitude da liberdade, mesmo a atitude para a qual a exigência de verdade, ou de sentido, não tem sentido. Segundo Kirscher (1987),

Em lugar de pretender reduzir seu outro à razão, e de pretender mostrar que, em verdade, razão e realidade coincidem, a filosofia se encontra confrontada com o fato da violência no coração de toda liberdade. O reconhecimento desse fato significa que a filosofia não pode mais crer na possibilidade de um discurso que teria razão absolutamente, que ela não pode mais querer desenvolver o sistema da verdade absoluta, como o quiseram por exemplo Espinosa ou Hegel (Kirscher, 1987, p. 47).

Para Kirscher (1987 p. 42), a *Lógica da Filosofia* constitui-se como a principal obra de Weil, e o seu título indica tratar-se de uma reflexão filosófica sobre a filosofia que tenta pensar a lógica filosófica segundo a qual os diferentes discursos se mostram irreduzíveis e compreendidos em um discurso global ou total, sem reduzir sua alteridade. A multiplicidade de discursos filosóficos, que traçam cada qual os seus problemas centrais fizeram com que Weil percebesse a necessidade de uma compreensão dessa multiplicidade. “Parmênides não diz a mesma coisa que Aristóteles, que não diz a mesma coisa que Descartes, que não diz a mesma coisa que Hegel, que não diz a mesma coisa que Marx, que não diz a mesma coisa que Nietzsche etc.” (Robinet, 2004, p. 278). Essa obra apresenta a sistematização e o ordenamento da pluralidade dos discursos filosóficos fundamentais possíveis na história. Weil procura “um denominador comum de todas as filosofias” (Robinet, 2004, p. 278).

Observando a tradição filosófica, Weil percebeu que, para essa tradição, o discurso é o lugar da verdade e que tudo o que não é discurso não tem verdade ou falsidade (Weil, 2012a, p. 100). Essa opção pressupõe algum discurso para que a filosofia se faça presente. Entretanto, esse discurso pode seguir a via da negação que pressupõe que o homem o abandone e escolha outra opção. “Posso deixar a via do discurso coerente, posso seguir a via da violência” (Weil, 2012a, p. 100). Disso decorre que a filosofia começa com uma escolha que pretende compreender e justificar a própria vida racionalmente (Robinet, 2004, p. 278). Observamos o que Weil (2012a) salienta é que:

[...] a razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência (Weil, 2012a, p. 87).

Dessa escolha em que a outra possibilidade do discurso é a violência, que abandona qualquer justificativa racional para si mesma, desvela que o outro da verdade não é o erro, mas a própria violência, porque recusa toda a verdade, todo o sentido e toda a coerência. A escolha desse ato negador da linguagem incoerente se vale do discurso técnico e serve sem se perguntar para que serve (Weil, 2012a, p. 99). Certamente Weil não conceitua definitivamente o que entende por violência, mas o que deixa claro é que “a forma mais espetacular da violência, o enfrentamento que leva os homens a combates sangrentos, não é talvez a forma mais compreensiva e mais profunda” (Robinet, 2004, p. 279). Portanto, a compreensão que deixa transparecer é de que a violência é a negação da justificação racional da vida. Conforme Weil (2012a),

A lógica da filosofia é, assim, a sucessão dos discursos coerentes do homem, sucessão cuja orientação é dada (para nós) pela ideia do discurso coerente que compreende a si mesmo. Esses discursos serão particulares, visto que as atitudes que neles tomam consciência de si são atitudes particulares do ponto de vista o discurso coerente, atitudes que distinguem entre um *essencial* e um *inessencial*, e que, por conseguinte, não aceitam em seu caráter positivo tudo o que lhes é dado e que elas reconhecem como dado. São violentas porque não consideram a violência em sua pureza e remetem à violência para criar um mundo compreensível, sem chegar a compreender positivamente o mundo existente e a existência delas próprias; são assim levadas a rejeitar o que coloca em perigo seus “valores”. (Weil, 2012a, p. 109).

2.2.1 Atitudes, categoria e retomadas

Partindo do cenário de que o discurso se compreende como uma opção, e que a outra é a violência, Weil dedica-se a articular todas as filosofias, elaborando um certo número de conceitos, apresentados em forma de atitudes, categorias e retomadas. Esses discursos devem ser tomados como categorias da *Lógica*, expostas em uma ordem de atitudes, puras ou irreduzíveis, como sendo o modo de estar no mundo. As atitudes que se compreendem se tornam ou explicitam-se em categorias. Assim, nas categorias, são representadas as possibilidades do discurso filosófico e, nas atitudes, encontramos as possibilidades reais, de modo que, ao passarmos pelos momentos lógicos descritos nas categorias, descobrimos as atitudes dos homens que vivem segundo aquilo que constitui o essencial e os conceitos centrais que organizam respostas em relação ao mundo e aos próprios indivíduos (Canivez, 1999, p. 32).

Ora, o homem se mantém no mundo de certa maneira e vive certa atitude que é a sua vida, e essa atitude não necessariamente é consciente e, costumeiramente, não o será, mas realizar-se-á assim mesmo, negando na ação, no sentimento, na linguagem não coerente, sem refletir sobre si mesmo (Weil, 2012a, p. 106). Ele vive na sua atitude e quer compreender o que ele vive, captando-a no seu discurso. Vale dizer que o homem pode sempre viver em uma atitude que lhe parece natural, sem compreender o que vive, mas pode compreendê-la em um discurso que capte aquilo que, para uma determinada atitude, é o essencial (Perine, 1987, p. 137).

Com efeito, qualquer indivíduo pode ser compreendido em um discurso que o integra ao mundo da coerência, mas somente pode ter essa compreensão com relação a certas atitudes que são puras ou irreduzíveis e que se transformam em discursos coerentes. Para Weil (2012a),

A coerência, em cada caso concreto, é determinada pela natureza da atitude, que compreende a si mesma, porque o querer se compreender lhe é essencial. [...] Nada nos impede, então, de dizer que nem todas as atitudes são de igual importância *para o discurso* e que é legítimo e necessário voltar-se para aquelas que produzem discursos coerentes, que, se for permitido falar assim, se produzem em discursos. (Weil, 2012a, p. 107).

Com isso, os discursos dos homens são compreendidos com relação ao que se pode chamar de atitudes puras ou irreduzíveis, aquelas que apreendem “[...] o essencial do seu mundo como conceito. Esse Conceito, nós o designaremos sob o nome de categoria” (Weil, 2012a, p. 108). A categoria aqui deve ser entendida como o conceito sob o qual se organiza e ganha sentido tudo que os homens fazem sob uma determinada atitude (Perine, 1987, p. 137).

Portanto, “ela elabora, num discurso para ela mesma, aquilo que em seu mundo é o essencial para ela. Ela não se contenta em expressar-se, ela se formula positivamente ou por oposição a um discurso que ela encontra no mundo” (Weil, 2012a, p. 108). “[A categoria] eleva a atitude vivida à coerência do discurso, procurando o que constitui o essencial da vida” (Robinet, 2004, p. 279).

Diante disso, dois conceitos são importantes para Weil: a pureza e a irreducibilidade das atitudes que se pretendem compreendidas em uma categoria. O homem vive em suas atitudes e elas são indefinidamente numerosas, mas somente é pura a que “[...] vem, portanto, de seus respectivos discursos” e se torna irreducível “se nenhum meio do discurso permite que o adversário desse discurso o refute” (Weil, 2012a, p. 108). Com efeito, ele parte dos discursos mais ou menos coerentes que o homem empregou na vida histórica e pelos quais se orienta no mundo, e os submete a um processo de análise e de redução ao essencial, obtendo uma compreensão fundamental do mundo que ele denomina de categoria filosófica (Robinet, 2004, p. 280).

Essa relação entre atitudes e categorias une a vida dos homens na história e o discurso filosófico, e essa união entre História e Filosofia é o núcleo da *Lógica*. O discurso filosófico e a vida dos homens na história não formam dois universos independentes, porque a filosofia não se autoalimenta e não tem matéria independente, levando à coerência do discurso a matéria viva (Robinet, 2004, p. 279). Portanto, são as categorias que determinam as atitudes, e são as atitudes que produzem as categorias. “Quando se trata de filosofia, as categorias primam; mas só podem primar porque sabemos que elas são a obra do homem, que elas não são “construções”, que como obras do homem vivo e fundadas em suas atitudes, elas só se desprendem dessa vida para nela entrar e sobre ela agir” (Weil, 2012a, p. 108).

A *Lógica* traz 18 atitudes-categorias que representam os discursos que o homem apresenta na história e que se prestaram a sua compreensão. Evidentemente essas dezoito categorias “não esgotam a realidade histórica e a história das ideias” (Robinet, 2004, p. 280), mas são elas que representam como o homem se expressa na história e se compreende na sua ação. Ademais, nenhuma categoria é definitiva, porque será necessariamente superada, o que supõe a ideia de uma atitude em constante mudança e, nesse sentido, o conceito de retomada se apresenta com um conceito de compreensão, porque a categoria subsequente somente se compreende a partir da precedente (Camargo, 2013, p. 185).

Portanto, para que essas atitudes sejam compreendidas, além de superadas, Weil introduz o conceito de retomada. “Podemos dizer que a retomada é a compreensão de uma

atitude (ou categoria) nova sob uma categoria anterior, compreensão realizada no interior e por meio dessa atitude anterior” (Weil, 2012a, p. 143). Com efeito, esse conceito é importante, porque proporciona a abertura do discurso e da filosofia como filosofar, como processo, porque é ela que garante a busca da compreensão de um mundo novo e que se utiliza dos discursos anteriores diante de uma nova situação (Lins Junior, 2017, p. 109).

Esse movimento proporcionado pelas retomadas é o que permite à *Lógica* avançar nas categorias que se expõe. As atitudes, que são as ações humanas no mundo histórico e que são transformadas em categorias, são a compreensão das ações humanas do mundo histórico e, para que façam a passagem de uma à outra, precisam das retomadas para que elas mesmas compreendam essa passagem. Com efeito, o homem cria um mundo novo a partir de um interesse, e esse novo não chega imediatamente à consciência, porque ele fala do seu mundo por meio dos discursos disponíveis elaborados pelos interesses anteriores (Robinet, 2004, p. 281). Isso quer dizer que é retomando a categoria anterior que a categoria atual se compreende como categoria. Assim Weil (2012a) descreve:

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

Esse movimento permite a união entre filosofia e história, porque, na estrutura dos conceitos de atitude e categorias, podemos compreender o homem como um ser que reflete sua própria história, que “tem seu sentido em sua coerência, mas tem seu conteúdo incoerente, no contraditório, na violência. [...] Atitudes para o homem da vida, categorias para o filósofo.” (Weil, 2012a, p. 108). A retomada é importante, porque “[...] é o *esquema* que torna a categoria aplicável à realidade e que permite assim realizar concretamente a unidade da filosofia e da história” (Weil, 2012a, p. 123). Para Lins Junior (2017),

A filosofia, tal como desenvolvida na dinâmica da *Lógica da Filosofia*, assume essa duplicidade do pensar nos três conceitos nucleares, de modo a desdobrar na história o sentido àquele que se decidiu compreender. Os termos que usamos para descrever o pensamento de Weil – busca, compreensão, pensar – trazem uma forte ideia de movimento, de ação, porque sua reflexão se dá no

campo da história, onde não há atitudes ou ideias como monolíticos de mármore. O filósofo busca compreender seu modo de ser – atitude – expressa a consciência tomada – categoria – para explicitar seu modo de ser e justificar e, evidentemente, reformular constantemente sua linguagem para captar melhor o sentido do discurso sobre o real em suas transformações. (Lins Junior, 2017, p. 112-113).

Segundo Weil, a filosofia e a história são dois momentos da mesma realidade humana, porque ambas são unas e apresentam os dois aspectos do homem tal como eles se distinguem e se completam para o discurso. Vale dizer que o homem age enquanto fala e fala enquanto age, porque ele fala uma linguagem que formou sua ação e age conforme uma linguagem que precede e dirige sua ação (Weil, 2012a, p. 109). Portanto, a filosofia se compreende nessa ligação entre ação e reflexão, nessa relação que tem com a história. Weil (2012a) diz que:

É o mesmo homem que age e que fala: ele fala uma linguagem que se formou, que ele formou em sua ação, e age conforme uma linguagem que precede e dirige sua ação. Ele não é necessariamente filósofo, mas ele é compreensível para a filosofia, e é ao compreendê-lo que a filosofia compreende a si mesma, compreende-se como uma obra do homem em sua história (Weil, 2012a, p. 109).

Esse homem que age na história e reflete sobre sua ação, o faz em um cenário de violência, e suas atitudes formam as categorias de seu discurso porque o homem fala sendo violência na violência, opondo-se à violência em seu discurso ou constituindo-se ele próprio como violência por meio do discurso (Weil, 2012a, p. 109). Essa tese denota que Weil não perde o horizonte da dicotomia humana entre razão e violência, o que permite que a lógica da filosofia seja uma sucessão de discursos coerentes que compreendem a si mesmos, mas que são particulares, na medida em que as atitudes que tomam consciência de si são particulares.

Vale ressaltar que nenhuma categoria decorre da precedente em função da elevação da consciência de si, mas cada categoria provém da recusa da categoria antecedente. “A sucessão das categorias não está, pois, contida em potência numa inteligibilidade englobante prévia, como em Hegel, mas manifesta a imprevisibilidade da liberdade, a qual, cada vez que se *encontra* num mundo dado, pode exercer soberanamente sua negação” (Robinet, 2004, p. 281).

2.2.2 O discurso absolutamente coerente e sua revolta

A negação dos discursos humanos, além de demonstrar a dicotomia entre razão e violência, estabelece uma pluralidade de compreensões que se estruturam em atitudes que podem ser recusadas e em categorias que podem não serem compreendidas. Ademais, a possibilidade dessa recusa é o conteúdo que se estrutura a revolta ao discurso absolutamente coerente. A estruturação apresentada por Kirscher (2004, p. 282-298), retrata o percurso weiliano dentro da *Lógica*, a partir desse horizonte dicotômico. As 18 categorias são as seguintes:

- a) primitivas: *Verdade, Não Sentido, O Verdadeiro e o Falso, e Certeza*;
- b) da razão simples: *A Discussão, O Objeto e O Eu*;
- c) da reflexão: *Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade e O Absoluto*;
- d) da revolta e da ação: *A Obra, O Finito e A Ação*;
- e) formais: *Sentido e Sabedoria*.

Não pretendemos, contudo, empreender uma análise exegética da *Lógica*, descrevendo detalhadamente cada categoria em sua amplitude teórica, mas pretendemos compreender o que cada categoria representa no sistema weiliano, a fim de percebermos que o discurso absoluto é refutado e que o sentido dessa compreensão é enfrentar a violência humana.

Desde logo, é preciso reconhecer que a *Lógica da Filosofia* não está situada no determinismo e na necessidade, mas está sob o signo da liberdade e da possibilidade. Isso é decisivo para a compreensão do seu alcance (Bernardo, 2020, p. 23). Essa abertura para a possibilidade do discurso em compreender-se como possibilidade é que expõe o dinamismo do pensamento weiliano e declara o caráter dicotômico do homem. Importa reconhecermos que há uma abertura construída pela existência de diferentes possibilidades, e que essas não desaparecem com a passagem de uma a outra categoria. Não há, portanto, um fechamento que a escolha de uma delas provoca. Para Bernardo (2020),

A Lógica da Filosofia constitui a tentativa de explicar uma escolha, aquela que deu origem à filosofia e que deverá, por isso, constituí-la intrinsecamente. Trata-se da escolha de uma possibilidade da linguagem, a de assumir a forma do discurso, quer para a compreensão da realidade, quer para as modalidades da expressão de tal visão, que para moldar o agir, substituindo a predominância da violência, na multiplicidade das suas manifestações, incluindo as da própria linguagem, pelo que há de pacificador na interação verbal. Esta escolha, de acordo com a qual se procura falar seguindo padrões de razoabilidade, que tornam o discurso coerente, autossuficiente,

argumentativo e suscetível de facultar um tipo de comprazimento, efetiva, sem dúvida, uma possibilidade do humano, enquanto este se define como falante, mas não chega para estabelecer uma necessidade. (Bernardo, 2020, p. 24).

É perceptível que Weil estrutura sua *Lógica* de forma que a categoria subsequente provenha da recusa da categoria precedente. A categoria posterior se apoia sempre na anterior, tornando-se condição necessária, mas não suficiente para o processo de transição. Isso vale dizer que a atitude que se compreende em categoria efetua sua passagem para a outra pela sua insatisfação e pela sua negação, fazendo o transbordo à categoria posterior. Cabe salientar que as 18 categorias “[...] não formam um encadeamento linear, mas se ordenam em subconjuntos” (Robinet, 2004, p. 281-282).

Segundo Lins Junior (2017, p. 116), as primeiras quatro categorias (*Verdade, Não Sentido, O Verdadeiro e o Falso, e Certeza*) são chamadas de “primitivas porque são categorias do ‘fundo do discurso’ e com elas tem início o processo”, que vai desse movimento para começar a compreensão e estabelecer um percurso onde o homem, consciente absolutamente de sua verdade, busca, através da linguagem e do discurso, a sua negação (Robinet, 2004, p. 282). Isso quer dizer que a primeira categoria, a *Verdade*, é posta arbitrariamente e não há justificção para ela. Essa é a dificuldade em interpretar essa categoria antes de percorrermos o percurso das demais. A *Verdade* é, portanto, o ponto de partida, porque todos têm uma verdade, mesmo que não se possa justificá-la. Conforme Weil (2012a),

O defeito de todo início em filosofia é o de ser início: a escolha do ponto de partida não é justificada nem justificável, visto que nada está estabelecido, e o leitor terá de dar crédito ao autor, que só poderá fornecer as razões de sua escolha no fim da obra (se um fim tiver de haver), seja voltando ao início, seja mostrando que o movimento de pensamento é infinito, mas que o início é tal que ele não freia nem esconde esse movimento (Weil, 2012a, p. 131).

Na esteira da categoria da *Verdade* aparece a categoria do *Não sentido* que, após retomar sua linguagem e negá-la, propõe uma passagem à categoria subsequente. A *Verdade* é, em última análise, visada sempre em seu absoluto e exclui o discurso, pois “o domínio da verdade não é, portanto, limitado, e a definição inicial não tem sentido” (Weil, 2012a, p. 133). Diante de sua negação – a do *Não Sentido* da *Verdade* – há a possibilidade para a abertura a um discurso, mesmo que ainda seja o da negação. Com efeito, o *Não sentido*, compreendido como verdade e retomando à verdade, possibilita a visão de uma outra categoria: *O Verdadeiro e o Falso*.

Essa categoria surge da compreensão do *Não sentido* como verdade que cria a oposição do verdadeiro e do falso. Ora, se a verdade que se presta como absoluta é sem sentido, logo essa verdade possibilita o surgimento do falso. Com efeito, “falar de uma verdade diferente da do

não sentido é falso, e dizer que o não sentido é a verdade é verdadeiro. Visto que o não sentido é proclamado verdade, a verdade se determinou e essa verdade pode ser formulada” (Weil, 2012a, p. 147). Essa concepção weiliana percebe que o verdadeiro não é mais somente negação do falso, pois existe o verdadeiro e que deve ser separado como essencial positivo do não essencial, que é o falar dos homens fora da verdade (Robinet, 2004, p. 283). Portanto, para Weil (2012a),

A linguagem não basta para apreender a Verdade que a transcende; mas ela pode se mostrar em sua verdadeira natureza, que é a de ser falsa. Com efeito, só se pode “significar” a Verdade, mas pode-se falar de todo o resto. Pode-se até fazer uma teoria da opinião falsa (Weil, 2012a, p. 152).

A separação do essencial positivo do não essencial é posto como pano de fundo da quarta categoria da *Lógica*: a *Certeza*. É nessa categoria que o essencial vai surgir como discurso, porque faz a especificação do que é essencial (ou não) ao homem no mundo, “em suma: *a certeza é a categoria na qual aparece o mundo*” (Weil, 2012a, p. 161). Ela desdobra-se das categorias antecedentes e, através de sua compreensão, permite que o homem da *Certeza* esteja seguro de si e não tenha sua certeza abalada. “É nessa categoria que o homem dura, que ele se mantém, porque aqui ele especifica o essencial, que lhe permite orientar-se no mundo com a ciência, por exemplo” (Lins Junior, 2017, p. 117). Vale dizer, que o homem vive na sua certeza expondo seu essencial como verdade, por isso seu presente é a certeza. Para Weil (2012a),

Na certeza, o homem está “seguro de si”. E isso – necessariamente – a tal ponto que lhe é possível dizer: estou enganado. O homem pode dizer: eu me enganei; pode dizer: teria sido um engano meu – o que significa: posteriormente eu ficaria convencido de me haver enganado neste momento presente que será, então, passado. No presente e para o presente, o erro não existe: o presente (exceto em caso de projeção num futuro que permite olhar, por antecipação, o presente como um passado) só conhece a certeza (Weil, 2012a, p. 162).

Até aqui as categorias visavam dizer a verdade sem justificção, sem distanciamento do homem. A partir daqui, o homem que encontrou a certeza se insurge contra outra certeza de forma violenta ou regula sua vida comum pelo meio da linguagem, pela discussão (Weil, 2012a, p. 175). É a partir da discussão que se inicia o subconjunto das categorias da razão. Isso quer dizer que é a partir deste momento que o homem sai de sua absorção da verdade, sai do discurso certo de si e irrefletido sobre o mundo e entra no movimento da reflexão. Tal reflexão não se

reflete, ela conhece um só termo que é o da razão compreendida como fundamento autossuficiente (Robinet, 2004, p. 284). As categorias da razão são as seguintes: *A Discussão*, *O Objeto* e *O Eu*.

Na quinta categoria da *Lógica*, *A Discussão*, os homens são obrigados a dominar a linguagem se não quiserem se voltar contra a *Certeza* de forma violenta. O homem é “o homem da conversa” (Weil, 2012a, p. 180). A linguagem torna-se essencial e, após ter passado pelas categorias precedentes, o homem se vê diante do conflito entre as demais certezas. “Eles podem e devem conversar, cada qual para tentar impor ao outro seu ‘ponto de vista’” (Weil, 2012a, p. 180). Com efeito, a linguagem deve ser dominada para que se torne um denominador comum nas relações entre as certezas conflitantes. O diálogo se torna universal, segundo Weil (2012a),

É preciso ter razão e isso quer dizer, portanto: é preciso ser soberano pela linguagem. A realidade comum, a realidade da comunidade, é o falar. Antes, na certeza, todos falaram “como um único homem”; agora, cada um fala por si. Ora, falar por si é dizer que se compreendeu que somente o falar é verdadeiramente comum, porque a comunidade expulsa aquele que não se limita ao falar em suas relações com ela e com seus concidadãos. (Weil, 2012a, p. 181).

Evidentemente, para não recorrerem à violência, os homens devem “harmonizar seus desentendimentos pela discussão” (Robinet, 2004, p. 284), tornando-se ambiente para uma “luta não violenta dos interesses”⁸ (Weil, 2012a, p. 185). Como não há comunidade fundada em um conteúdo comum, a possibilidade da luta violenta não é suprimida, mas apenas afastada pelo medo que cada um tem de provocar a união dos outros contra si (Weil, 2012a, p. 184). *A Discussão* é, portanto, o convencimento pela linguagem, e o homem deve compreender que somente pode ser satisfeito pela razão e pela linguagem, não em seu ser pessoal, mas como elemento universal da comunidade, como indivíduo pensante (Weil, 2012a, p. 192). *A Discussão* é formal e basta que ela use um discurso não contraditório para que seja bem-sucedida. Para Weil (2012a),

Em direito, a linguagem é, portanto, o mundo, só ela revela a verdade; somente o que pode ser dito sem contradição e tudo que pode ser dito assim é verdadeiro, isto é, recebido da comunidade e obrigatório para todos e cada um. O mundo será justificado e o Bem alcançado quando a linguagem for a de todos e a de cada um: discurso sem contradição, vida sem violência. (Weil, 2012a, p. 192-193).

⁸ O desenvolvimento desse ponto dar-se-á no Capítulo 2 desta tese.

A Discussão parte da linguagem para demonstrar a realidade, mas essa linguagem é formal e vazia; sem conteúdo. A linguagem usa do discurso não contraditório para ter razão, mas não coloca o conteúdo na realidade.⁹ Daqui nasce a sexta categoria da *Lógica*, *O Objeto*, que nasce da “revolta do bom-senso contra a discussão e contra o ideal do discurso não contraditório” (Weil, 2012a, p. 201). Ao invés de discutir infinitamente, os homens podem pôr-se de acordo a respeito do real fora do discurso (Robinet, 2004, p. 284). Portanto, *O Objeto* parte da realidade para ser explicado pela linguagem, colocando, em primeiro lugar, o conteúdo real da vida dos homens. De acordo com Weil (2012a),

O homem da discussão queria ter razão: o bom-senso lhe responde que isso não o levará muito longe, mesmo que ele consiga convencer a todos (o que não acontecerá); ele teria ganho se todos estivessem de acordo, mas ganho em palavras, porque o mundo a respeito do qual ele teria conquistado a unanimidade nem assim existiria. (Weil, 2012a, p. 202).

O Objeto apreende seu essencial na ciência e na teoria. “A tradição e o bom-senso sabem e não falam; a discussão fala e não sabe” (Weil, 2012a, p. 204). Colocado o problema dessa maneira, é evidente que *O Objeto* busca uma verdade concreta que deve tomar o lugar da verdade formal, do acordo, e o discurso irrefutável deve receber um conteúdo (Weil, 2012a, p. 204). Esse conteúdo, colocado ao lado do discurso que se pretende coerente, pode ser refutado, e o indivíduo pode se opor à teoria. “Sabendo-se apenas razoável num mundo da Razão, o homem se vê remetido à sua individualidade: tal como ele é, ele busca sua felicidade de homem. O eu, tal como se encontra, busca a Razão para si mesmo” (Weil, 2012a, p. 225).

