



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

**MARCELO LARGER CARNEIRO**

**RAZÃO, LIBERDADE E EDUCAÇÃO:  
UMA COMPREENSÃO A PARTIR DO FILOSOFAR DE ERIC WEIL**

**Caxias do Sul**

**2019**

MARCELO LARGER CARNEIRO

**RAZÃO, LIBERDADE E EDUCAÇÃO:  
UMA COMPREENSÃO A PARTIR DO FILOSOFAR DE ERIC WEIL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari

Caxias do Sul

2019

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

C289r Carneiro, Marcelo Larger  
Razão, liberdade e educação : uma compreensão a partir do filosofar  
de Eric Weil / Marcelo Larger Carneiro. – 2019.  
93 f. ; 30 cm  
  
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.  
Orientação: Paulo César Nodari.  
  
1. Razão. 2. Liberdade. 3. Educação. 4. Violência. 5. Weil, Eric,  
1904-1977. I. Nodari, Paulo César, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 165.63

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)  
Michele Fernanda Silveira da Silveira - CRB 10/2334



## UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“Razão, liberdade e educação: uma compreensão a partir do filosofar de Eric Weil”*

Marcelo Larger Carneiro

Dissertação de Mestrado 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 Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 5 de julho de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Nodari (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Everaldo Cescon  
Universidade de Caxias do Sul

*Participação via videoconferência*

Prof. Dr. Marcelo Perine  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - Bairro Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 95020-972 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 - www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 - CGCTE 029/0089530

*Para meus eternos amores, sem os  
quais eu nada seria: Tamara e  
Leonardo*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me acompanharam nesta caminhada, em especial a minha família que me proporcionou o suporte necessário para que meu objetivo se realizasse.

Agradeço aos meus pais, Zulmiro (*in memoriam*) e Tânia, por serem meus primeiros professores e me ensinarem todos os valores morais que trago comigo.

Agradeço à minha esposa, Tamara, por toda a paciência e dedicação com que me apoiou. Suas palavras de incentivo, carinho e amor, foram fundamentais para que eu pudesse transpor todos os obstáculos que surgiram pelo caminho. Sem essa força, nada seria possível.

Agradeço ao meu filho, Leonardo, que com toda sua inocência me ensinou que educar é um dom, mas que aprender é uma dádiva.

Agradeço a todos os professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, por compartilharem seus conhecimentos com este eterno aprendiz, em especial a meu orientador, Prof. Dr. Paulo César Nodari, que soube como ninguém me conduzir por esta estrada tão desconhecida e fascinante para mim.

Agradeço aos membros da banca avaliadora, Prof, Dr Everaldo Cescon/UCS e Prof. Dr. Marcelo Perine/PUCSP, pela paciência, dedicação e empenho com que avaliaram minha pesquisa. Suas palavras de incentivo e correção foram fundamentais para o aprimoramento dos conhecimentos sobre o tema e, sobretudo, serviram de incentivo a continuar nesse caminho de reflexão.

Enfim, agradeço a todas as pessoas que por vez ou outra cruzaram minha caminhada existencial e puderam contribuir com algo para meu constante aperfeiçoamento.

*“Não há viagem mais linda do que aquela que se vai devagar, saboreando as voltas do caminho e sentindo a brisa do tempo. Constatar o quanto de satisfação e felicidade nos é dada ao antever o quanto ainda temos a caminhar.”*

*Zulmiro Carneiro (in memoriam)*

*Estudei com ardor tanta Filosofia,  
Direito e Medicina,  
E infelizmente até muita Teologia,  
A tudo investiguei com esforço e disciplina,  
E assim, me encontro eu, qual pobre tolo, agora,  
Tão sábio e tão instruído quanto fora outrora!  
Primeiro fui Assistente e em seguida Doutor,  
Dez anos a ensinar, autêntico impostor  
A subir e a descer por todos os lados  
Estudantes à volta em mim sempre grudados  
E chego ao fim de tudo ignorante de tudo!  
Coração a ferver! Para que tanto estudo!  
Não tenho mais saber que os tolos e doutores,  
Nem sei mais do que os Mestres, padres e escritores.  
Dúvidas? Escrúpulos? De tudo já dei cabo.  
Não me interessa mais do Direito a ciência,  
Nem tampouco a tarefa árdua de ensinar,  
Aos homens converter e tanto doutrinar.  
Dinheiro não ganhei, não tenho quase haveres,  
Nem a glória do mundo e seus doces prazeres;  
Por que tanto viver como se fora um cão!  
Apego-me à magia. É uma salvação.  
Pela força do espírito e o vigor do verbo,  
As forças naturais, secretas, exacerbo,  
Que com amargo esforço eu tentei revelar  
Não conseguindo nunca a verdade alcançar.  
Por fim, conheço hoje, o que em todo o mundo,  
Existe de mais íntimo e de mais profundo,  
As forças criadoras, forças embrionárias,  
Que palavras não exprimem tão tumultuárias.*

*(FAUSTO em um quarto gótico, estreito e abobadado, está sentado, intranquilo, em um alto mocho junto a sua escrivaninha)\**

---

\* Cf. GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Tradução, notas e Posfácio de Silvio Meira. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

## Resumo

A presente dissertação tem o escopo de pesquisar e compreender um dos problemas mais antigos da humanidade: a violência. Para esse fim, investigaremos as relações entre razão, liberdade e educação como formas de possibilidade para o homem no enfrentamento da violência. Buscaremos esclarecer a dualidade entre razão e violência como elementos constituintes do ser humano, estabelecendo as possibilidades radicais de escolha livre. Verificaremos de que forma a educação pode contribuir para a escolha da razão à universalidade, bem como ao enfrentamento da violência. Para tanto, nos concentraremos nos ensinamentos de Eric Weil, o qual pautou toda sua obra refletindo e discutindo tais questões, sobretudo nas obras *Lógica da filosofia*, na qual ele estabelece seu sistema filosófico, bem como nas suas obras *Filosofia moral*, *Filosofia política* e *Problemas kantianos*. A metodologia adotada para esse trabalho, a partir de um recorte na ampla teoria filosófica de Eric Weil, é da abordagem analítico-interpretativa, cuja finalidade se concentra em analisar os pontos que reputamos mais relevantes para a discussão a qual nos propomos, usando como recurso para essa pesquisa o levantamento bibliográfico de suas obras, bem como de seus comentadores.

**Palavras-chave:** Razão, Liberdade, Educação, Violência, Eric Weil

## **Abstract**

This dissertation purposes to attempt to understand and to discuss about one of mankind's oldest problems;- the violence. This research will examine how Reason, Freedom and Education may be used to address the topic of Violence. This study will also review the relationship between reason and violence in the human condition as it appears to be influenced by Free Choice on the part of the individual by stablishing its radical possibilities. The impact of Education will also be examined with the objective of understanding how education can contribute to the reasoning process impacting the decision to participate in or to confront the topic of Violence in our society. With this objective in mind, the research will focus on the thought of Eric Weil's teachings, as he had directed his entire work to this topic, - especially in his works of Logic of Philosophy; Moral Philosophy; Political Philosophy; and Kantian Problems. This paper will use the analytic-interpretative approach methodology, which purpose is focused on analyzing the points that are considered relevant to the proposed discussion, based on the bibliographical review of his works, as well as his commentators works.

**Keywords:** Reason, Freedom, Education, Violence, Eric Weil.

## **Abreviações**

*Lf: Lógica da filosofia*

*Fm: Filosofia moral*

*Fp: Filosofia Política*

*Pk: Problemas Kantianos*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 RAZÃO E VIOLÊNCIA.....</b>	<b>16</b>
1.1 A VIOLÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.....	16
1.2 O PENSADOR DA VIOLÊNCIA.....	23
1.3 O HOMEM COMO RAZÃO E VIOLÊNCIA .....	32
<b>2 LIBERDADE E RAZÃO .....</b>	<b>38</b>
2.1 AS POSSIBILIDADES RADICAIS DE ESCOLHA.....	39
2.1.1 Homem Moral .....	42
2.1.2 Mal Radical .....	45
2.2 AS RELAÇÕES ENTRE RAZÃO E LIBERDADE.....	57
2.3 A VONTADE RAZOÁVEL COMO FUNDAMENTO DA ESCOLHA .....	62
<b>3 EDUCAÇÃO E MORAL .....</b>	<b>66</b>
3.1 EDUCAÇÃO E INSTRUÇÃO.....	70
3.2 A EDUCAÇÃO PARA A NÃO VIOLÊNCIA .....	74
3.3 A EDUCAÇÃO MORAL E O FILÓSOFO EDUCADOR .....	80
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>86</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>90</b>

## INTRODUÇÃO

A violência não é apenas prerrogativa das sociedades contemporâneas, ela acompanha o homem desde tempos mais remotos manifestando-se de diferentes formas em cada momento histórico. Contudo, hoje estamos vivendo em um permanente estado de sobressalto, fazendo com que tomemos atitudes que interfiram em nosso cotidiano, como traçar rotas e horários mais seguros e desconfiar de tudo e de todos, deixando a vida cotidiana cada vez mais estressante. Rios (2009, p. 9) alerta que a violência está tão presente em nossas vidas que não podemos mais fingir que “isso só acontece com os outros” ou que “isso só acontece na televisão”, temos que ter a consciência de que os atos violentos estão inseridos em nosso contexto social. Hoje percebemos mais claramente esses problemas, pois as fontes de informação são mais acessíveis a todos.

Arendt (2007, p.4) refere que o século XX tornou-se o século das revoluções e das guerras. Foi marcado por duas grandes guerras mundiais, que instalaram a violência em praticamente todos os países do globo, além de outros eventos que horrorizaram a humanidade, como o holocausto nazista, que matou milhares de judeus, entre outras tantas guerras que assolaram nossa humanidade. Todavia, não são somente as guerras que deixaram suas sequelas, a violência urbana também tem a capacidade de devastar a vida social, a tal ponto que não conseguimos mais ter a confiança um no outro, como tínhamos em tempos passados.

Contemporaneamente convivemos com níveis de violência extremamente altos, que passaram a integrar o cotidiano de todos. Corriqueiramente, os meios de comunicação nos noticiam várias formas de violência: violência doméstica, mortes violentas no trânsito, espancamentos, crimes de furto ou roubo, geralmente associados ao consumo de drogas, prostituição infantil, homicídios, entre tantas outras. No Brasil, pela primeira vez na história, no ano de 2016, o número de homicídios superou a casa dos 60 mil em um ano, conforme o atlas da violência produzido pelo Instituto de pesquisas econômicas aplicadas – IPEA – e o fórum brasileiro de segurança pública – FBSP. O número assustador de 62.517 homicídios no país em 2016 coloca o país em um patamar 30 vezes maior que toda a Europa. Na última década 553 mil pessoas perderam a vida por morte violenta no Brasil.<sup>1</sup> Esse documento produzido pelo IPEA e pelo FBSP foi construído através de diversos indicadores para melhor

---

<sup>1</sup> Reportagem jornalística. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/atlas-da-violencia-2018-brasil-tem-taxa-de-homicidio-30-vezes-maior-do-que-europa-22747176>> Acesso em: 25/06/2018.

compreender o processo de acentuada escalada da violência no Brasil. Neste documento, a primeira seção contextualiza o nível de violência letal que sofremos no país, frente à prevalência observada em outros países e continentes.<sup>2</sup>

Neste ano de 2019 o IPEA lançou um novo documento que produziu mais um mapa da violência em nosso país. Esse mapa trouxe a assustadora taxa de crimes violentos que superou a casa dos 65 mil homicídios no Brasil no ano de 2017, o que equivale a uma taxa de aproximadamente 31,6 mortes para cada cem mil habitantes. Conforme a análise dos pesquisadores trata-se do maior nível histórico de letalidade violenta intencional no país.<sup>3</sup>

Mas essa escalada de violência não é privilégio somente do Brasil. Em países como Honduras, El Salvador e Guatemala, considerando o tamanho populacional, a proporção é ainda maior, aponta o pesquisador Thomas Kesselring (2014, p.14), autor de uma pesquisa que analisa o desenvolvimento humano associado à política e à ética. Afirma que, para a prevenção da violência é preciso abster-se às provocações, insultos e atos de discriminação. Ao rejeitarmos as reivindicações legítimas das outras pessoas, seria, também, outra forma de injustiça e estaríamos contribuindo sobremaneira para o aumento da violência. (KESSELRING, 2014, p. 15).

O pesquisador ainda observa que a violência está presente em todos os países do globo, com os ataques terroristas que aumentaram substancialmente o número de conflitos violentos. Destaca que com as guerras da Síria, Líbia, Ucrânia, no Iraque, Iêmen, Sudão do Sul, no Leste do Congo e na República Centro Africana, o número total de mortos pelo mundo subiu, aumentando também o número de feridos e dos afetados direta ou indiretamente com a violência. (KESSELRING, 2014, P. 13).

Por essa razão precisamos enfrentar os problemas da violência. Nesse sentido, muitos já se debruçaram sobre esse problema a fim de compreender como se estrutura a violência, que está tão presente no nosso cotidiano. Sociólogos, psicólogos, biólogos, antropólogos, entre outros, já analisaram, cada qual em sua área de atuação, como a violência se estabelece

---

<sup>2</sup> Mapa da violência 2016. Atlas da Violência IPEA e FBSP 2018. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/180604\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2018.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf)> Acesso em: 25/06/2018.

<sup>3</sup> Fonte: IBGE/Diretoria de Pesquisas. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Gerência de Estudos e Análises da Dinâmica Demográfica e MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade - SIM. O número de homicídios na UF de residência da vítima foi obtido pela soma das seguintes CIDs 10: X85-Y09 e Y35-Y36, ou seja: óbitos causados por agressão mais intervenção legal. Elaboração Diest/Ipea e FBSP.

na sociedade. Nesse sentido, faz-se necessária uma reflexão aprofundada sobre a violência e suas relações com a razão, a liberdade dos homens e, sobretudo da sua educação. Trabalho que fica a cargo da filosofia, pois “sabe-se que a filosofia, desde que os homens se dedicaram a ela, se nutre da substância dessas reflexões.” (*Fm*, 23).

Desta forma, o presente trabalho tem o escopo de propor essa reflexão, a fim de que possamos analisar a violência, verificando suas relações com a razão, a liberdade e a educação. Visa entender as estruturas de relação entre elas, a fim de verificar se a educação seria uma ferramenta adequada e possível para que o homem possa escolher em não ser violento. Para isso, pretendemos tomar por base a teoria filosófica de Eric Weil, filósofo alemão radicado na França, que pautou toda sua reflexão na dualidade entre razão e violência, estabelecendo suas relações. Para Weil, a violência não tem possibilidade de erradicação, mas sim de diminuição, por essa razão é necessário enfrentá-la. Nas palavras do próprio Weil: “[...] não basta fazer como se a violência não existisse, não falar a respeito, recalcar o medo: ela se anuncia mesmo ao filósofo, no medo do medo; também ao homem que quer ser razoável, que se pretende razão.” (*Lf*, 36). Ele nos ensina que a violência está inserida no dia-a-dia das pessoas e tem uma relação íntima com a razão, pois somente vivendo na razão é que se pode pensar na violência. Ensina que se deve pensar diariamente em seu combate, pois as discussões morais devem ser travadas e retomadas para que possibilitem um verdadeiro combate a todas as formas de violência.

De igual forma, Perine (2004, p. 81) sublinha que é preciso retomar esse diálogo, porque não se pode esperar que a violência venha a ser eliminada sob todas as suas formas, senão por uma radicalização da dimensão moral dos seres humanos, o que, a nosso ver, pode ser possível por meio da educação. Nesta senda, a presente pesquisa traz em sua tônica a reflexão acerca dos problemas da violência, possibilitando que todas as pessoas participem desse processo, pois como já dissemos a violência não assola somente um nicho social ou uma determinada comunidade, ela está presente na própria constituição do homem e por isso devemos compreender suas estruturas, suas relações, a fim de que possamos combatê-la dia a dia, sem trégua. Acreditamos que esse combate é possível pela e com a educação contínua e permanente, informal e formal, que toma assim papel importantíssimo na formação da escolha do homem entre justificar sua vida racionalmente ou aceitar os domínios da violência.

Em filosofia, geralmente, não lidamos, diretamente, com dados, acontecimentos ou fatos exteriores, ou seja, com pesquisa empírica, vale dizer, sua pesquisa não se contentaria

em registrar, explicitar, ou demonstrar algo, em que pese se valer delas para refletir sobre determinado assunto. Por esta razão, a presente pesquisa tem um cunho reflexivo, a fim de produzir um pensamento sobre si mesmo. Folscheid (1997, p. 8) explica que é exatamente por isso que se pode tratar de assuntos que já foram exaustivamente comentados por outros pesquisadores e mesmo assim pensar sob outro enfoque. É dessa forma que trataremos o tema da violência, bem como das suas relações com a razão, a liberdade e a educação, tema esse que por demais já fomentou a reflexão por quem pretendeu discutir seriamente os problemas da violência. Para tanto, percorreremos o caminho metodológico abordando o tema fazendo um recorte na ampla teoria filosófica de Eric Weil, a partir de uma abordagem analítico-interpretativa, cuja finalidade se concentra em analisar os pontos que reputamos mais relevantes para a discussão a que nos propomos, instrumentalizando-a através de levantamentos bibliográficos, sobretudo nas obras de Eric Weil, bem como de seus comentadores.

Com isso, traremos à reflexão no primeiro capítulo a contextualização e a presença da violência no mundo histórico, mundo esse que pertence aos homens razoáveis e violentos. Percorreremos a ideia central de alguns pensadores expoentes da humanidade, tais como Hegel, Hobbes e Arendt, verificando como eles compreenderam a violência, pinçando em sua imensa reflexão teórica os pontos que acreditamos contribuirão, sobremaneira, para a presente reflexão, sem, contudo, ter a pretensão de esgotá-los. Essa compreensão será importantíssima para traçar um paralelo com o pensamento de Eric Weil, pensador que nos propomos a compreender.

Continuaremos no primeiro capítulo expondo uma breve biografia de Weil, a qual, a nosso ver, proporcionará a compreensão dos motivos pelo qual ele se dedicou tanto a refletir sobre a violência, a razão e a educação, temas que, como nota Perine (2004, p. 35), “[...] atravessam toda a sua obra.” Por fim, chegaremos à verificação de que o homem é essencialmente constituído de razão e violência, definindo-o como um ser finito e razoável, contendo ao mesmo tempo, traços de sua animalidade, de suas pulsões e necessidades e das suas paixões e instintos, ao passo que também é razoável e é capaz de pensar a totalidade estruturada do mundo (*Pk*, pp. 107-108). Ao reconhecer-se como razão e violência, e mais, depois de ter essa consciência, o homem tem à sua disposição as possibilidades de escolher entre essas alternativas, que ora se lhes apresentam: entre a razão e a violência.

Assim passaremos ao segundo capítulo que tratará de liberdade e razão. Começaremos com uma breve reflexão sobre o tema das possibilidades radicais de escolha, centrando-se, sobretudo nas relações entre razão e violência, evidenciando que a violência só tem sentido para a razão, que é a sua própria negação, estabelecendo-se, assim, o paradoxo apresentado por Weil do homem moral-imoral, a fim de proporcionar o entendimento de que o mesmo homem que é capaz de seguir as regras morais é também imoral. Sabendo disso, ele reconhece que pode e deve ser conduzido à moral (*Fm*, 17).

Continuando, analisaremos os conceitos de homem moral em Weil, destacando que o homem que sabe distinguir o certo do errado tem a consciência do bem na mesma proporção de que tem a do mal, desvelando assim, que podemos ser morais porque possuímos inclinações naturais, porque aspiramos à satisfação de nossos desejos, vale dizer, que a luta entre o bem e o mal, agora, passa a ser a luta contra nossas próprias inclinações da nossa animalidade. Para tanto, se fará necessária a verificação da teoria do mal radical estabelecida por Kant, sobretudo na *Religião nos limites da simples razão*. Kant defende, assim como Weil, que o problema do mal está centrado exatamente na autonomia da vontade em escolher suas máximas, pois “[...] o que o homem é ou deve tornar-se moralmente, bom ou mau, é preciso que o faça ou o tenha feito por ele próprio, um como o outro deve ser o efeito do livre-arbítrio. Sem isso não poderia ser-lhe imputado e não poderia, por conseguinte, ser bom nem mau moralmente.” (KANT, 2006, p. 40).

Ainda no segundo capítulo verificaremos as relações estabelecidas entre razão e liberdade, centrando nossa reflexão no ponto em que Weil defende que o homem está em busca constante de aperfeiçoamento através da vontade de universalidade. Essa universalidade, Weil entende que se constitui de razão e liberdade, pois enquanto o homem visa à universalidade ele é razão, enquanto ele tem a capacidade de universalidade ele é liberdade. Aparece aqui, evidentemente, a relação entre razão e liberdade, na medida em que o homem que quer se universalizar, expressa essa vontade livremente e somente é livre na medida em que quer essa universalidade. Fecharemos o segundo capítulo com a discussão sobre a vontade razoável como fundamento da escolha, deixando claro que Weil entende que o homem somente pode ser livre na medida em que não se submete às inclinações do seu ser empírico. É por isso que a vontade razoável permite a escolha por uma ação não violenta. Contudo, o homem moral, que se reconhece liberdade e razão, também é constituído de

violência e age no mundo que está constituído de razão e violência. Desta forma precisamos enfrentar, ainda, a questão do homem da ação política com vistas à universalidade.

O terceiro capítulo será dedicado a essa reflexão, na medida em que tratará da educação moral dos homens com vistas à universalização e a não violência. Neste sentido, discorreremos sobre a educação entendida por Weil, centrando nossa discussão na obra *Filosofia política*, onde ele descreve, com mais ênfase, as questões da educação e seus aspectos morais. Nesse intuito, discorreremos sobre como Weil entende a educação como significação política de socialização e moralização, até chegarmos ao ponto de apresentar a dicotomia entre educação e instrução. Verificaremos, assim, que as duas expressões, de fato, não significam a mesma coisa para Weil.