Aqui surge a sétima categoria: *O Eu*, que busca o homem que sente e que, na sua subjetividade, declara querer justificar sua felicidade independentemente das circunstâncias, e que coloca o indivíduo ao abrigo do medo e do desejo (Robinet, 2004, p. 284). A última categoria da razão encerra o individualismo que se pretende isolado e que se compreende como sentimento. Portanto, a felicidade de *O Eu* consiste na conciliação do animal que há dentro dele com o ser razoável que compreende sua animalidade, vendo-se como “razão potencialmente razoável, mas unida ao desejo. Em outras palavras: ele se vê diante de sua própria natureza (seja ela animal, no sentido amplo, ou natureza humana)” (Weil, 2012a, p. 249).

⁹ “Os Sofistas foram personagens que se utilizaram da linguagem e da retórica para proporcionar uma discussão argumentativa que levava o adversário a lhes dar razão. Padre Leonel Franca em *Noções de História da Filosofia* comenta que daí decorre que é possível demonstrar que tudo é ilusão e que a ciência é impossível. Os Sofistas eram mestres populares da filosofia, mais retóricos que filósofos ensinavam à juventude ateniense a arte de defender o pró e o contra de todas as questões e tirar partido de qualquer situação, galgando as mais elevadas posições numa democracia volúvel e irrequieta” (Franca, 1960, p. 42).

O essencial da categoria *O Eu* faz com que o homem chegue à felicidade isoladamente, negando sua própria natureza e, por meio dessa negação, fazendo a reconciliação entre seu desejo e sua razão. Para isso, ele se vê obrigado a subjugar ou a rejeitar essa natureza que é ele próprio (Weil, 2012a, p. 249). O homem encontra a reconciliação de sua natureza, que é contraditória no interior dessa oposição entre desejo e razão, em um eu infinito, que é a união de desejo e razão, “desejo desinteressado e razão absoluta” (Robinet, 2004, p. 285).

Nessa articulação nasce a oitava categoria da *Lógica, Deus*, e que está na vanguarda de uma nova classificação de categorias: as categorias da reflexão. É a partir dela que o homem se complexifica pela reflexão, porque se define pelos termos positivos da liberdade e da razão (Robinet, 2004, p. 285). Nela, o homem busca a satisfação que não encontrou na categoria anterior, e a negando, encontra um *eu* absolutamente coerente que o transcende. É na unidade entre desejo e razão que essa categoria encontra seu essencial.

Disso decorre que o homem somente se compreende em Deus e somente dessa compreensão ele pode ser feliz. “O homem sem Deus é infeliz porque está sozinho no momento do fracasso: basta que a doença o assalte, que ele perca os seres que lhe são caros, a fortuna que lhe permitiu viver a seu gosto, para que ele afunde no desespero” (Weil, 2012a, p. 259). Assim a contradição humana - razão e desejo - desaparece na unidade transcendente que essa categoria encerra, porque ele se sente justificado e compreendido na fé.

Essa categoria proporciona uma ruptura no ordenamento categorial da *Lógica*, porque é a partir dela que o homem se vê como totalidade, na sua liberdade transcendente da razão e do sentimento. Com efeito, o homem não vê esse princípio em si mesmo, mas em Deus (Robinet, 2004, p. 285). As categorias que se seguem vão fazer com que essa liberdade transcendente seja colocada em discussão, e o homem que perdeu a fé irá descobrir uma nova realidade: *A Condição* (Robinet, 2004, p. 285).

A categoria de *A Condição* traz como seu essencial a vida do homem na condição e como condição. O homem que adquiriu a linguagem das ciências luta contra a violência da natureza. A natureza é “reduzida a um mecanismo, e a sociedade se pensa como um mecanismo nas ciências econômicas” (Robinet, 2004, p. 286). A “liberdade do coração” que, na categoria anterior era o essencial para o crente, agora já não toma acento, porque a fé, que outrora era irrefutável e que se sabia irrefutável, “deixa o homem da liberdade sem um conteúdo determinado por sua liberdade. Ela aparece então ao homem na vida como uma fuga diante da realidade dessa vida” (Weil, 2012a, p. 287). Segundo Weil (2012a),

A realidade dessa vida é o trabalho, realidade não apenas para nós, como era o caso nas atitudes da certeza, da discussão, do objeto, mas para a própria vida. Toda reflexão é supérflua se não serve ao progresso do trabalho, toda filosofia que busca apenas a compreensão é absurda: a questão do sentido não tem sentido. O homem se encontra em uma natureza que o condiciona e é condicionada por ele. Ele compreendeu que, por trás de todas as palavras grandiosas, está a luta contra a natureza, pois a natureza já não é o cosmos, onde o trabalho humano tem por fim satisfazer às necessidades ou os desejos que fazem parte da natureza ou derivam dela. (Weil, 2012a, p. 290-291).

A idade das luzes ou do positivismo ilustra perfeitamente essa categoria, pois o homem se torna educador das massas supersticiosas e organizador da sociedade econômica (Robinet, 2004, p. 286). A instrução dos homens ganha fundamento a partir dessa categoria, pois a linguagem se torna “pensamento técnico liberto de todo entrave” (Weil, 2012a, p. 294), porque “os pensamentos e sentimentos do indivíduo são reduzidos para a ciência a uma porção mensurável” (Weil, 2012a, p. 310). O homem que “não é capaz de se entregar ao progresso do trabalho científico e que, tampouco, não se contenta com uma linguagem que ele sabe ultrapassada pela ciência, se apreende como Consciência” (Weil, 2012a, p. 329).

É na categoria da *Consciência* que o homem se revolta contra a satisfação da ciência e do progresso, voltando a um discurso anterior. Ele se retira do discurso da ciência para se interrogar sobre suas possibilidades, a fim de compreender-se como ser agente. A *Consciência* vai além da determinação científica, e a descoberta da causalidade incondicionada da liberdade permite fundar a moral como acordo da consciência com seus princípios (Robinet, 2004, p. 286). Weil expande seu pensamento sobre essa categoria em *Filosofia Moral* (1961). Uma vez desenvolvida, a *Consciência* traz a visão de sua limitação. A 11ª categoria encerra seu essencial na compreensão de toda a riqueza histórica e desenvolve as ciências do espírito (Robinet, 2004, p. 286). Com a inteligência plenamente desenvolvida, torna-se possível uma nova atitude: a *Personalidade*.

Na categoria da *Personalidade*, o homem apreende-se como sujeito e se reconhece como produto de outros sujeitos. Ele vive essencialmente em conflito pela sua unicidade e, nesse conflito pelo reconhecimento, ele se impõe aos outros pela sinceridade de seu sentimento. Essa atitude eleva-se à categoria não por uma teoria conferente, mas pela expressão poética de seu sentimento, pela expressão e pela conquista de sua imagem (Robinet, 2004, pp. 286-287). Esse conflito possibilita uma nova categoria, *O Absoluto*.

Em *O Absoluto*, chegamos à compreensão de um discurso absolutamente coerente porque “o homem se define como a negação infinita daquilo que o nega” (Robinet, 2004, p. 287), ou seja, ele se compreende negando sua própria condição dada pela natureza – a violência.

Doravante, o discurso é infinito e total, e a violência, como negatividade, é o motor da razão em seu dinamismo (Robinet, 2004, p. 287).

Até aqui estávamos à procura de um discurso que permeasse todas as atitudes descritas na *Lógica*, que compreendesse essas atitudes em categorias absolutas, por isso “todas as filosofias anteriores podem ser compreendidas como retomadas do absoluto” (Robinet, 2004, p. 287). Isso quer dizer que “onde há filosofia, há discurso coerente; a própria ideia do discurso coerente, isto é, a ideia do absoluto, é a ideia que produz a filosofia sob cada categoria” (Lf, p. 484). Assim, com *O Absoluto*, a filosofia compreende e se compreende (Robinet, 2004, p. 287).

A partir desse ponto, o discurso está acabado e a compreensão de si faz com que o sistema se feche. Entretanto, o indivíduo que conhece e compreende o discurso coerente tem a possibilidade de negá-lo porque é eivado pela violência que nega esse discurso. As categorias seguintes são classificadas como sendo da revolta e da ação, justamente porque carregam em seu essencial a possibilidade dessa recusa. Para Robinet (2004),

O absoluto tem totalmente razão com uma condição, com a condição expressa de que o indivíduo ponha o essencial de sua vida na compreensão. O que não é necessariamente o caso: o indivíduo pode entender o discurso, também o discurso absoluto, e dizer que isso não tem interesse para ele. (Robinet, 2004, p. 288).

A obra traz como essencial essa recusa em sua revolta contra o discurso absolutamente coerente. Surge então o “escândalo da razão: a recusa do discurso absolutamente coerente” (Weil, 2012a, p. 487). O homem de *A Obra* não se pensa como violência porque está imerso no sentimento do que tem a fazer (Robinet, 2004, p. 289). Ele é um homem que age, mas sem querer pensar o discurso. Conforme Weil (2012a),

É bem verdade que a obra vem do discurso que ela descarta e que ela pode ser apreendida pelo discurso, que a tudo apreende, como expressão da particularidade; no entanto, isso não toca esse homem, visto que apenas a obra e sua realização contam para ele. (Weil, 2012a, p. 501).

Nesse ponto, a dicotomia entre razão e violência se evidencia, porque o outro do discurso existe na negação desse mesmo discurso. Vale dizer: a categoria de *A Obra* é possível porque nega o discurso coerente, mesmo que se valha dele para compreender-se e negá-lo. O outro do discurso tem sentido a partir do momento em que compreendemos que o homem não existe somente para o discurso, mas a partir da vida que ele pode fazer a escolha contrária

(Robinet, 2004, p. 289). Assim, o homem “pode se ocupar de si mesmo e sem se opor à sua ocupação: ser homem é agir, e o homem é o que ele faz: sua obra” (Weil, 2012a, p. 487).

Essas rupturas que as categorias da revolta trazem à Lógica proporcionam o entendimento de que o discurso, outrora acabado e absoluto, tem sua negação nas atitudes antropológicas, porque esse empreendimento antropológico separa o percurso da razão do da liberdade, o qual, na categoria de *O Absoluto* se confundia. A categoria subsequente, *O Finito*, comunga da “mesma paixão que a obra, mas não crê em sua finalidade” (Robinet, 2004, p. 289).

O Finito, 15ª categoria, se separa de *A Obra* porque não acredita em sua finalidade, e porque, enquanto aquela rejeita o discurso coerente, *O Finito* afirma seu papel essencial. Isso quer dizer que a revolta, para com o discurso absolutamente coerente, é mitigada com a consciência da finitude do homem. “O finito se desprende do absoluto por sua busca da liberdade e do Ser; o homem da obra se opõe a isso pela busca da satisfação” (Weil, 2012a, p. 544). Agora o homem já não ignora o discurso e a violência; ele apenas vive e se volta para o discurso absolutamente coerente e sabe que não pode ascendê-lo porque é finito e não porque o ignora completamente. Segundo Weil (2012a),

É, portanto, diante da finitude de sua existência que o homem vem a ser ele próprio. Vem a sê-lo sempre, porque sempre também ele não o é: é no mundo que ele se torna filósofo e, uma vez filósofo, permanece homem no mundo. Repetindo, ele jamais domina a finitude, ele se apropria dela; lança-se em seu discurso para ultrapassá-la, e seu discurso sempre o relembra que ele não a ultrapassa, porque esse mesmo discurso é finito, sabe-se finito, se quer finito. (Weil, 2012a, p. 533).

Aqui se encerram as categorias da revolta, que trouxeram a evidência da constituição dicotômica do homem – razão e violência. Portanto, o homem na categoria de *O Absoluto*, que visava a paz no discurso coerente, encontra seu outro, nas categorias de *A Obra* – que “é a revolta do sentimento particular” (Weil, 2012a, p. 556) - e de *O Finito* – que “é o desespero da particularidade revoltada diante do universal” (Weil, 2012a, p. 556). Devemos indagar como essas categorias podem ser superadas. “Existirá outra coisa além da satisfação consciente e da recusa consciente da satisfação” (Weil, 2012a, p. 556).

A partir desse ponto, o homem, que se pretendia discurso absoluto e que se revolta contra ele, percebendo que deve agir no mundo histórico, chega à última das categorias concretas, *A Ação*, onde o homem “quer realizar a síntese prática do sentimento insatisfeito e do discurso coerente. Ele procura uma vida que seja coerente e uma razão que guie a vida” (Robinet, 2004, p. 291).

2.3 A AÇÃO DO HOMEM RAZOÁVEL

Os discursos humanos, após chegarem ao absolutamente coerente, se revoltaram nas categorias de *A Obra* e de *O Finito*. Com efeito, *A Obra* mostra, e a finitude demonstra que o homem não é essencialmente saber absoluto. A satisfação pelo discurso é apenas uma possibilidade que o homem pode recusar (Weil, 2012a, p. 557). Os discursos, ora antagônicos, tentam se unificar na categoria de *A Ação*. “O Absoluto é a atitude que se pretende categoria; o que o homem busca agora - e sabe que busca - é a categoria que seja atitude, a obra que possibilite um discurso coerente na finitude ou, para dizê-lo mais simplesmente: uma ação razoável” (Weil, 2012a, p. 557). Assim, se estabelece uma correlação entre o homem da moral, o homem do discurso absolutamente coerente, com o homem revoltado e interessado, preocupado em como interagir com os outros.

Ele se projeta no mundo como sujeito de sua história de derrotas e realizações. “O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável” (Weil, 2012a, p. 14). De fato, “os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens plenamente” (Weil, 2012a, p. 14). Dessa premissa, evidentemente, destaca-se que o homem não é somente razão e linguagem razoável. Ele é também necessidade e desejo. “Ele é aquilo que ele não é, e não é aquilo que ele é: ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser verdadeiro, que nunca é dado nem pode ser descrito” (Weil, 2012a, p. 15).

Em outras palavras, o homem quer ser aquilo que ele não é, quer ser razão e linguagem, ao mesmo tempo em que ele não quer ser aquilo que é. Não quer ser natureza dada, um objeto dado apenas. “O homem ignora o que quer, mas sabe muito bem o que não quer” (Weil, 2012a, p. 18). Dessa forma, Weil descortina a natureza do homem como sendo sua própria negatividade, pois é ela que o impulsiona a agir sobre o que ele encontra ao seu redor para satisfazer suas necessidades, e o impulsiona a agir sobre a sua ação. Para Weil (2012a),

O homem é um ser, um animal que quer algo de si próprio e para si próprio; já se pode adivinhar do que se trata, já se pode reconhecer aquele traço, que, em Hegel, se chama a negatividade do homem. O homem é um ser como os outros, um ser vivo; mas mesmo sendo como os outros, ele não é apenas como os outros. Tem necessidades, mas também desejos, isto é, necessidades que ele próprio formou que não estão em sua natureza, mas que ele deu a si mesmo. (Weil, 2012a, p. 17).

Certamente, com esse raciocínio, percebemos que o homem está descontente com sua própria natureza e emprega a sua linguagem para dizer não ao que é dado, porque ele somente sabe falar sobre o que não é. Portanto, o homem é o ser que, por meio da linguagem da negação do dado, busca libertar-se do descontentamento e usa da linguagem para expressar o que não o satisfaz, formulando o que deseja. Dessa forma, “seu conteúdo não é formado por aquilo ele é, mas por aquilo que não é” (Weil, 2012a, p. 19). Conforme Weil (2012a),

Jamais contente com o que encontra e com o que possui, ele não apenas muda a natureza: sua negatividade muda também as maneiras de mudar. Ora, o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a linguagem ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o pensamento, a razão: aquilo que nega o que é imediatamente. (Weil, 2012a, p. 19).

Ser razoável significa ser capaz de realizar sua própria negatividade, não apenas dizer não àquilo que é, mas produzir daquilo que é o que ainda não era: um novo objeto, um novo procedimento, ambos liberados do dado da natureza (Weil, 2012a, p. 19). Vale dizer que o homem é o ser que não se contenta com o que é, porque não se contenta com o que é dado pela própria natureza; não se contenta com esse dado que é seu. Na medida em que a natureza do homem é dada, ela será imediatamente transformada pela sua própria atividade através de sua linguagem negadora, a fim de modificá-la.

Desse modo, o homem, que se compreende pela expressão agente de seu descontentamento, erguer-se-á contra esse mesmo descontentamento e “já não buscará se desvencilhar do que o descontenta, mas criará o contentamento pela vitória sobre esse mesmo descontentamento e essa mesma negatividade” (Weil, 2012a, p. 20). Ser razoável, em última análise, é “criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento” (Perine, 1987, p. 127). “‘Não quero mais disso’, e esse isso é então descartado; ele não é mais, e o que ainda não era foi realizado; mas o que não era ainda se torna o que não deve mais ser, e um outro não ainda, um outro desejável e desejado toma seu lugar: jamais o homem estará contente” (Weil, 2012a, p. 21).

O contentamento não pode ser dado ao homem; ele é quem tem que dar a si mesmo, na medida em que nega a sua própria negatividade. Essa negação, voltada para a própria negatividade, proporciona ao homem ser razoavelmente razoável (Weil, 2012a, p. 21). Ou seja, o homem não busca contentar-se, mas negar o descontentamento, negar o que lhe é dado pela natureza. Para Weil (2012a),

Ao dominar o descontentamento, ao se dominar em seu ser natural, o homem será livre e contente, porque não deseja mais nada, mas é diante daquilo que é, sem esperar nada, sem recear nada, mas sendo olhar, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom e belo, que lhe dá a existência e as possibilidades, a realidade do olhar e da presença. A linguagem é boa, a linguagem é verdadeiramente humana, porque permite ao homem chegar ao silêncio do olhar, ao desprendimento. (Weil, 2012a, p. 21).

Ao encontrar o contentamento, não porque o buscou, mas porque negou seu próprio descontentamento, negou sua própria negatividade dada pela natureza, o homem compreende que a razão toma um aspecto essencial para o encontro da liberdade daquilo que o incomoda: da sua natureza imediata. A razão “deixará de ser instrumento, ela será o próprio homem” (Weil, 2012a, p. 21), na medida em que o libertará de sua própria natureza. Essa positividade encontrada pela negação da negatividade é que torna o homem razoável.

Entretanto, o homem não é somente razão. Ele também tem a sua face de animalidade, demonstrada em suas paixões e desejos. Ele jamais será por inteiro razão, e seu trabalho é verdadeiramente a transformação dessa animalidade a fim de que se torne razoável. “É o homem que o homem deve transformar, pela razão e com vistas à razão” (Weil, 2012a, p. 23), com vistas ao contentamento. Com efeito, o homem é um animal razoável, que não é somente razão pura, mas também tem desejos e necessidades.

O homem pode escolher a violência que não aceita o discurso do outro homem e que busca seu contentamento na luta por seu próprio discurso, na manutenção, às vezes à força, de um discurso único que suprime todos os outros discursos, sem dar a oportunidade de estabelecer-se um contraponto. Essa violência que apreende e compreende seu discurso em uma linguagem que não se expõe às contradições é a violência que exerce um poder sobre ele e que não se pode imaginar livre do dado da natureza, de seus instintos, necessidade e desejos. Com efeito, como *ser razoável*, o homem procura universalizar-se deixando sua individualidade em segundo plano. Já como *ser finito*, considera sua natureza animal, satisfazendo seus instintos (Assis, 2011, p. 34).

Evidentemente, o homem é um ser finito, posto sempre à necessidade da sua finitude, agindo como os outros animais. O que realmente difere o homem de outros animais, necessitados como ele, é que sua infelicidade é consciente. “Ele é infeliz, ele não quer sê-lo, e ele quer que a felicidade que ele busca seja verdadeira, vale dizer, universal” (Weil, 2011a, p. 48). “A teoria moral é infinita enquanto filosofia, mas o sujeito dessa teoria é essencialmente finito e compreendido como tal” (Weil, 2011a, p. 47). Com efeito, ele não deixa de ser um indivíduo finito, apenas compreende sua finitude na medida em que sabe que não tem a verdade

e o bem, mas que os busca incessantemente, assim como tenta alcançar a universalidade. “Ele é capaz de infinito, mas a cada instante de sua existência, vale dizer, enquanto ser finito, ele não é senão capaz” (Weil, 2011a, p. 50).

Isso permite a escolha por uma ação não violenta, e é nessa condição que é a sua, que ele se reconhece como infinito, não se opondo mais a nada que não seja seu próprio limite, que se encontra na sua finitude, nas suas determinações de ser finito, que servem somente para tornar concreto e consciente o infinito de sua liberdade. Assim, vale dizer que a liberdade do homem tem seu limite nas determinações do indivíduo finito. Para Weil (2011a),

Enquanto razoável, enquanto vontade razoável, o homem não tem mais nada a desejar; enquanto vontade puramente razoável, o ser humano é infinito e sabe agora que é infinito, pois a esse ser razoável não se opõe mais nada senão o limite: se, animal, ele permanece submetido às determinações interiores e exteriores, esses limites não só servem para tornar concreto e consciente o infinito da sua liberdade. (Weil, 2011a, p. 63).

No entanto, mesmo o homem moral permanece indivíduo, e sua filosofia moral permanece no campo dos indivíduos que são determinados pelas leis da natureza. É nessa tensão que o indivíduo busca a universalidade para se tornar homem, porque é um ser duplicado “em ser animal e imoral e em razão universal e universalizante” (Weil, 2011a, p. 64). Dessa forma, a vontade razoável fundamenta a escolha pela universalidade, na medida em que o homem, sabendo-se liberdade e razão, deve ancorar sua escolha na perspectiva universal, pois “é ilícito o que não pode ser universalizado, o que não seria ato admissível para todo homem enquanto razoável” (Weil, 2011a, p. 62). Ele sabe também, que ele somente será livre quando seus atos não forem impostos por um senhor ou por um grupo dominante que lhe imponha, ou ainda, por motivos e interesses, eminente e determinantemente, esdrúxulos e alheios à sua realização como ser livre e razoável. É somente assim que ele poderá ser responsabilizado moralmente, sobretudo, quando seus atos não forem proibidos pela lei universal (Weil, 2011a, p. 67).

Essa leitura weiliana permite dizer que o homem é razoável não porque se utiliza da razão pura, mas porque sabe de sua finitude e, como ser finito, busca viver em um mundo que é o seu. O discurso faz com que a compreensão desse mundo tenha um sentido para o homem moral. Como compreendermos que esse homem, que se apresenta moral, pode conviver com outros homens que também são morais e que têm suas próprias consciências? Como conciliar o discurso absolutamente coerente com a revolta violenta a esse discurso?

Aqui surge uma nova consideração de relevância singular: o homem moral descobre-se como um homem político que descobriu que é moral, porque busca a universalidade livre e

razoavelmente, e que essa vontade razoável fundamenta as opções de escolha entre razão e violência, sabe que vive no mundo dos indivíduos, que organiza a colaboração e coexistência desses indivíduos em uma comunidade. “A ação do homem que quer agir sobre si mesmo segundo a razão-liberdade é, ao mesmo tempo, ação no mundo e sobre o mundo” (Weil, 1990, p. 37).

Com efeito, a moral tida como uma ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo pode, apesar de diferenciar-se conceitualmente, ser considerada como uma ação política. Essa que, por sua própria natureza, estrutura-se como sendo uma ação razoável e universal sobre o gênero humano é, em última análise, possibilitada pela ação moral. Vale dizer que a ação moral, como sendo a ação de um indivíduo para com ele mesmo, subsidia a ação política, na medida em que a exigência moral última é a de uma realidade política.¹⁰ Weil (1990) diz que:

A exigência moral última é a de uma realidade política (formada pela ação razoável e universal sobre todos os homens) tal que a vida dos indivíduos seja moral e que a moral, visando ao acordo do indivíduo razoável consigo mesmo, torne-se uma força política, isto é, um fator histórico com o qual o homem político deva contar, mesmo que ele pessoalmente não queira ser moral. (Weil, 1990, p. 17).

Nesse contexto, o indivíduo moral se autocompreende como sujeito agente e, por conseguinte, a teoria moral se vê como teoria da ação positivamente válida no mundo. Por certo, o homem moral agirá doravante sobre si mesmo, a fim de agir bem no mundo. Weil (1990) define a passagem da reflexão moral sobre a forma da moralidade das ações à reflexão sobre a própria ação, como podemos ver, a seguir:

O indivíduo que quer viver moralmente e não apenas compreender e julgar segundo a moral agirá em vista da realização do objetivo da moral. Toda ação será julgada segundo suas máximas; porém tais máximas não serão mais

¹⁰ “[...] A vontade moral no indivíduo é a ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado” (Weil, 1990, p. 33). Essa tese weiliana reflete que a ação do indivíduo que se quer moral precisa ser sobre si mesmo, sendo que sua razão deve prevalecer sobre suas paixões, ou seja, que o universal deve dominar e informar o particular, mas também que esse mesmo indivíduo é condicionado por seus desejos e suas vontades, pois o homem é um ser que ao mesmo tempo é razão e animalidade, ou seja, ele é, além de razoável, finito (Weil, 1990, pp. 33-34). É nessa perspectiva que Weil define que as instituições políticas (aqui podem ser incluídas tanto a família, como também a escola, dentre outras), existem para fazer com que os homens ajam segundo a moral, sem, contudo, ter o condão de ocuparem-se da consciência moral dos indivíduos (Weil, 1990, p. 35). Ora, o homem moral que quer universalizar-se num discurso coerente e razoável, deve admitir, contudo que sua consciência moral não está sozinha no mundo, ela deve agir sobre si ao mesmo tempo em que deve agir no mundo e sobre o mundo (Weil, 1990, p. 36). Dessa maneira, as suas ações morais refletem na sua comunidade, nas suas relações com os outros indivíduos que também têm suas consciências morais e que agem igualmente nesse mundo.

somente conciliáveis entre si, mas deverão ser conciliáveis com a ideia da realização progressiva do reino dos fins no mundo. (Weil, 1990, p. 40).