Falaremos da educação para a não violência, verificando as possibilidades de utilização da própria violência para seu enfrentamento. Enfatizaremos que Weil entende que a não violência somente é possível num mundo que tem a presença da violência e a educação toma, assim, um papel de importante relevo. A educação terá, então, a nobre missão de conduzir os homens para a não violência e à universalidade, chegando então à concepção da responsabilidade dos homens que se pretendem razoáveis pela e na educação.

Para finalizar, o terceiro capítulo discorrerá sobre a reflexão da libertação do domínio das paixões e da violência para uma vida moral e razoável. Para isso, dedicar-nos-emos a escrever sobre o papel do educador moral, pois, para Weil, a tarefa essencial do homem moral é educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei moral (*Fp*, 57). O educador, então, deve assumir a tarefa de discernir a razão no mundo e desvelar as estruturas do mundo em vista da realização da liberdade razoável, tornando-se assim, um filósofo-educador. Esse filósofo-educador proporciona a capacidade de uma reflexão moral com vistas à universalização do ser empírico, fazendo com que o homem aja razoavelmente na comunidade em que está inserido. Ele toma a responsabilidade de ensinar essa educação que visa a capacidade do homem compreender os porquês das coisas e não somente executá-las sem ao menos refletir sobre elas. Essa é a educação que o homem deve visar: a educação com vista a um sentido.

## 1 RAZÃO E VIOLÊNCIA

Nós não somos sábios! Não atingimos a Sabedoria! Nós precisamos, mais uma vez, falar do que realmente a filosofia se ocupa: razão e violência. Com efeito, toda a filosofia gira em torno desses pólos, do “[...] contentamento e discontentamento, da razão e animalidade, do ser (presença) e não ser (devir), da liberdade e dado” (*Lf*, 24). E por que não dizer: da razão e da violência? A violência esteve, e ainda está, presente em toda a história humana, por isso não podemos deixar de falar dela. “[...] Não basta fazer como se a violência não existisse e não falar a respeito. É preciso que o homem se volte para a violência e a olhe de frente.” (*Lf*, 36). Como se evidenciará a seguir, a violência foi e ainda é, tema central de toda a preocupação filosófica. Pensadores de todas as épocas se ocuparam de seus aspectos, a fim de compreendê-la, descrevê-la, admiti-la e até legitimá-la. Começaremos nossa trajetória pela contextualização acerca da violência a fim de demonstrar que realmente se trata de um problema afeto à filosofia. Seguindo, introduziremos as ideias de Eric Weil, pensador que se dedicou a compreender como se dão as relações entre razão e violência, constantes essencialmente na obra *Lógica da filosofia*. Faremos, também, uma breve exposição de sua filosofia. Por fim, verificaremos que o homem, na perspectiva weiliana, é tanto razão quanto violência. O homem não compreende a razão senão a partir da violência e vice-versa, pois, Weil bem assenta que a filosofia só pode ser reconhecida pelo aparecimento de seu outro, a violência, a qual recusa absolutamente o discurso coerente (*Lf*, 92). Por isso, a razão deve ser compreendida por seu outro que é a violência. Com efeito, o homem não se compreende razão senão na perspectiva da violência, ele é essencialmente razão e violência e sabe que mesmo vivendo na presença do uno, na razão plena, pode retornar à violência. Ele se reconhece como ser razoável e violento. Percebendo-se como razão e violência, abre-se à sua frente a possibilidade de escolha, tema que trataremos no capítulo subsequente.

### 1.1 A VIOLÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

A violência não é um fenômeno<sup>4</sup> contemporâneo, não é apenas uma prerrogativa das sociedades modernas, apesar de se constituir também como um problema do nosso tempo. Inegavelmente ela nos acompanha ao longo da história. Não é, certamente, exclusiva de nosso tempo, mas é neste tempo que percebemos a violência ficar cada vez mais banal e mais brutal. Ela está cotidianamente presente em nossas vidas e aumenta espantosamente e

---

<sup>4</sup> O termo fenômeno aqui é tomado no sentido lexical de tudo o que está sujeito à ação dos nossos sentidos, ou que nos impressiona de um modo qualquer (fisicamente, moralmente, etc.).

assustadoramente a cada dia. Assim como asseverou Arendt (2007, p.4), o século XX tornou-se o século das revoluções e das guerras e foi marcado por atos de violência que se instalaram em praticamente em todos os países, assolando a humanidade.

Então, como pensar uma violência que está cada vez mais presente no mundo? Como a filosofia trata esse problema? Sabemos que é extremamente difícil dar um conceito à violência por ser ela, formas de relação pessoal, política, social e cultural. Falar e pensar a violência são tarefas extremamente complexas, podendo até, em certos aspectos, ser considerada – a violência – legítima em determinado contexto histórico, tornando o problema ainda mais severo. Com efeito, as “[...] ciências partem de diferentes definições de violência, a partir do objeto e do método de sua investigação. Nesse sentido, ela pode ser descrita, analisada e interpretada pela sociologia, antropologia, biologia, psicologia, psicanálise, teologia e pelo direito.” (PAVIANI, 2016, p.09).

As teorias da violência são necessárias para descrever, analisar e interpretar o fenômeno da violência. Estas teorias podem ser científicas, filosóficas ou mistas. As teorias científicas são inúmeras e, mesmo dentro de uma única área de conhecimento, podem surgir diferentes teorias. Assim, são mencionadas, entre outras, as teorias sociológicas, psicológicas, psicanalíticas, biológicas, jurídicas e feministas. (PAVIANI, 2016, p. 11).

Paviani (2016, p.10) afirma ainda, que os especialistas desses ramos do conhecimento tratam a violência analisando um ou mais fatores, mas nunca sua totalidade. Por isso o estudo filosófico tende a examiná-la enfatizando o seu conceito. Problematizando o conceito de violência possibilita-nos uma reformulação, um reexame dos questionamentos sobre a violência, a partir de visões amplas que envolvem aspectos metafísicos, epistemológicos e éticos. Ressalta que o termo violência está em voga, está sendo discutida nas ruas, precisando que sejam analisadas as suas condições de uso, a linguagem usada para falar de violência, para que não se caia em uma armadilha das distinções e para não perder o sentido global.

Nesta senda, um dos mais importantes, sem dúvida alguma, filósofos que pensou a violência foi Thomas Hobbes (1588-1679). Para ele o estado de natureza é justamente o estado de violência, sem regras, sem moral, onde os homens não buscam a sociedade por si própria, mas sim para que possam receber lucros ou prestígios, estabelecendo que os homens somente se agrupem para que tenham mais benefícios do que quando estavam sozinhos.

Aqueles que observarem de maneira mais estreita as causas através das quais os homens vivem conjuntamente, deleitando na companhia uns dos outros, notará

facilmente que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder do contrário, mas através de acidente. Pois se um homem deve amar outro por natureza (isto é, como homem), não encontraríamos qualquer razão para que todo homem não ame da mesma maneira outro homem, por ser igualmente homem, ou para se aproximar mais daqueles cuja companhia lhes confira maior honra ou lucro. Assim, não buscamos a sociedade naturalmente e por si própria, mas sim para que possamos dela receber alguma honra ou lucro. Desejamos estes, em primeiro lugar, aquela secundariamente. (HOBBS, 2006, p. 19).

Ao analisar o homem na primeira parte do *Leviatã*, Hobbes descreve a condição natural da humanidade como uma forma de guerra, “[...] uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1983, p.75). Desse modo, a natureza do homem encontra três causas principais de discórdia, que proporcionam essa condição de guerra: a competição, a desconfiança e a glória. Salienta que neste estado de natureza, as paixões que fazem os homens tenderem para a paz são: o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho (HOBBS, 1983, p. 77). Ele faz essa constatação na sociedade, construindo uma teoria para legitimar a criação de um pacto que leve os homens a abrirem mão de parte de sua liberdade e autonomia para um ente superior que regulará as relações em comunidade. Contudo, mesmo com a criação desse ente superior, não há que se falar em ausência de temor por parte de seus integrantes, na medida em que as leis da natureza, tais como justiça, equidade, piedade, etc., por si mesmas não são respeitadas sem esse temor. Isso se deve ao fato de que nossas paixões tendem para a parcialidade, ao orgulho, a vingança e coisas semelhantes (HOBBS, 1983, p. 103).

Dessa forma, Hobbes deixa claro que a violência está presente na vida humana, desde quando o homem era ser natural e sem sociedade constituída, até a sua vida em comunidade, na medida em que a tendência à violência é evidente. No estado de natureza, o homem convivia com a violência levando em conta sua capacidade de se proteger e proteger sua propriedade, sem um juiz imparcial que pudesse decidir caso houvesse conflito, mas na comunidade, na sociedade civil, com a criação de um ente superior para dirimir seus conflitos de interesse, o homem não precisa mais recorrer às suas capacidades de proteção, contudo, também convive com a violência, agora violência por parte desse ente superior. A luta de todos contra todos que se apresentava no estado de natureza, agora se apresenta como temor a um ente que regula as relações e tem o monopólio da violência. Nas palavras do próprio Hobbes:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a

força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (HOBBS, 1983, p. 106)

Com efeito, sua doutrina legitima a violência como forma repressiva de combate aos ataques à ordem. A violência no estado de natureza era utilizada como forma de preservação, conservação, que agora, no estado civil, estabelece-se como forma de manter sob “controle” a violência não-sancionada, não-justificada.

Hegel (1770-1831), filósofo do espírito objetivo<sup>5</sup>, tal como aparece na obra *Princípios da filosofia do direito*, é o Hegel pensador do Estado Moderno como realidade da ideia moral, como pensador do Estado da razão e da liberdade, que também pensou a violência (PERINE, 2004, p.125). No § 90 da citada obra, Hegel diz que o homem, como ser vivo, está sujeito a ser coagido, a ser submetido ao poder de outrem, excetuando-se a vontade livre a qual fica resguardada dessa coação. Todavia, se essa mesma vontade livre já tenha se representado exteriormente, a coação também lançará seus efeitos. Nas palavras do próprio autor:

Como ser vivo, está o homem sujeito a ser coagido, o que significa que o que nele há de físico e exterior está sujeito a ser submetido ao poder de outrem. Em si e para si (§ 51a), a vontade livre está, porém, ao abrigo de qualquer coação. A não ser que não se retire da exterioridade ou da representação que da exterioridade possui (§ 7Q). Só quem se deixa coagir é que pode ser obrigado a qualquer coisa. (HEGEL, 1997, p. 82 §90).

Acrescenta que, se a vontade só é ideia ou liberdade real quando existe e que essa existência é o ser da liberdade, a violência e a coação, tirando esse caráter, imediatamente destroem a si mesmas como expressão da vontade, na medida em que suprimem a existência de uma vontade. Assim ele considera a violência e a coação injustas.

Como a vontade só é ideia ou liberdade real na medida em que tem uma existência e em que a existência onde encarna é o ser da liberdade, a violência e a coação imediatamente destroem a si mesmas no seu próprio conceito como expressão de uma vontade que suprime a expressão da existência de uma vontade. É por isso que, consideradas abstratamente, são injustas a violência e a coação. (HEGEL, 1997, p. 84).

Disso se depreende que uma violência é capaz de retirar a vontade livre até mesmo da própria violência, existindo com isso, uma violência capaz de anular a própria violência.

---

<sup>5</sup> Cabe salientar que Hegel é o filósofo do Espírito: do espírito objetivo, do espírito subjetivo e do espírito absoluto. A dialética hegeliana consiste na estrutura de tese (afirmação – ideia lógica); antítese (negação - natureza) e síntese (negação da negação - espírito). O espírito objetivo pode ser compreendido como a manifestação da ideia na história, ou tão somente a sociedade. Neste ponto Hegel distingue ainda três graus dialéticos do espírito objetivo: o direito, a moralidade e a eticidade. Nesta última é que o espírito objetivo encontra sua plena realização.

Nesse ponto, Hegel diz que a violência toma um caráter jurídico. Com isso, admite que a violência também possa ser positiva, na medida em que toma um caráter de repressão da primeira coação, admitindo, de certa forma, que a violência também pode ser necessária para o convívio dos homens em sociedade.

O princípio conceitual de que toda a violência destrói a si mesma possui a sua real manifestação no fato de uma violência se anular com outra violência. É assim que se torna jurídica, de maneira não só relativa, quando se dão tais e tais condições, mas necessária, quando é aquela segunda violência que suprime a primeira. (HEGEL, 1997, p. 83).

Além de Hobbes e Hegel, outros pensadores se debruçaram sobre as questões da violência e de como poderiam analisá-la, explicá-la, conceituá-la e interpretá-la. Contemporaneamente, Hannah Arendt (1906-1975) trata da violência fazendo uma diferenciação dos seus conceitos com os de poder, definindo-os e tratando-os de modo diverso.

Trata-se, penso eu, de uma triste reflexão sobre o atual estado da ciência política o fato de que nossa terminologia não distinga entre palavras chave tais como ‘poder’, ‘força’, ‘autoridade’, e, finalmente, ‘violência’ – todas as quais referem-se a fenômenos distintos e diferentes entre si e dificilmente existiriam não fosse a existência destes. (Nas palavras de d’Entreves, ‘poder, potência, autoridade: todas elas são palavras a cujas implicações exatas não se atribui grande importância na linguagem corrente; mesmo os maiores pensadores as usam por vezes sem qualquer critério. Entretanto é justo presumir que se referem a diferentes qualidades, e deveria o seu significado ser, portanto cuidadosamente avaliado e examinado (...). O emprego correto dessas palavras é uma questão não apenas de lógica gramatical, como também de perspectiva histórica. Usá-las como sinônimos não apenas indica uma certa cegueira para as diferenças linguísticas, o que já seria suficientemente sério, mas já tem por vezes resultado em uma certa ignorância daquilo que a correspondem. (ARENDR, 2007, p. 27).

Essa distinção entre violência e poder se dá, de acordo com Arendt, na medida em que o poder é sempre fruto de uma ação coletiva que emerge das pessoas e jamais pode ser propriedade de um indivíduo isolado. Portanto o poder é pertencente sempre a um grupo, existindo somente se esse grupo permanece unido.

O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder Jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por certo número de pessoas, para atuar em seu nome. (ARENDR, 2007, p. 27).

Já por violência ela entende como um fenômeno que prescinde de um caráter instrumental e distingue-se severamente do poder. Ela requer justificação e é sempre uma relação de enfraquecimento do poder. Assim destaca a autora: “[...] A forma extrema do poder

resume-se em Todos contra Um, e a extrema forma de violência é Um contra Todos. E esta última jamais é possível sem instrumentos.” (ARENDDT, 2007, p. 26). Dessa forma, Arendt deixa bastante claro que violência e poder não são sinônimos e requerem elementos diferentes para se fundamentarem. Enquanto o poder requer o uso pela coletividade e consiste no exercício da autoridade, a violência é exercida por um indivíduo ou pequeno grupo contra a coletividade e precisa de instrumentos para tanto, tornando-se autoritária. De certo modo, ela inverte a lógica dizendo que a autoridade não prescinde de violência para ser exercida, não a legitimando. Se há violência, o poder já não está presente. Citando Marx, Arendt diz que “o Estado é como um instrumento de violência sob o controle das classes dominantes; mas o verdadeiro poder das classes dominantes não consistia ou baseava-se na violência”. (ARENDDT, 2007, p. 9).

Alem dos conceitos de violência, ainda temos o problema das formas como ela se apresenta, dependendo, com isso, de critérios escolhidos, das evidências empíricas, dos modos de combatê-la e de outras modalidades. Seu conceito é tão amplo que dificilmente as classificações abrangem todas suas formas. Entre elas podemos citar a violência provocada, a real e a simbólica, a sistemática e a não sistemática, a objetiva e a subjetiva, a legitimada e a ilegítima, a permanente e a transitória. Essas classificações são, contudo, apenas enumeradas com objetivo didático, possibilitando sua melhor visualização. Com isso, podemos perceber a guerra, a revolução, o genocídio, o terrorismo, a violência urbana, a violência contra a criança, contra a mulher, contra o idoso, entre tantas outras (PAVIANI, 2016, p. 11). Temos, com isso, algumas leituras da violência que comumente são encontradas na análise do ponto de vista da agressão, da violência na sua forma mais brutal, mais contundente. Contudo, precisamos lançar mão de uma reflexão que possibilite uma discussão sobre ética, política e filosofia, em vista a uma melhor compreensão da realidade.

Para Eric Weil<sup>6</sup>, autor que nos propomos compreender, a filosofia não é mais do que a reflexão da realidade no homem real (PERINE, 2004, p. 11). Weil tem uma peculiar

---

<sup>6</sup> Eric Weil nasceu em 1904, na Alemanha, e, em 1933, abandona a Alemanha e vai à França, tendo obtido a nacionalidade francesa neste mesmo ano. Combate os horrores do nazismo e conhece o cativeiro durante 5 anos. Entre 1950 e 1977, leciona em algumas universidades francesas, em Lille, de 1956 a 1968, e, em Nice, até sua morte em 1977. (NODARI, 2017, p. 189). Ele ainda é um pensador muito pouco estudado no Brasil, contudo, já existem pesquisadores que estão se dedicando à sua obra. Suas obras, *Lógica da filosofia*, *Filosofia moral*, *Filosofia política*, *Problemas kantianos*, entre outras, algumas já traduzidas para nosso idioma, perfazem uma trajetória reflexiva acerca do problema da violência. Pensador sistemático, quicá o último dos pensadores sistemáticos da França, sem dúvida alguma, ocupa uma posição singular no panorama da filosofia contemporânea e se manteve indiferente a todas as flutuações da moda filosófica que permeavam a França neste período (VAZ in: PERINE, 1987, p. 15). Nascido na Alemanha, em 1933 emigrou para a França. Em 1935 já

percepção sobre a violência. Para ele a violência não é somente os embates cruentos em sua apresentação mais espetacular. Não é uma realidade que se apresentava ao homem somente no estado de natureza, como Hobbes afirmava. Acreditava que a violência era necessária, em certo grau, para o combate da própria violência, assim como Hegel prescrevia, contudo, nessa perspectiva a violência não passa de um meio necessário para proporcionar a criação de um estado de não-violência. Todavia, essa violência não pode ser conteúdo da vida humana, ao contrário, a vida humana somente terá conteúdo a partir do momento que a segunda violência, dirigida à primeira, pela razão e pela ideia de coerência, tiver eliminado-a por completo do mundo e da existência do homem. (*Lf*, 90). Com efeito, ele afirma que a violência é mais do que isso, é mais ampla e está “[...] 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). Assim Weil ensina:

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. (*Lf*, 94).

A violência como presença no contexto humano, fez com que Weil buscasse uma reflexão aprofundada de uma compreensão da estrutura das relações entre razão e violência, e de como se pode escolher em sermos violentos ou não-violentos, transportando-nos para um “estado de não-violência”. A questão de fundo de todo o seu filosofar, então, é “essa dualidade entre razão e violência que, de fato, é o problema da filosofia”. (PERINE, 1987, p. 141).

---

dominava suficientemente o idioma para fazer uma publicação em *Recherches Philosophiques*, do seu primeiro ensaio em francês com o título “Do interesse pela História”. (PERINE, 1987, p. 28-29). Weil escreveu suas principais obras: *Hegel et l'État* (1950) – traduzida para o português em 2011 por Carlos Nougué pela editora É Realizações; *Logique de la Philosophie* (1950) – Traduzida para o português em 2012 por Lara Christina de Malipensa pela Editora É Realizações; *Philosophie Politique* (1956) – traduzida para o português em 1990 por Marcelo Perine pela Editora Loyola; *Philosophie morale* (1961) – traduzida para o português por Marcelo Perine em 2011 pela Editora É Realizações; *Problèmes kantians* (1963) – Traduzida para o português em 2012 por Luiz Paulo Rouanet pela Editora É Realizações. Os principais artigos e conferências de Eric Weil foram organizados em *Essais et Conférences I* (1970), *Essais et Conférences II* (1971) e *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences* (1982).

## 1.2 O PENSADOR DA VIOLÊNCIA

Todo o filosofar<sup>7</sup> de Eric Weil é marcado pela dupla influência de Kant e Hegel. Para que possamos compreender seu pensamento, devemos compreender a fórmula weiliana tal como ele compreendeu a si mesmo: como um kantiano pós-hegeliano<sup>8</sup>. Ele não afirma que devemos escolher entre Kant e Hegel, mas, certamente, devemos escolher entre a *consciência kantiana e a pretensão hegeliana*, na medida em que o centro do problema é o homem que quer compreender tudo, até a sua própria compreensão. É partindo desse ponto que se pode distinguir e escolher livremente entre a “resignação consciente diante da finitude e o saber absoluto” (PERINE, 1987, p. 120). Toda a filosofia de Weil não é compreensível senão diante da escolha que ele fez em face dessa alternativa.

Com efeito, há, segundo Perine (1987, pp. 120-121), 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. Assim ao escolher um excluir-se-ia necessariamente o outro. De acordo com essa interpretação, Weil ao se definir kantiano pós-hegeliano excluiu definitivamente o pensamento de Hegel com vista a um retorno a Kant. Contudo, é o próprio Weil que afirma que ser anti-hegeliano é, ao mesmo tempo, ser antifilósofo; é rejeitar a compreensão e a vontade de compreender, não se podendo negar a história posterior a Hegel (*Essais et conférences I*, p. 141, apud PERINE, 1987, p. 121).

Outra interpretação possível, a nosso ver a mais sensata, é que o retorno a Kant levaria consigo tudo aquilo que Hegel trouxe de definitivo para a filosofia, com sua crítica e incompreensão de Kant. Weil, dessa forma, assume Hegel por inteiro para poder rejeitar sua pretensão. Weil define a filosofia de Hegel como a “última das grandes filosofias” e como a

---

<sup>7</sup> Lima Vaz (in: PERINE, 1987, p. 15), na Apresentação da Obra Filosofia e Violência de Marcelo Perine, afirma que entre as muitas interrogações de Eric Weil, a que toma acento é aquela que mais “obstinadamente retorna a vida intelectual do Ocidente, sempre repetida porque nunca respondida de uma vez por todas: o que é e para que serve a filosofia? É nessa perspectiva que Weil defende que a filosofia se viu obrigada a justificar sua presença da história, na medida em que se ela não disser o que permite a todo homem reconhecer que é ele mesmo que está em questão, o que ele faz, vê e pensa, a filosofia será falsa e sua falsidade se mostrará seja na sua incoerência, seja na sua incapacidade de encontrar e conservar a possibilidade de compreender positivamente o que realmente importa, segundo os discursos e as ações de todo mundo. (*Fm*, p.116). É por isso que ele sustenta que a filosofia não se ocupa do necessário, mas do que *é*; ela é posta sobre o todo da realidade e não sobre o necessário, pois o necessário somente é aplicável no campo hipotético-dedutivo e não caracterizaria a realidade a qual a filosofia se ocupa. (SOARES, 2014, p. 5). Com efeito, “a filosofia surge quando os homens sentem necessidade dela” (*Fm*, p. 13). Assim o filosofar se compreende quando insere no discurso tudo aquilo que os homens, o que realmente interessa.

<sup>8</sup> Ver tese de Marcelo Perine, Cf. PERINE, Marcelo. *Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

“primeira filosofia contemporânea, no sentido que ela não foi substituída por nenhuma outra.” (*Essais et conférences I*, p. 127, apud PERINE, 1987, p. 112). Contudo, ele escolhe a consciência kantiana contra a pretensão hegeliana de compreender o todo, vale dizer, do absoluto, mas sempre considerando o pensamento de Hegel. “[...] Com efeito, num mundo que ainda não aprendeu definitivamente o limite da razão, o modo de ser verdadeiramente kantiano é o modo pós-hegeliano, isto é, levando a sério os resultados da filosofia de Hegel” (PERINE, 1987, p.122).

Com efeito, essa compreensão do todo, do saber absoluto de Hegel, foi levado, por Weil, à consciência filosófica de Kant, que descortina as reais possibilidades da compreensão total. Hegel, sob o solo kantiano pretende levar a termo a constituição do discurso único que capte o todo da realidade natural e intelectual, pois segundo ele, Kant nesse ponto não foi adiante porque não superou, mas radicalizou os dualismos entre o entendimento e a sensibilidade, entre a razão teórica e entendimento, razão teórica e razão prática, mundo da experiência e mundo da lei da razão – finitude do homem e infinitude da liberdade. Para Hegel a razão 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). Assim ele refere:

A consciência de si, [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, determinações da essência das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão; razão que, enquanto é essa identidade, não é somente a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber. Com efeito, ela tem aqui por *determinidade* própria, por forma imanente, o conceito puro existente para si mesmo: [o] Eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. Essa verdade que sabe é o *espírito*. (HEGEL, 1995, p. 209, § 439).

Hegel difere drasticamente de Kant, no que diz respeito à possibilidade do conhecimento do objeto. Kant defende que 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.

[...] o entendimento, quando em uma relação denomina um objeto de fenômeno, forma-se ao mesmo tempo, fora dessa relação, ainda uma representação de um objeto em si mesmo, e por isso se representa que possa formar-se conceitos de tais objetos; e, visto que o entendimento não fornece senão a categoria, o objeto nesta última significação deve pelo menos poder ser pensado mediante estes conceitos puros do entendimento. Através disso, contudo, é seduzido a tomar o conceito totalmente indeterminado de um ente do entendimento – enquanto um algo em geral fora da nossa sensibilidade – por um conceito determinado de um ente, que poderíamos conhecer de algum modo pelo entendimento. (KANT, 1983, p. 158).

Esse dualismo kantiano entre fenômeno e coisa em si é duramente atacado por Hegel, pois segundo ele é apenas um conhecimento parcial da realidade, já que conhecer é conhecer algo determinado. Hegel interpreta a coisa em si como algo que é “[...] abstracta reflexão-em-si”, sem conteúdo (HEGEL, 1988, p. 163). Reduzi-la a algo que existe, mas que é impossível de ser conhecido reduziria a capacidade do próprio conhecimento. Girotti (2010, p. 6) afirma que na relação sujeito e objeto, estabelecida por Kant, o sujeito é quem constrói o mundo através de sua capacidade cognitiva. Hegel pretende contrapor essa ideia dualista, afirmando que sujeito e objeto são as mesmas racionalidades, na medida em que o sujeito se reconhece no objeto. É através do sujeito que o objeto é conhecido e é através desse mesmo objeto que o sujeito pode se reconhecer e reconhecer o que deve conhecer. Com efeito, se o conhecimento é um saber, o sujeito só conhece quando sabe de si e sabe do objeto quando tem consciência de si reconhecida no objeto que busca conhecer. Aqui, Hegel marca seu posicionamento contrário ao dualismo, empreendendo um devir de conhecimento dialético, em que sujeito e objeto são interdependentes.

Com efeito, Weil assume a posição de Hegel de constituir a filosofia como saber absoluto, na medida em que pretende um discurso totalmente coerente, discurso único que compreenda o todo na realidade natural e intelectual, porém é justamente neste ponto que se encontra a crítica a Hegel. Com efeito, Weil deixa claro que: “[...] 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” (*Lf*, 484). Contudo essa ideia do discurso coerente, do absoluto, é apenas uma ideia, um caminho a ser percorrido. Podemos afirmar então, que “[...] existe efetivamente uma estrutura do discurso, mas ela é apenas uma ‘estrutura’ e não o ‘estruturado’.” (PERINE, 1987, p. 124). Weil ainda costuma formular de maneira muito simples a questão:

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. (*Lf*, 484).

Assim Weil define 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*, 484), pois o absoluto tem, necessariamente, a particularidade de englobar totalmente a discussão para estabelecer um discurso coerente, deixando de existir, portanto, a

possibilidade do próprio discutir. Ele compreende tudo e a si, pois “[...] a totalidade dos problemas é a solução.” (*Lf*, 487). Contudo, se o discurso está acabado, foi atingida a plena coerência do discurso, ele mesmo não existiria mais, pois não haveria a necessidade de sua efetivação. Com efeito, o homem não pode pensar sem a ideia do absoluto, uma vez que pensar é buscar o absoluto, a coerência, o todo e o tudo, mas ele pode não querer pensar, não querer o absoluto, se recusar ao pensamento e a compreensão do todo, negar o discurso coerente (*Lf*, 488).

É dessa forma que 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 e na* finitude. Tem seu porto seguro em Kant para 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). Contudo, o homem de Kant não é puramente finitude, ele não é somente resignação, é também vontade racional, vontade que quer ser razão e que visa à razão, por isso, esse homem é razoável. Admite ser finito, mas sabe-se vontade racional. Assim Weil salienta:

Em numerosas ocasiões, Kant emprega da *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. (*Pk*, 21: nota 7).

O homem está sempre à procura da totalidade, do infinito, do absoluto. Por ser finito ele pode somente pensar ao invés de conhecer o infinito, pois como ser finito, que conhece somente o dado e não o suprassensível, ele não deixa de finitizar o infinito no momento em que tenta conhecê-lo. Significa dizer que somente existe a razão do pensamento e não a do conhecimento. O homem, assim, não pode não procurar a totalidade, desfazendo-se do seu discurso “indefinidamente finito”, mas o mundo oferece esse discurso permitindo aos homens se orientarem e escolherem a “ação da vontade livre, da vontade razoável da liberdade.” (*Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, 1982, p. 64-66, apud PERINE, 1987, pp. 20-21).

Weil admite, então, que exista a possibilidade de um discurso coerente, de um absoluto, contudo se esse discurso fosse completamente coerente e concretamente exaustivo, as condições da sua possibilidade seriam a onisciência e a onipotência, constituindo-se assim em um discurso divino. 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 ele não existe discurso coerente do indivíduo, existe sim apenas o discurso coerente, na medida em que o indivíduo somente se expressa, mas não se compreende na sua expressão. “[...] O discurso compreende tudo, ele contém tudo, porque ele é tudo” (*Lf*, 452), já o indivíduo é compreendido porque é particular e para que se possa compreender universal deve ser esse discurso em sua totalidade.

[...] 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. (*Lf*, 453).

Ele opta pela consciência da autonomia e dos limites da razão, pela consciência da universalidade do ser finito que procura compreender e compreender-se, sem que possa prescindir do absoluto. “[...] O homem de Kant conhece o necessário porque é interessado, é moral porque é imoral, aspira e espera uma justiça verdadeiramente divina no além porque reconhece o valor absoluto de todo indivíduo” (PERINE, 1987, p. 122). Com efeito, a consciência kantiana é a da razão que é autônoma, mas não onipotente, ela é teórica enquanto prática, pois conhece o mundo enquanto ela é interessada e pensa a totalidade enquanto ela é agente. O homem deve ser razoável e moral, mas não o é, pois ao mesmo tempo é um ser de desejos e necessidades. Weil, assim, o define:

Uma fórmula da *Crítica da Razão Prática*, fórmula com frequência repetida, mas que parece não ter atraído suficientemente a atenção dos intérpretes pós, anti e neokantianos, define o homem como um ser “razoável e finito”: ela contém o centro e o núcleo da reflexão kantiana, O homem, ser de necessidades, de instintos, de pulsões, de paixões, ser natural e, enquanto tal, submetido ao mecanismo da natureza, ser inteiramente determinado pelas causas que agem sobre ele e nele, ser de tal maneira condicionado que em momento algum pode conhecer a si mesmo, exceto como determinado, e eu a visão do sujeito sobre si mesmo não dispõe de qualquer vantagem de princípio sobre a do observador. O mesmo ser também é razoável, isto é, para ir diretamente ao essencial, é capaz de pensar o que, por sua constituição e pela do conhecimento, ele é para sempre incapaz de conhecer – ele pode, e não pode deixar de fazê-lo, pensar a totalidade estruturada do mundo. (*Pk*, 107-108).

É dessa síntese entre Hegel e Kant, quando se diz kantiano pós-hegeliano que Weil estrutura a dualidade entre filosofia e violência. Esse outro da razão – a violência – algo irreduzível ao homem, está exatamente na origem da razão. Permanece sempre um “[...] escândalo da razão” (*Lf*, 488), a qual 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” (*Lf*, 488). Weil, ao tratar dessa dualidade entre razão e violência, deixa evidente que o homem busca um discurso absolutamente coerente, busca o absoluto, mas não pode deixar de considerar que ele é um ser finito e como tal, tem desejos e necessidades.

O homem que quer o discurso totalmente coerente, que busca o absoluto e a compreensão do todo e do tudo, encontra o homem finito, arraigado de desejos e necessidades, estabelecendo-se, portanto, que a razão e a violência são possibilidades de escolha do homem. A razão e a violência são possibilidades, não necessidades, não são determinadas. “[...] 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” (*Lf*, 88). Esse é o fio condutor de toda a filosofia weiliana, que perpassa por todas as suas obras. 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.

É assim que o interesse pela história marca seu primeiro período de produção filosófica, logo que chega à França. Segundo ele, é na história que se busca aquilo que se decidiu buscar e em última análise, “[...] encontra-se sempre a si mesmo, porque é a si mesmo que se buscou” (*Essais et conférences I*, p. 210, apud PERINE, 1987, p. 36). Denota que o objeto histórico reveste-se de um caráter livre. Escolhemos o objeto e tomamos aquilo que nos interessa, dentre tantas infinitas possibilidades de escolha. “[...] Escolhemos livremente porque nós podemos dizer não, a um número infinito de possibilidades” (PERINE, 1987, p. 36). Weil assim define a identidade da filosofia com a história:

Se agora lançarmos novamente um olhar para trás, evidencia-se que a definição do homem da qual havíamos partido sofreu uma única modificação: em vez de dizer que o homem é *um ser dotado de discurso razoável*, diremos que ele é *um ser que pode* – se assim escolher – *ser razoável*, que ele é, em suma, *liberdade com vistas à razão (ou para a violência)*, mas que uma vez que ele se tenha decidido a falar de modo coerente, o universal é para ele início e término do discurso, e que ele só se emancipará radicalmente do discurso *com conhecimento de causa*, depois de haver percorrido o discurso em sua totalidade. (*Lf*, 130).

Ressalta-se que a decisão do homem nunca se dá no vazio, pois ele é livre nos limites da realidade, ele decide sempre em situação. A “[...] história torna-se desejo de conhecer as situações e as decisões possíveis” (*Essais et conférences I*, p. 213 apud PERINE, 1987, p. 36). A filosofia, para Weil, só se compreende na história, pois não há filosofia sistemática separada da tomada de consciência por parte da filosofia de sua própria história (*Lf*, 104). Contudo, Weil se preocupa com o caráter didático da história, na medida em que ao

interrogarmos o passado podemos saber o que é necessário, para que possamos formar o futuro. A história se faz sempre no presente, mas o passado assume, assim, a forma de “guia” para que possamos estabelecer como deveremos “fazer o futuro”. Na história o homem está sempre em situação, e ele se constitui nas suas possibilidades de modificação.

Dai o interesse que temos pela história revela que nós acreditamos poder aprender dela, isto é, que nós podemos interrogar o passado para conhecer o que é necessário em vista da realização de um determinado desejo, sob a condição de conhecer as categorias dos fatores cuja concorrência produz os fatos desejados. É claro que as situações não se repetem integralmente, mas é certo que se eu quero mudar a minha situação, preciso conhecê-la, isto é, interpretá-la, por comparação a outra coisa. Para isso eu não tenho senão a história: Eu compreendo a minha situação pela história e a história pela minha situação. (*Essais et conférences I*, p. 217 apud PERINE, 1987, p. 37).

É nesse interesse pela história que Weil aborda as possibilidades que se apresentam ao homem – discurso e violência, pois o homem que tratamos aqui é o homem que faz a ação, mais exatamente: o homem de ação. Com efeito, se esse homem concreto é quem faz a filosofia, evidencia-se que a filosofia é o discurso que se compreende como discurso de um ser que tem outra possibilidade – a violência. Para Weil a violência não é somente outra possibilidade, é a possibilidade primeira, pois o homem forma seu discurso na violência, na medida em que nega a própria negação e “[...] forma seu discurso na violência contra a violência, no finito contra o finito, no tempo contra o tempo. E então se evidencia por que não basta dizer que o homem é (eternamente) na história: trata-se precisamente de saber *que* homem é em *qual* historia.” (*Lf*, 105).

Depois dessa identificação da filosofia com a história, dessa definição da história humana com a filosofia como “[...] apenas dois aspectos que o homem apresenta a si mesmo de si mesmo” (*Lf*, 105), Weil se questiona como o homem se apreende de modo concreto. Para ele “[...] o homem está no mundo (compreendido como quilo no que ele vive) de determinada maneira, ele vive numa determinada *atitude*.” (*Lf*, 105-106: grifo do autor).

Na *Lógica da filosofia*, sua principal obra, que traz a sistematização e o ordenamento da pluralidade dos discursos filosóficos fundamentais possíveis na história, ele define que esses discursos 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 categoria.

As categorias representam as possibilidades do discurso filosófico e nas atitudes encontramos 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 que nele vivem (CANIVEZ, 1999, p.32 apud SOARES, 2015, p. 175).

Ora, o homem se mantém no mundo de certa maneira e vive certa atitude que é a vida mesma do homem, mas essa atitude não necessariamente é consciente e “[...] costumeiramente não o será, mas realizar-se-á, negando na ação, no sentimento, na linguagem coerente” (*Lf*, 106). Ele vive na sua atitude, e quer compreender o que ele vive, captando sua atitude no seu discurso. O homem pode sempre viver numa atitude que lhe parece natural, sem compreender o que vive, mas pode compreendê-la num discurso que capte aquilo que, para uma determinada atitude, é o essencial (PERINE, 1987, p. 137).

Mas embora qualquer indivíduo possa ser compreendido, embora um discurso sempre possa integrá-lo no mundo da coerência, os discursos dos homens são compreendidos apenas com relação a certas atitudes que chamaremos de *puras* ou *irredutíveis*. São as atitudes que acabamos de falar, aquelas que se transformam em discursos coerentes (a coerência, em cada caso concreto, é determinada pela natureza da atitude), que compreendem a si mesmas, porque querer se compreender lhe é essencial. (*Lf*, 107).

Os discursos dos homens são compreendidos com relação ao que se pode chamar de atitudes puras ou irredutíveis, aquelas que apreendem “[...] o essencial do seu mundo como conceito. Esse Conceito, nós o designaremos sob o nome de *categoria*.” (*Lf*, 108). Categoria aqui deve ser entendida como o conceito sob o qual se organiza e ganha sentido tudo aquilo 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.” (*Lf*, 108).

É por esse interesse pela história, que Weil se preocupou em buscar uma reflexão dos problemas da violência, na medida em que a “[...] a moral conduz à filosofia da história; a filosofia da história, à antropologia filosófica: a lei pura a priori, dirige-se a um ser razoável, mas também finito, determinado enquanto tal e, no entanto, cognoscível para si mesmo.” (*Pk*, 112). Com efeito, a violência para Weil está ligada ao fato do homem não querer assumir e justificar sua vida racionalmente, deixando-se, com isso, dominar pelos seus instintos, desejos e necessidades. Ele acredita que o ser humano não pode ser considerado naturalmente bom nem mau, na medida em que tem a possibilidade de escolha entre o discurso racional e a negação desse discurso – a violência. Nas suas palavras: “[...] O homem não é naturalmente bom, mas também não é naturalmente mau; mais exatamente, quem possuísse uma ou outra

dessas qualidades como se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus” (*Fm*, 18). O homem pode! Tem a possibilidade da escolha de renunciar a uma vida razoável, mas o fazendo submeter-se-ia a sua própria animalidade e às suas paixões. Contudo, se optasse por ser racional e utilizar-se do discurso razoável, o homem exerceria sua liberdade plena e sua própria humanidade. Com isso a razão se apresenta como uma possibilidade a qual é atingida pela liberdade. Assim o autor enfatiza:

A razão e uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa 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 possuir ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência. (*Lf*, 87).

Weil defende que a filosofia, sobretudo a filosofia da história, porque é ela que conduz à antropologia filosófica, teria o objetivo de possibilitar uma reflexão para que o homem seja capaz de ser livre e justificar sua vida racionalmente, por ser ela uma atividade que busca dar razões à escolha livre e deliberada pela vida racional. Com efeito, “[...] a significação ética do ato de filosofar, segundo Weil, é uma liberdade que escolhe a razão e, por isso mesmo, situa e julga a não-razão que tem lugar na recusa do consenso sensato, na recusa do universal, que abandona o indivíduo ao absurdo da violência.” (LIMA VAZ, in: PERINE, 1987, p. 16). A violência e a razão são tão intimamente relacionadas que uma não se compreende sem a outra. “[...] A rocha que cai e arrasa uma casa com seus habitantes, o leão que mata e devora sua presa não são violentos senão para o homem que, só ele, já tem a ideia da não violência e que, por causa da razão, pode ver a violência na natureza.” (*Fm*, 20). Portanto, o homem enquanto natural age influenciado por seus instintos, desejos e necessidades, mas ele não é somente isso ele é ao mesmo tempo o Ser que é capaz de distinguir o bem do mal, o certo do errado, ou seja, de ser ético, “[...] em poucas palavras, o ser humano é violento e razoável.” (PERINE, 2004, p. 73). Senão vejamos:

Justamente por saber que é mau, ainda que apenas no seu semelhante, o homem sabe também que é bom. Só um ser que tem a consciência do bem pode possuir a consciência do mal, e ele só possui a segunda na proporção da primeira. O homem separa sim o lícito do ilícito, o que deve fazer e o que não deve fazer, e se interdita e se prescreve certos atos, comportamentos, atitudes, ele julga, aprova, condena. (*Fm*, 21)

Com efeito, “[...] o homem é o ser que não se contenta com o dado, tampouco se contentará com esse ser dado que é o seu e que consiste em negar o dado. Uma vez que uma natureza do homem é dada, ela será transformada pela atividade do homem.” (*Lf*, 20). Ora, se a razão não é um dado, se ela não é necessária e absoluta, então ela surge como uma

possibilidade para o homem, essa é a possibilidade de sua própria negação, de negar o que é dado pela natureza, em outras palavras: de ser *razoável*.

Ser razoável significa: ser capaz de realizar sua própria negatividade, não apenas para dizer não àquilo que é, mas produzir daquilo que é o que ainda não era, um novo objeto, um novo procedimento, ambos liberados daquilo que era incômodo na coisa e no modo de transformação oferecidos pela natureza. (*Lf*, 19).

Weil percorre as nuances da filosofia e estabelece sua teoria na dualidade entre a razão e a violência, que, como já referimos, é mais do que sua apresentação de forma mais brutal, ela é toda a negação da justificação da vida de forma racional, é o fechamento ao discurso razoável. Amparado em Kant e Hegel, percebe que o homem está sempre em busca do aperfeiçoamento, sempre em marcha para a racionalidade. O homem tem possibilidades que se apresentam sempre como formas de escolha livre. Weil trata da razão e da violência como sendo as possibilidades mais diametralmente distantes apresentadas ao homem, ou weilianamente falando, as possibilidades radicais de escolha livre. “[...] 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*” (*Lf*, 14).

### 1.3 O HOMEM COMO RAZÃO E VIOLÊNCIA

Mas o que é ser razoável? O homem é razão ou é violência? Na primeira parte da introdução à obra *Lógica da filosofia*, Weil se ocupa com o sentido da definição de homem, exatamente por existir, naturalmente, inúmeras definições apresentadas. Segundo ele, “[...] é provável que existam mais definições do homem do que de qualquer outro animal.” (*Lf*, 11). Parte, essencialmente, da definição de homem como “[...] animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente de linguagem razoável” (*Lf*, 11). Contrapõe essa definição com as estabelecidas pela ciência, 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.” (*Lf*, 12). Com isso questiona-se se a razão e a linguagem razoável são dignas de confiabilidade para servir de distinção do homem para com os outros animais.