Para Weil (1990), o homem da reflexão moral, ou melhor, o filósofo da pura razão é, ao mesmo tempo, um homem no mundo histórico e, por isso, para bem viver neste mundo, que é o seu, sem que seja considerado um louco ou um criminoso, a sua moral, para ser praticável, exige que ele aja segundo a lei concreta da sua comunidade e, evidentemente, essa lei somente pode exigir isso se não contradizer o princípio da moral. Nas palavras do autor,

Enquanto a legalidade, a lei positiva da comunidade, representar apenas a exigência de uma força superior à minha, eu obedecerei porque sou forçado a isso; no limite, poderei até escolher, opondo-me a essa lei, o papel e o destino do louco ou do criminoso diante dessa lei. A obediência só é exigível moralmente, como adesão livre e razoável, se a lei corresponde ao princípio da moral, vale dizer, não o contradiz. (Weil, 1990, p. 42).

A reflexão moral precisará ocupar-se das relações reais dos homens entre si e se expressa, na forma universal do direito positivo, não renunciando à sua autonomia. Weil (1990, p. 53) explica que a reflexão moral apreendeu que somente se compreende, enquanto real, como crítica viva de uma moral viva,¹¹ exercida no seu interior, porque “a marcha para a universalidade das máximas e para a pureza dos motivos leva à inação e ao silêncio, abandonando o mundo dos seres agentes à violência” (Weil, 1990, p. 56). Assim, a reflexão moral, ao mesmo tempo em que é autônoma, também é insuficiente. Autônoma, porque é livre de toda e qualquer inclinação empírica, e insuficiente, porque não é capaz de conduzir à compreensão positiva do campo ao qual se aplica. Conforme Weil (1990),

A moral pura é fundada no discurso razoável do indivíduo que quer ser coerente, portanto, que não quer ser indivíduo puramente individual, histórico, psicológico, numa palavra, puramente determinado. Mas ainda, a moral pura não é só fundada no discurso, ela o funda igualmente e, portanto, identifica-se com ele. Contudo, ela acaba por compreender-se como essencialmente ligada à história. (Weil, 1990, p. 56-57).

Para Camargo (2013), essa ligação da moral pura com a história é o essencial da categoria de *A Ação*, a última concreta do sistema, que une a filosofia e a política (e faz com que a reflexão moral, ou então, que a consciência moral, não exista somente em si e para si,

¹¹ “O Estado será a organização graças à qual a comunidade age sobre sua própria estrutura social, para subordinar o processo de produção e de trocas, tanto quanto, de modo geral, o progresso material e técnico, ao qual Weil chama a moral viva da comunidade” (Canivez, 1991, p. 149).

mas para um homem histórico em um mundo determinado, pois o seu conteúdo deve ser compreendido historicamente por quem quer realizá-la (Weil, 1990, p. 57). A moral deve poder influenciar no mundo estruturado e compreensível, em que pese não ser determinado, para que a ação sensata seja possível, possibilitando, assim, “a quem levar a sério a moral da universalidade, para e na sua vida de homem intramundano (não somente na e para a sua reflexão), compreende-se como ser falante num mundo histórico e agindo por sua palavra” (Weil, 1990, p. 57). Weil (1990) diz:

Ora, a ordem desse mundo estruturado e compreensível exprime-se, para o mundo como para o filósofo, na dupla realidade de um sistema dado de costumes e de leis e de um sentimento de justiça, ambos históricos, ambos pretendendo à universalidade, ambos a serem pensados e realizados a partir a consciência do universal. (Weil, 1990, p. 57).

“O homem está no mundo (compreendido como aquilo no que ele vive) de determinada maneira, ele vive numa determinada atitude” (Weil, 2012a, p. 105-106). Em outras palavras, o homem se mantém no mundo de certa maneira e vive certa atitude que é a vida mesma dele, mas essa atitude não necessariamente é consciente e “costumeiramente não o será, mas realizar-se-á, negando na ação, no sentimento, na linguagem coerente” (Weil, 2012a, p. 106). Como resultado, ele vive na sua atitude e quer compreender o que ele vive, captando sua atitude no seu discurso, mas pode sempre viver em uma atitude que lhe parece natural, sem compreender o que vive, podendo compreendê-la em um discurso que capte aquilo que, para uma determinada atitude, é o essencial (Perine, 1987, p. 137).

A política, em última análise, faz parte da filosofia e, com isso, é essencialmente histórica, na medida em que se ocupa das ações dos homens que realizam um presente em vista de um futuro. “A ação política presente é também histórica por apoiar-se nesse passado que constitui o seu ponto de partida e, conseqüentemente, as condições nas quais e sobre as quais se exerce” (Weil, 1990, p. 19). De fato, sem a consciência do problema moral, nem sequer se põe o problema filosófico da política (Weil, 1990, p. 29).

Desse exercício de compreensão do pensamento weiliano, decorre que *A Ação* é a categoria da *Lógica* que se presta como síntese entre o discurso absolutamente coerente e a revolta violenta do homem agente. Essa síntese se materializa com a insatisfação ao discurso absoluto e sua inação, mas não experimenta os argumentos das categorias de *A Obra* e de *O Finito*. Com efeito, a *Ação* “rejeita ao mesmo tempo a compreensão absoluta e o discurso da finitude” (Robinet, 2004, p. 290-291). Para Weil (2012a),

A satisfação do homem revoltado, isto é, a realização de um mundo tal que, nele, a revolta não apenas seja não razoável - ela o é desde que o discurso se tornou coerente no Absoluto - mas se torne impossível, humanamente impossível, ou, o que é equivalente, que a revolta, que é o ser do indivíduo, faça parte integrante da realidade na qual o indivíduo vive, ou ainda, que a coerência deixe de ser o outro do indivíduo. (Weil, 2012a, p. 560-561).

Portanto, a *Ação* razoável é capaz de proporcionar a exclusão da violência no plano da própria violência, o que, de fato, é o conteúdo da categoria que sintetiza o discurso e sua revolta. Essa categoria apresenta-se como a mais nobre de todas e aquela a ser atingida por todos. Ela se faz como conteúdo das duas outras categorias subsequentes: o *Sentido* e a *Sabedoria* (Camargo, 2013). Para Robinet (2004), a nova categoria aparece no limite da categoria de *Ação*, porque a ação racional nunca está terminada e precisa encontrar um sentido para a realidade. A finalidade da ação razoável é a de encontrar um fim para a realidade, dando sentido a essa própria realidade. Para Weil (2012a),

Não se trata de encontrar um fim na realidade, mas de encontrar um fim para a realidade; em outras palavras, visto que a realidade é concebida sob a categoria (mas não na atitude!) da condição, trata-se de encontrar o termo do progresso. Se o Absoluto conduziu à revolta, não foi porque ele exigia a coerência, mas porque afirmava que ela fora alcançada exclusivamente no discurso e pelo discurso. É na condição que essa coerência deve ser realizada, mas ela não será realizada pela condição. (Weil, 2012a, p. 561).

Weil ensinou, na categoria da *Condição*, que a realidade do homem é o trabalho e a luta contra a natureza. Esse homem que está na condição de sua própria vida, não está interessado na compreensão absoluta que a filosofia busca, e toda a reflexão é supérflua, se não tende ao progresso do trabalho. O *Sentido* já não tem mais sentido, porque o que importa é a satisfação que o trabalho proporciona na luta contra a natureza. Para Weil (2012a),

Toda reflexão é supérflua se não serve ao progresso do trabalho, toda filosofia que busca apenas a compreensão é absurda: a questão do sentido não tem sentido. O Homem se encontra em uma natureza que o condiciona e é condicionada por ele. Ele compreendeu que, por trás de todas as palavras grandiosas, está a luta contra a natureza, pois a natureza já não é o cosmos, onde o trabalho humano tem por fim satisfazer às necessidades ou aos desejos que fazem parte da natureza ou derivam dela. (Weil, 2012a, p. 290-291).

Segundo Robinet (2004), na filosofia crítica, o homem volta-se para si mesmo para se compreender como ser agente, como homem insatisfeito com o progresso do trabalho sem a reflexão de um mundo onde vive. A categoria da *Consciência* traz essa preocupação, porque o

homem se retira do discurso da ciência para se interrogar sobre a sua possibilidade (Robinet, 2004). Com efeito, o homem se reconhece como liberdade quando deixa a condição da linguagem a linguagem da ciência, que o determinava, e se entrega a uma linguagem de absoluta possibilidade, a da liberdade. Ademais, a *Condição* se contradiz com a *Consciência* na medida em que essa também é uma condição, mas uma “condição absoluta é a condição da possibilidade, não desta ou daquela possibilidade, mas *da* possibilidade” (Weil, 2012a, p. 331).

3 A NÃO VIOLÊNCIA: EM BUSCA DE UM SENTIDO

Nesse diapasão, a natureza dicotômica do homem entre a razão e a violência toma evidência de agora em diante, porque o homem está na categoria de *A Ação*, onde não acredita viver em um mundo determinado, mas que está sempre se determinando. Isso quer dizer que a filosofia, como vimos nas categorias da revolta, *A Obra* e *O Finito*, não é a condição necessária para a vida dos homens. Ela é uma das possibilidades, indicando que deve haver, pelo menos, uma outra possibilidade que se representa como violência. A filosofia não é um fim, mas tem um fim, e esse faz o homem se determinar como liberdade, porque a reflexão faz parte da ação/atitude que o homem se coloca no mundo e que deve encontrar um sentido para sua decisão como ponto de encontro entre liberdade e necessidade condicional, pois “a procura do sentido passa pela aceitação da tradição no meio da linguagem” (Robinet, 2004, p. 267). Para Weil (2012a),

A filosofia não é o fim, ela tem um fim, e esse fim não é falar da liberdade, mas levar o homem a se determinar como livre. O homem é o ser que supera o mundo da *condição* – não existe outro – para entrar num mundo que agora tem um *sentido*: ele é o lugar da decisão humana, do encontro entre liberdade e a necessidade condicional. (Weil, 2012a, p. 344)

Evidentemente, a filosofia weiliana dá conta de que o homem é constituído de razão e de violência, e isso se torna ponto crucial de todas as filosofias que procuram encontrar um ponto de equilíbrio entre esses dois aspectos. A revolta ao discurso absolutamente coerente não está desprovida de sentido, na medida em que o homem é livre para poder escolher a violência. Por isso, cada filosofia tem sua legitimidade que reside no sentido e na verdade que ela dá aos seus seguidores, não podendo refutá-la porque é a demonstração de insatisfação com o mundo em que vive e que está à procura de sentido em outro lugar. Por isso, o *Sentido* revela à filosofia que ela é uma possibilidade não necessária como escolha possível do discurso na linguagem (Robinet, 2004). Essa tese demonstra a dicotomia humana entre violência e razão, entre violência e não violência. Segundo Weil (2012a),

A razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência. (Weil, 2012a, p. 87).

De fato, a filosofia, tomada como uma possibilidade, somente se reconhece pelo aparecimento de seu outro: a violência, porque “tudo que é compreendido é compreendido por meio de seu outro. [...] Em suma, o sentido, qualquer sentido, tem sua origem no que não é sentido e não tem sentido” (Weil, 2012a, p. 92-93). Vale dizer que o discurso absolutamente coerente, que outrora pretendia compreender tudo, encontra a liberdade do homem revoltado, que usa sua força para dizer que não aceita a compreensão absoluta e que, por isso, pode escolher em não ser razoável. Essa dificuldade se instala na medida em que o problema que se apresenta está em “como a não violência pode se compreender a partir da violência, a coerência a partir do incoerente” (Weil, 2012a, p. 92).

A linha de desenvolvimento que se inicia neste Capítulo é a de compreender que “a não violência é o ponto de partida, assim como o fim da filosofia” (Weil, 2012a, p. 90). Com efeito, a discussão agora é fazer com que a não violência “seja real sem ser a supressão do absurdo da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens” (Weil, 1990, p. 312), sem, contudo, perder de vista o horizonte da dicotomia humana entre a não violência e a violência.

3.1 A OPÇÃO PELA NÃO VIOLÊNCIA: A GÊNESE

A expressão “não violência” foi cunhada por Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948),¹² advogado indiano, nacionalista, anticolonialista e especialista em ética política, que empregou resistência não violenta para liderar a campanha bem-sucedida para a independência da Índia do Reino Unido e inspirar movimentos pelos direitos civis e liberdade em todo o mundo. De fato, Gandhi foi um visionário que fez da sua vida um instrumento dos ideais não violentos, inspirando grandes personalidades, tais como Martin Luther King.¹³

Segundo Guimarães (2019), para bem compreendermos o que significa a expressão “não violência”, precisamos compreender que ela quer se defrontar com situações de injustiça ou mal, sofridas pelo povo indiano quando da tentativa da colonização inglesa. Esse princípio vai além de toda a passividade ou indiferença. Ela reforça a oposição à injustiça, sem utilizar-se da

¹² “A vida de Mohandas K. Gandhi tornou-se pública a partir da sua luta pelos direitos dos indianos na África do Sul, e, daí em diante, um crescente interesse em torno da sua figura, dos seus pensamentos e ações torna-se manifesto pela cobertura que a imprensa lhe dá. A imprensa, aliás, era chamada a todo instante para revelar ao mundo o que se passava com os indianos diante da dominação britânica. Tratava-se de estratégia política de Gandhi e do movimento pela independência. Jornalistas de diversas localidades passaram a ir à Índia para conhecer de perto o Mahatma. A sua popularidade era tremenda. Muitos escreveram sobre Gandhi desde então, sob diversos enfoques, ora mais religiosos ora mais políticos, cristalizando com o tempo a sua imagem como a do ‘apóstolo da não-violência’” (Miguel, 2011, p. 88-89).

¹³ A biografia de Martin Luther King, na peregrinação pela não violência, King citou que durante o boicote em Montgomery, a Índia de Gandhi era a luz que guiava suas estratégias de mudança social não violenta (King, 2014).

contraviolência, que vai de encontro às ideias não violentas. Ao descrever essa realidade, Gandhi utilizou-se de duas palavras em sânscrito, *ahimsa* e *satyagraha*, que aparecem com frequência na literatura hindu, jainista e budista.

Ahimsa é um composto do prefixo negativo “a” e do substantivo “himsa”, que significa o desejo de ferir ou cometer uma violência contra uma criatura viva. *Ahimsa* é o reconhecer, domar, dominar e transmutar o desejo por violência encontrada nos seres humanos, que os leva a querer eliminar, excluir, livrar-se de ou machucar seus semelhantes. Para o hindu, *himsa* significa animosidade e a violência usada contra todo ser vivo. O prefixo expressando a negação destina-se a significar a ausência de toda hostilidade e violência. Ela pode ser descrita como um compromisso pessoal de não causar sofrimento a qualquer criatura (Guimarães, 2019, p. 54).

Segundo Muller (2006), seguindo fielmente a etimologia da palavra, uma tradução de *ahimsa* poderia ser *inocência*, porque as duas palavras têm etimologias análogas.¹⁴ A não violência é, portanto, a inocência reabilitada, como virtude dos fortes e sabedoria dos justos, tornando-se, para Gandhi, uma atitude. Pela palavra *ahimsa*, Gandhi queria expressar uma primeira dimensão da não violência, que é caracterizada pela completa ausência de qualquer desejo de querer prejudicar e, por uma benevolência, a todos os seres vivos. Com essa dimensão, Gandhi recusava qualquer tipo de ódio e violência. Por fim, *ahimsa* descrevia um estado pessoal negativo, de não fazer mal e não agir violentamente contra qualquer ser vivo.

A outra palavra utilizada por Gandhi para fundamentar o princípio da não violência foi *satyagraha*. Para ele, não bastava a dimensão negativa da não violência, a qual *ahimsa* era sua balizadora. Havia a necessidade de uma dimensão positiva, pois apenas não fazer o mal não expressava a complexidade da não violência. O não violento não é somente aquele que não pratica a violência, mas aquele que faz justiça com a não violência. Por esse motivo é que Gandhi usa a palavra *satyagraha*, que significa “a força que nasce da verdade”, formada por *satya* (verdade) e *agraha* (força ou firmeza). Gandhi também a denomina de “força do amor” ou “força da alma”. Assim, a não violência transparece seu aspecto positivo de uma não violência ativa, devido ao seu viés construtivo. Com *satyagraha*, era possível vencer o mal pelo bem, a ira pelo amor, a mentira pela verdade, o *himsa* pelo *ahimsa*, pois não há outro meio para purificar o mundo do mal (Guimarães, 2019, p. 55).

¹⁴ Muller (2006) refere que inocente vem do latim *in-nocens*, e o verbo *nocere* (ferir ou causar danos) vem de *nex*, *necis*, que significa “morte violenta”, “assassinato”. Então, inocência, num sentido literal, seria o termo para designar alguém livre de qualquer intuito assassino ou violento em relação aos outros, pois traz como prefixo *in* que denota negação.

Ademais, o que fundamentava a *satyagraha* era a não cooperação e a desobediência civil, na medida em que Gandhi sustentava que era possível a injustiça somente quando se lhe dá legitimidade. No caso do domínio britânico sobre a Índia, os fuzis britânicos não eram responsáveis pela situação, mas a sujeição dos indianos a tal situação. O governo não tem poder algum, exceto aqueles dados pelo povo voluntariamente ou à força. Por esse motivo, Gandhi propôs o caminho da não cooperação e da desobediência civil, que consiste em retirar o apoio em determinada situação que é a causa da injustiça e da violência.

Pela não cooperação suprime-se formas de cooperação habitual com uma pessoa, atividade, instituição ou com um regime. Nega-se todas as formas de ajuda, para produzir uma ruptura e um corte nessa relação. No caso da luta pela independência da Índia, Gandhi propôs aos indianos tirar as crianças das escolas inglesas, renunciar a funções públicas e não consumir produtos britânicos. É importante mencionar que o objetivo da não cooperação e da desobediência civil não é a derrota de seu oponente, mas a sua transformação. Esse é o mote do princípio da não violência: fazer com que seu adversário seja transformado em um aliado e não aniquilado. É, fundamentalmente, não ter ódio do seu oponente e tratá-lo como gostaria de ser tratado, a fim de transformar suas ações e não apenas suplantá-lo ou derrotá-lo.

Tais estratégias de Gandhi surtiram uma transformação no quadro das negociações com os britânicos, levando-o a uma mesa de conversações. A não violência manifesta uma fé inabalável nos homens e nas suas capacidades de chegar a um acordo, reunindo uma possibilidade de mudanças pessoais e sociais, podendo ser utilizado tanto no domínio político como na vida diária (Guimarães, 2019).

O intuito aqui é fazer um quadro conceitual para possibilitar a introdução dos conceitos de não violência em Weil, muito embora sua tese se alinhe com os conceitos de Gandhi. O conceito de não violência weiliano tem contornos distintos, na medida em que Weil não perde a perspectiva de que o homem é dicotômico e tem, em si, a não violência e a própria violência. Portanto, essa abordagem, mesmo que em linhas gerais, da gênese da não violência, é necessária para que as teses weilianas demonstrem que o sentido que se busca deve ser conquistado pela não violência.

3.2 O HOMEM ENTRE A VIOLÊNCIA E A NÃO VIOLÊNCIA

A preocupação da filosofia weiliana gravita em torno do problema de como o homem, capaz de razão e de violência, opta por uma das possibilidades. Portanto, o homem faz essa

escolha de forma livre, na medida em que “a liberdade pode aceitar, como pode recusar, a violência, ela pode situar-se do lado da animalidade, assim como pode desviar-se dela.” (Weil, 2011a, p. 58). O exercício que se faz aqui gira em torno da definição filosófica do homem, sendo essa uma definição antropológica de homem. Sabe-se que há incontáveis definições de homem, porque “é provável que existam mais definições do homem do que de qualquer outro animal” (Weil, 2012a, p. 11), mas o ponto de partida aqui é a definição de homem como “animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente de linguagem razoável” (Weil, 2012a, p. 11).

Essa definição contrapõe-se radicalmente com as definições estabelecidas pelas ciências, as quais, por utilizarem métodos de avaliação que possibilitam certa verificação de seus resultados, poderiam “ser constatadas com facilidade e quase não dão margem a confusões” (Weil, 2012a, p. 12). Evidentemente, é a dificuldade no conceito de homem que se põe como problema, porque “o homem no sentido da ciência deve merecer o título de homem no sentido humano” (Weil, 2012a, p. 14). Isso implica dizer que sua definição não pode ser tão simplesmente compreendida como é feita na Ciência,¹⁵ cujo homem é considerado em seu aspecto biológico. Todavia, o homem é constituído também da sua cultura, sua história de vida e seus próprios sentimentos, e que se projeta no mundo como sujeito de sua história de derrotas e realizações. Portanto, “o homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, deve ser razoável” (Weil, 2012a, p. 14).

“Os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que devem delas dispor para serem homens plenamente” (Weil, 2012a, p. 14). De fato, mesmo utilizando-se como ponto de partida a compreensão da definição de que o homem se utiliza da razão e da linguagem para ser plenamente homem, não podemos negligenciar que ele também é constituído de desejos e instintos e, por isso, é um animal. Com efeito, o homem é um ser que pode ser conceituado como sendo finito e razoável.¹⁶

Essa percepção instala uma dialética entre o ser, o homem e a razão,¹⁷ na medida em que proporciona a compreensão de que, mesmo sendo considerado como um animal igual aos

¹⁵ Weil, a ciência leva em conta todas as semelhanças de um conjunto de seres e os consideram humanos por serem semelhantes. “Eles sabem com uma certeza absoluta que eles próprios são homens e que o que se assemelha a eles é indubitavelmente humano, e sabem-no sem reflexão, de imediato” (Lf, p. 14). A ciência descreve apenas a matéria, devendo-se impor uma forma, possibilitando que a definição humana não se torne simplesmente um sinal identificador de reconhecimento, mas sim a possibilidade de realização do próprio homem.

¹⁶ “Em numerosas ocasiões, Kant emprega na CRPr a expressão “o homem como ser finito e razoável” (ou termos equivalentes). Não parece que essa fórmula, essencial para a compreensão da moral (e da filosofia) de Kant, tenha sempre recebido a atenção que merece” (Weil, 2012b, p. 21 - nota 7).

¹⁷ O desenvolvimento sistemático desse ponto encontra-se em Weil (2012a, p. 14).

demais, toma a linguagem razoável para dizer o que não quer. “Ele é aquilo que ele não é, e não é aquilo que ele é: ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser verdadeiro, que nunca é dado nem pode ser descrito” (Weil, 2012a, p. 15). O homem quer ser aquilo que ele não é, isto é, ele quer ser razão e linguagem, ao mesmo tempo em que ele não quer ser aquilo que é, ele não quer ser natureza dada, um objeto dado. “O homem ignora o que quer. Mas sabe muito bem o que não quer” (Weil, 2012a, p. 18). Dessa forma, Weil (2012a) descortina a natureza do homem como sendo sua própria negatividade, pois é ela que o impulsiona a agir sobre o que ele encontra ao seu redor para satisfazer suas necessidades, e o impulsiona a agir sobre a sua própria ação, como podemos ver em suas palavras:

O homem é um ser, um animal que quer algo de si próprio e para si próprio; já se pode adivinhar do que se trata, já se pode reconhecer aquele traço, que, em Hegel, se chama a negatividade do homem. O homem é um ser como os outros, um ser vivo; mas mesmo sendo como os outros, ele não é apenas como os outros. Tem necessidades, mas também desejos, isto é, necessidades que ele próprio formou que não estão sem sua natureza, mas que ele deu a si mesmo. (Weil, 2012a, p. 17).

Evidentemente, o homem está descontente com sua própria natureza e emprega a sua linguagem para dizer não ao que é dado pela natureza, pela sua natureza de homem finito. Portanto, ele somente sabe falar sobre o que não é, e por meio da linguagem da negação do dado da natureza busca libertar-se do descontentamento.¹⁸ Assim a linguagem expressa o que não o satisfaz e formula o que ele deseja; “seu conteúdo não é formado por aquilo que ele é, mas por aquilo que não é” (Weil, 2012a, p. 19). Weil (2012a) afirma que:

Jamais contente com o que encontra e com o que possui, ele não apenas muda a natureza: sua negatividade muda também as maneiras de mudar. Ora, o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a linguagem ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o pensamento, a razão: aquilo que nega o que é imediatamente. (Weil, 2012a, p. 19).

Assim, ser razoável, em última análise, significa ser capaz de realizar sua própria negatividade, não apenas dizer um não aquilo que é, mas produzir daquilo que é o que ainda não era: um novo objeto, um novo procedimento, ambos liberados do dado da natureza (Weil,

¹⁸ “Eric Weil chama de descontentamento o conflito interior dos indivíduos entre o bem e o mal. Já o contentamento é a unificação desse conflito que é esperada da moral da sua comunidade e que lhe proporciona uma vida boa. Nesse sentido, pode-se afirmar que toda moral é eudemonista, porque pretende oferecer uma resposta ao problema do contentamento ou, o que é o mesmo, da felicidade” (Perine, 2020, p. 274).

2012a, p. 19). Na medida em que a natureza do homem é dada, ela será imediatamente transformada pela atividade do próprio homem através de sua linguagem negadora e, por isso, ele pode se compreender pela expressão agente de seu descontentamento, porque “já não buscará se desvencilhar do que o descontenta, mas criará o contentamento pela vitória sobre esse mesmo descontentamento e essa mesma negatividade” (Weil, 2012a, p. 20).