Contudo, mesmo com métodos de avaliação mais confiáveis, na medida em que esses métodos possibilitam a refutação ou comprovação de suas teses, os homens de ciência<sup>9</sup> deixam aos filósofos a tarefa de definição do homem. Mas, mesmo os filósofos, que são por excelência os porta-vozes do senso comum, os que formulam exatamente o que todos pensam, não estão suficientemente satisfeitos com sua própria definição, se não quanto a sua formulação, ao menos no que tange ao direito e à possibilidade de aplicá-las a todos os indivíduos incluídos, sobre o conceito de homem. “[...] O Homem é razoável: os homens o são?” (*Lf*, 13). O filósofo admite que o homem concreto não seja pura e simplesmente razão, que ele nunca chegará à razão plena, contudo ele não pode ser destituído dela. Por isso, segundo Weil, essa definição é tão cara aos homens (*Lf*, 13).

Com efeito, “[...] o homem no sentido da ciência deve merecer o título de homem no sentido humano” (*Lf*, 14), na medida em que a definição de homem não pode ser tão simplesmente compreendida como o é na ciência. Ela leva em conta todas as semelhanças de um conjunto de seres e os consideram humanos por exatamente 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*, 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. Na perspectiva da ciência, o homem é considerado em seu aspecto biológico e suas explicações buscam àquelas que constituem seu próprio corpo. Todavia, o homem é mais do que sua constituição biológica, ele é sua cultura, sua história de vida e seus próprios sentimentos. Ele se projeta no mundo como sujeito de sua história de derrotas e realizações. A busca por essas realizações é uma constante evolução (ASSIS, 2011, p. 35). 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*” (*Lf*, 14). Mais ainda, “[...] os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens plenamente.” (*Lf*, 14).

Ora, o homem não é somente razão e linguagem razoável, ele é mais do que isso, 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

---

<sup>9</sup> Segundo Weil, *Lf*, p. 12, nota 1 do tradutor: homens de ciência é uma expressão utilizada para indicar a contradição como os homens de letras, literato, intelectual. Expressão que se aplica tanto ao erudito em uma área do conhecimento quanto ao cientista.

nunca é dado nem pode ser descrito” (*Lf*, 15). Em outras palavras, o homem quer ser aquilo que ele não é, ele quer ser razão e linguagem, ao mesmo tempo em que não quer ser aquilo que é, não quer ser natureza dada, um objeto dado. “[...] Em suma, o homem ignora o que quer. Mas sabe muito bem o que não quer.” (*Lf*, 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, ou seja, de seu modo de agir sobre a natureza, para satisfazer os desejos que ele mesmo criou (PERINE, 1987, p. 126). Afirma Weil:

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 meso. (*Lf*, 17).

Partindo dessa percepção, inferimos que o homem é um ser descontente. Está descontente com sua própria natureza e emprega a sua linguagem para dizer não ao que é dado. Com efeito, 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. Assim a linguagem expressa o que não o satisfaz e a formula o que ele deseja; “[...] seu conteúdo não é formado por aquilo ele é, mas por aquilo que não é.” (*Lf*, 19). Weil mais uma vez diz 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. (*Lf*, 19).

Assim, 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 (*Lf*, 19). Ora, o homem é o ser que não se contenta com o que é; não se contenta com o que é dado pela natureza, esse dado que é seu. Na medida em que a natureza do homem é dada, ela será imediatamente transformada pela atividade do homem através de sua linguagem negadora, a fim de modificá-la. Dessa forma, o homem, que se compreende pela expressão agente de seu descontentamento, se erguerá 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.” (*Lf*, 20).

Com efeito, o homem é um ser eternamente descontente. Ele não se contenta mais com o que é e busca incessantemente modificá-lo e transformá-lo. Contudo, o homem razoável não busca aquilo que não se obtém, não se contenta com essa busca indefinida e interminável de satisfações, uma vez que as últimas satisfações substituem 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, em última análise, é “[...] criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento” (PERINE, 1987, p. 127). Em outras palavras, acentua Weil:

“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. (*Lf*, 21).

O contentamento, segundo Weil, 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 (*Lf*, 21). Ou seja, o homem não busca contentar-se, mas, ao contrário, busca negar o descontentamento, negar o que lhe é dado pela natureza. Assim ele refere:

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. (*Lf*, 21).

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

Mas 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” (*Lf*, 23), com vistas ao contentamento. Com efeito, o homem é um animal razoável, animal que não é somente

razão pura, mas também tem desejos e necessidades. Ele utiliza-se da sua negatividade, para negar o que lhe é apresentado, negar o que lhe é dado pela natureza, assim a razão lhe é apresentada como uma opção que pode ser seguida. Vale dizer, a razão apresentada dessa forma, como uma possibilidade que pode ser seguida ou não, deixa evidente que, necessariamente, há outra possibilidade, “[...] já que o conceito de possibilidade única é um contrassenso” (*Lf*, 30). O homem pode escolher a recusa da razão, a recusa do discurso razoável, em outras palavras, o homem pode escolher a violência.

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 ao menos dar a oportunidade de estabelecer seu contraponto. Essa violência que apreende e compreende seu discurso numa linguagem que não se expõe às contradições. A violência que exerce um poder sobre esse homem que não se pode imaginar livre do dado da natureza, de seus instintos, necessidade e desejos. Assim, utilizando-se da fórmula kantiana, Weil define o homem como um ser finito e razoável, contendo, ao mesmo tempo, traços de sua animalidade como suas pulsões e necessidades, paixões e instintos, ao passo que também é razoável e é capaz de pensar a totalidade estruturada do mundo (*Pk*, 107-108). Com efeito, como Ser razoável, o homem procura se universalizar deixando sua individualidade em segundo plano, já como ser finito, considera sua natureza animal, satisfazendo seus instintos (ASSIS, 2011, p. 34).

Percebemos, contudo, que o homem é um Ser que não é essencialmente razão, ele se constitui como Ser finito e razoável estruturado nas possibilidades radicais de escolha entre razão e violência. Percebemos, de igual forma, que Weil, ancorado no pensamento kantiano e hegeliano, busca compreender o homem como portador de desejos, instintos e razão, rumando sempre ao saber absoluto. Ora, o homem não sendo essencialmente razão, na medida em que a possibilidade se apresenta a ele como uma escolha entre razão e violência, podendo escolher entre ser razoável e não razoável, a filosofia, dessa forma, se apresenta apenas como uma das opções de escolha do homem, ela não se torna necessária para o homem. Ela encontra-se apenas como uma possibilidade. Mas essa escolha, para Weil, se apresenta de forma livre, pois “[...] a escolha da razão não é uma escolha não razoável (pois o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável, num sentido distinto do temporal, pré-razoável.” (*Lf*, 32).

Assim, a razão e a violência são as possibilidades radicais apresentadas à liberdade do homem, possibilitando a ele tanto escolher uma quanto a outra. Porém, ao escolher uma, não significa, necessariamente, que ele se converta a essa e ignore a outra. Tanto a razão quanto a violência estão radicalizadas, arraigadas, na constituição humana a tal ponto que o homem pode a qualquer momento escolher uma em detrimento da outra e retornar àquela que não escolheu anteriormente. O homem, dessa maneira, se reconhece como ser razoável e violento, ser que pode escolher entre esses dois pólos constitutivos de sua natureza. Essas possibilidades apresentadas a ele devem ser escolhidas de forma livre, sem determinações dadas pela natureza, por isso é imprescindível que tratemos da liberdade do homem, a fim compreender como ele escolhe entre as possibilidades radicais a ele apresentadas. "[...] O homem deve apostar que não é submetido ao determinismo, entregues à fatalidade. Ele não é livre, não nasce livre, mas pode conquistar sua liberdade." (MULLER, 2007, p. 14).

## 2 LIBERDADE E RAZÃO

O homem se reconhece como Razão, como ser razoável, mas também sabe que dentro dele, enraizadas, pulsam as necessidades e desejos da sua finitude. Ele se reconhece, também, como ser violento, como um ser finito que busca sua satisfação, que busca a satisfação dessas necessidades e desejos. Weil apresenta uma fórmula kantiana exposta na *Crítica da razão prática* de que o homem é um ser “razoável e finito”. Essa fórmula contém, segundo Weil, o núcleo da reflexão kantiana, pois o homem é um ser de necessidades, instintos e pulsões. Ancorado no pensamento Kantiano, ele define o homem como “[...] ser de necessidades e instintos, paixões e pulsões, um ser natural, e enquanto tal, submetido aos mecanismos da natureza.” (*Pk*, 107). Mas esse mesmo ser que é condicionado, determinado pelos seus instintos mais primitivos, é, contudo, um ser também razoável, “[...] que é capaz de pensar o que, por sua constituição e pela do conhecimento, ele é para sempre incapaz de conhecer – ele pode, e não pode deixar de fazê-lo, pensar a totalidade estruturada do mundo.” (*Pk*, 108). Se reconhecendo como Razão e Violência, sabendo ele que tem essas duas opções que se abrem à sua frente, esses dois caminhos que podem ser trilhados, e, portanto, o homem não pode prescindir de fazer uma escolha. Essas opções se apresentam como as possibilidades mais diametralmente distantes entre si, arraigadas no seu íntimo. Com efeito, a violência, assim como a razão, constitui a essência do indivíduo, na medida em que: “[...] O homem *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).

Na *Lógica da filosofia*, precisamente na categoria da consciência, Weil afirma que o homem é um ser imperfeito, ele está sempre condicionado aos seus desejos e necessidades e apesar de ter conhecimento disso, ele não consegue estabelecer-se plenamente na razão. A busca dessa perfeição, nunca atingida plenamente, é o objetivo infinitamente distante que o homem real busca sem visualizar seu horizonte. Com efeito, o homem imperfeito busca, incessantemente, a perfeição e é essa busca que o faz progredir, mas nunca conseguirá atingi-la, porque se o fizesse se tornaria um ser acima de qualquer determinação e por isso incognoscível para si próprio (*Lf*, 346). Por isso o homem precisa sempre buscar aperfeiçoar-se sem, contudo, atingir a perfeição. Para Weil o homem moral tende a essa perfeição, mas não deixa de se deparar com suas condições interiores, pois se houvesse perfeição não restaria mais nada a fazer (*Lf*, 346). Com efeito, é nessa tensão entre conhecimento do condicionado e

do saber absoluto que reside a vida do homem da categoria da consciência, a qual proporciona-lhe a oportunidade e, porque não dizer, a possibilidade de obedecer à lei da liberdade (*Fm*, 346).

## 2.1 AS POSSIBILIDADES RADICAIS DE ESCOLHA

Weil defende, assim, que a razão não é necessária do ponto de vista do condicionado para o ser humano. Ela se apresenta, contudo, apenas como uma das possibilidades que podem ser seguidas em sua trajetória existencial. A razão, por certo, apresenta-se como a possibilidade mais radicalmente distante da sua outra possibilidade: a violência. Apresentadas ao homem como formas de possibilidades de escolha, tanto a razão quanto a violência podem ser seguidas, pois ele é capaz tanto de uma quanto da outra, contudo terá que optar entre uma delas.

A razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa 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. (*Lf*, 87).

É exatamente nesse ponto que a filosofia e também o homem que toma para si o discurso razoável, representam um papel importante na reflexão sobre as possibilidades apresentadas. É ela que, juntamente com o filósofo, o qual weilianamente dizendo é o homem que quer compreender a compreensão e estabelecer-se no discurso, “[...] quem expressa e coloca o discurso coerente; quem fala a respeito daquilo que os homens pensam, sem saber que pensam, estabelece a discussão e pretende compreender as relações que se apresentam entre razão e violência.” (*Lf*, 20). Com efeito, o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade e admite o desejo dos homens, por isso consegue entender que o homem é racional ao mesmo tempo em que é animal (*Lf*, 20), percebendo, portanto, que a filosofia já não é a única possibilidade para o homem, tão logo se tenha de admitir que ela brote de um solo que pode produzir outras plantas e outros frutos, e que os produz. O homem *pode* se tornar filósofo, isso é mais do que garantido, já que se pode tranquilamente concluir da existência à possibilidade; mas o mesmo princípio prova igualmente que o homem *pode* não se tornar filósofo. E como o filósofo ensinou a falar razoavelmente, o homem da vida comum, aquele que não quer se tornar filósofo é perfeitamente capaz de cuidar *razoavelmente* de seus assuntos, que não são os da filosofia (*Lf*, 28).

O discurso, então, é fundamental, sobretudo para a filosofia e também para o filósofo. No discurso o homem se compreende como um ser razoável, falando e agindo razoavelmente, se compreendendo em seu próprio discurso. Mas mesmo com essa cristalina percepção, Weil ainda se questiona se esse mesmo discurso é fundamental para todos os homens. Será que existe algo fora desse discurso? Por certo, para o filósofo que é o homem que escolheu falar razoavelmente, o discurso realmente é tudo, pois mesmo quando ele contradiz o discurso, ele o faz por meio dele (*Lf*, 86). Mas para o homem que escolheu rejeitar o discurso, o que restaria? Será que ele reconhece que tem outra possibilidade? O homem, que escolheu rejeitar o discurso, se reconhece como um ser violento? Essas questões devem ser enfrentadas se quisermos avançar na compreensão das relações que permeiam a razão e a violência.

Partiremos no itinerário weiliano do ponto em que a oposição aparentemente irreduzível entre razão e violência está compreendida pelo homem. Existe violência para o indivíduo que ainda não chegou ao ponto em que a liberdade razoável tenha se realizado, em que o homem se saberia universal e definitivamente satisfeito, ou seja, ao ponto em que é razoavelmente contente (*Lf*, 81). Mas agora a violência é conhecida; é reconhecida como essência do homem, irreduzivelmente e radicalmente incrustada em seu ser, permitindo o homem falar sobre a violência com conhecimento de causa. Para Weil, a violência só tem sentido para a filosofia, a qual é a recusa da violência (*Lf*, 90). Por isso, o homem que escolheu a violência, o fez livremente e com conhecimento de causa, até porque o filósofo, como homem do discurso, ensinou-lhe a falar razoavelmente e uma vez possuindo o discurso, pode rejeitar-se a ele (*Lf*, 87). Assim Weil comenta:

Em suma, o sentido, qualquer sentido, tem sua origem no que não é sentido – e essa origem só se mostra ao sentido desenvolvido, ao discurso coerente. O discurso absolutamente coerente tem razão, portanto, na medida em que a recusa absoluta do discurso só é possível com *conhecimento de causa*. Qualquer recusa é apenas particular se não se apóia no discurso absolutamente coerente, e não passa então de recusa de uma condição determinada que o discurso absoluto pode mostrar como particular, se não aos olhos do violento em questão, ao menos em si, isto é, no e para o discurso. (*Lf*, 93).

O homem que escolhe a violência somente a escolhe quando reconhece que tem essa possibilidade. Ele não pode admitir a violência se não tiver, pelo menos, a percepção que existe ao menos outra possibilidade – a razão. A razão e a violência estão tão intimamente ligadas uma a outra, apesar de apresentarem-se como as possibilidades mais radicalmente distantes à escolha do Ser humano, que a violência só é violência aos olhos da razão, assim

como a antítese só é pensada a partir de uma tese. Uma não se compreende senão pela outra, na medida em que somente podemos entender o que é violência partir da razão ou vice versa. Com efeito, o homem violento só se sabe violento uma vez que adentrou na seara da razão, pois se diferente fosse não saberia o que é ser violento. Weil define que enquanto natural o homem é violento, age cegamente impulsionado pelos seus instintos naturais, determinado pelas forças da natureza, contudo, se compreende e por isso não é pura violência (*Fm*, 19). Sublinha ele:

A rocha que cai e arrasa uma casa com seus habitantes, o leão que mata e devora sua presa não são violentos 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. (*Fm*, 20-21).

É dessa dicotomia que Weil parte para formular seu filosofar, sua reflexão. É quando o homem se percebe como razão, dotado de discurso, mais precisamente de discurso razoável, mas também se percebe como um ser que é dotado de necessidades, desejos e instintos, têm a liberdade e a capacidade de escolher entre essas possibilidades. A tese weiliana é bastante clara quando fala sobre o homem moral, sobre o homem que já adentrou na razão e sabe que há a possibilidade de escolha. O mesmo homem que é capaz de seguir as regras morais é ao mesmo tempo imoral e sabe disso porque reconhece que pode e deve ser conduzido à moral (*Fm*, 17). Com essa tese, Weil deixa evidente que o homem somente sabe que é imoral porque criou regras para conduzi-lo à moral, regras que ele pode seguir ou não. Por reconhecer que é imperfeito, o homem prescreve-se regras morais, na medida em que seria inconcebível e infundado que ele seguisse necessariamente a estas regras como se fosse um dado natural. Assim, o homem imperfeito, na busca de seu aperfeiçoamento, somente se reconhece moral na medida em que também sabe que dentro dele há a imoralidade. Weil destaca:

A tese é evidente. Seria, com efeito, surpreendente, vale dizer, inconcebível, que um ser que obedecesse necessariamente a certas regras (as quais seriam, então, leis naturais) se prescrevesse ou se deixasse prescrever essas regras. Um ser que tem necessidade, que exprime a necessidade, de uma regra se opõe a esta como a algo ao qual ele pode se submeter ou não, mas ao qual não está submetido. (*Fm*, 17).

É nessa tensão que percebemos que mesmo violento, mesmo agindo impulsionado pelos seus instintos e necessidades, o homem também se vê como um ser dotado de discurso, mais precisamente de discurso razoável, na medida em que as duas possibilidades integram sua constituição. É estabelecendo esse paradoxo do homem moral-imoral, que podemos compreender que “[...] ele é moral porque é imoral, e se não tivesse mais paixões a combater, a sua moral seria inoperante.” (*Fp*, 37).

### 2.1.1 Homem Moral

Weil, pensando sua filosofia moral, estabelece a tese de que o homem somente consegue formular o conceito de moral a partir da imoralidade, na medida em que ele consegue distinguir, de modo irredutível, o lícito e o ilícito e se atribui a capacidade de fazer o lícito e evitar o ilícito (*Fm*, 21). É justamente neste ponto que podemos compreender que o homem só se reconhece violento a partir do momento que tem a ideia da não violência e, portanto, depois de ter adentrado à razão. Ele não é violência pura, assim como também não é razão pura, ele é razão e violência constituídas no mesmo ser. Em síntese, o homem, para Weil, atribui-se regras uma vez que somente ele tem a possibilidade de transgredi-las. É enquanto homem moral que o ser humano encontra-se provido de regras, sendo incapaz de se imaginar desprovidos das mesmas, na medida em que se assim fosse, ele não seria mais homem e sim um animal que agiria tão-somente por seus instintos e necessidades. “[...] Só o homem segue regras, porque só o homem pode não segui-las e, de fato, muito frequentemente não as segue. É enquanto ser violento que ele é moral, enquanto transgressor que ele tem consciências das regras.” (*Fm*, 21).

Com efeito, Weil definindo o homem como ser moral partindo do ponto em que se reconhece imoral, transgressor das regras que ele mesmo deu a si, estabelece um paradoxo: Que o homem é violento se e somente se, pode escolher outra possibilidade contrária, a saber, a razão. O homem não se imporia regras se não apresentasse possibilidade de transgredi-las. Por isso o homem moral nunca está seguro com sua moral, na medida em que se assim estivesse, não colocaria o problema das regras, ou melhor, nem existiriam regras, pois elas não teriam fundamento. O “[...] problema da moral não existe assim para o homem que vive segundo ela, enquanto a sua certeza não fosse abalada”. (*Fm*, 24). Diante disso, a tese weiliana, e nunca é demais repetir, mais uma vez se apresenta cristalina: “[...] Toda moral, quer ela se mantenha na certeza quer busque na insegurança, supõe que o homem, capaz de observar regras morais, é ao mesmo tempo imoral: ela reconhece a imoralidade do homem ao reconhecer que ele pode e deve ser conduzido à moral.” (*Fm*, 17).

Mas essa tese encontra resistências dos que se filiam a outras correntes de pensamento. Há os que defendem que o homem não pode constituir-se de uma parte moral e outra imoral. Acreditam na bondade natural do ser humano, afirmando que o homem é um ser essencialmente puro. Já outros, acreditam que o homem é essencialmente mau e perverso.

Contudo, nem uma nem outra conseguem explicar como há a transformação de um estado para outro. Com efeito, se o homem fosse naturalmente bom, como poderia ter transgredido as regras que ele nem mesmo teria se imposto ou deixado se impor. De outro modo, se o homem fosse naturalmente mau e perverso, como conseguiria ter a noção de bem, se ele não reconhece o que isso significa. Por isso Weil entende que: “[...] o homem não é nem naturalmente bom nem naturalmente mau; mais exatamente, quem possuísse uma ou outra dessas qualidades como se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus.” (*Fm*, 18).

Mas se o homem não é nem naturalmente bom nem naturalmente mau, ele seria um ser amoral. Essa tese weiliana enfrenta ainda resistências e grandes dificuldades para a reflexão. Um ser amoral, que ignora as regras das morais concretas e até mesmo o conceito de regras não perceberia que está diante de um dilema moral, ou melhor, não se reconheceria como um ser moral ou imoral, ou ainda, não saberia distinguir o certo do errado, o lícito do ilícito. Por isso, de acordo com Weil o homem deve ser conduzido ao bem, de ser, em últimas palavras, educado para o bem, a fim de evitar o mal. A educação para o bem proporciona ao homem sair da amoralidade, pois se fosse diferente, seria apenas um animal. Afirma Weil:

O indivíduo deve ser conduzido ao bem, deve ser educado – e, portanto, deve poder sê-lo – para querer o bem e para evitar o mal; se abstrairmos dessa educação, ele não é nem bom nem mau, ele é, como se diz, amoral, não imoral, porque essa abstração o transforma em animal. (*Fm*, 18).

Com efeito, ao abstrairmos a educação, vale dizer, a possibilidade de o homem pertencer a uma comunidade histórica, chegaremos ao conceito de homem natural e como tal será sempre violento, determinado por suas forças instintivas e necessidades, incapaz de compreender e de se compreender. Contudo, esse mesmo homem que, do ponto de vista biológico, é um ser natural, do ponto de vista moral, deve ser conduzido à moral para que não permaneça simplesmente como um ser empírico. Esse ser violento que é o homem se compreende como ser natural, mas também se compreende como ser que pensa e que não é somente violência, deixando de ser pura violência, puro ser empírico para por a questão do sentido, o que vale dizer, a questão do bem (*Fm*, 19-20).

Aí está o verdadeiro fundamento da tese da amoralidade do homem natural, fundamento suficiente na medida em que se fala da espécie animal homo dos zoólogos: o ser natural não é nem bom nem mau, ele é útil ou nocivo, agradável ou desagradável – numa palavra, ele é objeto para um ser que não é apenas natural e para o qual os objetos são dados como diferentes de si mesmo, presentes, porém distantes, dados numa avaliação, relacionados a um interesse, a um projeto de ação, a uma vontade de mudança e de transformação. (*Fm*, 20).

Percebemos claramente que o homem não é um ser natural do ponto de vista amoral. Ele é, contudo, um ser que compreende e que sabe distinguir o certo do errado; que tem a percepção de que é mau na medida em que pode ser bom, pois só um ser que tem a consciência do bem pode possuir a consciência do mal. Ele só possui a segunda na proporção da primeira. A bem da verdade é enquanto ser moral que o homem se atribui regras, as quais podem ou não serem seguidas. Só ele pode seguir regras, porque somente ele pode não segui-las. Portanto, é enquanto ser violento que o homem é moral, enquanto transgressor que ele tem consciência das regras (*Fm*, 21).

Essas regras constituem-se em leis que podem ser seguidas e somente são dadas ou prescritas àqueles que não se conformam naturalmente com elas. Ora, então, vejamos: se o homem seguisse naturalmente as regras morais, não teria a consciência de que essas regras existem, na medida em que elas não poderiam ser transgredidas. O homem que faz o bem naturalmente e necessariamente, não precisaria impor-se regras para fazer o bem, porque simplesmente não conseguiria fazer diferente. Em outras palavras: por que precisaríamos de regras, se naturalmente já vamos agir dessa forma prescrita pela regra? Se formos naturalmente bons, não precisaríamos de regras para prescrever nossas condutas, pois não agiríamos diferente. Weil percebendo que somos seres com inclinações, finitos e necessitados, afirma: “[...] podemos ser morais porque possuímos inclinações naturais, porque aspiramos à satisfação de nossos desejos, a um estado que nos garanta a felicidade do ser indigente.” (*Pk*, 142).

Partimos, então, para uma nova reflexão: o homem não é naturalmente mau nem naturalmente bom, ele é, contudo, livre para escolher em ser bom ou mau, pois traz em sua constituição, radicado e arraigado, o conceito de bem e de mal. A luta entre o bem e o mal passa a ser agora a luta contra as inclinações da nossa animalidade, na medida em que temos em nossa própria constituição a presença do bem e do mal enraizados em nosso íntimo. Essa inclinação sensível forma uma tentação que deve ser submetida à vontade livre. Com efeito, o homem, por constituir-se de razão e inclinações, tem necessidades e desejos, se sabe como um ser que tem em seu âmago a razão e a violência como formas constituidoras de si, contudo não é a existência da inclinação que constitui a falta, mas não resistir a ela sim (*Pk*, 142). Acentua-se, pois:

A inclinação não é má. Ela é neutra; a tentação não é irresistível; a vontade é livre – e o homem faz o mal. Não que ele seja vencido por uma força exterior. Esta derrota psicológica, empírica, histórica não pode ser compreendida por si mesma, já que a

vontade livre, em sua essência, é liberdade. Se o homem sucumbe, é porque quer sucumbir, porque ele optou pela derrota: ele deve, portanto, ele pode obedecer à lei que a razão prática se dá e que ele conhece; e ele não obedece. Portanto, ele não quer obedecê-la. (*Pk*, 148).

### 2.1.2 Mal Radical

Weil deixou bastante claro que o homem pode sucumbir às paixões e desejos, até porque não é um ser perfeito, pelo contrário, é um ser cheio de imperfeições e inclinações. Mas agora percebemos que o homem sucumbe aos desejos agindo com conhecimento de causa, pois a vontade é livre. Esse é o grande mote de seu filosofar no que diz respeito ao homem moral, e porque não dizer, do homem que escolheu a razão. Os desejos e paixões estão afetos ao homem e não há como dissociá-los de sua forma constitutiva, vale dizer, ele se compõe de desejos, paixões e inclinações. Isso por si só não constitui uma falta moral segundo Weil, agora, sucumbir a elas sim. Denota, evidentemente, que o homem não pode ser responsabilizado moralmente por trazer consigo essas inclinações às paixões e aos desejos, na medida em que, aspiramos à satisfação de nossos desejos, aspiramos às formas de vida que nos torne dignos de contentamento. Assim a luta não é contra o mal natural, mas à nossa animalidade que se torna adversária da moralidade. É essa não resistência às inclinações que nos torna imorais, ou weilianamente dizendo: “podemos ser morais porque possuímos inclinações naturais”. (*Pk*, 142). Weil assinala:

A virtude é luta, não com um mal natural, mas com nossa animalidade imperdível sobre a Terra, adversária da moralidade, se quisermos, mas adversária em um combate que confere sentido à nossa existência e que não ocorreria na ausência de um adversário que jamais se torna inimigo: a inclinação sensível forma uma tentação e, portanto, deve ser submetida à liberdade da razão-vontade; sem ela, a vontade não teria campo de ação. Não é a existência da tentação que constitui a falta, é não resistir a ela. (*Pk*, 142).

Esse é um terreno que Weil percorre para deixar claro que a vontade deve ser livre para que fundamente a escolha, tanto para o bem quanto para o mau. Weil, ainda que amparado no pensamento de Kant, sobretudo, aqui, na obra sobre a religião, *Religião nos limites da simples razão* (1793), tece algumas considerações ao pensamento kantiano.

Kant expõe sua doutrina filosófica da religião, que desmistificando o que até então eram dogmas religiosos<sup>10</sup>, estabelece e defende a tese de que a moral conduz infalivelmente à

<sup>10</sup> Weil em seu ensaio, “O mal radical, a religião e a moral, que compõe a obra *Problemas kantianos*, já aponta que os escritos sobre a religião de Kant estão contidos, essencialmente na obra *A religião nos limites da simples razão* de 1793. Contudo, Kant já deixa claro sua preocupação com a religião em uma carta e em um projeto de

religião (KANT, 2007, p. 13). Com efeito, não se trata aqui de milagres, ritos ou cultos, porque a moral não encontra seu fundamento na religião e sim esta naquela (*Pk*, 140). É nesse percurso que Weil caminha para esclarecer que tanto a razão quanto a violência devem ser escolhidas levando-se em conta a autonomia da vontade em estabelecer suas máximas. Portanto, “[...] o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade.” (KANT, 2008, p. 66 nota).

Para Weil, Kant, influenciado pelo pensamento dominante da segunda metade do século XVIII, quis compreender o Cristianismo como a religião mais perfeita do mundo e por querer compreendê-la como religião e enquanto tal é levado a admitir a ideia de homem criatura, de um Deus juiz, da Trindade e da admissão do mal radical, da queda, vale dizer, de todos os pensamentos que a idade das luzes recusava (*Pk*, 156). Caygill (2000, p. 222) refere que nos anos de seus escritos maduros, Kant concentrou-se em explicar o mal como quase que exclusivamente um problema da *autonomia da vontade humana em estabelecer suas máximas*, contrariamente ao pensamento teológico da coexistência do bem e do mal na mais perfeita criação de Deus<sup>11</sup>. Com isso ele migra para uma etiologia do mal, a qual encontra sua origem não em Deus, mas em um princípio interior de autodeterminação próprio dos seres humanos.

Apesar de Kant tratar mais detidamente acerca do mal centrado na autonomia da vontade na sua obra *Religião nos limites da simples razão* (1793), deixa claro sua preocupação em quase toda a sua teoria filosófica. Na obra *Crítica da razão prática* (1788), por exemplo, ele aduz que a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme a elas, estabelecendo uma contrariedade a todo princípio heterônomo do arbítrio (KANT, 2011A, p. 55). É com isso que ele se preocupava, com a compreensão do mal como um fato estritamente humano. Como bem asseverou Weil, “[...] o pecado original

---

uma segunda carta que destinaria a Lavater já em 1775, quase vinte anos antes da edição da obra sobre a Religião. “Tudo, ou quase, da filosofia da religião de Kant está presente nesses textos.” (*Pk*, 140).

<sup>11</sup> Para Santo Agostinho a temática do mal moral põe em primeiro plano o conceito de *voluntas*, que ele considera como autônoma à razão. Neste prisma, a razão é afeta ao conhecer e a vontade ao escolher, e pode ela escolher contra a razão. Todavia, a vontade alcança a sua perfeição e sua plena liberdade quando não faz o mal, mas nisso tem a necessidade da graça (REALE E ANTISERI, 2003, p. 87). Assim, comenta também Vasconcellos (2014, p.34-35) Persiste, contudo, a pergunta pelo mal: por que o homem escolheu o mal, se podia não fazê-lo? A razão fundamental para tal escolha é o livre-arbítrio, um inegável bem dado por Deus ao homem, mesmo que contenha a possibilidade do mal. Pelo livre-arbítrio, o homem pode permanecer no bem, mesmo podendo aderir ao mal. É, pois, verdadeiramente livre aquele que permanece na ordem por Deus estabelecida, rejeitando a possibilidade do mal.

não é transmitido de geração em geração: cada indivíduo, considerado em seu caráter inteligível tal como ele se mostra em suas ações, cai, por assim dizer, devido à sua própria decisão.” (Pk, 156).

Em que pese não ser o objetivo da presente abordagem a compreensão total, como se isso pudesse ser possível, da teoria kantiana, cabe salientar alguns pontos que reputamos importantes para que compreendamos como se dá a estrutura do princípio da autonomia da vontade em eleger suas máximas. Kant na *Crítica da razão prática* define da seguinte forma o que entende por máxima:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (KANT, 2011A, p. 31).

Devemos perceber que a *máxima*, a qual pode ser considerada como uma determinação de uma vontade, somente diz respeito para um único homem ou para um grupo, não para todos os seres racionais em geral. Para que a máxima possa se tornar uma *lei prática* tem que ser considerada objetivamente como universalmente válida. É essa universalidade das máximas que dá o caráter objetivo, transmutando-as em leis práticas. Essa regra deve, contudo, ser expressa em valores objetivos, vale dizer, em imperativos. Esses imperativos, Kant aduz que podem ser hipotéticos ou categóricos. Pelos primeiros entende que são produzidos levando-se em conta as condições de causalidade, unicamente em condição do efeito e capacidade de produzi-lo; já o segundo, os imperativos categóricos, determinam apenas a vontade, livre de qualquer inclinação. É somente quando tratados como imperativos categóricos que essas regras podem ser alçadas às leis práticas (KANT, 2011B, p. 32).

Inegavelmente Kant sabe que a felicidade é o desejo de todo o ser racional e finito, sabe também que esse desejo é que determina a faculdade de desejar (KANT, 2011B, p. 38), portanto como estabelecer uma regra universalmente válida para que todos os seres se tornem felizes senão por meio de leis práticas? Supondo que os seres racionais e finitos desejassem todos da mesma forma, mesmo assim divergiriam, ou melhor, poderiam divergir, quanto ao modo de atingir esses desejos, tornando essa unidade de desejos meramente casual. “[...] Um princípio de determinação continuaria sendo válido apenas subjetivamente e meramente empírico, e não teria aquela necessidade objetiva que se funda em princípios *a priori*, e que acompanha a ideia de toda lei.” (KANT, 2011B, p. 39).

Kant estabelece que a matéria de um princípio prático seja o objeto da vontade, e que esse objeto não pode ser o princípio que determina essa vontade, na medida em que se o fosse, a regra da vontade estaria relacionada a uma condição empírica, vale dizer, a uma condição dos desejos de prazer ou desprazer. Com efeito, o princípio da determinação deve abstrair o objeto da vontade, ou melhor, da matéria como princípio de determinação para que somente sua forma de uma legislação universal subsista (KANT, 2011B, p. 40). É dessa forma que as máximas transformam-se em leis universais, ou seja, é abstraindo todo seu conteúdo, porque eles estão ligados aos desejos dos seres finitos e empíricos, é que as máximas subjetivas se tornam leis práticas objetivas. Assim Kant nos ensina:

Assim um ser racional não pode conceber os *seus* princípios subjetivos práticos, isto é, as máximas, como leis universais ou, pelo contrário, devem admitir que a sua simples forma, segundo a qual se *capacitam aqueles princípios para uma legislação universal*, faz deles, por si mesma, leis práticas. (KANT, 2011B, p. 40).

Kant é bem incisivo no referir que: se a vontade está sob a égide de uma lei prática, não podemos apresentar inclinações, sobretudo empíricas, a fim de determinar, fundamentalmente, uma lei prática universal. Essa vontade somente será prática quando puder ser universalizada; e essa universalização não será possível quando as inclinações do ser empírico, do próprio amor de si, influenciar na determinação da vontade. Com efeito, a vontade deve ser universal e livre (KANT, 2011A, p. 46). Assim Kant ensina:

Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como o fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação, completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma. (KANT, 2011A, p. 46).

É essa liberdade, vale dizer, essa autonomia da vontade que fundamenta os princípios da lei moral, consistindo tão somente na independência de toda a matéria da lei, e, por conseguinte, estabelecendo-se pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz (KANT, 2011A, p. 55), é que possibilita compreendermos que a liberdade em seu caráter positivo<sup>12</sup> estabelece a determinação das máximas universais, próprias da lei moral.

---

<sup>12</sup> Kant neste ponto diz que a liberdade assume sentido negativo na medida em que torna-se independente de toda matéria, independente de toda a heteronomia do arbítrio. Já no sentido positivo, a liberdade assume o caráter de legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática (KANT 2011A, p. 55).

Essa breve, porém suficiente verificação da teoria kantiana, no que diz respeito à autonomia da vontade, nos permite compreender porque Kant, ao falar do mal, põe as questões da liberdade como fundamento para a eleição de suas máximas. As máximas, consideradas como vontade subjetiva do ser razoável, para que sejam universalizadas e tornem-se leis práticas que a razão estabelece, devem, contudo, abstrair-se de toda e qualquer inclinação empírica de sua animalidade. É, evidentemente, por isso que Kant estabelece que a questão do mal não provenha de uma fonte externa ao homem e sim do próprio sujeito, pois se diferente fosse, não conseguiríamos responsabilizá-lo moralmente. “[...] Para Kant, nada pode ser considerado como moralmente mau, isto é: imputável, que não seja nosso próprio ato.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 45).

Contudo, é na *Religião nos limites da simples razão* que Kant explicita a relação do mal com a liberdade do homem em escolher suas máximas, excluindo, então, a determinação do arbítrio por fatores externos: “[...] Por conseguinte, o fundamento do mal não poderia ser encontrado num objeto que determinasse o arbítrio por inclinação, num pendor natural, mas somente numa regra que o arbítrio forja a si próprio pelo uso de sua liberdade, ou seja, numa máxima.” (KANT, 2007, p. 27). Assim Kant destaca:

O que o homem é ou deve tornar-se moralmente, bom ou mau, é preciso que o faça ou o tenha feito por ele próprio, um como o outro deve ser o efeito do livre-arbítrio. Sem isso não poderia ser-lhe imputado e não poderia, por conseguinte, ser bom nem mau *moralmente*. (KANT, 2006, p. 40).

Então, vejamos se a vontade que faz o homem estabelecer uma máxima deve ser livre, não determinada por inclinações externas, nos faz perceber que o ser indigente, falho, vale dizer, humano, pode tanto escolher em fazer o mau quanto fazer o bem. Parece ser essa vontade livre que estabelece o ser moral, na medida em que possibilita a escolha do certo ou do errado. Com efeito, qualquer que seja essa vontade do ser finito, deve ela ser livre de toda e qualquer inclinação, deve, contudo, ser neutra, nem disposta ao bem nem inclinada para o mal. Ademais, é exatamente aí que reside a questão do mal radical, desse mal que está instalado em nós radicalmente, quer dizer, de maneira inextirpável (*Pk*, 152). “[...] Se o homem sucumbe é porque ele quer sucumbir, porque ele optou pela derrota: ele deve, portanto, ele pode, obedecer à lei que a razão prática se dá e que ele conhece; e ele não a obedece. Portanto, ele não *quer* obedecê-la.” (*Pk*, 148: grifo do autor). Acentua Weil:

O fato é constante: as guerras, a violência, sobretudo a mentira e, em particular, a mentira por meio da qual ele se engana a si mesmo em seu foro íntimo, buscando desculpas para o indesculpável, tudo isso se mostra com grande clareza ao homem, o

ser que, na medida em que é moral, constitui o sentido do mundo e justifica sua existência, é imoral – imoral, e não somente fraco: ele escolheu sua fraqueza, ele quis o mal. Sua natureza é deprava, ele a depravou. (*Pk*, 149).

Mas não é só o mal que está inexoravelmente arraigado na constituição humana, o bem tem seu lugar definido. Ambos integram como já referimos, a constituição do homem. Por isso a inclinação não é má, ela é, verdadeiramente, neutra, na medida em que a tentação não é irresistível e a vontade se quer livre, livre para decidir entre essas possibilidades. Contudo, Kant desvela a nós que o homem tem uma tendência natural para o bem, vale dizer, disposições para escolher as máximas que vão ao encontro do bem, e, de igual forma, inclinações, propensões que podem desviar-se para o mal.

Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant estabelece que as disposições para o bem, são em ordem de três: a disposição do homem, enquanto ser vivo, à animalidade; a disposição à humanidade, enquanto ser vivo e também racional e por fim, a disposição à personalidade, enquanto ser racional e também apto à responsabilidade (KANT, 2007, p. 31). Pela primeira entende-se o amor de si físico, simplesmente mecânico, ou seja, que não exige razão; já no segundo também trata do amor de si, porém é comparativo a outro, ou seja, o amor de si provém da inclinação de conferir certo valor na opinião de outrem e que, por conseguinte exige parte da razão; finalmente pelo terceiro ele entende como aptidão de sentir o respeito à lei moral, enquanto motivo em si do arbítrio. Desta forma, se considerarmos as três formas de disposições veremos que a primeira não tem nenhuma razão por raiz, a segunda tem por raiz a razão prática subordinada inteiramente por outros motivos e somente a terceira é que unicamente por si mesma é prática e tem sua raiz na razão que legisla de modo absoluto (KANT, 2007, pp. 31-33).

Ora, se compreendemos que a ação moral se ancora na vontade livre de escolher suas máximas, percebemos que é na terceira disposição – à personalidade – que encontramos a essência dessa ação, na medida em que nas duas primeiras disposições encontramos a ação vinculada às inclinações, desejos e necessidades. Contudo, somente na disposição à personalidade é que o homem tem a liberdade de escolha, uma vez que não se subordina à inclinação alguma. Essas disposições e inclinações, Weil compreende como sendo a natureza da antropologia kantiana, na medida em que considera o homem em relação aos fins de suas disposições (*Pk*, 150). Para Weil, ainda, essas disposições são consideradas boas em si mesmas e em vista do bem, que desviadas de seus fins dão surgimento à bestialidade, aos

vícios que nascem na sociedade – ciúme, inveja, ingratidão, descontentamento com a alegria do outro e ao mau moral.

Com efeito, a primeira disposição, à animalidade, o homem tem em vista a conservação de si próprio e a propagação da espécie, bem como a vida com outros homens, isto é, a vida em comunidade. Na segunda disposição, à humanidade, o homem só se torna verdadeiro homem pela educação, para impedi-lo desviar-se e inclinar-se à animalidade. Na terceira disposição, à personalidade, há a reverência à lei moral como um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio. “[...] Na natureza está presente uma disposição que torna o homem capaz do bem, porque é capaz de seguir a lei moral.” (NODARI, 2006, p. 256).

Tomadas em suas destinações naturais e segundo suas finalidades, essas disposições constituem-se nas possibilidades da natureza humana, porém é, fundamentalmente, na terceira disposição que o mal pode se radicalizar, na medida em que usa de sua liberdade para o estabelecimento de suas máximas, tanto para o bem quanto para o mal. É nela que o homem pode provir uma ação responsável, e é somente nela que pode ser igualmente responsável moralmente (*Pk*, 150). Correia (2005, p. 85) assinala que, com a doutrina do mal radical como uma propensão universal para o mal no homem, Kant opera uma sensível transformação em seu pensamento, sustentando que deve ser possível escolher entre o bem e o mal, embora esta decisão não seja determinada por qualquer princípio particular.

Mas, para Kant, o homem também é constituído de pendores para o mal. Entende que o pendor na natureza humana nada mais é que o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*) enquanto contingente para a humanidade em geral. Com efeito, um pendor não é outra coisa senão a predisposição em desejar um prazer, de que já tenha experimentado – *inclinação* – ou que ainda não se tem ideia dessa coisa – *instinto*. Esse pendor se diferencia da disposição na medida em que, podendo ser inato, na verdade não deve ser assim representado, pelo contrário, deve ser considerado como adquirido ou contraído pelo próprio homem (KANT, 2007, p. 33).

Tomando a perspectiva de finitude do homem, Kant sabe que temos desejos e paixões que afetam e podem, por conseguinte, influenciar na determinação do livre-arbítrio para julgamento de nossas máximas. É esse fundamento subjetivo da possibilidade de afastar-se da lei moral que permite que chamemos de pendor natural, essa inclinação do homem ao mal. Essa boa ou má vontade que Kant bem diz nada mais é que uma aptidão ou inaptidão do

arbítrio em admitir ou não sua máxima à lei moral. É assim que percebemos que por sermos finitos é que somos inclinados a adquirir ou contrair o mal. Deixemos claro, ainda, que Kant se refere ao mal propriamente dito, ou seja, ao mau moral. Afirma Kant:

Ora, como não é possível que, enquanto determinação do livre-arbítrio, e que por outro lado, esse livre-arbítrio não pode ser julgado bom ou mau senão em virtude de suas máximas, deve consistir necessariamente no fundamento subjetivo da possibilidade de afastar-se das máximas da lei moral, e, se esse pendor pode ser admitido como pertencente em si de uma maneira geral ao homem (ou seja, ao caráter de sua espécie), deverá ser chamado de pendor *natural* do homem ao mal. Pode-se ainda acrescentar que a aptidão ou inaptidão do arbítrio, proveniente do pendor natural, em admitir ou não em sua máxima a lei moral são designadas de *a boa ou a má vontade*. (KANT, 2007, p. 34).