Além disso, ele não se contenta mais com o que é e busca modificá-lo e transformá-lo, mas o homem razoável não busca aquilo que não se obtém, não se contenta com essa busca indefinida e interminável de satisfação, uma vez que as últimas satisfações substituam imediatamente as primeiras, e logo serão substituídas por outras igualmente insatisfatórias. O homem é descontente, mas não busca simplesmente o contentamento. Ele busca negar o descontentamento. Ser razoável é “criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento” (Perine, 1987, p. 127). Para Weil (2012a),

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

Certamente, o contentamento, segundo Weil, não pode ser dado ao homem, e ele é quem tem que dar a si mesmo, na medida em que nega a sua própria negatividade. Essa negação, voltada para a própria negatividade, proporciona ao homem ser razoavelmente razoável (Weil, 2012a, p. 21). Portanto, o homem não busca se contentar, mas negar o descontentamento e o que lhe é dado pela natureza. Para Weil (2012a),

Ao dominar o descontentamento, ao se dominar em seu ser natural, o homem será livre e contente, porque não deseja mais nada, mas é diante daquilo que é, sem esperar nada, sem rezear nada, mas sendo olhar, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom e belo, que lhe dá a existência e as possibilidades, a realidade do olhar e da presença. A linguagem é boa, a linguagem é verdadeiramente humana, porque permite ao homem chegar ao silêncio do olhar, ao desprendimento. (Weil, 2012a, p. 21).

Nesse sentido, destaca-se que, mesmo que tenha o desejo de querer que a violência desapareça do mundo, o homem precisa reconhecer que continua um animal, com seus impulsos e desejos e, por isso também é racional. “[Ele] não é essencialmente razão, mas somente razoável, ele não é somente razão, mas também, e irredutivelmente, animalidade, paixão. Em duas palavras: o homem é finito e razoável, ou se se prefere, numa palavra: ele é livre” (Perine, 1987, p. 174). Enfim, como um ser razoável, o homem procura universalizar-se deixando sua

individualidade em segundo plano e, como ser finito, considera sua natureza animal, satisfazendo seus instintos (Assis, 2011, p. 34).

Esse caráter dicotômico do homem possibilita a interpretação de que ele não é pura violência e, por isso pode compreender que tem outra possibilidade que não seja a supressão de todo o sentido, porque essa violência “em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro” (Weil, 1990, p. 311). O homem compreende que é violento, porque já traz em si a exigência da não violência. Para Weil (2011a),

O ser violento que é o homem se compreende a si mesmo e, pelo fato de se compreender -, ele deixa de ser pura violência, puro ser-aí empírico e apenas constatável. Mais ainda, ele não se compreende como violência senão porque ele não é somente isso: a rocha que cai e arrasa uma casa com seus habitantes, o leão que mata e devora sua presa não é violento senão para o homem que, só ele, já tem a ideia da não violência e que, por essa razão, pode ver a violência na natureza. Só existe o insensato do ponto de vista do sentido. (Weil, 2011a, p. 20-21).

Para Weil (2012a, p. 22), esse raciocínio permite a compreensão de que o homem, assim como a razão, é constituído de violência e “por certo ele não será completamente bem-sucedido, em absoluto; sempre terá que arrastar um resto de animalidade; jamais será totalmente razão”, porque também tem a sua face de animalidade, demonstrada em suas paixões e desejos. Ele jamais será por inteiro razão, e seu trabalho é, verdadeiramente, a transformação da violência a fim de que se torne razoável. “É o homem que o homem deve transformar, pela razão e com vistas à razão” (Weil, 2012a, p. 23).

Com efeito, o homem pode escolher a violência que não aceita o discurso coerente e que busca seu contentamento na luta por seu próprio discurso, para a manutenção, às vezes à força, de um discurso único que suprime todos os outros discursos. Essa violência que apreende e compreende seu discurso em uma linguagem que não se expõe às contradições, exerce um poder que não se pode imaginar livre do dado da natureza, de seus instintos, necessidade e desejos.

Por mais paradoxal que possa parecer, a violência é compreendida e “só tem sentido para a filosofia, a qual é a recusa da violência” (Weil, 2012a, p. 90). Isso implica em que a filosofia não recusa absolutamente a violência porque, ao buscar se compreender como compreensão e como via de contentamento, a filosofia recomenda o emprego da violência, a qual deve se erguer contra a própria violência para criar um estado de não violência onde se proporciona uma ideia de coerência às ações humanas. Evidentemente, essa segunda violência não passa de um meio necessário, porque “a não violência é o ponto de partida, assim como o fim da filosofia” (Weil, 2012a, p. 90). Para Weil (2012a),

[...] não é a violência primordial o conteúdo da vida humana; ao contrário, a vida humana só terá conteúdo humano a partir do momento em que essa segunda violência, dirigida contra a violência primordial pela razão e pela ideia de coerência, tiver eliminado esta última do mundo e da existência do homem. (Weil, 2012a, p. 90).

3.2.1 A [des]necessidade da violência

Para Weil (2012a, p. 36), “É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta.” Ainda, o homem “reconhece a necessidade, admite o desejo, aceita que o homem permanece animal mesmo sendo razoável” (Weil, 2012a, p. 36). Enfim, ele permanece sempre violento, porque é constituído de violência e de razão. Segundo Weil (2012a),

Não basta fazer com se a violência não existisse, não falar a respeito, recalcar o medo: ela se anuncia, mesmo ao filósofo, no medo do medo; também no homem que quer ser razoável, que se pretende razão, a paixão é a mola propulsora de seu movimento de funda diante do movimento e do devir, e a violência, o que não depende dele, mas lhe acontece, é o que lhe dá a coragem de seu medo. É preciso que ele se volte para a violência e a olhe de frente. (Weil, 2012a, p. 36).

Por isso, ao passo que devemos buscar a não violência, devemos também ter presente que a violência está no mundo, e que não é possível rejeitá-la, pois, ao contrário, sairíamos do campo da política, acederíamos à santidade e deixaríamos de agir. A não violência, na história, tornou-se o fim da própria história, mas não temos garantias suficientes que esse fim seja alcançado sem recorrermos à violência, que pode ser nobre e justa em certos momentos (Weil, 1990, 311). Aqui surge um paradoxo no pensamento weiliano: o defensor da moral, o homem que quer que a violência desapareça do mundo e que se instale, efetivamente, uma cultura de não violência, será obrigado, em certos momentos, a recorrer à própria violência para seu enfrentamento.

Evidentemente, a não violência não é uma opção pelo não emprego da violência, ao contrário, a opção somente tem sentido caso se admita que, no mundo da violência e contra a violência, consciente ou não de sua natureza, somente a violência é eficaz no interesse da não violência, porque ela existe entre nós, e se a não violência não quiser ceder terreno à violência, será obrigada a empregar os únicos meios que seu adversário conhece: os da própria violência.

Não podemos combater os violentos com uma atitude de recusa a toda violência (Weil, 1991a, p. 165). Contudo, por mais necessária que pareça seu emprego, no imediato, a violência age sobre toda a organização social, compelindo os cidadãos a atos, hábitos e atitudes contrárias à racionalidade, recebendo, com isso, uma espécie de contra educação perigosa (Weil, 1990, 318). “Até mesmo a guerra, quando empreendida em defesa da moral e da tomada como necessária, suspende o desenvolvimento desta, projetando-a para trás” (Weil, 1990, 318).

Para uma compreensão mais ampla da necessidade do emprego da violência, precisamos esclarecer que, em Weil, há duas espécies de violência: a violência no sentido negativo, que é representada como a violência pura, radical, que precisa ser combatida; e a violência no sentido positivo, que é o uso da razão visando a uma transformação do homem violento em um ser razoável (Assis, 2011, p. 14). Com efeito, essa violência, que podemos chamar de positiva, é fundamental para submeter à violência natural dos indivíduos e das comunidades, ou se preferir, à violência negativa. De acordo com Assis (2011),

A violência é negativa quando destrói a humanidade do homem, tornando-se assim uma injustiça aos direitos naturais do homem. A violência é positiva quando ela serve como meio de defesa da humanidade do homem e de seus direitos naturais. Dessa forma, os meios utilizados pelo homem moral para a realização do bem provêm da violência, mas no sentido positivo. (Assis, 2011, p. 141).

Percebe-se que a distinção entre esses dois tipos de violência proporciona o entendimento de que a carga axiológica da violência positiva está intimamente ligada aos conceitos de não violência, porque, de certa forma, a não violência “é, portanto, o reconhecer, domar, dominar e transmutar o desejo por violência encontrado nos seres humanos” (Muller, 2006, p. 40). Assim, a violência negativa difere da violência positiva por estar “ligada a uma atitude do ser humano não querer assumir e justificar sua vida racionalmente, confortando-se com o agir à maneira das forças naturais, deixando-se dominar pelas suas tendências, instintos, necessidades” (Nodari, 2017, p. 191).

Para Assis (2011), a violência positiva deve ser empregada quando se constata a violência negativa contra os valores humanos. A violência positiva não tem a mesma intenção da negativa que é de promover a violência. No fundo, o que o filósofo deseja, com o discurso coerente, é eliminar a violência. Já para Weil (2012a),

Somente a destruição do discurso – seja pelo silêncio, seja pela linguagem não coerente – corresponde à violência pura, que só é pura com conhecimento de causa. E ela é possível, e sem essa possibilidade a filosofia não seria compreensível para si mesma: eis a nossa dificuldade, para nós que fazemos filosofia. (Weil, 2012a, p. 94).

Nessa perspectiva, a tese weiliana reconhece a ilegitimidade da violência, mas não admite sua prescindibilidade por duas razões: primeiro porque a violência está presente no contexto humano, e ela é constitutiva do homem; segundo, porque o homem se vale da violência positiva para combater a violência primordial no terreno da própria violência, porque “o discurso se forma, o homem forma seu discurso na violência contra a violência, no finito contra o finito, no tempo contra o tempo” (Weil, 2012a, p. 105).

Ademais, o discurso coerente, que é defendido por Weil, é o discurso da filosofia, que entende que possa existir uma infinidade de discursos, fazendo com que ela se torne uma das possibilidades de escolha. Todavia, a violência também tem seu discurso, que não se caracteriza como um discurso coerente. Já percebemos isso anteriormente quando analisamos a revolta ao discurso absolutamente coerente, especialmente quando da passagem da categoria de *O Absoluto* à categoria de *A Obra*. A última encerra o conceito de violência primordial porque “ela é então contra pensamento, a negação universal e absoluta do universal e do absoluto. Mas em sua forma normal e, por assim dizer, natural, ela não passa de desprendimento para com o pensamento” (Weil, 2012a, p. 488-489).

O discurso do homem violento é o mais comum do cotidiano, sendo o ordinário, o da opinião comum e que não exige coerência. Portanto, o que caracteriza o discurso violento é o seu desprezo pela razão e, conseqüentemente, pela filosofia, pela justificação racional e, por isso, o discurso que não segue uma via razoável torna-se violento, inconsistente e incoerente (Assis, 2011).

Em *A Obra*, o homem é essa inconsistência que leva seu discurso de forma negativa na recusa e no abandono do universal, o que pode ser o mesmo do que a própria violência. É nessa atitude que “se caracteriza por traços que são absolutamente contraditórios e irreconciliáveis do ponto de vista do pensamento” (Weil, 2012a, p. 495), que a violência primordial se expressa com sua total nitidez. É essa violência que se impõe no contraditório à razão, e é a violência que deve ser combatida, porque ela considera “sempre a filosofia como a atitude de seus inimigos” (Weil, 2012a, p. 509).

Com efeito, a tarefa se constitui em superar a necessidade de violência, na medida em que a necessidade de realizar a não violência seja a condição para se construir um mundo

sensato. Por isso, a violência positiva, ou o que pode ser representado como a força da não violência, repousa nessa contradição entre os discursos humanos, na possibilidade sempre presente, mesmo após ter escolhido o discurso absolutamente coerente, de voltar ao discurso uno e particular, o que possibilitaria a revolta, por vezes cega, do homem contra a universalidade.

3.2.2 A universalidade da não violência

Nesse horizonte, o indivíduo animal que é afetado pelos seus desejos e inclinações, quer submeter sua animalidade à razão; ele sabe que a violência não o agrada mais e quer ser razoavelmente universal, orientando-se com vista à universalidade, porque “só a felicidade da universalidade, da reconciliação do ser razoável consigo mesmo, no ser finito e apesar do ser finito, só essa felicidade está acima das contingências, que constituem o quadro e a prisão do indivíduo natural” (Weil, 2011a, p. 61). De fato, essa felicidade que a razão traz consigo nada mais é que a felicidade da universalidade, que tira o homem de todas as contingências do ser finito. Não se trata de contentar o animal, mas de buscar a felicidade sem condicionantes, a felicidade absoluta, ou seja, uma vontade de universalidade, porque “é o ser humano enquanto razoável que quer ser feliz – e só ele pode conceber esse desejo, essencialmente não animal” (Weil, 2011a, p. 61).

Essa vontade, que reúne dois conceitos diferentes, liberdade e razão e estabelece uma vontade de universalidade essencialmente livre e razoável, diferentemente do desejo que é contingente, se opõe a toda e qualquer condição, porque, enquanto razão-vontade, ela faz o homem escolher entre as possibilidades que ela mesma desvela, porque essas “possibilidades não são ilimitadas, elas são essencialmente restritas” (Weil, 2011a, p. 62).

Isso implica em dizer que os atos do animal finito estão dentro do quadro do determinado pela natureza, e que todo o ato depende do dado por essa natureza, das condições e das circunstâncias do mundo exterior e das determinações interiores do ser finito; o que é livre é a recusa desse ato, porque, em última análise, o que resta é a possibilidade de opor uma recusa a cada uma das possibilidades empíricas (Weil, 2011a, p. 62). É assim que “em último caso, a vontade pode sempre abolir a necessidade de uma escolha entre possibilidades que ela julga igualmente inaceitáveis, optando pela morte: nada pode forçá-la, por necessário que pareça ao animal se submeter” (Weil, 2011a, p. 62).

Ademais, o critério que guia essa escolha pela vontade razoável não pode ser outro senão a busca da universalidade, porque “é ilícito o que não poderia ser universalizado, o que não seria ato admissível para todo homem enquanto razoável - numa palavra, aquilo que poria a razão em conflito consigo mesma (Weil, 2011a, p. 62). É assim que o homem, para buscar a universalidade de seus atos, precisa dominar o animal que há nele e precisa, de igual forma, submeter o condicionado, os seus desejos e os seus instintos naturais. Em outras palavras, o homem deve ser razoável em sua finitude. Para Weil (2011a),

O homem é livre na medida em que não se submete, pura e simplesmente, imediatamente, ao que condiciona, interior e exteriormente, o animal: assim, a vontade nada mais é do que o ser razoável e finito que pretende ser razoável na condição que é a sua; ela não é uma faculdade do homem, ela é o próprio homem, que nela se torna homem e que, tornando-se homem razoável, descobre a si mesmo livre de uma liberdade que nada pode constranger: até mesmo a renúncia à liberdade permanece um ato livre. (Weil, 2011a, p. 62-63).

É essa vontade razoável que permite a escolha por uma ação não violenta, na medida em que o ser finito estabelece um horizonte a ser alcançado com vista a dominar sua violência, a submeter sua vontade, porque ele se decide a se inspirar somente em motivos que levam ao respeito à lei da razão. Ele não se submete a sua animalidade, porque ele agora é a vontade em busca de universalidade e de uma vontade razoável. É nessa condição, que é a sua, que ele se reconhece como infinito, não se opondo mais a nada que não seja seu próprio limite. Esse limite se encontra na sua finitude, nas suas determinações de ser finito, que servem somente para tornar concreto e consciente o infinito de sua liberdade. Assim vale dizer que a liberdade do homem tem seu limite nas determinações do indivíduo finito. Para Weil (2011a),

Enquanto razoável, enquanto vontade razoável, o homem não tem mais nada a desejar; enquanto vontade puramente razoável, o ser humano é infinito e sabe agora que é infinito, pois a esse ser razoável não se opõe mais nada senão o limite: se, animal, ele permanece submetido às determinações interiores e exteriores, esses limites não só servem para tornar concreto e consciente o infinito da sua liberdade. (Weil, 2011a, p. 63).

O homem moral permanece indivíduo, e sua filosofia moral permanece no campo dos indivíduos que permanecem determinados pelas leis da natureza, e é nessa tensão que esse indivíduo busca a universalidade para se tornar homem, porque é um ser duplicado “em ser animal e imoral e em razão universal e universalizante” (Weil, 2011a, p. 64). Esse homem percebe que somente será livre quando seus atos não forem impostos, exteriormente ou

interiormente, e que sejam estabelecidos a partir do respeito a todo ser razoável. É assim que ele poderá ser responsabilizado moralmente, sobretudo quando seus atos forem proibidos pela lei universal. Conforme Weil (2011a),

E ele só será livre e responsável quando os seus atos não lhe forem impostos por um senhor, por um grupo dominante, quando, por consequência, só o ato imoral, vale dizer, o ato oposto ao princípio da não violência e do respeito devido a todo ser razoável, for punido porque proibido pela lei universal, válida para todos e para cada um. (Weil, 2011a, p. 67).

Trata-se, então, de querer a redução do desrazoável, porque o indivíduo ainda continua sob o império das circunstâncias contingentes. Assim a universalidade é fundamento da filosofia e regra da moral, porque toda ação deve se dirigir à universalidade visando a busca da liberdade razoável no mundo do indivíduo empírico. Esse fundamento proporciona a transformação do indivíduo na sua particularidade à universalidade da sua individualidade. Portanto, é inadmissível desejar certas consequências de suas ações, tais como aquelas que transformaram as pessoas em coisa. Para Weil (2011a),

A universalidade é assim, ao mesmo tempo, fundamento da filosofia e regra da moral. É inadmissível toda ação que não seja dirigida à universalidade, à liberdade, à razão, à unidade que é a liberdade da razão universal; é inadmissível toda ação cuja intenção não vise a realização dessa liberdade razoável no mundo do indivíduo empírico; é inadmissível toda ação cuja máxima seja a do ser particular, do desejo, do interesse individual; é inadmissível toda máxima que trate o ser finito e razoável apenas como ser finito, transformando-o assim em instrumento e objeto; é inadmissível toda máxima que não possa se tornar a máxima de todo homem sem que a violência e a luta dos interesses pessoais destruam a comunidade, fora da qual o ser carente nem sequer conceberia a possibilidade de sua própria superação. (Weil, 2011a, p. 71).

Nesse sentido a não violência ganha uma roupagem universal, porque ela “é o Uno, ela é o universal, é o que engloba e sublima e suprime o indivíduo e só a conserva sob a forma que o discurso lhe dá, não como indivíduo, mas como individualidade” (Weil, 2012a, pp. 97-98). O homem que optou pela razão e pelo discurso coerente se submete aos critérios de universalidade porque somente os princípios da não violência podem ser universalizados. Assim, mesmo que a luta violenta reapareça, ela reaparecerá “contra a vontade de homens que têm por princípio fundamental comum o da discussão não violenta” (Weil, 2011a, p. 56).

3.3 O DIÁLOGO COMO ESSENCIAL DA NÃO VIOLÊNCIA

Nesse diapasão, aquele que, em virtude da possibilidade de escolha decorrente de sua natureza dicotômica, escolheu a não violência e que se percebe pertencente a uma comunidade histórica, deve se orientar pelas regras do diálogo não violento. Esse diálogo que busca o entendimento no interior do conflito em detrimento à violência possibilita assegurar ao homem que é dentro dessa perspectiva que se deve assentar sua ação razoável. É na lógica do diálogo que se devem resolver os conflitos com os demais. Esse homem percebe que o confronto com os outros é inevitável e, por isso, é obrigado a confrontar seu discurso com os demais e, se não quiser recorrer à violência, ele deve assumir que o diálogo é o caminho privilegiado para atingir esse fim. Para Weil (2012a),

Portanto, se surgir uma divergência de opinião entre os membros da comunidade, se não se está de acordo quanto à interpretação de uma regra de direito, quanto à aplicação de um procedimento técnico, quanto à escolha de uma linha de conduta política, é do interesse vital da comunidade com um todo que não se assente a mão, mas que se *ouça*, que se permaneça dentro dos limites da troca de argumentos. A comunidade só subsiste enquanto o diálogo for suficiente para tudo resolver do que pode dividir os homens. (Weil, 2012a, p. 42).

Fora dessa realidade, a única alternativa que aparece é a violência, porque, quando não se tem a mesma opinião, é preciso se pôr de acordo com o outro ou lutar até que uma das teses desapareça juntamente com quem a defende (Weil, 2012a, p. 40). A categoria da *Certeza* já havia informado que o homem, tão seguro de si, pode não aceitar e compreender a certeza do outro (Weil, 2012a p. 165). Isso quer dizer que o homem que vive na certeza de sua vida se fecha ao diálogo por entender que não há outro cenário possível para compreender a realidade em que vive. Isso importa na compreensão de “que a certeza só pode afirmar seu conteúdo contra outra certeza pela destruição violenta desta última” (Weil, 2012a, p. 175). Para Weil (2012a),

Só a violência, portanto, pode quebrar a resistência do conteúdo e só a luta pode colocar face a face dois “estilos de vida”: o homem na certeza, mesmo que compreenda a língua do estrangeiro, não compreenderá o que o outro diz, e este, por sua vez, não lhe dirige a palavra, mas no máximo se faz ouvir por ele. Por isso, o desenlace normal de uma luta é o desaparecimento de um dos dois conteúdos que se enfrentaram, e o vencedor, se não matar o adversário, vai tratá-lo como animal doméstico, como selvagem com rosto humano (e pés de homem) que não tem linguagem nem deuses nem ciência, ou então impor-lhe sua própria certeza. (Weil, 2012a, p. 175-176).

Conforme Castelo Branco (2019, p. 202), o diálogo, que pode ser considerado como o “domínio da não violência”, porque falar é uma ocupação sensata e, por isso, ela não leva à violência (Pr, p. 279), se dá no interior das relações entre homens que não são seres de diálogo. Isso quer dizer que o diálogo se dá no conflito de certezas de seres apaixonados e finitos e que se dispõem a dialogar, porque a violência ainda está presente no mundo. Portanto, o diálogo não pode ser pensado de forma absoluta, mas como uma contínua realização (Castelo Branco, 2019). Isso leva a crer que é entre os homens que ainda não renunciaram à violência completamente que o diálogo é essencial. É ao buscar a universalidade da não violência que o diálogo se presta como essencial e, por essa razão, deve ser considerado “na sua realização real, histórica” (Castelo Branco, 2019, p. 203). Para Weil (1982),

Não há diálogo entre anjos, não há entre os eleitos do reino celestial; que não tem mais paixões; sua linguagem é a das canções. O diálogo é prerrogativa de seres que não são seres de diálogo. Se eles não estivessem prontos para morrer por alguma coisa, e isso sempre implica em prontos para matar, como eles ainda estariam falando sério? Que os homens queiram morrer por uma coisa ou por outra, é isso que dá sentido ao diálogo e ao diálogo justamente entre esses homens. (Weil, 1982, p. 280).

Portanto, os homens falam entre si porque não são razão pura e porque seus discursos são conflitantes. Entretanto, há entre eles um entendimento de que, por mais que divirjam em suas ideias, as regras do diálogo devem ser respeitadas e que o diálogo é, em última análise, matéria do âmbito político. “Ele não é a política, mas político no sentido mais forte do termo, porque é o caminho do pensamento que cria a política no mundo e que se afirma razoável e, portanto, que quer sê-lo” (Weil, 1982, p. 295). “Eric Weil distingue expressamente *discussão* e *diálogo*” (Kirscher, 1989, p. 98).

3.3.1 A discussão na *Lógica da Filosofia*

A quinta categoria da *Lógica da Filosofia* é destinada à análise da *Discussão*, que é a vanguarda das categorias da atitude da razão simples, porque deixa a categoria da *Certeza* para se pôr em contradição com as outras certezas que outrora eram tidas somente como inimigas. Nessa certeza “só existe a luta ou separação, porque cada um dos conteúdos é, no sentido próprio do termo, incomensurável com o outro” (Weil, 2012a, p. 175). Mas o homem na atitude/categoria da *Discussão* é o homem da conversa e com o outro que lhe responde da

mesma forma. A luta já não é necessária, e o que dá conteúdo às relações é a linguagem. Para Weil (2012a),

O homem na atitude da discussão é o homem da conversa, isto é, que fala com o outro para que o outro lhe responda, e que está seguro de que o outro, todo outro, tem o mesmo desejo. A luta é proibida, essa luta tão mais antiga que a linguagem que ela é a atitude comum ao homem e ao animal (o homem que prefere a luta é brutal). (Weil, 2012a, p. 180).

O raciocínio que se faz é de que os discursos não ficam mais isolados e eles convergem em um ponto onde a linguagem é primordialmente necessária, porque “é preciso ter razão e isso quer dizer, portanto: é preciso ser soberano pela linguagem” (Weil, 2012a, p. 181). A luta violenta já não é necessária, e o que dá conteúdo às relações é essa linguagem, porque o “indivíduo já não pode pegar o que deseja, fazer o que bem quer, porque aprendeu que teria todos os outros contra si e que isso seria assim sua perda: deve demonstrar seu direito (Weil, 2012a, p. 181). Com efeito, os homens reunidos em uma organização que não tenha mais o sagrado como conteúdo, como tinha na *Certeza*, não pode recorrer à violência e deve harmonizar seus desentendimentos pela discussão (Robinet, 2004, p. 284). A regra processual agora é impor ao outro a sua razão, não mais à força, mas pela linguagem não contraditória, fundando a comunidade em um conteúdo comum que possibilite suprimir a necessidade da violência: a discussão “se torna assim geral” (Weil, 2012a, p. 184).