Weil salienta ainda, que os defeitos fundamentais do homem derivam, absolutamente, das três disposições para o bem quando desviadas de seu fim, pois sua fraqueza o faz ceder às inclinações, contrariando sua vontade do bem; sua insinceridade faz com que ele acredite que está agindo por respeito à lei moral, mas siga a máximas que procedam do amor de si e, por fim, a malignidade do coração faz com que ele inverta realmente a ordem moral (Pk, 150). Há, evidentemente, três graus distintos de propensão para o mal: a fragilidade, a insinceridade e a perversão do coração humano. Nodari (2006, p. 256) salienta que a expressão coração deve ser tomada como sinônimo de intenção que é o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas. Kant no que se refere aos três graus do pendor para o mal é didático em afirmar:

Pode-se distinguir três graus diversos nesse pendor. Em primeiro lugar, de uma maneira geral a fraqueza do coração humano quando se trata de conforma-se às máximas adotadas ou a *fragilidade* da natureza humana. Em segundo lugar, o pendor a misturar motivos imorais a motivos morais (mesmo se isso ocorresse numa boa intenção ou em nome de máximas do bem, ou seja, a *impureza*. Em terceiro lugar, o pendor a adotar máximas más, ou seja, a *maldade* da natureza humana ou do *coração humano*. (KANT, 2006, p. 27: grifos do autor).

Nunca é demais salientar que é no terceiro grau de propensão para o mal que se apresenta a perversidade radical do coração humano, designado pelo próprio Kant como *propensão moral*, pois está ligada à faculdade moral do arbítrio (NODARI, 2006, p. 257). Kant dessa forma ensina:

Em terceiro lugar, a *maldade* (*vitiositas, pravitas*) ou, preferindo-se, a *corrupção* (*corruptio*) do coração humano, é o pendor do arbítrio para máximas que fazem passar os motivos resultantes da lei moral após outros (que não são morais). Pode ser chamada também a perversidade (*perversitas*) do coração humano porque inverte a ordem moral com relação aos motivos do verdadeiro *livre-arbítrio* e, embora desse modo ações boas segundo a lei (legais) possam sempre subsistir, a maneira e pensar, contudo é, por essa razão, pervertida em sua raiz (no que concerne à intenção moral)

e por esse motivo o homem é designado como mau. (KANT, 2006, p. 28: grifos do autor).

Percebemos, até aqui, que o homem é mau porque tem a consciência da lei moral e admitiu em sua máxima afastar-se dela. Exatamente por isso que para que se torne bom ou mau é preciso que o faça por ele próprio, pois diferentemente não poderia ser considerado bom nem mau moralmente (KANT, 2006, pp. 30-40). Nesse aspecto, cabe salientar, mesmo que brevemente, o restabelecimento do bem quando o homem, por sua liberdade em eleger suas máximas, escolheu àquelas que dão fundamentação à vontade para o mal. Kant questionava-se se um homem que é pervertido no fundamento de suas máximas e que escolheu o mal seria possível efetuar uma revolução por suas próprias forças e tornar-se por si próprio um homem de bem (KANT, 2006, p. 43). É Assim que ele se questiona mais incisivamente: “[...] a possibilidade para um homem mau por natureza tornar-se bom por si mesmo, aí está o que ultrapassa todos os nossos conceitos. Com efeito, como uma árvore má poderia produzir bons frutos?” (KANT, 2006, p. 41).

Aqui nos valem de dois argumentos que reputamos serem de suma importância para compreendermos que, embora não completa nem definitiva, a conversão para o bem é possível. O primeiro, que pode ser considerado como mais forte e fundamental diz que “[...] o livre-arbítrio não se compromete com nenhuma máxima adotada.” Já o segundo, que pode ser considerado como subsidiário, afirma “[...] ser possível o compromisso do livre-arbítrio com a máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, ao passo que tal compromisso com uma máxima fundamental má com vistas à mesma finalidade seria impossível” (JORGE FILHO, 2000, p. 88). Embora nos possa parecer incongruente esses argumentos, perceberemos que, a bem da verdade, se complementam na medida em que eles utilizam as máximas como determinação do livre-arbítrio.

Jorge Filho (2000, p. 92) parte de uma definição kantiana, sobretudo exposta na obra *A metafísica dos costumes* (1797), de que o livre-arbítrio é uma possibilidade à escolha em determinar-se pela razão pura, em contrariedade com o arbítrio animal, o qual somente pode se determinar pelas inclinações dos impulsos sensíveis (KANT, 2008, p. 63). Evidentemente, é esse fundamento que leva a compreensão de que o livre-arbítrio tem a possibilidade de determinar-se pela razão pura e não se constituiria, assim, uma necessidade dessa determinação. Nas palavras de Jorge Filho: “[...] a vontade ‘*estricto sensu*’ seria a razão pura legisladora, que, embora autônoma, não seria livre no sentido que o livre-arbítrio o é.” (JORGE FILHO, 2000, p. 92: grifos do autor).

Dessa forma a liberdade do livre-arbítrio seria concebida em sentido negativo e positivo, sendo o primeiro a independência da determinação do livre-arbítrio de impulsos sensíveis e o segundo a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma (JORGE FILHO, 2000, p. 92). No primeiro sentido é digno de se notar que a liberdade humana, em que pese poder ser afetada por estímulos provenientes da experiência, não pode, contudo, determinar-se por esses estímulos. Assim o próprio Kant refere: “[...] a liberdade da escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis” (KANT, 2008, p. 63). Compreendemos que nesse sentido o livre-arbítrio se distancia das determinações empíricas.

Mas, o homem é um ser finito e razoável, na medida em que as máximas dos seres humanos são baseadas em causas subjetivas e não se conformam, por si mesmas, aos princípios objetivos que prescrevem as leis, por isso a capacidade do livre-arbítrio deve estar submetida a uma lei obrigante, o que equivale a dizer, a um imperativo. Ora, essa capacidade da razão pura ser, por si mesma, prática somente é possível pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal, na medida em que a razão pura deve ser aplicada à escolha independentemente de seu objeto, pois não contem em si a matéria da lei e sim uma faculdade de princípios que estabelece o fundamento da escolha como lei universal (KANT, 2008, p.63).

A tese se evidencia desta maneira: “[...] é inalienável a capacidade do livre-arbítrio entanto tal determinar-se pela razão pura, sob uma lei obrigante; por isso mesmo é excluída a necessidade desta determinação” (JORGE FILHO, 2000, p. 94). Com efeito, o livre-arbítrio, tomando seu caráter de lei que está submetida à universalidade não pode estar necessariamente sujeita a uma determinação, nem por influência empírica do mundo sensível, nem, portanto, às determinações em conformidade à razão pura. Em outras palavras: “[...] o livre-arbítrio não se compromete necessariamente com nenhuma máxima, moral ou imoral. Isso significa também que toda máxima adotada, ainda que com extrema firmeza, pode ser abandonada.” (JORGE FILHO, 2000, p. 94).

O segundo argumento, qual seja: é “[...] possível o compromisso do livre-arbítrio com a máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, ao passo que tal compromisso com uma máxima fundamental má com vistas à mesma finalidade seria impossível” (JORGE FILHO, 2000, p. 88), traz em seu bojo a complementação ao primeiro argumento das independências do livre-arbítrio. Ora, se o livre-arbítrio, como referimos, é independente na sua determinação, todas as máximas, morais ou imorais, devem respeitar essa

liberdade. Todavia, a dificuldade repousa na questão de que o livre arbítrio, determinando-se apenas por máximas, haveria que se ter uma máxima fundamental que seja considerada a primeira. É aí que reside o mal radical. Assim Kant leciona:

Esse mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas e mais, enquanto pendor natural, não pode ser extirpado pelas forças humanas. De fato, isso não poderia ter lugar senão por meio de boas máximas, o que não pode ser produzido quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas se pressupõe corrompido; não obstante, deve-se poder dominá-lo, porquanto se encontra no homem como ser que age livremente. (KANT, 2008, p. 34).

Essa máxima fundamental, da qual se originam as demais máximas, parece-nos que, se adotar um princípio imoral, todas as demais deverão, por conseguinte, adotar os mesmos princípios, sob pena de se tornar impossível adotá-las em desconformidade com a máxima fundamental. Assim o mal uma vez escolhido como fundamento de sua máxima primeira, inviabilizaria a conversão ao bem. Todavia, enquanto rigorosamente primeira, a máxima fundamental não poderia ser condicionada por qualquer outra máxima, daí que ao adquiri-la o livre-arbítrio não se determinaria por nenhuma máxima, sendo de certo modo possível atuar sem regra (JORGE FILHO, 2000, p. 94). É assim que, considerando o não comprometimento do livre-arbítrio com nenhuma máxima adotada é que podemos verificar que tanto o bem quanto o mal podem ser escolhidos.

Pinheiro (2008, p. 103) observa que tal pressuposição não exclui a máxima suprema, mas sim inviabiliza seu vigor de efetividade, na medida em que ela poderia ser submetida a uma certa revolução, uma vez que sendo má poderia ceder lugar à boa, tornando possível a conversão ao bem, mas, da mesma forma, poderia ocorrer o inverso: sendo a máxima boa, poderia dar lugar à má. Esse processo jamais se efetivaria definitivamente. Logo, para que a máxima torne-se lei prática deve querer se universalizar. Como já referimos as máximas, por constituírem-se de critérios subjetivos, devem, para que se tornem leis práticas e universais, adotarem critérios objetivos, os quais são efetivados através de uma lei obrigante, ou seja, de imperativos. É aqui que se centra a compreensão do argumento de que o livre-arbítrio se compromete somente à máxima fundamentalmente boa e não à má, uma vez que somente se quer universalizar as máximas boas. A fórmula kantiana da lei fundamental da razão prática pura expressa bem: “[...] age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (KANT, 2011A, p. 51). É assim que a máxima suprema boa está apta a valer universalmente enquanto princípio de um sistema coerente de máximas merecendo ser reconhecida como um autêntico fundamento prático. Já a

máxima suprema má não apresentaria esse condão à universalidade e por consequência não deve ser considerada como fundamento prático (JORGE FILHO, 2000, p. 96).

Esses argumentos impetrados por Jorge Filho nos ajudam a entender porque Kant, mesmo admitindo que o mal radical seja inextirpável da natureza humana, entende que a reversão ao bem é possível. Ademais, o próprio Kant deixa claro que “[...] é preciso pressupor que um germe de bem que permaneceu em toda a sua pureza não pôde ser extirpado ou corrompido, o qual seguramente não pode ser o amor de si, pois esse, tomado como princípio de todas as nossas máximas, é precisamente a fonte de todo mal.” (KANT, 2008, p. 41). Podemos inferir, assim, que para Kant o que está em questão não são apenas a responsabilidade moral e a imputabilidade, mas a “[...] a impossibilidade ou o caráter autodestrutivo do querer o mal pelo mal, da conversão do mal em uma lei universal ou um fim em si mesmo.” (CORREIA, 2005, p. 93).

Evidentemente, a possibilidade do mal está fundada na natureza humana e nela se apresenta concretamente, assim como o bem, de maneira inseparável, também se encontra. Essa possibilidade não é particularidade de apenas um indivíduo ou de um grupo, sim o é, de forma geral, possibilidade de todos os homens, pois “[...] o mal está instalado em nós, instalado radicalmente, quer dizer, de maneira inextirpável.” (*Pk*, 152). Porém cabe deixar devidamente explicado que Kant, depois Weil, salientam que a falta inata<sup>13</sup>, o fazer o mal por si só não é fundamento para a falta moral, na medida em que a simples fragilidade e insinceridade só se tornam falta no momento que a vontade, que deve ser livre de qualquer inclinação, intervém para enganar a sua consciência moral na admissão das suas máximas. Com efeito, embora nascida da liberdade e, por conseguinte poder ser imputada, a fragilidade e a impureza devem ser julgadas como não intencional (*culpa*), o que não ocorre com a malignidade, a falta intencional (*dolus*), pois tem certa malícia do coração humano (KANT, 2006, p. 35). Cometer a falta é possível, até porque somos seres finitos, mas querer cometê-la é constitutivo de um mal, com efeito, de um mal radical, porque somos, além de finitos, seres razoáveis.

O mal é radical no homem. Mas ele o é sob dois aspectos que nos convém distinguir nitidamente. Nenhum homem é perfeito no sentido de uma adequação entre sua vontade e a lei; o que significa que, diante do tribunal divino, ele é considerado insuficiente e, nesse sentido, culpado; isso significa também que todo homem deve contar com a graça divina, que somente ela pode suprir à sua falta ontológica, à

---

<sup>13</sup> Cf. Kant (2006, p. 35) a falta inata é assim designada porque se manifesta logo que o uso da liberdade se manifesta no homem.

finitude de uma vontade que não consegue se tornar o que, todavia, ela é segundo sua natureza e destinação, livre, razoável, infinita. Semelhante culpabilidade não é, por assim dizer, culpável de um erro; ela traz o peso de sua falha ontológica. Algo bem diferente se passa com a falta nascida da decisão: uma coisa é cometer a falta; outra, querer cometê-la. (*Pk*, 154)

O que nos interessa aqui, evidentemente, não é o estatuto ontológico do mal, mas sim como ele se apresenta ao homem moral. Sabemos que tanto Kant quanto Weil admitem que o mal é radical na natureza humana, ele é, por assim dizer, inextirpável. Ontologicamente o homem, por sua finitude, tem radicado o mal, mas também é essencialmente constituído do bem, por isso é se reconhecendo livre que ele tem a possibilidade de escolha. A vontade que se quer livre faz com que o homem, por sua liberdade, possa escolher o mal em detrimento do bem.

Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não exterminar por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de acção livre. (KANT, 2008, p. 44).

Essa corrupção da intenção vale dizer, a vontade corrompida, ou ainda, a corrupção dos princípios subjectivos das máximas, tida como um primeiro fundamento subjectivo de adoção das máximas faz com que o homem possa ser moralmente responsável. Esse mal, mesmo que não seja possível extirpá-lo, deve, contudo, por residir em um ato livre, ser dominado. Com efeito, o bem só assim é considerado porque existe o mal, sem o qual nem a vida moral seria concebível, pois é “[...] condição de possibilidade de uma vida moral, e seu reconhecimento, a de uma apreensão da vida como vida moral.” (*Pk*, 155). O homem, utilizando-se da razão, pode escolher entre o agir mau e o agir bem, na medida em que é capaz de eleger suas máximas com vistas à universalidade. Se não o faz é porque assim o quis. Assim é imprescindível compreender como se estruturam as relações entre razão e liberdade, capazes de compor a vontade de universalidade que fundamentará a escolha.

## 2.2 AS RELAÇÕES ENTRE RAZÃO E LIBERDADE

É evidente que o homem é um ser finito, repleto de desejos e instintos, posto sempre à necessidade da sua finitude, agindo assim como os demais animais. Contudo é somente ele que põe à questão da compreensão de sua finitude. 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”

(*Fm*, 48). Essa vontade de universalidade fundamenta o indivíduo moral. Ele quer que sua vontade seja universal, deixando a particularidade de sua finitude para trás. A tese weiliana é evidente: “[...] a teoria moral é infinita enquanto filosofia, mas o sujeito dessa teoria [...] é essencialmente finito e compreendido como tal.” (*Fm*, 47: grifos do autor).

Mas como conceber uma regra universalmente válida para todos os indivíduos em sua própria individualidade, abstraindo as suas determinações históricas e naturais? Essa regra não se constituiria numa própria regra da individualidade humana? O homem considerado como um ser finito, afeto às suas necessidades e desejos tem, contudo, que fundar uma teoria universalmente válida a fim de submeter-se e submeter todos os indivíduos em suas individualidades às regras universais. Todavia ele se descobre como um ser finito e, compreendido em suas finitudes, sabe que é infeliz, sabe que é insatisfeito, que não é infinito, pois se assim fosse encontraria tudo em si mesmo, ele não teria que buscar ou esperar a felicidade, ele gozaria dela pelo simples fato de não ter necessidade de nada, de não encontrar nenhum exterior do qual dependa (*Fm*, 48). É por isso que ele vê a si mesmo como pura vontade de universalidade, na medida em que essa vontade de universalidade, essa universalidade do homem como Weil a define, contudo sempre finito e particular, é que constitui a natureza do homem aos olhos do pensamento moral (*Fm*, 49).

O homem é, evidentemente, vontade de universalização, ele está sempre à busca de um aperfeiçoamento, fazendo com que as determinações e necessidades do indivíduo finito sejam apenas o ponto de partida para a reflexão em busca dessa universalidade. A busca que jamais cessa, evidentemente, dá-se pelo fato de que o homem é um projeto inacabado, sempre em busca de aperfeiçoamento e jamais conclusivo. Contudo, esse ser finito e necessitado que é o homem tem a possibilidade de buscar essa conclusão na medida em que se vê como vontade de universalidade enquanto recusa de toda a determinação. 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.” (*Fm*, 50).

Weil evidencia que essa vontade de universalidade, que é consciente de si mesma e que se compreende como a própria natureza humana, deve ser representada por dois termos diferentes: razão e liberdade. O fato de querer a universalidade faz com que o homem seja razoável; enquanto capaz de ser universalidade ele é liberdade.

Tradicionalmente, essa vontade de universalidade consciente de si mesma e que se interpreta como a própria “natureza” do homem é designada por dois termos diferentes: razão e liberdade. O homem, enquanto visa à universalidade, é razoável; enquanto é capaz de universalidade, é liberdade: sendo capaz de razão, mas não sendo razão, ele é também capaz de optar contra a universalidade e contra a razão. (*Fm*, 52).

Aparece, aqui, evidentemente, a relação entre razão e liberdade, na medida em que o homem que quer se universalizar, expressa essa vontade livremente e somente é livre na medida em que quer essa universalidade. Em outras palavras: “[...] o homem só é livre na condição de querer se universalizar, vale dizer, obedecer à razão.” (*Fm*, 53). Esse argumento weiliano leva à compreensão de que o homem concreto, o homem real, precisa, contudo, falar e viver razoavelmente se quiser se compreender como um ser livre, como um ser razoavelmente livre. Essa estreita relação entre razão e liberdade designa, contudo, a natureza do homem, pois encerra em si os aspectos de uma unidade fundamental: o homem razoável e livre. Afirma Weil:

Uma relação muito estreita entre os dois anuncia-se assim; mais ainda, dado que elas remetem uma à outra e se referem ao mesmo sujeito, as duas constituem os dois aspectos de uma unidade fundamental, que é designada como essa “natureza” do homem, que é essencialmente oposta a tudo o que se chama natural no sentido corrente do termo. (*Fm*, 53).

Ademais, essa vontade de universalidade expressa pela ação livre denota que ao pôr-se à questão da moral, o homem fez sua escolha pela razão, pela universalidade, porque é somente nessa vontade que ele se descobre livre. A escolha necessária seria inconcebível, pois se necessária fosse, não poderíamos chamá-la de escolha. Somente a liberdade pode fundamentar a possibilidade de escolha. “[...] Desse modo fica evidente que ao pôr o problema da moral o homem optou pela universalidade, isto é, pela razão – e o fez livremente: ele se determinou à razão com toda liberdade, e é enquanto vontade de universalidade que ele se descobre livre.” (*Fm*, 56). Continuando, poderíamos afirmar com Weil:

Ele também sabe que toda moral particular, por uma razão ainda mais forte aquilo que está submetido e sujeito a cada moral, a saber, as paixões, as tendências os desejos imediatos, o animal no homem, compete ao tribunal da universalidade: é imoral o que não pode ser universalizado, o que não pode valer para todo homem, o que destrói a coerência do discurso humano pela contradição, guarda-vento da violência prestes a explodir. (*Fm*, 56).

Com efeito, o ser que não é somente razão, que ainda não é universalidade, ou melhor, que ainda está constantemente em busca da universalidade e sabe que sua plenitude não se constituirá definitivamente jamais, esse ser que é o homem, o qual permanece sob a coerção da necessidade e do desejo, deve, para que sua vontade de universalidade se

posicione e se ponha em marcha, colocar-se e abrir-se à questão da moral. Para o ser que se bastasse em si mesmo, que fosse completo em sua universalidade, não existiria o problema da moral. É com a compreensão de que o homem é um ser finito e razoável, que podemos perceber que a escolha pela razão se faz de forma livre, uma vez que ele poderia, no entanto, ter escolhido outra possibilidade – a violência.

Ora, se a razão somente existe para quem a escolhe e essa escolha deve ser livre, fica claro que a liberdade toma um caráter anterior à razão. A razão é apenas uma possibilidade de escolha da liberdade. É pela liberdade que se escolhe a razão. Mas, antes dessa escolha não pode haver raciocínio e demonstração, porque a razão ainda não foi constituída (*Fm*, 57). Essa constatação traz uma difícil compreensão da relação entre as duas. Ora, se é a razão que dá sustentação, fundamentação e compreensão ao discurso, como escolher a razão sem antes constituí-la? É por isso que Weil define que neste ponto a razão se reduz à liberdade, ou seja, “[...] é a razão que funda a liberdade que a precede” (*Fm*, 57).

Diante desse paradoxo, justamente para não cairmos nesse movimento circular, é que Weil distingue dois sentidos do termo liberdade: um referindo-se “[...] à possibilidade da filosofia enquanto atividade humana e outro à realidade da filosofia constituída em autocompreensão do discurso humano” (*Fm*, 58). Enquanto possibilidade, a liberdade pode escolher a razão, contudo não consegue, antes dessa escolha, fundamentar sua própria escolha, não consegue dizer o porquê que escolheu a razão em detrimento a violência. É fato que a liberdade escolhe entre razão e violência e que essa escolha é feita sem referência alguma à razão constituída, na medida em que “[...] ninguém poderia dar razão de sua opção pela razão (ele explicaria, no máximo, sua escolha, mas ainda o faria razoavelmente)” (*Fm*, 58).

Este é um ponto decisivo para a compreensão da liberdade como possibilidade da atividade humana. O homem não pode falar sobre sua escolha, ele só a pode descobrir depois que tenha feito a escolha com vistas à razão e ao discurso coerente. A tese é clara: “[...] só o homem razoável sabe que é livre; 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” (*Fm*, 58). Assim, a razão e a violência se separam, do ponto de vista conceitual, somente quando o homem opta pela razão, na medida em que a opção do indivíduo pela violência é função da escolha razoável, pois, ao contrário, a violência num mundo não informado pela razão não teria consciência de sua própria escolha (*Fm*, 58). Vale salientar

uma vez mais, que a violência só é violência para o homem que está sob a influência da razão, por isso que ele consegue justificar sua opção, podendo, até mesmo proceder inversamente, realizando certa conversão à razão depois de ter escolhido a violência.

A liberdade é, em última análise, anterior à razão, e só existe do ponto de vista da razão e do discurso. É nessa relação estreita entre liberdade e razão que percebemos que a liberdade só existe para a razão, e a razão é liberdade que se determinou à razão (*Fm*, 59). Seria inconcebível imaginar a liberdade abstraindo da razão, na medida em que não poderíamos pretender decidir razoavelmente prescindindo da razão. Com efeito, é a razão que dá sustentação para a liberdade, a qual só se sabe livre nos limites da razão. “[...] A razão é liberdade que se determinou à razão, mas que só se compreende como razão por ter escolhido e por ser capaz de escolher.” (*Fm*, 59). Inferimos então, que a razão é irreduzível à razão, sem que uma se reduza à outra.

A razão reconhece que é incapaz de se fundar a si mesma, reconhece que tem sua origem em uma decisão que a escolheu e que essa decisão foi tomada sob o fundo da liberdade, livre de todo e qualquer dado da natureza, mas sabe também que essa liberdade só é livre quando se sabe livre. Assim, “[...] a razão é a realização da liberdade, dessa liberdade que se capta a si mesma na razão e se compreende como fonte e origem absolutas, como razão livre e como liberdade razoável” (*Fm*, 59). Com efeito, a liberdade não se sabendo livre, não se reconhecendo como liberdade, seria simples indeterminação, e só seria isso por relação a um ser livre e assim capaz de determinação. Semelhante ocorre com a razão que não sendo livre seria uma vontade de universalidade e incapaz de escolher e não se conheceria, pois só um ser livre é capaz de se buscar (*Fm*, 59).

Portanto, relacionam-se a liberdade e a razão; liberdade razoável e razão livre, que juntas estabelecem a vontade do homem moral. A vontade de fazer o bem, de julgar o certo e o errado, de escolher o justo, vale dizer, buscar a universalidade. Vontade que, A bem da verdade, é a união desses dois conceitos: liberdade e razão; liberdade razoável e razão livre. Essa vontade, que é essencialmente livre e razoável, estabelece seu critério que guia sua escolha: é ilícito o que não poderia ser universalizado (*Fm*, 62). Devemos, contudo, compreender como a vontade razoável fundamenta a escolha visando o universal.

### 2.3 A VONTADE RAZOÁVEL COMO FUNDAMENTO DA ESCOLHA

Compreendemos até aqui que o homem é um indivíduo dotado de necessidades, desejos e instintos, assim como é um ser capaz de razão, capaz de resolver seus problemas razoavelmente, usando da liberdade e da razão. A natureza do homem permanece, sobretudo, necessitada ao mesmo tempo em que se sabe razoável, mas agora o “[...] desejo natural, imediato, não satisfaz o homem que pôs o problema da universalidade.” (*Fm*, 60). Com efeito, o homem moral, que se pôs o problema da moral, não se contenta mais com euforias e satisfações pessoais, ele quer, igualmente, se reconciliar consigo mesmo, ou seja: “[...] ver restabelecida a unidade do ser duplicado e dividido.” (*Fm*, 60). Esse é o objetivo do homem moral, reconciliar-se consigo mesmo, pois ele tem dentro de si esses dois universos, vale dizer, ele é moral e imoral.

É assim que o indivíduo animal, afeto aos desejos e inclinações, quer submeter sua animalidade à razão. Ele não está contente, ele não está feliz com essa situação que é a sua, pois ele já entrou na seara da razão, ele já sabe que a violência não o agrada mais, em que pese ter conhecimento dos prazeres e desprazeres, mas ele quer ser mais que isso, ele quer ser razoavelmente universal. Ele quer encontrar-se em si mesmo com vista à universalidade. “[...] 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.” (*Fm*, 61).

De fato, essa felicidade que a razão é, nada mais é que a felicidade da universalidade, a qual tira o homem de todas as contingências do ser finito. Não se trata, contudo, de contentar o animal, até porque esse contentamento ele mesmo fará em sua condição humana, desde que não contrarie o exercício da razão, trata-se sim de buscar a felicidade sem condicionantes, a felicidade absoluta, ou seja, uma vontade de universalidade, uma universalidade. “[...] É o ser humano enquanto razoável que quer ser feliz – e só ele pode conceber esse desejo, essencialmente não animal.” (*Fm*, 61).

A tese weiliana é evidente: “[...] só o ser razoável possui uma vontade” (*Fm*, 61). É essa vontade que reunindo dois conceitos diferentes: liberdade e razão que estabelece uma vontade de universalidade, pois a vontade é essencialmente livre e razoável. Ademais, verificamos que o desejo não é livre, ele é condicionado a fatores externos ou internos, mas a vontade é essencialmente livre, na medida em que se opõe a toda e qualquer condição.

Dizendo mais, é por ela, enquanto razão-vontade, que existem condições, dados e fatos e é ela que os descobre e os tira da simples possibilidade (*Fm*, 62). É a própria vontade que faz o homem escolher entre as possibilidades que ela mesma desvela, na medida em que o ser determinado age dentro dessa determinação, dessas condições e circunstâncias que o afetam, mas “[...] as possibilidades não são ilimitadas, elas são essencialmente restritas” (*Fm*, 62) e o que resta essencialmente é a possibilidade de recusa de cada uma dessas possibilidades empíricas. 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.” (*Fm*, 62).

Percebemos, pois, que Weil, pensando a vontade como essencialmente livre e razoável, estabelece que essa vontade deva, contudo, obedecer a alguns critérios para que ela possa se tornar, por ela mesma, vontade razoável. O critério que guia essa escolha pela vontade razoável não pode ser outro senão a busca da universalidade. É essa busca que torna a vontade razoável, possibilitando a razão não entrar em contradição com ela mesma. É Assim que o homem, para buscar a universalidade, precisa dominar o animal que há nele, precisa de igual forma, submeter o condicionado, seus desejos e instintos naturais. Em outras palavras, o homem deve ser razoável em sua finitude. Afirma Weil:

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. (*Fm*, 62-63: grifo do autor).

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, fazendo novos progressos em sua caminhada existencial. Ele se decide, de uma vez por todas, a se inspirar somente em motivos que levem ao respeito à lei da razão, vale dizer, à lei da sua própria vontade, não se submetendo à sua animalidade. Ele agora é vontade em busca de universalidade, ou melhor, 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. Acentua uma vez mais Weil:

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. (*Fm*, 63).

Mas o homem moral permanece indivíduo e sua filosofia moral permanece no campo dos indivíduos que permanecem determinados pelas leis da natureza. Contudo para que ele busque se tornar infinito - vale dizer que essa busca é infinita, pois o finito jamais consegue se infinitizar – deve ser submetido às leis da razão. 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.” (*Fm*, 64).

A vontade razoável, A bem da verdade, fundamenta a escolha pela universalidade, na medida em que o homem se sabe liberdade e razão. Ele sabe que deve ancorar sua escolha na perspectiva universal, pois como Weil bem disse: “[...] é ilícito o que não pode ser universalizado, o que não seria ato admissível para todo homem enquanto razoável.” (*Fm*, 62), mas sabe também que é indivíduo e mantém em si sua animalidade. Sabe também que só será livre quando seus atos não forem impostos por um senhor ou por um grupo dominante, mesmo que esse senhor seja ele próprio, contudo, sejam estabelecidos a partir do respeito a todo ser razoável. É somente assim que ele poderá ser responsabilizado moralmente, sobretudo quando seus atos não forem proibidos pela lei universal (*Fm*, 67).

Aqui surge uma nova reflexão: o homem moral é, contudo, um homem político. Esse homem 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, contudo, que vive no mundo dos indivíduos, que organiza a colaboração e coexistência desses indivíduos em uma comunidade. Com efeito, “[...] 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” (*Fp*, 37).

Ora, então, 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. A ação política que por sua própria natureza se estrutura como sendo uma ação razoável e universal sobre o gênero humano, é, em última análise, possibilitada pela ação moral. Vale dizer, 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.

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. (*Fp*, 17).

É nessa perspectiva que a educação toma acento de destaque na reflexão proposta. É ela que faz a fusão do homem moral com o homem político, na medida em que faz parte do campo da ação do indivíduo sobre si mesmo e sobre sua comunidade. É dessa educação que nos propomos a tratar a seguir, para deixar evidente que a educação moral é, além de possível, imprescindível para o homem no combate a violência.

### 3 EDUCAÇÃO E MORAL

Percorremos até aqui um caminho árduo, porém imprescindível para entendermos que o homem é constituído de razão e de violência, ele tem em sua essência essas duas faces que se apresentam como as possibilidades radicais de sua própria escolha. Essa escolha, contudo, para que se torne responsável, ou melhor, responsabilizável ao homem, deve ser livre de todas as inclinações do ser empírico. É partindo desses apontamentos que nos propomos agora verificar se a educação apresenta-se como uma alternativa para o enfrentamento da violência, fomentando, assim, a escolha livre para a universalização do homem. Ora, mas acabamos de dizer que a escolha tem que ser livre de toda e qualquer inclinação do ser empírico, sem sofrer influências externas à sua consciência, então, como conceber que a educação possa influenciar na escolha da razão para uma universalização do homem?

O trato dessa questão nos é tão valioso para compreendermos como a educação, que pode ser considerada como um fator externo de influência na vontade livre, pode não afrontar o que dissemos até a gora. Para tanto nos valem da compreensão weiliana na medida em que, apesar de estabelecer que a política<sup>14</sup>, visa à ação razoável e universal sobre o gênero humano, distinguindo-se da moral que, ao seu turno, é a ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo (*Fp*, 16), elas, a política e a moral, mesmo com suas diferentes atuações no campo da ação, aproximam-se para constituírem uma “[...] radical unidade, fundada na sua origem comum no homem considerado e considerando-se como ser agente.” (*Fp*, 16). É assim que Weil defende que, em que pese a política ser compreendida sem referência alguma à moral e esta de igual forma ser perfeitamente compreensível sem os resultados políticos, é o homem que pretendendo ser político do ponto de vista moral é que deve ser moral e, por conseguinte, é o homem moral que do ponto de vista político é que deve pesar as conseqüências dos seus atos moralmente justificados (*Fp*, 17). Assim, Weil acentua:

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 consigo mesmo, torne-se força *política*, isto é, um fator histórico como o qual o homem político deva contar, mesmo que ele pessoalmente não queira ser moral. (*Fp*, 17).

---

<sup>14</sup> Cf. Weil, o termo política é tomado aqui na acepção antiga aristotélica de *politiké pragmateía*, considerando a vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida. Assim nesta concepção a política faz parte da filosofia, sem ser seu todo (*Fp*, 15).

Weil na sua *Filosofia política* ensina que: “[...] a vontade moral no indivíduo é a ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado” (*Fp*, 33). Evidentemente essa tese weiliana reflete que a ação do indivíduo que se quer moral deve 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 (*Fp*, 33-34). É nessa perspectiva que Weil define que as instituições políticas (aqui podem incluir a família e a escola), existem para fazer com que os homens ajam segundo a moral, sem, contudo, ter o condão de ocuparem-se da consciência moral dos indivíduos (*Fp*, 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 mesmo ao mesmo tempo em que deve agir no mundo e sobre o mundo (*Fp*, 36). Dessa maneira as suas ações morais refletem na sua comunidade, nas suas relações com os outros indivíduos que também tem suas consciências morais e que agem igualmente nesse mundo.

Nesse contexto, Weil percebe que 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, desta forma, a passagem da reflexão moral sobre a forma da moralidade das ações à reflexão sobre a própria ação (*Fp*, 40). Ele enfatiza:

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 idéia da realização progressiva do reino dos fins no mundo. (*Fp*, 40).

Ele entende, ainda, que o homem da reflexão moral, ou melhor, o filósofo da pura razão, é, ao mesmo tempo, um homem no mundo histórico (*Fp*, 53) e por isso salienta que o homem para bem viver nesse 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 contradisser o princípio da moral. Nas palavras do próprio Weil:

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. (*Fp*, 42: grifo do autor).

Evidencia-se que a reflexão moral deverá, a partir de agora, ocupar-se das relações reais dos homens entre si, expressa na forma universal do direito positivo, não renunciando, contudo, à sua autonomia. Weil explica que a reflexão moral apreendeu que só se compreende, enquanto real, como crítica viva de uma moral viva<sup>15</sup>, exercida no seu interior (*Fp*, 53), pois como ele bem destaca: “[...] 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” (*Fp*, 56). É assim que Weil considera a reflexão moral ao mesmo tempo autônoma e 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. Vejamos como Weil a define:

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. (*Fp*, 56-57).

Essa ligação com a história faz com que a reflexão moral, vale dizer, que a consciência 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 (*Fp*, 57). É dessa forma que Weil entende que 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” (*Fp*, 57). Assim ele explica:

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. (*Fp*, 57: grifos do autor).

A educação, nesse contexto, assume um papel preponderante na formação do homem com vistas à universalidade, vale dizer, “[...] a dar ao homem a oportunidade de levar uma

---

<sup>15</sup> Cf. CANIVEZ (1991, p. 149). 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.

vida que o satisfaça (enquanto ser racional, isto é, na condição de que cada um procure a sua própria satisfação sem impedir o seu vizinho de fazer outro tanto)” (WEIL, 2000, p.64), pois a tarefa essencial do homem moral consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (*Fp*, 58). É dessa educação que Weil se ocupa, mais precisamente, da educação moral.

Nessa perspectiva, Canivez (1991, p. 150) leciona que a educação adquire uma significação política com caráter de socialização e moralização, na medida em que o educador inculca um comportamento de respeito às regras sociais, participando assim da disciplina dos educandos, bem como os leva a pensar e compreender que essas regras universais são, A bem da verdade, regras morais. Ele defende, ainda, que a primeira educação, qual seja, a educação do ponto de vista da socialização, é importante para que se tenha respeito às regras universais e proporcione o controle da própria natureza e violência que há no homem. Mas essa disciplina, essa educação do ponto de vista da socialização, deve, contudo, estar atrelada aos critérios morais, à reflexão moral da qual referimos acima, para que o homem, unindo esses dois aspectos, reconheça a legitimidade de toda a lei, moral e política, com vistas a um comportamento racional e razoável.

Mas para avançarmos em nossa reflexão sobre a educação, é imprescindível que compreendamos como o próprio Weil a compreende. Cremos que pela influência kantiana<sup>16</sup>, Weil compreende que a educação não está adstrita ao simples repasse de conhecimentos técnicos, não que esse aspecto seja menos importante, todavia, a educação que ele defende é uma educação mais ampla e mais completa, uma educação com vista à universalização do homem enquanto ser agente em uma sociedade. Para tanto, ele faz uma diferenciação entre instrução e educação, sem, contudo, preterir uma à outra. Admite que a instrução possua um elevado valor educativo, contudo não pode fazer com que a educação fique ao seu serviço, de modo que, ao contrário, o homem seria incapaz de resolver ou até mesmo de formular o problema da boa utilização do objeto (*Fp*, 64). É evidente que Weil acolhe a tese de que tanto instrução quanto a educação são imprescindíveis para a formação do homem com vista à universalidade, aquela dando o suporte através do conhecimento técnico e esta em seu plano de socialização e moralização. Então vejamos:

---

<sup>16</sup> Para Kant (2002, pp. 25-26), a educação deve possibilitar com que o homem seja *disciplinado, culto, prudente e moral*. Ele esclarece na obra *Sobre a pedagogia* que a educação não se restringe a simples instrução do educando, devendo, contudo, tratar, também, das questões da socialização e da moralização do homem.

Sem ela (*a instrução*) não existiria materiais de construção, nem tempo, nem vontade de construir. Mas, viver sobre um amontoado de tijolos e de vigas, rodeado de todas as espécies de utensílios e de máquinas, sem a menor idéia do que se vai fazer com esses materiais, é igualmente desagradável. A instrução diz-nos como proceder para fazermos o trabalho, mas não indica como será a obra final. (WEIL, 2000, p. 64-65: grifo do autor).

### 3.1 EDUCAÇÃO E INSTRUÇÃO

Este é o cenário que consiste nossa reflexão a partir de agora, mais precisamente sobre a educação moral do homem. Evidentemente, Weil tem a educação, assim como os problemas da violência e da razão, percorrendo todas as linhas de sua reflexão filosófica, como bem refere Perine (2004, p. 35): “[...] educação, violência e razão, como sabem todos os que têm alguma familiaridade com a filosofia de Weil, atravessam toda a sua obra.” Mas como se estrutura a educação no pensamento weiliano? Será que a sociedade necessita somente de uma educação baseada em conhecimentos técnicos sem considerar as relações humanas? Ou ainda, será que podemos pensar uma educação a partir de conhecimentos técnicos e morais? Essas são questões que nos fazem refletir a fim de verificar se realmente a educação pode contribuir para um enfrentamento da violência com vistas à universalidade.

Weil, por certo, dedicou-se exaustivamente a essas questões, verificando que educação e instrução não são sinônimas, na medida em que apresentam características e estruturas diferentes. Todavia, a instrução por muitos anos foi sinônimo de educação, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, onde ensinaram que os analfabetos seriam sempre seres violentos e desprovidos de compreensão de seus próprios interesses racionais e que não teriam oportunidades reais de se constituírem membros úteis e prósperos de uma sociedade racional e industrial (WEIL, 2000, p. 57). Mas, “infelizmente, para uma grande parte da humanidade contemporânea este ideal ainda permanece um ideal.” (WEIL, 2000, p. 57).

Com efeito, Weil entende que os conhecimentos técnicos do especialista têm seu valor, vale dizer, a instrução do ponto de vista de repasse de conhecimento deve ser considerada, pois “[...] ela é o meio mais fácil, mais direto, para que o indivíduo aprenda quão pouco vale suas paixões, seus desejos, suas preferências” (*Fp*, 64). Ora, essa 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, não é suficiente para formação do homem que quer se universalizar. E mais, o homem sempre se educa através de

qualquer estudo, vale dizer, pela aquisição de conhecimentos técnicos, mas o que a educação visa é a capacidade do homem agir convenientemente (*Fp*, 64-65).

Canivez (1985, pp. 531-532) acrescenta que a instrução já é uma forma de educar, sobretudo no contexto social, vale dizer, no seu aspecto de socialização, fornecendo ferramentas para o homem atingir sua utilidade através do trabalho em uma sociedade moderna em direção ao progresso. Contudo, o homem não é somente técnico, não que esse aspecto não deva ser considerado, mas, antes de qualquer coisa, o homem é um ser histórico. A instrução, assim, tem a finalidade de inserção social de um indivíduo útil à sociedade, não de levá-lo à universalização.

Com efeito, a instrução ainda continua a ser uma necessidade de nosso tempo, contudo, a primazia da instrução como forma de educar o indivíduo à universalidade, não se sustenta, na medida em que ela está sempre a serviço da educação, não se admitindo, contudo, que esta esteja a serviço daquela, o que faria com que o homem se tornasse um objeto utilizável, incapaz de resolver, até mesmo formular, o problema da boa utilização desse objeto (*Fp*, 64). Em outras palavras, o homem não pode prescindir da instrução, contudo somente ela não basta para a completa compleição do ser humano.

Por consequência, para além da instrução e acima dela, há lugar para a educação, que, por última análise, consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros membros da sociedade (*Fp*, 64). “[...] Ora, a educação visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica” (*Fp*, 65). Portanto, “[...] 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).” (*Fp*, 71).

Não se pode admitir, contudo, que a instrução seja ignorada e que a educação seja possível sem ela. A instrução é necessária para que o progresso da sociedade seja alcançado, para que se possibilite o acesso às formas de oportunidades de constituição da liberdade, pois “[...] pode-se dizer que a instrução conduz à liberdade” (*Fp*, 61). Somente 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.” (*Fp*, 68).

A educação que se propõe, então, não é aquela que visa instruir os educandos nas matérias técnicas e sim a 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.” (*Fp*, 61). Analisada por esta ótica, a educação toma um caráter moral, uma educação mais ampla do que usualmente seu termo é empregado. Weil defende que a educação, vista por este ponto, proporciona ao educador formar indivíduos que, nas suas ações, leve em consideração o interesse universal concreto, o que a comunidade define como seus costumes, regras e leis, como sendo de interesse público (*Fp*, 62).

Assim, a educação é a domesticação do animal no homem (CANIVEZ, 1985, p. 538), na medida em que a violência que se pretende extirpar não é aquela violência física, exterior, tais como enfermidades, fome, mortes, etc., nem a que os outros indivíduos infligem ao seu ser, tais como sofrimentos, 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, a que ele sofre por si mesmo. É dessa violência que a educação deve libertar o homem (*Fp*, 62). Contudo, por via transversa, a violência externa, aquela infligida pelos outros membros da comunidade, é automaticamente combatida na medida em que a violência interna do seu ser empírico também for combatida, pois como já referimos antes, o homem moral deve, contudo, agir na sua comunidade histórica.