Todavia, a discussão age no campo das certezas particulares, e o conflito ainda subsiste, possibilitando o retorno à violência. Vale dizer que o conteúdo da discussão ainda não é o entendimento, mas a vitória contra outra certeza. A violência, assim, fica somente afastada, mas não totalmente suprimida, porque a discussão envolve a comunidade e cada indivíduo, que continuam como se a luta pelo domínio dessa comunidade estivesse presente (Weil, 2012a, p. 184). Então, a discussão de todos os indivíduos com e contra todos os outros indivíduos é a única imposição nessa comunidade, onde todos desconfiam de todos e onde a linguagem é o único ponto de confiança (Weil, 2012a, p. 185). Para Weil (2012a),

Por isso, ela é sem fim, pois o Bem, em vez de decidir, torna-se o que está em jogo na discussão que não é guiada por nada, exceto pela regra processual que, por mais necessária que seja, não é suficiente. Existe o direito, mas ele deve ser aplicado; existe a tradição, mas ela deve ser interpretada: nada que não se possa colocar do próprio lado, nada que não seja submetido à discussão. É o mundo da linguagem, no qual os indivíduos buscam o domínio da comunidade pela linguagem, onde tudo se ganha ou se perde pela linguagem, onde nada existe para o homem senão na medida em que se mostra na linguagem; a

comunidade só é comunidade porque limita a luta à linguagem; o poder só é reconhecido como poder porque se faz reconhecer pela linguagem; o fundamento do poder e da participação na comunidade - e mesmo a propriedade - depende da linguagem. (Weil, 2012a, p. 184-185).

Evidentemente, a discussão afasta a possibilidade de violência porque impõe às particularidades de uma comunidade travarem uma “luta não violenta dos interesses” (Weil, 2012a, p. 185). Segundo Kirscher (1989), mesmo que a discussão seja uma forma de evitar a violência, ela diz respeito somente ao confronto dos interesses vitais (econômicos e históricos), cujo conflito eleva ao plano da linguagem e da racionalidade técnica. Isso implica dizer que a violência bruta fica canalizada, domesticada e regrada. “A discussão técnica permite estabelecer a ‘superioridade técnica’, a vitória de uma entidade econômico-política com pretensões de universalidade; ela regra os conflitos técnicos mais eficazmente, mais racionalmente do que faria a guerra” (Kirscher, 1989, p. 99).

Nesse cenário, a discussão está colocada no âmbito político, porque designa o confronto de pontos de vista técnicos na organização social do trabalho e dos diferentes modelos sociais de organização (Kirscher, 1989). Por isso, Weil (1982, p. 286) defende que os homens políticos não dialogam, mas discutem e “podem discutir por um longo tempo”, porque não haverá entendimento entre eles, apenas tentarão evitar o conflito violento pela via do enfraquecimento do outro ou pela vitória sobre o outro. A discussão é o terreno do convencimento, não do entendimento. Isso quer dizer que, nesse terreno, o que é abordado são “os sentimentos tradicionais de cada um e geralmente nem conseguem transpor a barreira que separa os regimes políticos” (Weil, 1982, p. 286).

Isso denota a necessidade da discussão, mas não sua suficiência, porque “sua aparição é um fato, o fato mais importante da história tal como a vemos, pois ela constitui o ponto de partida dessa história (a condição necessária, não a condição suficiente)” (Weil, 2012a, p. 180). E essa discussão técnica, que pretende reger os conflitos no interior da comunidade e que segue as regras da linguagem não contraditória, não necessita de um conteúdo. “Basta falar melhor que o adversário, falar como convém, pouco importa o conteúdo” (Weil, 2012a, p. 182), para se ter sucesso na contenda. Conforme Weil (2012a),

Em consequência, se quiser convencê-los, deverá demonstrar aos outros que mantém a tradição, defende a paz, é bom cidadão e que seu adversário, ao contrário, quer subverter o direito, empregar a violência, prejudicar a todos os cidadãos, que, no mínimo, ele é um membro inútil. Mas como receita, a decisão, a escolha que os outros devem fazer entre ambos depende apenas da técnica do discurso. Vencerá aquele que se fizer ouvir ou souber impedir que

seu concorrente seja ouvido, quer tornando-o ridículo e fazendo que pareça um homem do qual nada de sério se pode esperar, quer tornando-o suspeito de ser capaz de retornar à violência. (Weil, 2012a, p. 183).

De fato, posicionar-se de acordo com todos dentro de uma comunidade, mesmo que nas exigências técnicas e formais da discussão, proporciona um primeiro passo para a universalidade dos princípios da não violência, pois “é certamente o bem maior da comunidade” (Weil, 2012a, p. 201). Os homens que se pretendem livres, razoavelmente livres, “discutem de maneira ordenada, coerente, não violenta” (Kirscher, 1989, p. 100). A *Discussão*, como categoria, é considerada como a dimensão da luta dos interesses privados, que se eleva à linguagem e à consciência sob a forma de discussão técnica no mundo moderno, conforme Kirscher (1989). “Ela nunca se constituiu plenamente e mostra ao homem que só pode adquirir algum valor deixando-se guiar por algo independente da linguagem formal” (Weil, 2012a, p. 201). Para Weil (2012a),

Não basta saber que é assim, é preciso saber porque é assim, caso não se queira recair da discussão na luta das certezas concretas. A tarefa é compreender a realidade, pensá-la: o saber da tradição e a razão devem ser reconciliados, a fim de que o homem possa realizar na vida seu desejo, compreendido como desejo de um ser que não é só razoável. (Weil, 2012a, p. 203).

Certamente, o compromisso com a verdadeira abertura para o outro e com uma busca universal à não violência não está no terreno da discussão, mas está a cargo do diálogo. Não basta falar de forma não contraditória, porque “não é, portanto, apenas a simples não contradição do discurso em si mesmo que decide seu valor” (Weil, 2012a, p. 48), mas a busca de uma verdade objetiva do conteúdo, da realidade tal como ela é. Para Weil (2012a),

Por certo a não contradição é indispensável e, sem ela, nenhum discurso compreensível pode ser pensado. Mas essa condição necessária já não é suficiente: mais nenhum princípio está acima da investigação, exceto os princípios formais do discurso; mas visto que o caráter puramente formal destes últimos é reconhecido com clareza, o interesse se dirige para a verdade objetiva do conteúdo. A lógica formal é indispensável, mas ela só tem sentido na medida em que conduz a conhecimentos objetivos; mais estritamente, na medida em que permite controlar a forma de todo discurso que trate ou pretenda tratar daquilo que é. (Weil, 2012a, p. 48-49).

3.3.2 A virtude do diálogo

De agora em diante, não se trata mais de convencer pura e simplesmente o seu adversário e, para isso, a discussão já cumpriu seu papel; trata-se de encontrar um denominador comum

entre os discursos particulares com vistas à universalidade da não violência. Trata-se de encontrar, dentro das diferenças, um reconhecimento de um único princípio que pode levar à uma afirmação universal. “Uma verdade concreta deve tomar o lugar da verdade formal do acordo, o discurso irrefutável deve receber um conteúdo” (Weil, 2012a, p. 204).

Assim, a categoria de *O Objeto* nasce dessa revolta que o bom senso tem contra o discurso formalmente não contraditório. Ela admite que a discussão continua a ser o maior bem da comunidade, porque evita o recurso à violência, mas percebendo sua insuficiência, procura preencher com os conteúdos da vida e da realidade e, esse discurso, que ora se presta como formal, ganha nova compreensão. Para Weil (2012a),

O acordo de todos é certamente o maior Bem da comunidade, no entanto - observa o bom-senso -, é preciso acrescentar que esse acordo deve corresponder à realidade: se os cidadãos dizem que Alcebíades salvará Atenas e Alcebíades trai a cidade, o que dizer? Todos estavam de acordo e todos se enganaram. (Weil, 2012a, p. 201).

Evidentemente, o homem deve discutir e não recorrer à violência na resolução dos conflitos, mas o essencial é saber sobre que bases o acordo advindo da discussão deve se realizar, porque “o bom senso descobre assim que a linguagem pode enganar, que existe erro” (Weil, 2012a, p. 201). O diálogo, mesmo que se valha dos fundamentos da discussão para estruturar um discurso sem contradição, se fundamenta no conteúdo da vida real. Por isso, os homens que se dedicam ao diálogo são tratados por Weil como os homens de cultura, que falam sobre moral e valores, porque, para eles, o verdadeiro valor é o diálogo, com uma relação simplesmente moral e filosófica com o outro (Kirscher, 1989, p. 101). Para Weil (1982),

Podem dialogar, desde que concordem com o valor do diálogo, opondo-se à violência, pelo menos ao uso prematuro da violência. Podem, enfim, dialogar, pois, ao contrário dos homens políticos, não têm certeza de saber qual é o verdadeiro interesse das paixões nem o valor que a violência, momentaneamente contida, espera de sua vitória sobre a violência opositora. (Weil, 1982, p. 287).

Certamente, esses homens que já vivem em comunidade e que já possuem dados necessários para que se possa haver diálogo estão de acordo com o essencial de que precisam elaborar suas teses em comum. Mesmo que discordem quanto à maneira de viver, concordam que há a necessidade de uma maneira (Weil, 2012a, p. 41). Mesmo que não tenham excluído a violência definitivamente, eles se põem de acordo que a violência entre eles é proibida. As

condições de possibilidade do diálogo são, verdadeiramente, “leis constitutivas e reguladoras” (Weil, 1982, p. 282). Para Castelo Branco (2019),

Em primeiro lugar, como já vimos, o diálogo é a antítese da violência. Em seguida, ele repousa sempre sobre um valor compartilhado entre as pessoas concernidas. A terceira condição diz respeito aos critérios de verdade, o que implica a participação das pessoas nas mesmas regras lógicas e formais. Em quarto lugar, exige-se a rejeição da absolutização de qualquer fator histórico. Por fim, toda relação assimétrica entre as pessoas concernidas no diálogo é excluída de antemão, ou seja, são imprescindíveis o reconhecimento de cada indivíduo e o seu tratamento como fim em si mesmo e jamais como meio. (Castelo Branco, 2019, p. 204).

Obviamente, o homem que visa os princípios da não violência e de uma vida razoavelmente razoável questiona o que consiste ser esse diálogo, porque ele será obrigado a se encontrar com outros que resistem e se recusam a dialogar e a encontrar um entendimento que, dentro de suas particularidades históricas, possam ser universais: homens que ainda se valem da violência pura para compreender seu mundo. Esse confronto das convicções presentes no mundo faz aflorar a compreensão de que a “pluralidade de teses é essencial para a filosofia, porque se não superada no diálogo e no discurso racional, faz da violência uma instância, certamente não de julgamento, mas de decisão” (Weil, 1982, p. 12). Para Weil (2012a),

Portanto, se surge uma divergência de opinião entre os membros da comunidade, se não se está de acordo quanto à interpretação de uma regra de direito, quanto à aplicação de um procedimento técnico, quanto à escolha de uma linha de conduta política, é do interesse vital da comunidade como um todo que não se assente a mão, mas que se ouça, que se permaneça dentro dos limites da troca de argumentos. A comunidade só subsiste enquanto o diálogo for suficiente para tudo resolver do que pode dividir os homens. (Weil, 2012a, p. 42).

Nesse sentido, a virtude do diálogo está, evidentemente, na capacidade de pensar as diversas certezas que entram em conflito no mundo. Será o confronto entre as convicções que darão conteúdo a esse diálogo no sentido de uma tentativa de compreendê-las? “Pensar não é senão confrontar pensamentos e recolhê-los juntos” (Weil, 1982, p. 17). Não se trata de ter razão e derrotar o adversário, mas trata-se de buscar um entendimento para sensibilizar os outros a fim de transformá-los. Para Weil (1982),

Em que consiste o diálogo? Será o confronto de convicções presentes no mundo histórico – É mais fácil de dizer que começar um diálogo que tenha realmente esse conteúdo. Será a tentativa, sempre renovada, de entender as

oposições agentes que dividem o homem, e ao dividi-lo, o animam. Será a tentativa de ver o que as palavras significam. (Weil, 1982, p. 292).

Isso leva a crer que é no âmbito político que o diálogo se fortifica e é na relação com os outros que sua importância se faz necessária. Com efeito, a universalidade da não violência está na capacidade de aceitar as particularidades dos discursos contraditórios e fazê-los dialogar entre si, porque Weil “reconhece a atitude do violento radical como uma figura do sentido, [...] dizendo brevemente e de outro modo: trata-se de pensar o sentido do insensato” (Kirscher, 1989, p. 105). Com isso, o homem de cultura ganha um lugar de destaque no cenário político, porque tem a “tarefa indispensável de informar a opinião pública e o político sobre os valores que constituem a identidade de uma dada comunidade” (Castelo Branco, 2019, p. 210). Para Weil (1982),

A fórmula só pode ter um sentido: a vontade de transformar a discussão em diálogo. Não que se trate de uma verdadeira transformação, no plano político: os políticos não estão aí para dialogar; seu trabalho é discutir seus interesses. Mas os homens de cultura podem considerar essa discussão com um diálogo. Isso significa que o homem de cultura levará a sério as afirmações das partes envolvidas e acreditará em suas palavras quando falarem dos valores que reconhecem, dos objetivos que propõem, das instituições e formas de vida comuns que lhes parece necessários. (Weil, 1982, p. 294).

Portanto, o diálogo proporciona uma abertura ao entendimento das diversas crenças políticas e tenta fazer dos critérios da não violência um lugar de unidade de compreensão para a redução da violência. A não violência é tratada como uma exigência, além da moral, da política, porque o conteúdo do diálogo que informa a discussão política não quer convencer o indivíduo de tal tese ou de outra, mas quer convencer sobre a importância do próprio diálogo, do próprio pensamento. Weil (1982) diz que:

Se for bem-sucedido (e só um deus poderia garantir-lhe o sucesso), terá feito a maior contribuição que o homem pode dar à política. Ele terá permitido que a política se compreenda nele e reduza, ela mesma que é violência no fundo de seu ser e conflito de interesses, a violência na vida. Terá permitido a ele ver quais são as coisas pelas quais é legítimo morrer e matar e quais são as coisas que não valem esse preço. Não terá convencido pelo diálogo, porque o diálogo em que entra não quer convencer o político de tal tese ou de outra; mas terá convencido o político do valor do diálogo, isto é, do pensamento. Ele terá mostrado que só o uso da violência permite o uso da violência e que a luta é dever apenas diante daquele que ataca o homem em sua humanidade - daquele que nega a razão e a nega. (Weil, 1982, p. 295).

3.4 A NÃO VIOLÊNCIA COMO EXIGÊNCIA MORAL E POLÍTICA

Em vista disso, a compreensão que se tem é de que a violência é a recusa desses dois âmbitos da vida humana: o da discussão política e o do diálogo filosófico. Segundo Muller (2007), o que caracteriza a violência é a negação da discussão e do diálogo, é a negação do conteúdo da vida em comum. Weil deixou claro que o homem se põe em marcha para a não violência quando se coloca à disposição para justificar sua vida racionalmente, porque a violência é “a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso técnico que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal” (Weil, 2012a, p. 99).

Nesse contexto, a ação do indivíduo que se pretende moral e que é informado pela moral pura e formal é a ação sobre si mesmo, na medida em que lhe sobrevém a razão ao invés da paixão. Isso quer dizer que o universal formal, o qual a moral formal informa, é o objetivo desse indivíduo que tem, na sua própria subjetividade, o caminho para uma universalidade. Contudo, esse indivíduo é isolado e se mantém assim porque é “chamado à liberdade, à razão, à moral, mas pela liberdade, pela razão, pela moral nele” (Weil, 1990, p. 34). Para Weil (1990),

O homem moral é só, para si, e tudo que ele sabe de suas obrigações para com o outro é que ele não tem o direito de impedir o seu próximo de ser para si e igualmente só, um eu que deve submeter-se à liberdade pela liberdade nele. Daí decorre a principal dificuldade da moral da razão pura, que leva a consciência ordinária a opor-se à sua aceitação (e à sua compreensão), e protestar constantemente contra a identidade de liberdade e razão. (Weil, 1990, p. 34).

Desse modo, esse indivíduo que age a partir da moral formal é capaz de compreender o mundo, mas não é capaz de compreender como agir com o objetivo de modificar o mundo, porque essa moral formal não orienta o indivíduo como dever agir na comunidade histórica (Camargo, 2014). De fato, a não violência nesse terreno torna-se pura reflexão e abstração, e seus princípios seriam inférteis e negativos. Além disso, a pura reflexão, a qual a moral formal tem sua efetivação, admite que a realidade histórica é violenta, mas recusa-se a ver que essa mesma realidade é determinada também pelo entendimento e por sua não violência (Weil, 1990, p. 317). Vale dizer que a insuficiência da moral formal é evidente quando se colocam os conflitos entre as morais concretas, porque, “deve-se lutar contra toda forma de violência existente no homem como na comunidade histórica” (Camargo, 2014, p. 84). Para Weil (2011a),

Ela não quer prescrever ao indivíduo como ele deve viver; ao contrário, ela quer mostrar ao indivíduo que há ações cuja máxima, independente do que ele pense ou de quais tenham sido suas intenções, não é razoável, portanto, ações que ele não pode querer, embora as possa desejar e elas possam lhe parecer desejáveis, antes do julgamento razoável. (Weil, 2011a, p. 82).

Ora, o homem moral que quer universalizar-se em um discurso coerente e razoável deve admitir que sua consciência moral não está sozinha no mundo; ela deve agir sobre si ao mesmo tempo em que deve agir no mundo e sobre o mundo (Weil, 1990, p. 36). Dessa maneira, as suas ações morais refletem na sua comunidade, nas suas relações com os outros indivíduos que também têm suas consciências morais e que agem igualmente neste mundo. Isso implica na compreensão de que a moral formal mostra sua necessidade às ações políticas, mas não sua suficiência. O conflito entre a moral formal e as ações políticas leva à análise da moral concreta que, por fim, é o âmbito da não violência ativa. Para Muller (2007),

É verdade que uma moral da intenção pura baseada apenas na recusa de matar possibilitaria morrer dignamente, mas não viver. Portanto, a questão que deve ser colocada é saber se a não-violência pode ou não estabelecer uma moral concreta, histórica, uma moral da ação, uma sabedoria prática, que possibilite ao homem não somente morrer por suas convicções, mas também viver por elas, uma vez que não se trata de proclamar em face da história a exigência universal de não-violência, mas de realizá-la na história, que é violenta. (Muller, 2007, p. 246).

Evidentemente, a moral pura ou formal é fundada no discurso razoável do indivíduo que quer ser coerente e que não quer ser indivíduo puramente individual, histórico, psicológico e puramente determinado pela natureza. “A moral pura não é só fundada no discurso, ela o funda igualmente e, portanto, identifica-se com ele” (Weil, 1990, p. 56). “Ela acaba por compreender-se essencialmente ligada à história: o discurso não existe em si, numa espécie de sétimo céu, mas é discurso de um homem histórico num mundo determinado” (Weil, 1990, p. 57). Essa ligação faz com que a reflexão moral não exista somente em si e para si, mas para um homem histórico em um mundo determinado, pois o seu conteúdo deve ser compreendido historicamente por quem quer realizá-la (Weil, 1990, p. 57).

É dessa forma que Weil entende que a moral deve poder influenciar o mundo estruturado e compreensível para que a ação sensata seja possível, possibilitando “a quem levar a sério a moral da universalidade, para e na sua vida de homem intramundano (não somente na e para a

sua reflexão), compreende-se como ser falante num mundo histórico e agindo por sua palavra” (Weil, 1990, p. 57).

Partindo do cenário onde o diálogo é tomado como uma “dimensão política fundamental da linguagem”, porque visa construir o entendimento dentro do conflito, a união entre a moral e a política se evidencia (Castelo Branco, 2019, p. 222). Nesse sentido, surge uma consideração de relevância singular: “a ação do homem que quer agir sobre si mesmo segundo a razão-liberdade é, ao mesmo tempo, ação no mundo e sobre o mundo” (Weil, 1990, p. 37). Com efeito, a moral tida como uma ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo, pode, apesar de diferenciar-se conceitualmente, ser considerada como uma ação política, uma ação razoável e universal sobre o gênero humano porque, em última análise, é possibilitada pela própria ação moral (Weil, 1990, p. 16). “A vida do indivíduo moral se orienta pela moral existente da sua comunidade, que ela, contudo, submete ao critério da universalidade” (Weil, 2011a, p. 89). A ação moral, como sendo a ação de um indivíduo com ele mesmo, subsidia a ação política, na medida em que a exigência moral última é a de uma realidade política. Para Weil (1990),

A exigência moral última é a de uma realidade política (formada pela ação razoável e universal sobre todos os homens) tal que a vida dos indivíduos seja moral e que a moral, visando ao acordo do indivíduo razoável consigo mesmo, torne-se uma força política, isto é, um fator histórico com o qual o homem político deva contar, mesmo que ele pessoalmente não queira ser moral. (Weil, 1990, p. 17).

Evidentemente, a não violência, nesse terreno, traz um entendimento de que não deve ser considerada em uma perspectiva passiva, de pura reflexão; ao contrário, deve contribuir de forma ativa para a compreensão do mundo e das ações nesse mundo. Isso quer dizer que, por mais que a violência em si mesma seja a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro, “entra-se nos mais violentos conflitos quem se convence de que basta falar de não violência e de vida boa na sociedade sem pensar na própria violência, na medida em que ela se mostra insuficiente, pois é inteiramente negativa e por via da negação, se reporta exclusivamente à violência” (Weil, 1990, p. 311).

Logo, a reflexão moral aprendeu que somente se compreende, enquanto real, como crítica viva de uma moral viva, exercida no seu interior (Weil, 1990, p. 53), pois, “a marcha para a universalidade das máximas e para a pureza dos motivos leva à inação e ao silêncio, abandonando o mundo dos seres agentes à violência” (Weil, 1990, p. 56). É assim que Weil considera a reflexão moral: autônoma e insuficiente ao mesmo tempo. Autônoma, porque é

livre de toda e qualquer inclinação empírica, e insuficiente, porque não é capaz de conduzir à compreensão positiva do campo ao qual se aplica. Com efeito, “a vontade moral no indivíduo é a ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado” (Weil, 1990, p. 33).

Mesmo que a ação do indivíduo que se quer moral seja ser sobre si mesmo, sendo que sua razão deva prevalecer sobre suas paixões e que o universal deva dominar e informar o particular, ele continua condicionado por seus desejos e inclinações naturais, pois é um ser que é razão e animalidade, sendo além de razoável, finito (Weil, 1990, p. 33-34). Nessa perspectiva, as instituições políticas (família e escola), existem para fazer com que os homens ajam segundo a moral, sem ter o condão de se ocuparem da consciência moral dos indivíduos (Weil, 1990, p. 35).

Conforme Weil, o indivíduo moral se autocompreende como sujeito agente e, por conseguinte, a teoria moral se vê como teoria da ação positivamente válida no mundo. Com efeito, o homem moral agirá doravante sobre si mesmo, a fim de agir bem no mundo. Weil define a passagem da reflexão moral sobre a forma da moralidade das ações à reflexão sobre a própria ação (Weil, 1990, p. 40). Para Weil (1990),

O indivíduo que quer viver moralmente e não apenas compreender e julgar segundo a moral agirá em vista da realização do objetivo da moral. Toda ação será julgada segundo suas máximas; porém tais máximas não serão mais somente conciliáveis entre si, mas deverão ser conciliáveis com a ideia da realização progressiva do reino dos fins no mundo. (Weil, 1990, p. 40).

Conforme Assis (2016, p. 60), partindo do “nexo dialético teoria e prática”, presente no pensamento weiliano, temos que o homem da reflexão moral, o filósofo da pura razão, é um homem no mundo histórico e, por isso, para bem viver neste mundo, que é o seu, sem que seja considerado um louco ou um criminoso, a sua moral, para ser praticável, exige que ele aja segundo a lei concreta da sua comunidade. Todavia, essa lei somente pode exigir isso se não contradizer o princípio da moral (Weil, 1990, p. 53). Para Weil (1990),

Enquanto a legalidade, a lei positiva da comunidade, representar apenas a exigência de uma força superior à minha, eu obedecerei porque sou forçado a isso; no limite, poderei até escolher, opondo-me a essa lei, o papel e o destino do louco ou do criminoso diante dessa lei. A obediência só é exigível moralmente, como adesão livre e razoável, se a lei corresponde ao princípio da moral, vale dizer, não o contradiz. (Weil, 1990, p. 42).

Mas qual é o conteúdo dessa moral? O que constitui a categoria fundamental a partir da qual o sistema moral se compreende positivamente e que é possível compreender a não

violência de forma ativa? Esse princípio da moral, a qual a lei positiva não pode contradizer, é o dever de honestidade, que compreende o conteúdo da moral concreta e possibilita compreender a não violência de forma ativa, porque “a possibilidade da não violência no interior de todo grupo humano repousa sobre a honestidade. A honestidade é assim o verdadeiro resumo de toda moral positiva” (Weil, 2011a, p. 117). Disso decorre que a moral que se decidiu à ação e que recusou toda a extinção de positividade deve ser informada pelo princípio essencial da honestidade porque, ao reconhecer a obrigação desse princípio em si, reconhece que o outro também tem o mesmo dever. Para Weil (2011a),

Ele reconheceu como obrigação o que sabe exigir de todo outro membro da comunidade, porque compreendeu que só a obediência ao dever torna possível uma vida em comum e que toda paz tornar-se-ia impossível se os indivíduos se arrogassem o direito de trapacear: pode-se contar com o homem honesto, sabendo que ele cumprirá o seu dever, mesmo quando aquele a quem ele poderia lesar não tiver nenhum meio de confundi-lo ou de puni-lo. (Weil, 2011a, p. 117).

Por certo, o dever de honestidade evidencia o fato de que o indivíduo busca o mínimo necessário para a convivência harmônica com os outros e que, visando a universalidade de suas ações, pauta por um critério que pode ser universal entre todos: os critérios não violentos. Com efeito, o homem não é pura razão e não se reduz ao que a tradição chama de sua parte racional. Ao contrário, ele pretende ser razoável e, como tal, quer agir segundo um princípio que possa visar a universalidade sobre si mesmo, sobre ser finito, passional, com necessidades e desejos e exposto à tentação (Weil, 2011a, p. 131).

Assim, a busca do ser razoável na razão e pela razão somente pode se mostrar ao ser finito sob a forma de dever e do respeito de si mesmo, como respeito de um ser que é indefinidamente universalizável na sua vontade e por sua vontade. O homem jamais será universalizado na sua existência finita (Weil, 2011a, p. 122). Isso denota que o homem é capaz de universalidade e se guia pelas regras dessa universalidade, porque “o próprio universal, o universal puro, não existe. Só existem indivíduos, portanto seres singulares e fatos particulares” (Canivez, 1998, p. 21).

Na verdade, para Weil (2011a, p. 125), a compreensão de que o dever de honestidade, que o ser finito e razoável possui, se torna concreto no dever para com o outro, e que esse dever é, fundamentalmente, um dever de justiça, reconhecendo o outro como seu igual e como ser de razão, não somente o tratando com dignidade, mas sem manipulá-lo como um objeto. Trata-se de exigir o reconhecimento do indivíduo como um ser de razão e exigir que seus desejos

legítimos possam aspirar à universalização, de modo a garantir uma forma de vida em que o fato de estabelecer questões morais tenha sentido (Canivez, 1998, p. 23). Para Weil (2011a),

Basta, necessariamente, evitar o que se opõe à realização de uma universalidade, de uma razão sempre mais estendida no mundo tal como ele é, noutros termos, basta respeitar a humanidade em si mesmo, respeitando a humanidade de todo homem, pois todo homem, enquanto capaz de razão, de vontade, de liberdade, não é melhor do que seu igual: ele só se distingue dele pelo que ambos conversam de animalidade. (Weil, 2011a, p. 72).

Ademais, o sentido filosófico da política é a exigência moral de construir um mundo onde cada indivíduo tenha a possibilidade de exercer sua autonomia e de dar sentido às questões morais (Canivez, 1998, p. 23). Isso permite pensar uma relação entre moral e política e perceber que a exigência da não violência é o sentido que ambas tentam apreender, porque “a violência natural, social ou política não cria uma situação em que torna a autonomia e estas questões isentar de recorrerem à violência” (Canivez, 1998, p. 23). Uma boa política pressupõe um acordo com o julgamento da moralidade de reduzir o papel da violência no mundo e que atua de tal maneira que todo homem possa encontrar uma satisfação razoável no mundo ou, mais precisamente, possa realizar uma existência sensível no mundo (Weil, 1982). Segundo Weil (1982),

Em uma palavra, se o homem que quer ser puramente moral não concorda em morrer pelo amor à sua pureza - ele não pode dizer que está pronto para morrer pelo amor à moralidade como forma de vida no mundo, ele não o fará e evitará, precisamente na medida em que é honesto e, portanto, moral, confessar que não tem que se envolver na política, mas que está empenhado nela, porque quer agir no mundo. Não lhe bastará afirmar o seu respeito pela liberdade e pela justiça, ele quererá que a liberdade e a justiça (porque é destas e de algumas outras virtudes e deveres de que falamos ao propor a nossa definição de boa política) reinem entre os homens, ou melhor, como ainda não reinam, tomam o poder sobre aqueles que substituem a liberdade pelo seu próprio poder arbitrário e fazem da justiça serva do seu beneplácito - sobre aqueles que só conhecem o poder, o seu e aquele que, ao derrotá-los, os convence. Na vida, para a vida, a moral não quer apenas ser defendida, quer ser realizada contra aqueles que a combatem e se recusam a reconhecê-la. (Weil, 1982, p. 247).

Evidentemente, a moral não irá impor à política uma reflexão, nem a política irá impor uma ação à moral, mas o político racional e o moralista que vivem no mundo devem pensar e agir, pensar para agir, e agir enquanto pensam (Weil, 1982, p. 251). Em vista disso, eles devem aceitar o trabalho do pensamento e da ação responsável, sabendo que cada passo pode estar

errado. “Mas este jogo sério vale bem a pena: é mesmo o único jogo que vale a pena jogar aos olhos daqueles que não são anjos nem feras” (Weil, 1982, p. 253). Com efeito, mesmo distante, a eliminação da violência no mundo, o progresso à não violência, é possível como sentido. Sobre isso, Weil (1982) afirma:

A política e a moral, se não se recusam a encontrar-se, se não concordam, cada uma à sua maneira, em morrer em vão (ou em permanecer puros, o que dá no mesmo), são a livre procura da liberdade do homem, na perspectiva do sentido, a procura de uma consciência mais limpa e de uma ação mais coerente, de uma consciência mais coerente e de uma ação mais clara, sem que a coerência e a consciência possam alguma vez tornar-se totais, sem que os homens deixem de o ser, ao mesmo tempo e indissolavelmente, desejo e liberdade, arbítrio e em busca de justiça, violência e razão. Podem optar por um contra o outro; mas, portanto, optariam contra a possibilidade de um mundo humano, o que são livres para fazer. (Weil, 1982, p. 253).

Reforça-se, então, que a não violência não deve se contentar em balizar o pensamento dos homens em sua pura reflexão moral, mas deve determinar sua atitude para a vida, seu comportamento com os outros homens e sua participação na história.¹⁹ O homem que optou por empregá-la vive em uma comunidade histórica e tem interesses comuns aos dos outros homens. Assim, não pode fugir da presença com outras pessoas se quiser exercer a não violência e deve se pautar pelos princípios do dever de honestidade e de justiça para com os outros membros da comunidade e, juntos, promoverem o seu avanço. Ao homem racional compete a responsabilidade de agir de modo que a própria história se torne cada vez mais não violenta (Muller, 2007).

Evidentemente, o homem moral e político quer que todos sejam moralmente educados com vista à universalidade. Contudo, ele sabe que, por serem constituídos de razão e violência, podem optar por seguir uma ou outra possibilidade. Essa negação da moral é que se constitui em problema para a educação, na medida em que restringe seu campo de ação e leva o homem a recorrer à violência para resolver seus conflitos. Com efeito, a educação tem um papel de transformação do homem pelo ser razoável (Assis, 2011). Portanto, ela é imprescindível: o indivíduo deve ser conduzido ao bem, deve ser educado e deve poder sê-lo para querer o bem e para evitar o mal. Se abstraindo dessa educação, ele não é nem bom nem mau, mas é amoral e não imoral, porque essa abstração o transforma em animal (Weil, 2011a, p. 18).

¹⁹ Teoria da não violência em Gandhi, objeto de análise do tópico 2.1 desta tese.

4 EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA

No cenário da educação para a não violência, a filosofia weiliana cumpre seu papel e revela que a não violência é conteúdo dessa educação, na medida em que possibilita ao homem a se submeter espontaneamente à lei universal e a encontrar no mundo empírico sua satisfação como indivíduo em busca de universalizar-se. Em vista disso, o homem deve dirigir-se a uma educação que se constitui de fatores morais, na medida em que deve ser capaz de escolher bons fins, constituindo-se em fins que sejam aprovados por todos (Kant, 2019). Para Weil (2011a),

Indiscutivelmente uma educação para a moral não somente é possível, mas também observável: o apelo ao interesse bem compreendido, aos instintos, aos hábitos, etc., está longe de ser ineficaz, como o está o “adestramento” social de que todo indivíduo padece (sem que, ademais, a presença de um educador consciente seja requerida). (Weil, 2011a, p. 46).

Este tema, evidentemente, é importante no pensamento filosófico weiliano, abordado transversalmente em todas as suas obras, pois a “educação, violência e razão, como sabem todos os que têm alguma familiaridade com a filosofia de Weil, atravessam toda a sua obra” (Perine 2004, p. 35). Assim, demonstraremos a preocupação do autor com a educação que visa tornar-se condição primordial para levar o ser humano a combater a violência e a progredir para a não violência. Além disso, pretendemos confirmar a hipótese de leitura de que a educação segundo Weil é tida como uma sabedoria prática, possibilitando uma educação que visa os princípios da não violência.

4.1 A EDUCAÇÃO E O PROBLEMA DO NOSSO TEMPO

Uma inquietação toma corpo quando questionamos o que realmente é educação. Em *A educação enquanto problema de nosso tempo*, Weil (1982) diz que, desde o século XIX, essa questão é posta da mesma forma e, evidentemente, já se tinha uma resposta conclusiva: a educação é instrução (Weil, 1982, p. 298). O homem instruído era um homem culto e assim deveria ser, tendo conhecimentos suficientes para resolver os problemas da vida. Essa ideia de similaridade entre instrução e educação serviu de base para aquela época, mas em países como a França, a Inglaterra e a Alemanha, havia outra percepção de homem educado, onde a educação transcendia à instrução e havia a figura do homem do mundo, que não podia ser produzido pela simples instrução (Weil, 2021).

A educação tomou a conotação de sinônimo de instrução. Havia uma educação (instrutiva) aos que serviam somente como executores de tarefas técnicas e, por conseguinte, havia outra que era direcionada aqueles que teriam como função precípua, além de conhecimentos técnicos, a gestão da vida como um todo. Portanto, a “instrução era considerada como condição necessária, mas não suficiente” para que o homem fosse realmente educado. (Weil, 2021, p. 39).

O homem é desejoso de desempenhar um papel na sociedade moderna e, por isso necessita ser instruído nas disciplinas técnicas, cujos “valores centrais são o trabalho, a produtividade, o progresso, fundada na ciência e na técnica” (Canivez, 1991, p. 146). Ele deve estar satisfeito com esse papel que desempenha e com sua posição, pois é consciente da dignidade social de seu trabalho e deve fazer da instrução um meio pelo qual tenha uma vida que o satisfaça. A instrução continua sendo indispensável, porque “as pessoas são pobres porque lhes falta instrução sobre os meios e os recursos de uma sociedade moderna, industrial e racional (Weil, 2021, p. 41). O que mais pode inquietar se há instrução para as tarefas da vida?

O aprimoramento da técnica proporcionou mais tempo livre e mais tempo dedicado ao lazer e ao ócio. Essa constatação traz subjacente um problema que Weil apresenta como a insatisfação por meio do tédio, o que poderia se tornar um problema, porque se o aprimoramento da técnica nos proporciona um tempo ocioso, e esse ócio possibilita o tédio, o descontentamento se instala na medida em que não há mais nada a ser conquistado. Essa é a insatisfação do indivíduo, que pode desencadear no recurso da violência. “Podemos concordar num ponto, apenas esse, a saber, que a violência é o único passatempo” (Weil, 2021, p. 44). Para Weil (2021),

É exatamente o que parece estar se produzindo nas sociedades mais avançadas do nosso tempo, ainda que numa escala reduzida. Nos Estados Unidos, jovens inteligentes e bem-educados torturam e matam mendigos nos parques públicos, para se divertirem; na União Soviética, filhos e filhas de expoentes dignitários roubam para tirar das pessoas aquilo de que não têm nenhuma necessidade. (Weil, 2021, p. 44).

Portanto, pensar a educação como uma forma única de inserção à vida produtiva, com o aprimoramento de técnicas mecanicistas, é imprudente. A educação que se espera vai além disso, já que deve visar que o indivíduo considere o interesse universal, o que a comunidade define, por seus costumes, as regras e as leis, como sendo o seu interesse. Em outras palavras, a educação que se espera visa que o indivíduo busque desempenhar seu papel social da melhor maneira possível (Weil, 1990, p. 62). O sentido da educação é senão o de dar ao homem a

oportunidade de levar uma vida que, precisamente, o satisfaça (enquanto ser razoável, em outros termos, na condição de que cada um busque a própria satisfação sem impedir o seu vizinho de fazer o mesmo sob a mesma condição) (Weil, 2021).

4.1.1 Instrução e educação

Weil, por certo, dedicou-se exaustivamente a questão entre a instrução e a educação, verificando que suas diferenças, na medida em que apresentam características e estruturas diversas. Todavia, a instrução, por muitos anos, foi sinônimo de educação, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, quando se ensinava que os analfabetos seriam sempre seres violentos e desprovidos de compreensão de seus próprios interesses racionais e de que não teriam oportunidades reais de se constituírem membros úteis e prósperos de uma sociedade racional e industrial (Weil, 2021).

Essa ideia traz em sua estrutura o entendimento de que a instrução é a maneira mais sensata de enfrentar os problemas da violência. Weil (1990, p. 64) entende que os conhecimentos técnicos do especialista têm seu valor e a instrução, do ponto de vista de repasse de conhecimento, deve ser considerada importante, pois “ela é o meio mais fácil, mais direto, para que o indivíduo aprenda quão pouco vale suas paixões, seus desejos, suas preferências.” A instrução se faz necessária, uma vez que os conhecimentos adquiridos através dela são indispensáveis para o homem que quer participar do trabalho social de maneira útil. Contudo, ela, por si só, não é suficiente para a formação do homem que quer se universalizar e escolher agir conforme os critérios da não violência. Ademais, mesmo que o homem adquira conhecimentos técnicos, o que a educação visa é a capacidade de agir convenientemente (Weil, 1990, p. 64-65).

Canivez (1985, p. 531-532) acrescenta que a instrução já é uma forma de educar, sobretudo no contexto social, no seu aspecto de socialização, fornecendo ferramentas para o homem atingir sua utilidade através do trabalho em uma sociedade moderna em direção ao progresso. Entretanto, o homem não é somente técnico, mas também histórico. Evidentemente, a instrução tem uma finalidade de inserção social de um indivíduo útil à sociedade, mas não tem o condão de levá-lo à universalização. Por mais que Weil entenda que a instrução continua a ser uma necessidade atual, a sua primazia como forma de educar o indivíduo à universalidade não prospera, na medida em que ela está sempre a serviço da educação, não ao contrário. Isso quer dizer que a instrução tem um papel importante para a educação, mas para que o homem

não se torne um objeto utilizável e incapaz de resolver ou até mesmo formular, o problema da boa utilização do conhecimento dado pela instrução deve ser efetivamente educado (Weil, 1990). Em outras palavras, o homem não pode prescindir da instrução, contudo somente ela não basta para a completa compreensão do ser humano.

Por consequência, para além da instrução e acima dela, há lugar para a educação que, em última análise, consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros membros da sociedade (Weil, 1990, p. 64). “A educação visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica” (Weil, 1990, p. 65). Consequentemente, Weil entende que “a tarefa da educação consiste em desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade humana (enquanto objetivamente universalizado)” (1990, p. 71).

Não podemos admitir, contudo, que a instrução seja ignorada, e que a educação seja possível sem ela. Para Weil (1990, p. 61), a instrução é necessária para que o progresso seja alcançado e para que possibilite o acesso às formas de oportunidades de constituição da liberdade, pois “pode-se dizer que a instrução conduz à liberdade” na medida em que ela pode proporcionar a completa percepção dos direitos e deveres constituintes da sociedade, mas “uma vez ganha a batalha da instrução, o problema de uma educação para a liberdade adquire estatuto de primeiro plano” (Weil, 1990, p. 68).

A educação que Weil propõe não é aquela que visa instruir os educandos nas matérias técnicas, mas o que o próprio moralista visa: “a educação do indivíduo violento na sua individualidade, à universalidade, educação que se opõe às paixões e se realiza por meio delas” (Weil, 1990, p. 61). Analisada por essa ótica, a educação toma um carácter moral, uma educação mais ampla do que usualmente seu termo é empregado. Weil defende que a educação proporciona ao educador formar indivíduos que, nas suas ações, levem em consideração o interesse universal concreto, o que a comunidade define como seus costumes, regras e leis, como sendo de interesse público (1990, p. 62).

Assim, conforme Weil, (1990, p. 62), a educação é a domesticação do animal no homem na medida em que a violência que se pretende extirpar não é aquela violência física, exterior, como as enfermidades, a fome, a morte, etc., nem a que os outros indivíduos inflijam ao seu ser, com sofrimento, privações e morte violenta. A violência com que a educação deve se preocupar é aquela que o homem, enquanto ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico, aquela que ele sofre por si mesmo. É dessa violência que a educação deve libertar o homem (Weil, 1990).

Evidencia-se, dessa forma, que a educação, para Weil, vai além de oferecer conhecimento técnico, já que ela está ligada à moral concreta, na medida em que a realidade histórica está em constante modificação e que cada indivíduo tem a responsabilidade de observar as regras que dizem respeito a todos. A educação deve ser considerada como uma inclusão de todos os atores da comunidade, porque ela é de responsabilidade de todos, uma vez que “a educação deve estar centrada no homem. Ela deve ter como base de formação o ser humano inserido numa comunidade. A educação precisa trabalhar o indivíduo na perspectiva de socialização, de convivência com os demais” (Assis, 2011, p. 148).

Ademais, devemos compreender que a educação deve ir além da instrução e além do adestramento do animal no homem. Ela deve formar os homens para decidir racionalmente o seu lugar no mundo e desenvolver a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade, enquanto objetivamente universalizado (Weil, 1990). Conforme Weil (1982),

Aqui a instrução não é de nenhuma ajuda. Sem ela - não é supérfluo repeti-lo - não haveria material de construção, nem tempo, nem vontade de construir. Mas é igualmente desagradável viver sobre um amontoado de tijolos e de vigas, cercado de todo tipo de utensílios e de máquinas, sem a menor ideia do que fazer com tudo isso. A instrução nos diz como proceder para fazer o trabalho, mas ela não indica o que será a obra. (Weil, 1982, p. 306).

Percebemos que, na filosofia de Weil, há uma dificuldade que a educação encontra para atingir seus objetivos: instruir e ensinar os homens para uma boa convivência na comunidade. Os desafios da educação estão ligados à ação “como transformação da estrutura social” (Canivez, 1991, p. 145). Portanto, a análise se concentra na seguinte questão: Para que educar? Para tanto, precisamos compreender a definição que Weil atribui à sociedade moderna na sua *Filosofia Política*, terreno onde se concentram os conflitos do homem contra a natureza e contra os demais homens.

4.1.2 Os desafios da educação

Para Eric Weil, a sociedade é compreendida em um duplo aspecto. Em primeiro lugar, ela é considerada como uma organização do trabalho e que tem como fundamento suas técnicas de produção e o modo de divisão de tarefas. Em segundo lugar, a sociedade leva em conta o sistema de valores religiosos, morais e culturais, em que se reconhece (Canivez, 1991, p. 63-64). Essa divisão entre a ideia da organização do trabalho progressivo e da tradição faz com que a educação, do ponto de vista social, “não só deva levar em conta os desejos históricos dos membros da comunidade, mas deve também manter vivos esses desejos – ao mesmo tempo que deve visar ao máximo de eficácia racional” (Weil, 1990, p. 106).

Weil observa que é antiga essa oposição entre a tradição e o progresso da técnica, mas deixa claro que, na sociedade moderna, o que se emprega é um método calculista, introduzindo a ideia de que a educação é tomada em uma perspectiva objetiva, considerando que a competição econômica racionaliza sempre mais a organização produtiva e favorece as evoluções técnicas (Canivez, 1991, p. 65). Para Weil (1990),

[...] toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho e de organização, todo emprego das forças disponíveis (humanas e naturais) deve ser justificado demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria é reforçado, dito de outro modo, que o mesmo resultado mensurável é obtido com menos dispêndio de energia humana, ou que uma quantidade maior de forças naturais é posta à disposição da humanidade (ou da comunidade particular), coisa que não seria possível com os métodos anteriores. (Weil, 1990, p. 92).

O ensino da técnica é essencial para que o indivíduo possa evoluir na sociedade onde é condicionado a uma espécie de autonomia calculista, em que ele supostamente deva se conduzir sozinho com base em um cálculo exato de seus interesses. Nesse cálculo entram as vantagens que se pretende gozar, quais sejam: os recursos financeiros, a segurança no emprego, o poder, etc. (Canivez, 1991, p. 66). Isso implica em dizer que a distribuição dos bens produzidos é desigual, na medida em que é calculada sobre o valor da participação no trabalho social (Weil, 1990, p. 100). Para Weil (1990),

Assim, a competição é a regra de conduta dentro da sociedade moderna. Como regra geral, cada indivíduo tentará situar-se bem: sua participação nos bens dependerá do seu lugar na organização social, já que os lugares são remunerados segundo o valor que se atribui à função neles desempenhada para o trabalho social. (Weil, 1990, p. 101).

A instrução técnica prova que é capaz de garantir a participação mais efetiva aos bens produzidos, porque instrui as técnicas de produção mais eficazes e menos onerosas.²⁰ Ela faz com que os indivíduos, na competição pelo melhor acesso a esses bens, sejam considerados como objetos naturais em busca de um alto grau de utilidade (Fp, p. 102). Com efeito, “o princípio da sociedade moderna é o da competição e da exploração máxima dos recursos humanos” (Canivez, 1991, p. 67). Conforme Weil (1990),

[...] a contribuição mais importante, a única verdadeiramente importante, é a que aumenta a eficácia. Do ponto de vista da sociedade (da sua autoconsciência, tal como se expressa nas ciências sociais), é evidente em que sentido o indivíduo deve ser educado e o fim em vista do qual ele deve se transformar. (Weil, 1990, p. 106).

Weil (1990, p. 106) percebe que a sociedade puramente racional encontra resistências dos sentimentos históricos dos indivíduos, que são os valores de suas sociedades particulares. Em suas individualidades, os homens não são puramente calculistas, mas abarcam também seus desejos históricos de membros de uma comunidade. Isso leva a crer que o homem tem um duplo aspecto que deve ser considerado: a tradição histórica e a eficácia racional. A união desses dois aspectos se torna o problema central para a educação, porque, de um lado, percebemos a necessidade de se instruir para a técnica com vistas à ascensão social e, de outro, a necessidade de educar o indivíduo para equacionar corretamente o problema da justiça, do direito, da liberdade e de uma política reacional. Na verdade, “calcular não é pensar” (Canivez, 1991, p. 75).

Nesse sentido, Weil acredita que a instrução não é capaz de satisfazer todas as necessidades, porque, mesmo sendo considerada necessária, ela é condição insuficiente para que tenha o surgimento de um homem novo, capaz de desempenhar seu papel para julgar todos os problemas concernentes à vida da comunidade, estando satisfeito com sua posição, consciente da dignidade inerente e da necessidade social de seu trabalho (Weil, 2021).

Portanto, o desafio da educação é, em última análise, reconciliar o indivíduo violento em suas individualidades com a ação razoável à universalidade. Isso permite dizer que educar para a não violência é uma necessidade, porque a história do homem está sempre ameaçada

²⁰ Nesse sentido, o que importa é o progresso econômico que é adquirido pelo aprimoramento da técnica. Nussbaum (2015, p. 14) observa que esse progresso, de certo ponto de vista, leva em conta a medida do desempenho nacional que se centra no desenvolvimento econômico em detrimento a outros aspectos das relações sociais, tais como: as questões raciais, de gênero, etc.

pela irrupção da violência, seja qual for o seu grau de civilização (Robinet, 2004). Com isso, a violência que o educador tem em vista não é a violência física que o homem sofre por parte da natureza exterior, mas aquela que sofre por parte do seu ser empírico, porque é dessa paixão que a educação deve libertá-lo (Weil, 1990, pp. 61-62). E esse é o sentido da educação na perspectiva de Weil.

4.2 A EDUCAÇÃO NA FILOSOFIA DE ERIC WEIL

As teses sobre a educação em Eric Weil encontram-se dispostas nos itens 15 a 19 da *Filosofia Política* (1956). Uma leitura sistemática de suas obras permite afirmar que a educação é, indubitavelmente, uma preocupação para ele, porque, tanto no sistema da *Lógica da Filosofia* quanto na *Filosofia Moral*, a educação está subjacente a todo seu pensamento. Assis (2016, p. 16) afirma que fica evidente que a *Lógica da Filosofia* é uma obra de educação.²¹ Por conseguinte, a educação que Weil define parte da concepção moral do homem, na medida em que o filósofo, que é o homem moral e que escolheu a razão, faz uso da reflexão com vistas à ação para a “libertação de todo homem do domínio das paixões e da violência para uma vida moral e razoável” (Assis, 2011, p. 139).

Pra Weil (1990, p. 57), essa visão permite dizer que a tarefa essencial do homem moral consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei moral, mesmo que a violência esteja sempre presente no seu ser empírico. Consequentemente partimos do ponto em que aceitamos a tese na qual a educação se funda na moral, porque, “se a educação devesse ser reduzida a um único fim, este seria dar ao homem a oportunidade de levar uma vida que, precisamente o satisfaça” (Weil, 1982, p. 304).

4.2.1 Da domesticação à moralização

Uma primeira abordagem sobre a educação em Weil (1990, p. 61) pressupõe a análise da tese de número 16 da *Filosofia Política*, que diz: “a educação que o moralista visa, propõe e busca realizar é a educação do indivíduo, violento na sua individualidade, à universalidade, educação que se opõe às paixões e se realiza por meio delas.” O aprofundamento dessa tese permite dizer que a violência que a educação weiliana se dispõe a enfrentar não é a violência

²¹ Assis (2016b) elabora um estudo aprofundado sobre a educação moral nas três principais obras de Eric Weil, quais sejam: *Lógica da Filosofia*, *Filosofia Moral* e *Filosofia Política*.

que o homem sofre por parte da natureza exterior, mas a que ele sofre por parte de seu próprio ser empírico, portanto, é “dessa paixão que a educação deve libertá-lo” (Weil, 1990, p. 62).

É importante salientar que Weil entende que a individualidade se define pela paixão e, para educá-la, é preciso recorrer à própria paixão para que as sensações agradáveis ou desagradáveis possam estar a serviço de uma educação que se propõe a disciplinar o indivíduo a levar em consideração o interesse universal concreto de uma determinada comunidade. A essa imposição da disciplina, Weil (1990, p. 62) define de “domesticação do animal no homem”, porque ela pretende impor seus costumes, regras e leis para que o indivíduo possa desempenhar da melhor forma possível seu papel social.

Evidentemente, essa domesticação diferencia-se da domesticação animal, porque esse sempre agirá segundo a vontade do outro, mesmo que não necessite de vigilância, ele sempre precisará receber ordens. A domesticação do animal no homem, de forma diferente, pressupõe que ele seja transformado de educando em educador, de si mesmo e de todos que necessitem de educação (Weil, 1990).

Essa primeira fase da educação weiliana implica em reconhecer que o seu pensamento filosófico se ancora na perspectiva educativa de Kant, sobretudo no que diz respeito à função da educação como disciplina que “transforma a animalidade em humanidade” (Kant, 2019, p. 9). Essa transformação se dá de forma puramente negativa, porque é o tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria (Kant, 2019). “Quem não é cultivado é rude, quem não é disciplinado é selvagem” (Kant, 2019, p. 12). E mais: “o descuido da disciplina é um mal maior que o descuido da cultura, pois esta pode ser recuperada posteriormente; o elemento selvagem, porém, não pode ser removido, e um engano na disciplina nunca pode ser reparado” (Kant, 2019, p. 12).

Assis (2016b) salienta que o filósofo alemão acredita que o homem não seja constituído somente de razão, mas também de desrazão, que é o seu lado animal e, por isso, a educação precisa considerar essas duas facetas: a racional, que comporta a ideia de humanidade; e a irracional, que integra a ideia de animalidade. Segundo Kant (2019), a criança, desde o seu nascimento, vem constituída do que há de natural nela, com suas paixões, seus interesses egoístas, seu isolamento e sua violência, portanto, o primeiro passo na formação educativa do homem deve ter um aspecto negativo, que é a disciplina.

Todavia, o homem, mesmo necessitando da disciplina para conter o animal que há nele, estabelecendo uma relação negativa, precisa, também, que a educação tome seu aspecto positivo, que consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros

membros da comunidade (Weil, 1990). Aqui a educação não pode ter o auxílio da violência, senão sendo considerada como um fator a ser combatido. Essa educação toma o caráter de virtude do educando.

Com isso, a educação visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica, e a intenção não desempenha nela nenhum papel. “A retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo e da educação que ele recebeu” (Weil, 1990, p. 65). O homem é julgado pelo valor de suas ações. Evidentemente, a educação adquire, após o tratamento como disciplina, um valor de socialização, na medida em que reconhece a legitimidade dos costumes, das regras e das leis que a comunidade exige.

Conforme Canivez (1991), a educação adquire uma significação política, como uma ação de socialização. Isso implica dizer que o educador preconiza, nas crianças, o respeito às regras sociais de uma forma de comportamento que corresponda aos valores, que são tradicionais, racionais e calculistas. Para Canivez (1991),

Participa assim da disciplina que a sociedade impõe ao indivíduo, por meio das instituições, das leis e, de modo geral, da pressão social. Por intermédio dos contatos e dos conflitos da vida cotidiana, por intermédio também da competição pelos lugares, pelos resultados, pelas vantagens, o indivíduo é levado a se conformar às regras fundamentais da sociedade, porque nisso ele encontra seu interesse. (Canivez, 1991, p. 150).

Nesse sentido, mesmo que a educação necessite de domesticação e de socialização, Weil acredita que a educação está ligada à moral concreta, porque a realidade histórica está em constante modificação, e cada indivíduo tem a responsabilidade de observar as regras que dizem respeito a todos. A disciplina e a socialização, que são consideradas como uma primeira educação, porque “impõe ao indivíduo o respeito de regras universais e, por conseguinte, o domínio de sua própria natureza e da violência que há nele” (Canivez, 1991, p. 150). A disciplina não se resume a toda a educação, mas é parte fundamental para que a leitura de uma educação moral seja possível. Para Weil (1990),

Reprovar a educação por não *impor* a moral ao indivíduo, por não *impor* o que, tratando-se de liberdade, só se pode *propor*, é desconhecer a educação e a moral. O que a educação oferece ao indivíduo, *impondo-lhe* costumes, modos de comportar-se, toda uma maneira de viver com os outros, é o fato de conduzi-lo ao início de uma reflexão moral pessoal sob a autoridade exclusiva da razão. (Weil, 1990, p. 66).

De fato, Weil põe em questão a atitude correta que a educação oferece e que faz do indivíduo um agente no seu lugar como nele convém. Se o indivíduo é educado, sua ação não será um problema moral para sua reflexão, e sua educação se mostrará no fato de agir sem pôr questões além das que se referem à técnica. Ele poderá divergir somente em como agir, mas jamais se questionará se deve agir. O conflito moral não se apresenta neste plano, pois o homem educado age convenientemente (Weil, 1990).

Com efeito, o surgimento do conflito moral entre os deveres ou entre os valores se dá por duas razões: “ou o mundo no qual nasce tal sentimento está fora dos gonzos e não conhece mais nenhuma educação, ou o indivíduo que sofre o conflito não está educado” (Weil, 1990, p. 67). No primeiro caso, o problema somente pode ser compreendido na política e, no segundo, é apenas uma forma de revolta do ser empírico contra a universalidade concreta dos costumes que a educação impõe ao animal no homem (Weil, 1990).

Com isso, o educador protagoniza um papel importante nessa relação, porque é ele que “consagra-se à educação – e à educação visando conscientemente à liberdade razoável do educando -, é uma vocação, uma profissão, um ofício” (Weil, 1990, p. 72). Com efeito, o educador “preenche um lugar no mundo real, desempenha um papel, e sua qualidade de educador é sua maneira de participar do universal concreto da sociedade” (Weil, 1990, p. 72).

4.2.2 O educador como ator social

A atuação do educador é sobre o indivíduo não razoável e diferente em suas percepções do mundo no qual vive. Por essa razão, a educação não pode ser uniforme, mas deve exigir que compreenda o indivíduo na sua individualidade determinada (Weil, 1990). É em virtude de a educação agir sobre o indivíduo não universalizado e violento que Weil defende que ela tem que ser bem-feita para que não se oculte talentos reais, pois isso certamente ocorrerá se ela não propuser como ideal o que não pode ser alcançado pelo esforço e mérito (Weil, 1990). Eis a responsabilidade do educador: saber reconhecer, na individualidade dos indivíduos, sua possibilidade e potencialidades de universalidade e de não violência. Por isso, esse educador não deve esquecer que a educação que ele busca é aquela fundada na moral, proporcionando a capacidade de reconhecer seu próprio lugar no mundo dos homens (Weil, 1990).

De nada vale um educador afastado da realidade, deixando à margem o que realmente importa na educação: “desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade humana, enquanto objetivamente

universalizado” (Weil, 1990, p. 71). O educador que apenas transmite um saber morto ou o instrutor que inculca aptidões e atitudes parciais e particulares são homens que dão má fama à educação e à tarefa de educador. Para Weil (1990),

Existe, com efeito, uma maneira cômoda de domesticar o animal no homem: basta fixá-lo na sua animalidade (formada, vale dizer, deformada, pois trata-se de animalidade). É igualmente cômodo fazer jorrar para a cabeça das crianças e adultos uma massa de saber inerte, renunciando a levá-los ao pensamento e a pensar. (Weil, 1990, p. 70).

Desse educador se espera que possa proporcionar ao homem a capacidade de agir razoavelmente em seu lugar no mundo. Essa verdadeira educação, que tem a instrução como integrante na sua constituição, é que possibilita a busca da universalidade da não violência que se procurava quando se enfrenta o problema da violência. Ela proporciona a capacidade de compreender o porquê das coisas e não somente executar tarefas sem questioná-las ou entendê-las. De acordo com Weil (1990),

Capacidade não só de fazer e dizer o que dele se exige, mas de compreender por que isto é exigido e, se for o caso, porque aquilo que efetivamente se exige, não é exigível, seja por não se justificar tecnicamente, seja por mostrar-se injusto, sendo dirigido ao indivíduo isolado, não a todo homem que desempenhe o mesmo papel no universal concreto da comunidade (sendo, portanto, exigência violenta). (Weil, 1990, p. 71).

Mesmo que Weil saiba que raramente a educação corresponda ao fim a que deveria se propor, pois nenhuma educação se faz sem ameaças e promessas, sem punições e recompensas, o educador que pensa o seu papel, ao invés de apenas desempenhá-lo imitando os que o compreenderam, deverá evitar os erros que tornaram impossível sua tarefa, ou seja, pensar a educação como forma precária de adestramento ou apenas como repasse de conhecimentos. O educador precisa propor uma reflexão moral com vistas à universalização do ser empírico e, por isso poderá se considerar como um verdadeiro rei da sua comunidade, pois ele pensa e pode ensinar a pensar. “[...] todo o homem educa, queira ou não, por seu discurso e sua maneira de agir, aqueles com os quais se relaciona: todo discurso e toda ação influem sobre os outros e os formam, assim como formam o seu autor” (Weil, 1990, p. 72).

O educador que efetivamente compreende que o homem é constituído de razão e violência terá sempre em mente que o mundo jamais estará livre da violência. Contudo, ele também deve saber que tem seu próprio lugar no mundo real, onde o seu pensamento

compreende-se como fato, porque o mundo não é feito de pura violência, mas de violência informada, educada e tornada razoável em certo grau. Para Weil (1990),

A questão relativa à possibilidade da educação dirige-se também ao educador que a põe: sua própria existência de homem moral, buscando a razão e a liberdade na razão, para si mesmo e para os outros, tornar-se-ia incompreensível se ele não admitisse que o mundo real com o qual ele se relaciona não é um mundo de pura violência, não é um mundo que perdeu a certeza do mundo antigo e a nostalgia, o sentimento da necessidade de um universal universalmente compreensível. De onde, com efeito, lhe viria essa vontade razoável de razão, senão do mundo no qual ele vive efetivamente? E até a questão embaraçosa e embaraçante que o bloqueava só é possível num mundo que a conhece a razão, a liberdade e a educação. (Weil, 1990, p. 74).

Weil acredita que o educador deve assumir a tarefa de discernir a razão no mundo e desvelar as estruturas do mundo em vista da realização da liberdade razoável, compreendendo esse mundo concretamente como razoável, não bastando admitir somente um princípio de uma razão encarnada, embora essa seja uma condição indispensável. Se o educador quer agir, precisa conhecer as formas que a razão assume, em um mundo onde os homens agem segundo a moral existente. Esse mundo é onde a possibilidade de educação é real e realizável, e ele não deve perecer para que a moral e a educação para a moral e pela liberdade na razão sejam possíveis. Somente dessa forma é que a moral e a educação serão compreendidas positivamente para o mundo e para o homem que queira ser razoável. “A primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato” (Weil, 1990, p. 76).

Portanto, segundo Canivez (1991), a educação do ponto de vista moral e a tarefa do educador trazem consigo a compreensão de que uma educação para a não violência é possível, na medida em que busca levar o indivíduo a pensar o seu papel em uma comunidade, sem lhe dizer o que deve pensar. Conforme o autor, desse educador se espera o dever de:

[...] fornecer-lhe o método, os critérios que lhe darão a possibilidade de perceber o que não tem sentido, o que é violento ou contraditório. Mas é o próprio indivíduo quem vai elaborar, de modo coerente, o que para ele é sensato e satisfatório. (Canivez, 1990 p. 151).

4.3 EDUCAR PARA A NÃO VIOLÊNCIA: UMA SABEDORIA PRÁTICA

Nitidamente, a educação sob a ótica de Eric Weil é ligada à moral, porque é nela que “o homem poderá encontrar o que ele tanto procura: o contentamento e a felicidade do ser razoável” (Assis, 2016, p. 155). Resta compreender como a educação se relaciona com a não

violência e qual o sentido que ela deve assumir para que o homem possa escolher adequadamente e agir convenientemente em uma comunidade histórica.

Weil, ao longo de todo o seu filosofar, nos dá algumas pistas de como devemos compreender a educação para que seja o instrumento da não violência. Ele evidencia que a educação e o educador não se resumem ao objetivo de somente domesticar o animal no homem, mas, objetivam que o homem seja autônomo e que possa ter a capacidade de compreender o que é bom ou mau para si e para os outros. Essa capacidade de justificar sua vida racionalmente é o objetivo da educação de Weil.

Nessa linha de pensamento, percebemos que o sentido da educação toma contornos de uma sabedoria prática, porque permite uma leitura da educação como instrumento para que o homem possa “compreender concretamente o mundo como razoável” (Weil, 1990, p. 76). Isso implica dizer que não basta aceitar um princípio de uma razão encarnada no mundo, mas de uma ação que precisa conhecer as formas que a razão assume no mundo (Weil, 1990). A leitura que se faz, portanto, é de que a educação para a não violência assume um sentido de sabedoria prática, o que implica na aproximação das teses weilianas às aristotélicas no que diz respeito à possibilidade de uma virtude intelectual unida a práxis, a uma prudência.

Obviamente, o intuito deste ponto não é fazer uma análise pormenorizada da teoria aristotélica acerca das virtudes e da sua compreensão da ética como um campo antropológico, muito embora os conceitos de virtudes morais e intelectuais circunscrevam um quadro conceitual para a afirmação da tese de que uma educação para a não violência toma contornos de uma sabedoria prática. Concentraremos-nos no que Aristóteles contribuiu sobre as virtudes intelectuais, especialmente sobre a *sabedoria prática*.

De acordo com Sangali e Stefani (2012), a virtude no conceito grego não se apresentou, em um primeiro momento, como tendo uma conotação moral, mas era tida como um perfeito exercitar de todas as capacidades humanas, estando atrelada a certas práticas consideradas excelentes, tais como a valentia e os atos nobres. Posteriormente, a virtude passou para a interpretação de uma bondade e para as ações específicas da essência natural de cada ato produzido pelo homem pelo seu esforço e trabalho. Portanto, a virtude “tem parentesco com o comparativo e o superlativo de *agathós* (*bem* ou *bom*) que é *ameínon* [*melhor, mais virtuoso*] e *aristo* [*excelente, o melhor*] (Sangali; Stefani, 2012, p. 58).

Já para Aristóteles, a virtude passa dessa conotação de excelência comparativa e superlativa, e que pode ser naturalmente adquirida, para uma “propriedade disposicional humana atualizada pelo hábito de praticar ações boas, o hábito formador do caráter, para

controlar nossas *paixões* [*pathé*]” (Sangali; Stefani, 2012, p. 59). Isso implica dizer que Aristóteles percebe a virtude como uma ação que visa as relações entre os homens. Para ele não basta ser naturalmente melhor corredor ou bom artesão, mas o que importa são as ações que visam a um bem maior ou, nas palavras dele, que visam “o bem supremo” (1094a, 23 – EN). A investigação feita por Aristóteles na *Ética à Nicômaco* gravita em torno dessa questão ligada ao bem supremo que é a felicidade. Ele a define como sendo “alguma atividade da alma segundo a virtude” (1102a, 5 – EN).

Nesse sentido, Aristóteles faz uma primeira grande divisão que diz respeito à alma, ou seja, com uma parte irracional e outra racional. A primeira engloba uma parte vegetativa (responsável pela nutrição e pelo crescimento, sendo comum a todas as espécies e não somente à humana); e uma parte apetitiva (que está ligada aos sentidos, desejos, prazeres e dores). A segunda divisão refere-se às partes: científica (que se relacionam com o entendimento teórico/especulativo), e a calculativa (que engloba o entendimento prático e permite conhecer as coisas passíveis de variação) (1103a, 1-4 – EN). Segundo o autor,

Assim, a virtude se distingue segundo esta diferença: de fato, dizemos que umas são intelectuais e outras morais; a sabedoria, a inteligência e a prudência são as intelectuais, enquanto a liberdade e temperança são as morais. De fato, quando falamos a respeito do caráter, não dizemos que ele é sábio ou inteligente, mas que é moderado e prudente: mas nós elogiamos assim o sábio, segundo as suas condições, e dentre as condições, as dignas de elogios são as que chamamos de virtudes (1103a, 5-10 – EN).

Partindo desse cenário, Aristóteles divide as virtudes da alma em “virtudes do caráter e as do intelecto” (1139a, 35 – EN). A primeira resulta do hábito (virtude moral); a segunda deriva do ensino (virtude intelectual) (1103a, 15 – EN: grifo nosso). Sangali e Stefani (2012) salientam que essa divisão da alma permite dizer que as virtudes intelectuais (ou dianoéticas) dependem do ensino e demanda tempo e experiência. Já as virtudes morais (éticas) dependem do hábito, são dispostas nas emoções e correspondem às situações práticas, portanto, nenhuma delas é adquirida naturalmente.

[...] é evidente que nenhuma das virtudes morais é gerada em nós por natureza, pois nenhuma das coisas que existem por natureza torna-se diferente pelo hábito, como a pedra, por exemplo, que se move por natureza para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem se alguém, dez mil vezes, habituaria-se a jogá-la para cima; e nem se pode habituar a mover o fogo para baixo, e nem qualquer coisa, que de modo geral é por natureza, nem contrariamente à natureza que as virtudes são geradas em nós, mas é natural para nós recebê-las, e nos aperfeiçoarmos pelo hábito. (1103a, p. 19-26 - EN).

Observamos que o homem não é um ser dominado pela natureza, sendo livre nas suas formas de agir, pensar e sentir, porque se as virtudes, tanto morais quanto intelectuais não são adquiridas por natureza, o homem é livre para habituar-se ou ser ensinado. Todavia, Sangali e Stefani (2012) observam que, para Aristóteles, temos uma capacidade natural para habituarmos ou de sermos ensinados.

O que deve ser considerado aqui é que as virtudes morais, diante da possibilidade de serem tomadas como naturais, só se constituem em nós pelo hábito, na medida em que temos naturalmente a capacidade de ser virtuosos e de aperfeiçoar essa capacidade natural pelo exercitar habitual. Elas não existem *em si*, independentes do homem e, também, não são qualidades inatas, embora possamos falar de uma capacidade recipiente em potência e de diferentes modos de sermos virtuosos, isto é, como virtude moral natural ou virtude moral própria ou em sentido estrito. (Sangali; Stefani, 2012, p. 60).

A *Ética a Nicômaco* dispõe sobre as duas disposições da alma nas quais há um princípio racional: calculativo e científico. O primeiro refere-se às coisas variáveis, e o segundo às invariáveis (Sangali; Stefani, 2012, p. 52). Em geral, ele trata da investigação das virtudes intelectuais, distintas das morais, fazendo a união daquelas à práxis, centralizando sua discussão na questão da deliberação para o agir humano. Aristóteles trabalha os conceitos de Sabedoria Prática dessa forma:

Parece que é próprio de um homem dotado de sabedoria prática ser capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso para si mesmo, não de uma parte, (como por exemplo, quais tipos de coisas são favoráveis para a saúde ou para o vigor do corpo), mas de uma maneira geral, quais tipos de coisas, por exemplo, conduzem para uma vida feliz (1140a 26, EN).

Evidentemente, a parte científica da alma racional está ligada ao conhecimento científico/epistemológico, tratando dos assuntos invariáveis e que permitem demonstração, partindo dos primeiros princípios que nos são facultados pelo intelecto intuitivo ou inteligência. A parte científica da alma racional “compreende a ciência (*epistheme*) e a sabedoria filosófica (*sophia*) (Sangali; Stefani, 2012, p. 52). Para Aristóteles (2016),

A natureza do conhecimento científico, se empregarmos esse termo em seu sentido rigoroso, e negligenciarmos as meras analogias, resulta claramente das seguintes considerações. Nós concebemos que as coisas de que temos ciência não podem ser de outra forma que elas realmente são. Para as coisas que podem ser de outra maneira, desde que elas tenham saído do campo de nosso

conhecimento, nós não vemos mais se elas existem ou não. O objeto do conhecimento científico existe então necessariamente, e ele é eterno, pois coisas que existem por uma necessidade absoluta são todas eternas. (1139b, 18-24 – EN).

Já a parte calculativa da alma racional trata das coisas variáveis e que são passíveis de deliberação, já que “compreende a arte (*techne*) e a sabedoria prática (*phronesis*) (Sangali; Stefani, 2012, p. 52). “Atribuimos sabedoria prática a um homem, sob determinado aspecto, quando ele calculou bem, tendo em vista atingir um fim digno de nota, que não se inclui entre aqueles que são objeto da arte” (1140a 30, EN). Aristóteles também diz que a sabedoria prática é diversa da ciência, pois não podemos deliberar sobre as coisas que não podemos ser de outro modo, nem sobre o que é impossível fazer, devido ao conhecimento científico envolver demonstração e não deliberação. Conforme Aristóteles (2016):

Mas ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo do que elas realmente são, nem sobre aquelas que são impossíveis realizar; por consequência, como o conhecimento científico é acompanhado de demonstração, as coisas cujos princípios podem ser outros do que eles realmente são não admitem demonstração (pois todas são igualmente suscetíveis de serem outras do que eles realmente são), e se não é possível deliberar a respeito das coisas que necessariamente existem, a sabedoria prática não poderia ser nem uma ciência, nem uma arte; uma ciência, porque o objeto da ação pode ser outro do que realmente é; uma arte, porque o gênero da ação é outro que aquele da produção. (1140a 33 – 1140b 2, EN).

Percebemos que Aristóteles quis dar um estatuto próprio à sabedoria prática, fazendo a distinção entre a ciência e o entendimento prático. A ciência é o “teórico (busca a verdade)” (Sangali; Stefani, 2012, p. 53); a sabedoria prática é o “prático (realiza ações) (p. 53). Assim, ele estabelece que a ciência trata das coisas que não variam, pois as que variam estão fora do alcance de observação, não sendo possível saber se existem ou não. Um homem atinge um conhecimento científico quando possui convicção, de alguma forma, e quando os princípios primeiros cuja convicção se apoiam e são conhecidos com uma certeza. Já a sabedoria prática acompanha uma capacidade de agir no que diz respeito aos bens humanos (1140b, 20 – EN). Segundo Aristóteles (2016),

É evidente que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. Das duas partes da alma dotadas de razão, a faculdade de opinar seria a virtude de uma das duas, pois a opinião se relaciona ao que admite variação, do mesmo modo que a sabedoria prática. Mas ela não é apenas uma disposição acompanhada de razão, prova disso é que o esquecimento pode atingir tal disposição, mas não a sabedoria prática. (1140b 25-30, EN).

Dessa forma, Aristóteles centra-se na experiência como uma espécie de requisito para se ter sabedoria prática. Ele diz que os mais jovens podem ter conhecimento científico e produzir através das artes, mas não parece serem dotados de sabedoria prática: “os jovens podem tornar-se geômetras, matemáticos ou sábios em disciplinas desse gênero, enquanto não parece existir um homem jovem dotado de sabedoria prática” (1142a 14-16, EN). A sabedoria prática tem relação com os particulares e não somente com os universais, e que os particulares se tornam familiares somente por experiência, o que o jovem não possui, “pois é pela força do tempo que se adquire experiência” (1142a 17, EN).

A divisão da alma em virtudes morais e intelectuais permite dizer que, para Aristóteles, a ação humana está inserida na parte irracional e na parte racional da alma, mas é no intelecto que as ações se tornam propriamente morais. Fica evidente que há dois modos de uma virtude moral: uma proveniente do simples hábito e uma proveniente do hábito guiado pela razão. A distinção desses dois modos reside no fato de que o homem virtuoso, de forma geral, age dessa forma porque sabe, de algum modo, o que é bom ou justo. Ele não delibera para agir, mas somente age por puro hábito ou costume.

Já o segundo modo, proveniente do hábito pela razão, o indivíduo age justa e moralmente, porque há a efetiva participação da virtude intelectual prática (Sangali; Stefani, 2012, p. 60). Isso implica dizer que a parte racional da alma interfere na irracional, na medida em que possibilita a deliberação para o agir moral. O homem não age pura e simplesmente pelo hábito, mas por um hábito informado pela razão.

Portanto, Aristóteles aprofunda o olhar na excelência da deliberação e faz a diferenciação entre deliberação e investigação. Na deliberação, não se trata de conhecimento científico, nem de habilidade de fazer conjecturas, tampouco é uma vivacidade intelectual ou uma opinião. A excelência na deliberação envolve raciocínio, mais precisamente na correção do raciocínio. O homem que delibera pode fazê-lo para o bem ou para o mal, mas a excelência na deliberação é, por certo, a deliberação correta, por isso ele indaga primeiramente o que é deliberação e qual o seu objeto, uma vez que existe mais de uma correção, e a excelência na deliberação não é uma espécie qualquer.

Primeiramente, o homem incontinente e o homem mau, se hábeis, atingem o resultado de seu cálculo, mas podem alcançar fins maus, de forma que terão deliberado corretamente. Por fim, o homem que chega ao resultado mediante uma longa deliberação está mais distante do que o alcança por uma deliberação mais célere, ou seja, o homem que delibera mais rapidamente, em que pese a deliberação ser um processo lento de raciocínio, tem mais

excelência na deliberação devido já ter alguns conceitos arraigados em si e, por isso, tem um suporte maior para poder decidir (critério temporal). É evidente que a sabedoria prática está ligada à capacidade de deliberar bem, não somente à simples deliberação, mas de ter excelência na deliberação.

Sangali e Stefani (2012) lembram que a sabedoria prática, que delibera, calcula a partir de razões e de argumentos com princípios práticos, portanto, há nesse caso, a plena consciência ou saber no escolher deliberado sobre aquilo que se está fazendo. Senão, vejamos:

A diferença e a passagem de um agir virtuoso natural para um agir propriamente moral, em sentido estrito, estão na forma ou no modo de agir. Ao dar conta das razões, dos motivos, dos porquês de tal ato, a ação moral passa a ser plenamente conduzida pela razão prática, pela sabedoria prática ou prudência. O movimento restringe-se ao âmbito da ação moral, porém, com a pretensão de *persuadir* nossa faculdade apetitiva das razões da *sabedoria prática* [*phronesis*]. (Sangali; Stefani, 2012, p. 61).

Essa leitura é importante na medida em que permite dizer que a parte racional da alma, onde se localiza a sabedoria prática, em que pese não se sobrepor à parte irracional (onde estão as virtudes morais gerais), atua de forma a persuadir a parte irracional (Sangali; Stefani, 2012). Com efeito, a parte racional calculativa prudente (sabedoria prática), a qual pressupõe ensino e experiência, é uma forma balizadora para as ações morais gerais da parte irracional da alma. Isso quer dizer que a tese que defendemos, de que uma educação para a não violência tem os contornos de uma sabedoria prática, se confirma, porque possibilita o ensino e o domínio das paixões e sentimentos e faz com que os critérios da justiça, honestidade, etc. sejam bases para uma boa deliberação.

Obviamente, não se espera o esgotamento de toda a discussão conceitual sobre a sabedoria prática aristotélica neste espaço, mas o que se pretende é estabelecer um quadro conceitual para expor como Weil desenvolve a possibilidade de uma educação para a não violência, porque, se considerarmos a educação como uma sabedoria prática, podemos crer que seremos ensinados a admitir que a violência constitua um mal para os homens e, “admitindo isso, sabedoria prática e moral viva não podem mais ser separadas: a vontade de não violência é a guia dessa sabedoria que, sem ela, seria apenas o instrumento do arbítrio” (Fm, p. 254).

Obviamente, a todos que se dedicam à leitura da filosofia weiliana têm a compreensão de que suas teses partem da perspectiva do pensamento kantiano, contudo, Perine (2020) observa que, na antropologia subjacente à *Filosofia Moral*, encontram-se os traços mais

característicos da moral de Aristóteles.²² Segundo Weil, na moral aristotélica, a ação transcende a biologia porque a atitude humana não é dada como um dom da natureza, mas é adquirida pelo hábito, a qual produz boas decisões. As ações e as decisões ocorrem em meio às circunstâncias que podem impedir a ação razoável, por isso o homem deve ser educado para adquirir o hábito. Portanto, “o problema da virtude e da felicidade passa a ser o da educação” (Weil, 1991a, p. 21).

Nesse sentido, Weil, analisando o pensamento de Aristóteles, observa que os homens procuram o contentamento, que nada mais é do que o bem aristotélico, de diferentes maneiras, seja pela procura do poder, da virtude, da contemplação, etc., mas o que importa é como decidir entre esses bens (Weil, 1991a). “É criando o bem ou, o que é exatamente a mesma coisa, realizando a ação humana, que o homem alcançará o contentamento” (Weil, 1991a, p. 15). Dessa forma, Weil entende que é agindo que o contentamento poderá ser alcançado, pois “o contentamento humano é prometido àquele que vive, que age segundo a virtude” (1991a, p. 16). Para Aristóteles (2016),

De fato, a posse pode existir e não produzir um bem como para o homem que dorme ou que parece entorpecido de algum outro modo, mas, quanto à atividade, isso é impossível, pois por necessidade ele agirá e agirá bem. Tal como nos jogos olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que são coroados, mas os competidores (pois dentre eles alguns são vencedores), assim também as coisas belas e boas da vida se tornam um ganho aos que agem corretamente. (1099a 1-7 - EN).

Claramente, para Weil (Weil, 1991a, p. 16), o homem é um ser agente e que busca o prazer que não deve ser evitado, porque, “é o melhor sinal de que o homem está no caminho certo” mas deve apenas acrescentar que esse prazer deve ser humano e não animal. Essa busca declara o aspecto agente do homem, porque são, nas condições reais de sua existência, que o homem deve agir bem. O prazer coroa a ação que realiza a possibilidade de agir. Podemos dizer que toda a discussão sobre o bem do homem está concentrada na questão dos prazeres, porque o homem bom é aquele que sabe encontrar o seu prazer e o seu desprazer onde é necessário (Weil, 1991A, p. 16). Para Aristóteles (2016),

[...] desde a infância, o agradável e o doloroso cresceram com cada um de nós, e por isso é difícil livrar-nos desses sentimentos, totalmente impregnados em nossa vida. Além disso, medimos nossas ações, uns mais, outros menos, pelo

²² Em *A Antropologia de Aristóteles*, Weil demonstra com clareza que, em Aristóteles, há uma parte de sua doutrina que hoje se chamaria antropologia (Perine, 2020).

prazer e pela dor. Por essa razão ainda é necessário centrar todo nosso estudo nelas, pois não é indiferente para nossa vida que a reação ao prazer e à dor seja legítima ou ilegítima. (1105a 2-8 – EN).

Desse modo, o homem é dividido em duas partes: uma em que não é razoável e que não está acessível à razão e, por isso, as paixões e desejos devem ser disciplinados; e outra parte que é razoável, que deve ser suficiente para a tarefa de disciplinar a primeira. Assim, o homem deve dominar o prazer, mesmo que humano, porque pode levá-lo ao excesso e tirar a sua dignidade (Weil, 1991a). Por isso, Weil refere que a moralidade de Aristóteles é a interpretação da vida humana que é a condição de possibilidade dessa moralidade. O que interessa não são os prazeres buscados, mas o contentamento que pode exigir não apenas a disciplina do desejo, mas a renúncia ao próprio prazer. Além disso, o que interessa, em última análise, é que o homem não é um ser determinado por natureza a agir de uma forma determinada, não sendo uma “simples necessidade natural” (Weil, 1991a, p. 19). Segundo Weil (1991a),

O homem não está reduzido a uma simples necessidade natural; esta necessidade se encontra nele, mas assume formas diferentes em cada homem. Existe um prazer do homem, mas só o é em comparação com o de outra espécie animal; em si, é indefinidamente diferenciado: as atividades, únicas fontes de prazer, são diferentes em cada pessoa. O que é puramente natural é revelado e compreendido na espécie: o homem é sempre um indivíduo. (Weil, 1991a, p. 19)

Weil destaca que o homem, não sendo um ser naturalmente determinado a agir conforme as leis da natureza, pode cometer erros quando em busca de seus prazeres. Essa, portanto, é a expressão negativa que exige uma análise positiva, a qual Weil lembra Aristóteles: “o homem é o princípio de suas ações” (1112b 31 – EN). Aristóteles enfatiza que a ação não é a mesma coisa que uma produção dirigida por uma técnica pela qual, com a ajuda de um conceito real, fabricamos algo e que tem seu fim no produto. A ação se completa, e quem age busca os bens humanos que estão na própria ação. Isso implica afirmar que o homem é razoável e não razoável, violento e não violento, porque o “ser da ação boa ou má está na decisão, que é desejar o intelecto ou o apetite razoável. O homem, diremos, é esse mesmo princípio” (Weil, 1991a, p. 20).

O pensamento por si mesmo, entretanto, não imprime nenhum movimento, mas somente por causa de uma ação prática. Esse último governa igualmente o intelecto produtivo, já que na produção qualquer pessoa age sempre em vista de um fim; a coisa produzida não é um fim em um sentido absoluto, mas é alguma coisa relativa e produção de uma coisa determinada. Ao contrário, na ação, isso que se faz é um fim no sentido absoluto, pois a boa ação é um fim,

e o desejo tem esse fim por objeto. Também se pode indiferentemente dizer que a escolha ou é um intelecto que deseja ou um desejo que raciocina, e o princípio de tal ação é um homem. (1139b 1-5 – EN)

Nesse quadro conceitual, Weil evidencia que a filosofia moral indica uma faculdade que possibilita ao homem discernir o que conduz a sua ação, e a reflexão e a experiência indicam o caminho para uma ação razoável, uma sabedoria prática (Weil, 2011a, p. 254). Weil (2011) refere que essa sabedoria prática, no sentido de uma inventividade humana ligada aos casos concretos, é neutra, já que necessita de uma ligação entre ela e a moral que considera a violência um mal para todos, e que a não violência deve guiar suas ações.

Indubitavelmente, a sabedoria prática é moralmente neutra: o criminoso hábil e ‘sábio’, o grande marginal, o chefe de Estado maléfico não seria eficaz sem essa qualidade. Entretanto, um laço se estabelece entre ela e a moral a partir do momento em que o homem que a possui compreende (vimos que, do ponto de vista da filosofia, não se trata de uma compreensão, mas de uma opção, que, contudo, aparecerá ao indivíduo em questão como a observação de um dado) que a violência constitui o mal para o homem e para os homens. Admitindo isso, sabedoria prática e moral viva não podem mais ser separadas: a vontade de não violência é a guia dessa sabedoria que, sem ela, seria apenas o instrumento do arbítrio. (Weil, 2011a, p. 254).

Torna-se evidente, portanto, a tese de que a não violência é um princípio universal que dá suporte valorativo às ações humanas. Não basta o homem saber deliberar; é preciso ter um objetivo, um fim. Para essa deliberação, é preciso ter os princípios da não violência como guia para as ações. É preciso ter uma boa deliberação. A filosofia weiliana tenta compreender o mundo em suas dimensões práticas, ou seja, tenta compreender o que “constitui o sentido na qualidade de coerência de todas as atitudes reais” (Weil, 2012a, p. 567). Esse mote filosófico nos faz perceber que a filosofia se ocupa da realidade dos homens sem ser o todo dessa realidade. “A filosofia não ensina um modo de viver, ela define a vida razoável, mas ela não tem a possibilidade nem a pretensão de impô-la” (Weil, 2012a, p. 594).

Nesse sentido, as duas últimas categorias da *Lógica da Filosofia – Sentido e Sabedoria* – têm o condão de compreender o sentido da ação razoável, fazendo com que o homem, que outrora se encontrava revoltado com o discurso absolutamente coerente, possa afirmar que agirá de forma razoável. Essas categorias têm um sentido formal e não se constituem em atitudes, porque elas não suprimem nem ultrapassam a categoria de *Ação*, mas servem de acréscimo à ação razoável que se realiza em sua formalidade filosófica (Assis, 2016). Para Weil (2012a),

Se, portanto, existe uma categoria para além da categoria da ação - e a ação o exige, na medida em que ela *ainda não* se concluiu, na medida em que ela fala de negatividade, de fim e de futuro -, ela só pode ser a categoria da filosofia, uma categoria que não serve para compreender tudo, mas que funda a filosofia para ela própria, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria da presença. (Weil, 2012a, p. 590).

Isso leva a crer que as ações dos homens devem buscar um sentido na situação que é a sua, ou seja, o homem não é apenas um ser razoável, mesmo que a razão seja sua possibilidade essencial. Ele pode, a qualquer momento, não ser razoável e pode recusar-se a continuar com um discurso que esteja sob a conduta do sentido. Portanto, a razão é discurso na situação, a filosofia é a ciência desses dois conceitos guiada pelo *Sentido* (Weil, 2012a). Assim, o *Sentido* pode descobrir seu papel formal para a filosofia, porque ela se compreende na relação “do discurso e da situação, da atitude e da categoria” (Weil, 2012a, p. 602).

Esse exercício aos conceitos de *Sentido* permite dizer que o homem busca a *Sabedoria* em um mundo da sua condição: “a sabedoria é a coincidência do discurso e da situação do homem tal como ele vive hoje” (Weil, 2012a, p. 613). Buscar a sabedoria é trabalhar na realização de um mundo no qual o homem possa se ater ao seu discurso. Ser sábio, portanto, “é saber o que importa e a isso se ater sem confusão” (Weil, 2012a, p. 614). Para Weil (2012a),

A sabedoria, formalmente falando, é possível a qualquer momento, em qualquer lugar, para qualquer um, contanto que o homem realize sua vida em conformidade com seu discurso, seu discurso em conformidade com sua vida. Concretamente, o homem entra, com essa decisão pela sabedoria, no devir da razão e – o que é a mesma coisa, identicamente – na história. (Weil, 2012a, p. 614).

“A sabedoria prática, sem dúvida, tem por objeto as coisas justas, belas e boas para o homem, mas essas são coisas que um homem bom realiza naturalmente” (1143b 24-25 – EN). Contudo, Weil (2012a, p. 18) nos desperta a compreensão de que “o homem não é *naturalmente* bom, mas também não é *naturalmente* mau: mais exatamente, quem possuísse uma ou outra dessas qualidades com se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus.” Em razão disso, a educação toma um papel fundamental para que se tenha uma atitude correta nas relações com os outros membros da comunidade (Weil, 1990). Assim, como a sabedoria prática visa tornar o homem virtuoso, para Aristóteles (1143b 30 – EN), a educação visa a virtude do educando, para Weil (1990). Essa relação é importante para colaborar com a tese de que a educação, do ponto de vista weiliano é, ao final, uma sabedoria prática.

Weil (1990, p. 65) adverte do perigo que o termo virtude carrega na história da humanidade ocidental pós-antiga, com conotações que permitem “pensar primeiro, não no que o indivíduo faz, mas no que constitui o fundo das suas intenções.” A virtude, nesta acepção moderna se refere à intenção, e não à ação. Para Weil (1990),

Assim, a virtude tornou-se um conceito decorrente da moral da reflexão pura que não quer superar-se, designando a preocupação que o indivíduo tem (ou deve ter) de estabelecer um acordo razoável consigo mesmo (ou a preocupação do acordo com Deus, se a razão é para ele a realidade transcendente de um eu absoluto, em absoluto acordo consigo mesmo na razão absoluta – o que, no plano deste mundo, não modifica em nada o problema, pois esta razão, enquanto transcendente, é tão inacessível ao homem empírico quanto o fundo das próprias intenções para quem se submete ao juízo da consciência). (Weil, 1990, p. 65).

Ao contrário, para Weil (1990, p. 65), a virtude tem relação com a ação do homem e atua no plano das relações do agir comunitário, porque “é na retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo e da educação que ele recebe.” “A educação não visa à virtude da forma que se convencionou afirmar na moral pura, que se distancia da prática do indivíduo no cotidiano de sua comunidade” (Assis, 2016, p. 145). Ela visa uma atitude correta a que faz o indivíduo agir no seu lugar como nele convém (Weil, 1990).

A educação não se limita apenas à transmissão de conhecimento teórico, mas envolve a formação do caráter e a capacidade de agir de forma ética e eficaz na sociedade. Weil acreditava que a educação não deveria apenas fornecer informações, mas também promover a reflexão crítica, a autonomia e a capacidade de tomar decisões informadas. Essa forma de análise possibilita a interpretação de que a educação deveria ajudar os indivíduos a desenvolverem uma compreensão mais profunda do mundo e de si mesmos, de modo que possam agir de maneira ética e responsável.

Acreditamos que uma educação para a não violência tem o sentido de sabedoria prática na filosofia de Weil, porque, de acordo com Ricoeur (2014, p. 312), ela permite “inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos” e objetiva educar, além de instruir, o indivíduo à universalidade da não violência para uma compreensão de um mundo sensato. Afinal, a sabedoria prática, sendo a capacidade de usar o conhecimento de forma eficaz e sensata para tomar decisões e agir de maneira adequada em várias situações da vida, leva à concepção de que a educação também tem esse sentido, porque intenta fazer com que o homem viva convenientemente na comunidade que é sua.

CONCLUSÃO

Percorremos até aqui o itinerário filosófico de Eric Weil para proporcionar a base teórica fundamental para a afirmação de que uma educação para a não violência assemelha-se à sabedoria prática aristotélica. Para isso, abordamos os pontos que acreditamos serem os mais importantes na filosofia weiliana, em especial em *Lógica da Filosofia*, *Filosofia Política* e *Filosofia Moral*, o que permitiu compreender que a educação se reveste de importância significativa e que seus conceitos possuem características de uma sabedoria prática aristotélica.

No Capítulo 1, abordamos as relações entre filosofia e violência e destacamos que o homem percorre um caminho onde seu discurso toma aspectos diferentes. O percurso categorial da *Lógica da Filosofia* permite dizer que o homem compreende suas atitudes em algumas categorias filosóficas, que vão desde a *Verdade* até a *Sabedoria*. Tal obra elenca 18 categorias que dizem que o homem, depois de ter escolhido a razão, compreende sua atitude e a eleva à uma categoria da *Lógica*. Essa abordagem tem um duplo aspecto: servir de base para o entendimento da filosofia weiliana; e destacar que o homem é finito e razoável e que seu discurso não é absoluto, ao contrário, é também finito e razoável, porque pode, a qualquer momento, escolher a violência em detrimento desse mesmo discurso. Isso leva a crer que o homem é um ser que necessita de uma educação para a busca de um sentido e do enfrentamento da violência, da sua própria violência.

No Capítulo 2, discorremos sobre os conceitos da não violência e a busca de um sentido para as ações do homem que, por vezes, pode se revoltar contra o discurso da razão. Percebemos que a violência é radical – no sentido kantiano do termo – e que o homem pode escolhê-la ao invés de escolher a razão. As noções de não violência proporcionaram uma compreensão de que a não violência não significa passividade ou covardia, mas força e coragem. O diálogo é o ambiente da não violência, porque possibilita o entendimento entre ideias divergentes, sem recorrer à violência. O homem dicotômico, portanto, percebe que os critérios da não violência o levam a uma busca constante pelo entendimento, o qual precisa de uma ferramenta que possibilite seu acesso. Essa ferramenta é a educação.

No Capítulo 3, apontamos as dificuldades que a educação enfrenta na perspectiva de Weil, salientando que a educação não se resume à instrução. Esse ponto é central para entendermos a educação weiliana como uma sabedoria aristotélica. A educação tem contornos de uma sabedoria prática, pois envolve a aplicação do conhecimento e dos valores adquiridos

na vida diária de maneira ética e reflexiva, na vida cotidiana, e não apenas na aquisição de conhecimento.

Nesse diapasão, a educação constitui-se uma ferramenta para o enfrentamento da violência porque pode ensinar habilidades de resolução de conflitos de maneira não violenta, capacitando as pessoas a lidarem com diferenças e desentendimentos de maneira transparente e construtiva. Isso pode ser feito através do ensino da diversidade cultural e da promoção da tolerância. A educação pode auxiliar as pessoas a entenderem e valorizarem as diferentes culturas, crenças e tradições, incentivando o pensamento crítico e capacitando as pessoas a analisarem informações de forma objetiva. Através da educação, vista por esse prisma, os valores humanitários, como o respeito à vida, a justiça e a igualdade, podem ser enfatizados e promovidos, criando uma base sólida para uma sociedade não violenta.

Assim, a educação desempenha um papel crucial na formação de indivíduos que são conscientes de seu lugar no mundo, respeitosos com os outros e comprometidos com a promoção de um progresso em direção à não violência. Ela não apenas fornece conhecimento, mas também molda atitudes, valores e comportamentos que são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa. A interpretação que fazemos, portanto, é que a educação para a não violência toma um sentido de sabedoria prática, na filosofia de Eric Weil, porque envolve a capacidade de tomar decisões informadas, resolver problemas e lidar com situações complexas de forma prudente e equilibrada. A sabedoria prática, portanto, vai além do mero conhecimento teórico e envolve a habilidade de tomar decisões éticas, considerar as consequências em longo prazo e agir com bom senso.

Portanto, a sabedoria prática, que geralmente é adquirida ao longo da vida à medida que as pessoas acumulam experiência e aprendem com os desafios e sucessos que enfrentam, é o sentido da educação de Weil, porque visa à capacidade do homem de fazer boas escolhas. Tanto a educação weiliana quanto a sabedoria prática aristotélica não se limitam aos conhecimentos acadêmicos, mas incluem uma compreensão profunda das dinâmicas humanas, da ética, da empatia e da capacidade de se adaptar a situações diversas, o que é fundamental para a evolução da humanidade.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hanna. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 231-259. (A Crise na Educação).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco; Poética. *In*: PESSANHA, José Américo Motta (Org.). **Aristóteles**. 4. ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; Poética – Tradução, comentários e índices analíticos e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; Vol. 2).
- ASSIS, Aparecido. Educação, Razão e Violência em Eric Weil. *In*: PERINE, Marcelo; COSTESKI, Evanildo (Orgs.). **Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 2016a. (Coleção humanística).
- ASSIS, Aparecido. **Educação e Moral: uma análise crítica da filosofia de Eric Weil**. Curitiba: CRV, 2016b.
- ASSIS, Aparecido. **Educação e Moral na Filosofia de Eric Weil**. 2011. 193 f. (Tese de Doutorado). Universidade Pontifícia Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.
- BERNARDO, Luís Manuel A. V. Como se chega a um discurso categorial: a Lógica da filosofia entre cultura, história e pensamento. *In*: PERINE, Marcelo Perine *et al.* (Orgs.). **Pensamento e História: Michel Foucault, Paul Ricoeur, Eric Weil**. São Paulo: É Realizações, 2020, p. 18-51.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Tradução de Heci Regina Candiani. Prefácio de Carla Rodrigues. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CAMARGO, Sérgio de Siqueira. **Filosofia e política em Eric Weil: um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Eric Weil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção humanística).
- CAMARGO, Sergio Siqueira. Sentido, sabedoria e cidadania em Eric Weil. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 31, p. 185-193, 2013. ISSN: 2183-2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/cultura.1849>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- CANIVEZ, Patrice. **Educar o cidadão?** Tradução de Estela dos Santos Abreu e Cláudio Santoro. Campinas: Papirus, 1991.
- CANIVEZ, Patrice. *Éducation et instruction d'aprèséricweil: Implications sociales, politiques et morales de l'action éducative*. **Archives de Philosophie**, v. 48, n. 4, p. 529-62, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43035006>. Acesso em: 20 out. 2023.
- CANIVEZ, Patrice. **Éric Weil ou la question des sens**. Paris: Elipses, 1998.
- CANIVEZ, Patrice. **Weil**. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.

CASTELO BRANCO, Judikael. Política e Diálogo: reflexões a partir de Eric Weil e Hannah Arendt. **Revista Filosóficos**, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 195-227, jan./jun. 2019.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FRANCA, Leonel Edgard da Silveira. **Noções de História da Filosofia**. 16. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

GUIMARÃES, Irineu Rezende, Dom. **Correspondência com Irene**: meditações de um Cristão sobre a paz e a não violência. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JAERGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira e adaptação do texto para a edição brasileira de Monica Stahel. Revisão do texto grego de Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Tradução e nota de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2019.

KING, Martin Luther. Peregrinação pela não violência. *In*: CARSON, Clayborne (Org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

KIRSCHER, Gilbert. A abertura do discurso filosófico: ensaio sobre a Lógica da Filosofia de Eric Weil. **Síntese: Revista de Filosofia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia**, v. 14, n. 41, p. 41-54, março 1987. ISSN: 2176-9389. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1905>. Acesso em: 10 fev. 2022.

KIRSCHER, Gilbert. Eric Weil e Sócrates: discussão e diálogo. **Síntese: Revista de Filosofia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia**, v. 16, n. 46, p. 99-110, maio/ago. 1989. ISSN: 2176-9389. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1771>. Acesso em: 10 fev. 2022.

KIRSCHER, Gilbert. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: PUF, 1989, p. 414. Disponível em: <https://institut-eric-weil.univ-lille.fr/publications/textes-en-ligne/kirscher-gilbert>. Acesso em: 13 fev. 2024.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *In*: PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência**: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

LINS JUNIOR, Daniel da Fonseca. Filosofia, retomada e sentido. **Cultura: Revista de História e Teoria da Ideias**, Lisboa, v. 31, dezembro 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/1812>. Acesso em: 14 fev. 2021. DOI: 10.4000/cultura.1812. ISSN: 2183-2021.

LINS JUNIOR, Daniel da Fonseca. **Sagrado, Sentido e Sabedoria: uma trilha na filosofia de Eric Weil**. 2017. 171 f. Tese de Doutorado apresentada à banca examinadora da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: 2017.

MIGUEL, Sinuê Neckel. Gandhi e a verdade: reflexões entre autobiografia e história. **Revista Aedos**, v. 3, n. 8, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/12279>. Acesso em: 13 fev. 2024.

MULLER, Jean-Marie. **Não violência na educação**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2006.

MULLER, Jean-Marie. **O Princípio da não violência**. Tradução de Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

NODARI, Paulo Cesar. Razão e Violência em Eric Weil. **Griot**, v. 16, n. 2, p. 188-204, dezembro 2017.

NUSSBAUM, Marta C. **Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades?** Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

ONU - Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU**. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 19 jan. 2024.

PERINE, Marcelo. A filosofia moral de Eric Weil: um aristotelismo pós-kantiano? *In*:

PERINE, Marcelo *et al.* (Orgs.). **Pensamento e História: Michel Foucault, Paul Ricoeur, Eric Weil**. São Paulo: É Realizações, 2020, p. 269-287.

PERINE, Marcelo. **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 1987.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROBINET, Jean-François. **O tempo do pensamento**. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2004.

RODRIGO, L. M. A *areté* como ideal formativo da paideia grega. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, n. 26, p. 120-132, 2016. DOI: 10.26512/resafe.v0i26.4859. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4859>. Acesso em: 19 jan. 2024.

SANCHEZ, Liliane Barreira. Da Paidéia na Antiguidade à Pedagogia na Contemporaneidade: os desafios da educação. **Revista de Filosofia e Educação**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 847-863, jan./abr. 2020. ISSN 1984-9605.

SANGALI, Idalgo José; STEFANI, Jaqueline. Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélicas. **Revista Conjetura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 17, n. 3, p. 49-68, set./dez. 2012.

SOARES, Daniel Benevides. Uma hermenêutica do mal na Lógica da filosofia de Eric Weil. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 12, n. 2. 2015. Disponível em: dezembro/2015/www.ufrb.edu.br/griot. Acesso em: 15 abr. 2022.

STEFANI, Jaqueline. Boa Deliberação (eubolia) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 144, p. 609-628, dezembro 2019.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Unesco em resumo**. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/brief>. Acesso em: 10 jun. 2023.

WEIL, Eric. **Philosophie et Réalité: Dernieressais et conférences**. Paris: Beauchesne, 1982.

WEIL, Eric. A educação enquanto problema do nosso tempo. In: BRANCO, (Org.). **Escritos sobre educação e democracia**. Tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

WEIL, Eric. **Essais et conférences**. Tomo 1 *Philosophie*. Paris: Vrin, 1991a.

WEIL, Eric. **Essais et conférences**. Tomo 2 *Politique*. Paris: Vrin, 1991b.

WEIL, Eric. **Filosofia Moral**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 18). (Coleção Filosofia Atual).

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Tradução e Apresentação de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. (Coleção Filosofia. Séries Traduções; Vol. 12).

WEIL, Eric. **Hegel e Nós**. Tradução de Francisco Valdério *et al.* Caxias do Sul: Educus, 2019.

WEIL, Eric. **Hegel e o Estado**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

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

WEIL, Eric. **Problemas Kantianos**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações, 2012b. (Coleção Filosofia Atual).