Percebemos, com isso, que a educação do indivíduo humano é, além de tudo, uma domesticação, diversa da domesticação dos animais evidentemente, cujas ações são provenientes da vontade de seu domesticador. A domesticação aqui referida toma um caráter último de fazer do educando um educador de si mesmo tanto quanto de todos os que têm a necessidade de educação (*Fp*, 62). Dessa educação conhecemos quando nossos pais e nossos familiares nos ensinaram seus valores morais, como honestidade, integridade, honradez, amor ao próximo, etc., o que nos permite estabelecer uma relação sadia com os outros membros da comunidade, pois como Weil disse de modo tão explícito e direto, “[...] todo 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.” (*Fp*, 72).

Evidencia-se, dessa forma, que a educação para Weil é mais que simplesmente repassar conhecimentos técnicos, não que isso não seja importante, é, portanto, ensinar enquanto se aprende. A educação está ligada a moral, na medida em que a realidade histórica

está em constante modificação e cada indivíduo tem a responsabilidade de observar as regras que dizem respeito a todos e a cada um. “[...] Ser um educador é consagra-se à educação – e à educação visando conscientemente à liberdade razoável do educando –, é uma vocação, uma profissão, um ofício.” (Fp, 72). Com efeito, o educador “[...] preenche um lugar no mundo real, desempenha um papel, e sua qualidade de educador é a sua maneira de participar do universal concreto da sociedade.” (Fp, 72).

A educação em Weil deve, assim, ser considerada do ponto de vista moral, com a inclusão de todos os atores da comunidade. A educação tem que ser responsabilidade de todos, não somente dos mestres que se propuseram a fazer de suas vidas o cultivo e propagação da educação. “[...] 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 deverá ir além da instrução e além do adestramento do animal no homem, ela deverá formar os homens para decidir racionalmente o seu lugar no mundo e desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade humana, enquanto objetivamente universalizado (Fp, 71).

A educação que se pretende aqui, nada mais é do que a formação de um indivíduo capaz de perceber os problemas de sua sociedade, discernindo o certo do errado e, sobretudo, capaz de agir conscientemente para o progresso da comunidade. Em outros termos, o que se pretende na realidade é que o homem, assim como Kant já havia referido, se torne além de *disciplinado e culto, prudente e moral* (KANT, 2002, pp. 25-26). Essa capacidade do homem conter a animalidade de seu ser empírico, associada à de se tornar culto, civilizado e moral, é que, a nosso ver, proporciona o enfrentamento da violência e isso somente é possível através da educação moral. Todavia, precisamos compreender que a educação moral defendida por Kant, e, sobretudo, por Weil, não é o conjunto de regras de normas morais e sim o próprio pensar por si mesmo. Essa autonomia com caráter fundamental para o desenvolvimento da razão e da moralidade (PINHEIRO, 2007, p.106).

Mas sabemos que a violência está no homem e é uma realidade que, agora compreendida, faz com que a educação tenha seu relevo. É nessa perspectiva que Weil entende que o homem deve educar e ser educado para a não violência, pois ele enfatiza que: “[...] o mundo contém a violência, jamais está livre dela, jamais encontra-se protegido dela e

pode sucumbir no seu absurdo, mas não é feito de violência pura” (*Fp*, 74). Nessa perspectiva percebemos que o homem é agora violência informada e educada, tornada razoável em certo grau (*Fp*, 74). Resta-nos entender agora, como Weil compreende a educação para a não violência.

### 3.2 A EDUCAÇÃO PARA A NÃO-VIOLÊNCIA

Indiscutivelmente, Weil percebe que educar para a moral é possível, na medida em que essa educação não está adstrita somente ao simples repasse de conhecimentos técnicos, como bem observamos acima, mas sim aos esforços do homem moral em educar para a razão e transformação do mundo com vistas a uma cultura de paz. Por isso o ponto de partida aqui é a não violência, assim, como bem salienta Weil, é também o próprio fim da filosofia (*Lf*, 90). Mas para Weil a educação para a não violência, parte do ponto de um paradoxo que precisamos enfrentar: “[...] a violência só tem sentido para a filosofia, a qual é a recusa da violência”, contudo, “[...] facilmente se poderia sustentar que uma filosofia que se compreende como compreensão e como via de contentamento recomenda o emprego da violência, porque é levada a constatar que deve se erguer contra a violência.” (*Lf*, 90). Esse paradoxo nos permite inferir que Weil, acredita que a violência ainda é necessária no mundo, e pelo fato do homem constituir-se como razão e violência, esta jamais se extinguirá de fato. Como salientamos antes, Weil sabe que o homem é finito e razoável, e por essa razão tem em sua constituição a possibilidade da violência, contudo, ela agora é informada e educada, tornada em certo grau, razoável (*Fp*, 74).

Ora, dissemos até agora que Weil compreende a violência como negação do discurso coerente, como contrário à razão, e, por conseguinte, contrário à filosofia, que se apresenta como seu outro. Então como podemos sustentar agora que a violência é necessária para combater a própria violência? E mais, como defender que a violência é possível para educar os homens para a não violência?

Em que pese Weil referir que o filósofo quer que a violência desapareça do mundo, pois o que importa é eliminar a violência, admitindo que “[...] é legítimo o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta” (*Lf*, 36), ele defende que o enfrentamento da violência se dá no campo da própria violência. Essa violência, que podemos chamar de positiva, é fundamental para submeter à violência

natural dos indivíduos e das comunidades, ou se preferir, a violência negativa (*Fm*, 46). Nesse mesmo sentido, Assis descreve:

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).

Essa primeira violência vale dizer, a violência com caráter positivo, não passa de um meio necessário para criar um estado de não violência, na medida em que o mundo ainda está sob o domínio da violência pura (*Lf*, 90), da violência negativa. Com efeito, somos eternamente imperfeitos, com instintos e necessidades e, por conseguinte, afetados pela violência, contudo, estamos, também, sempre em busca de aperfeiçoamento e da constante eliminação dessa violência, com vistas à razão. É Assim que Weil percebendo que somos constituídos de razão e violência defende que precisamos recorrer a própria violência, mas agora com caráter positivo, no momento em que temos que enfrentá-la.

Weil não está sozinho em sua posição. Hegel também entendia haver duas espécies de violência. Uma espécie que não se justifica, pois imprime certa coação injusta ao indivíduo. Com efeito, ele diz que essa primeira violência exercida lesa a existência da liberdade em seu sentido concreto e que lesa, conseqüentemente, o próprio direito como tal. É o crime que o filósofo bem descreve no § 95 da obra *Princípios da filosofia do direito*. Nele, contudo, são negados, além do aspecto particular da absorção da vontade, como também o que há de universal e infinito (HEGEL, 1997, p. 85). Já a segunda espécie de violência é a violência que Hegel chama de jurídica (HEGEL, 1991, p. 84). Essa é justificada por agir sob a primeira com a finalidade de suprimi-la. Assim o direito, na visão de Hegel, toma o papel de coação contra a ação injusta da violência absoluta, com vista à sua eliminação e anulação (HEGEL, 1997, p. 85).

Nesse contexto, Walter Benjamin em sua obra intitulada *escritos sobre mito e linguagem* defende que há uma questão permanentemente aberta se a violência em geral, enquanto princípio, poderia ser ética, mesmo como meio para fins justos (BENJAMIN, 2013, p. 122). Para ele a tese do direito natural de que a violência seria considerada como um dado da natureza contraria diametralmente a do direito positivo que estabelece que a violência seja produto do devir histórico (BENJAMIN, 2013, p. 124), por isso, acredita que o direito natural almeja justificar os meios pela justiça dos fins e o direito positivo a justiça dos fins pela

justificação dos meios. (BENJAMIN, 2013, p. 124). Em outras palavras, o direito natural admite que se utilize a violência como meio para o atingimento de um fim justo, tornando-se assim justificável seu emprego; já para o direito positivo, o fim somente é justo se admitidos todos os meios justos. Ora, mas o que podemos considerar como meios justos? Ou ainda, será que a violência pode ser utilizada para esse atingimento de fins justos? E o que seriam esses fins justos?

Pois bem, Weil define que a moral dá origem à concepção de um direito universal, de um direito natural, entendendo que esse direito natural faz como que o filósofo se submeta, mesmo sem ser obrigado a isso, ao direito positivo (*Fp*, 43). Salaria que ele quer agir razoavelmente no mundo a fim de contribuir para a realização do universal razoável, vale dizer, para a razão universal. Assim ele tratará como seres razoáveis a todos com quem ele se relaciona, estabelecendo uma relação de igualdade. Nesse sentido, diz Weil, aquele a quem o direito natural estabelece como sendo escravo, A bem da verdade é o igual do cidadão livre (*Fp*, 43).

Mas o pensador da moral, na medida em que pretende agir, e A bem da verdade age, mesmo que tente evitar toda a ação, para que a moral reine neste mundo, deve buscar uma regra de conduta no mundo e para o mundo (*Fp*, 44). De fato essas regras de conduta estabelecem que a lei moral deva informar uma lei positiva, pois é preciso, contudo, que o mundo obedeça a um sistema de leis que não decorra só das circunstâncias particulares da história de tal comunidade, ou das forças e fraquezas dos indivíduos e dos grupos, para que não se tornem apenas formais e sem conteúdo (*Fp*, 45). Com efeito, “[...] tal sistema de leis será, concretamente, um sistema de leis, de máximas empíricas fornecidas pela história, mas respondendo a condições não-históricas.” (*Fp*, 45). Então vejamos como o próprio Weil as define:

A sua condição, abstrata e geral, será a seguinte: é preciso que em cada comunidade exista um sistema de leis positivas que não seja: a) nem contraditório em si mesmo, b) nem esteja em contradição com o princípio da moral, o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livres. Recusar a obediência a uma lei positiva por outras razões senão as procedentes da contradição entre ela e uma outra lei positiva, ou entre ela e o princípio da moral, é renunciar ao título de ser razoável e livre. O homem deve submeter-se à lei positiva dentro dos limites da lei natural. E é justo (segundo a lei natural, a lei da razão – e o justo só é problema para a razão) que quem não se submete seja submetido pelos que se submeteram, com relação aos quais é caracterizado como animal, no mínimo útil, normalmente perigoso. (*Fp*, 45).

Evidentemente, percebemos que é preciso um sistema de direito positivo coerente que regre todas as relações práticas dos homens, de maneira que seja respeitado ao mesmo tempo o seu sentimento da igualdade dos seres razoáveis e a própria igualdade. O direito natural, nessa perspectiva fixa, para todos, o que se deve ser feito, o que se deve admitir e o que pode exigir em determinada situação histórica, somente criticando um sistema coerente, como é o direito positivo, quando este não levar em conta a igualdade dos homens enquanto seres razoáveis ou negar seu caráter razoável (*Fp*, 46).

É assim que Weil defende que o direito natural não fornece as premissas materiais para a efetivação do direito positivo, mas toma-as tais como se encontram para desenvolvê-las conforme seus próprios critérios. Ele não decide, por exemplo, que um ser humano pode ser posto sob a dominação de outrem como sua propriedade, pois, se o direito positivo assim admite, o direito natural somente exigirá a prova de que tal ser não é capaz de agir razoavelmente por si mesmo. O direito natural, acrescenta Weil, também não declara que o homem não pode ser levado à morte por outro homem; ele afirma apenas que a morte não deve ser infligida sem justificação, isto é, sem a administração da prova de que o indivíduo a ser morto não é um ser razoável em potência, e que a sua sobrevivência tornaria impossível a vida razoável da comunidade (*Fp*, 46). Em outros termos: “[...] enquanto instância crítica, o direito natural deve decidir se os papéis previstos pela lei positiva não estão em conflito, e se o sistema que constitui o seu conjunto não contradiz o princípio da igualdade dos homens enquanto seres razoáveis.” (*Fp*, 48).

Percebemos, então, que Weil admite que a violência possa ser exercida como forma de combate da própria violência, contudo devemos deixar bem claro que ele não aceita que essa violência seja desprovida de qualquer justificação. Quando refere sobre as questões da guerra, Weil define bem a utilização da violência como forma de combate contra a própria violência. Ele defende que a violência ali exercida será justa em todos os casos em que for imposta a uma comunidade por outra que, segundo o julgamento da primeira, nega a igualdade das nações e dos grupos, e será a defesa da justiça contra a injustiça, através de meios violentos, cujo emprego a serviço do direito é justificado pelo procedimento de que os utiliza a serviço dos seus interesses individuais ou de um grupo particular (*Fp*, 49).

Weil ensina que o direito natural, assim, toma o caráter de direito não escrito, superior ao direito escrito porque não precisa deste para ser reconhecido, contudo ele não deixa de ser histórico, embora não esteja codificado ou escrito, mas é ele que, evoluindo,

força o direito positivo a evoluir. É natural porque parece natural a uma época determinada, numa comunidade ou num grupo de comunidades. Não é natural o que se opõe ao que a época sente-se ser justo. Contudo, Weil ainda refere que o paradoxo dessa união desaparece quando o homem reconhece que é natural enquanto é histórico. Vale dizer, agir e compreender-se agindo sobre ou contra as condições nas quais ele se encontra (*Fp.* 50-51). A tese é clara: “[...] o direito natural compreende-se como fundado na moral histórica de uma comunidade viva e por isso essencialmente ligado à história” (*Fp.* 52).

De agora em diante, a reflexão moral deverá se ocupar das relações dos homens entre si, as quais são expressas pelo direito positivo. Ela aprendeu que só se compreende enquanto real, como crítica de uma moral viva, exercida no seu interior (*Fp.* 53). É por isso que mais uma vez devemos falar sobre a violência, a qual pode ser instrumento para o enfrentamento da própria violência. Mas essa violência deve, contudo, atingir fins justos, portanto, qual o fim mais justo que buscar o princípio universal e razoável, vale dizer, buscar a não violência?

Aqui, mais uma vez, nos valemos da ideia kantiana de educação, pois como bem salientamos antes, Weil, sobretudo nas questões da educação, ancora seu pensamento nos ensinamentos do mestre de Königsberg. Kant admite que a disciplina seja necessária para educar os homens na medida em que impede seus defeitos e submete suas vontades com vistas a impedir que sua animalidade prejudique o caráter humano, consistindo em dominação de sua selvageria (KANT, 2002, p. 25). A educação toma, assim, um caráter negativo (KANT, p. 29), ou seja, ela inflige no educando certa resistência a fim de discipliná-lo. Weil percebendo a necessidade de educar o indivíduo com vistas à universalidade e, conseqüentemente, para a não violência, defende que a violência em submetê-lo à disciplina é necessária. Contudo, essa violência não passa de um meio para o atendimento da não violência, jamais devendo ser considerada seu fim. Mas superada essa etapa, nos resta saber se somente a violência pode ser instrumento de enfrentamento da própria violência e da vida desarrazoada dos homens.

Com efeito, 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, a qual pode ser “[...] nobre e justa em certos momentos” (*Fp.* 311). Weil salienta ainda que a violência em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro; mas 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 violência, na medida em que ela se mostra insuficiente, pois é inteiramente negativa e por via da negação, se reporta exclusivamente à violência (*Fp*, 311).

Mas Weil observa também que a violência, por mais necessária que pareça seu emprego no imediato, 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 (*Fp*, 318). Ele assevera que mesmo a guerra quando empreendida em defesa da moral e tomada como necessária, suspende o desenvolvimento desta, projetando-a para trás (*Fp*, 318). É nesse sentido que ele admite que de agora em diante a tarefa se constitui em superar a necessidade de violência, na medida em que reafirma categoricamente a necessidade de realizar a não violência na história, vale dizer, a tarefa agora é construir um mundo no qual a não violência seja real sem ser a supressão do absurdo da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens (*Fp*, 312).

Muller (2007, p. 182), leciona que a não violência não deve se contentar em balizar o pensamento do homem, e sim deve determinar sua atitude para a vida, seu comportamento com os outros homens e sua participação na história. Continua, dizendo que a não violência será, portanto, uma sabedoria prática, pois o homem que optou pela não violência não é um ser solitário, mas vive em uma comunidade histórica e tem interesses comuns aos dos outros homens. É por isso, enfatiza o autor, que o homem não pode fugir ao encontro e à presença de outras pessoas se quiser exercer a não violência, ao contrário, deve ser solidário aos outros membros da comunidade e juntos promoverem o avanço da não violência. Ao homem racional então, compete à responsabilidade de agir de modo que a própria história se torne cada vez mais não-violenta.

Percebemos que, ao fim e ao cabo, mesmo que a violência seja necessária, de modo precário e não definitivo, para o enfrentamento da violência pura, o homem, se quiser ser considerado razoável com vistas à universalidade e à não violência deve dirigir-se à educação moral que Weil evidencia. Essa educação, como Kant bem ensinou, não se constitui somente de fatores coercitivos, mas também de fatores morais, na medida em que o homem deve ser capaz de escolher bons fins, constituindo-se em fins que sejam aprovados por todos e por cada um. (KANT, 2007, p. 46).

Evidentemente, o homem moral quer que todos os homens sejam moralmente educados com vista à universalidade, contudo, sabe que por serem constituídos de razão e

violência podem optar por seguir uma ou outra. 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. Assis (2011, p. 140) afirma que a educação tem um papel de transformação do homem pelo ser razoável. É nesse contexto que passaremos a analisar o papel da educação moral e do filósofo - educador no enfrentamento da violência.

### 3.3 A EDUCAÇÃO MORAL E O FILÓSOFO EDUCADOR

A educação que Weil defende parte da concepção moral do homem, na medida em que o filósofo, que é o homem moral 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). Mas foi na sua *Filosofia política* que Weil expôs, com mais clareza, suas teses sobre a educação. Na obra, ele dedica um espaço muito importante à educação, centrando-a na sua primeira parte, dedicada à discussão sobre a moral. As teses 15 a 19 demonstram como Weil declarou importância à educação do ponto de vista moral.

Ele inicia sua reflexão defendendo que a tarefa essencial do homem moral consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei moral (*Fp*, 57), contudo ele refere que os homens agem movidos pelo que eles têm de mau, uma vez que não são universais. Na ação eles afirmam seu caráter empírico, seus desejos e suas paixões, mesmo que se submetendo à universalidade, eles assim agem porque vêm nisso seu interesse ou porque querem evitar o que temem (*Fp*, 58).

Afirma que o bem está ligado indissociavelmente ao mal, esse mal que não pode ser desenraizado, mas apenas transformado ou dominado, esse mal radical. O homem é, com efeito, constituído desse mal que ao lado do bem faz com que o ele pense sua universalidade. O bem, então, não tem força necessária para a reflexão do homem moral, na medida em que se fosse absolutamente bom, não haveria bem a ser realizado e não teria necessidade de pensar a moral. É assim que Weil percebe que o mal é a força motriz que faz o homem agir no mundo (*Fp*, 58). Assim ele destaca:

O bem está, pois, indissolúvelmente ligado ao mal, um mal que não pode ser desenraizado, apenas transformado. Mas essa transformação não é possível só pela força do bem; pior ainda, no plano da realidade e da realização, o bem não tem

força, pois toda força encontra-se do lado do mal, que é o motor da ação humana: um ser perfeitamente bom não teria interesses e não agiria. Se, pois, o bem deve ser realizado, ele só poderia sê-lo através do mal. (*Fp*, 58).

É por isso que, em que pese o pensador moral saber o que é o bem e, por conseguinte, saber a qual mal deve envidar esforços para combater, a fim de que o bem se torne real, vale dizer, combater a violência do homem natural, ele sabe também que não basta essa luta ser solitária, se quiser que a moral atue no mundo. Ele deve, então, agir sobre os homens inconscientes, de modo que seu discurso-ação os alcance. É assim que Weil defende que o plano da ação do pensador moral, mesmo que dirigida pela ideia do bem, não pode ser o plano do juízo moral interior (*Fp*, 58). Dessa forma é possível inferir que a consciência moral deve ser dirigida à ação do homem que visa universalizar-se, pois, ao contrário, o seu conceito puro de nada seria útil se não fosse transmitido aos outros personagens da vida da comunidade.

É nesta perspectiva que Weil refere que “[...] 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” (*Fp*, 61). Essa violência não deve ser caracterizada por aquela que vem externamente ao homem, sobretudo as enfermidades, a fome, etc.; a violência que deve ser combatida é aquela que vem do interior do próprio indivíduo, da sua animalidade. É essa violência, diz Weil, que o homem deve se ocupar e que a educação deve libertá-lo (*Fp*, 62). O educador, assim, deve cumprir um papel de educar os homens para o interesse universal, a fim de que suas relações como os demais membros da comunidade busque uma harmonização, desempenhando seu papel social da melhor maneira possível. É aqui que Weil entende que a educação deva assumir um caráter de domesticação (*Fp*, 62). Essa tese da educação como domesticação, vale dizer, da necessidade do homem ser disciplinado, assim como defende Kant, já foi enfrentada antes em nossa reflexão, contudo cabe referir ainda que o homem não prescindir dela na medida em que torna o educando em educador, de si mesmo, tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação (*Fp*, 62). Essa educação toma o caráter puramente negativo, porque é o tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria (KANT, 2002, p. 12).

Todavia, o homem, mesmo necessitando da disciplina para conter o animal que há nele, estabelecendo assim uma relação negativa, na qual entendemos que a violência poderia se constituir como ferramenta importante para o seu atingimento, precisa, também, que a educação tome seu fim positivo, que consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas

suas relações com os outros membros da comunidade (*Fp*, 64). Aqui a educação não pode ter auxílio da violência, senão sendo considerada como um fator a ser combatido. Essa educação, com efeito, toma o caráter de virtude<sup>17</sup> do educando. Essa virtude toma um conceito decorrente da reflexão moral pura, não se referindo à ação. Mas a educação visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica e a intenção não desempenha nela papel algum. Mas Weil define que virtude deve ser considerada, sobretudo, como o valor de suas ações, pois é “[...] a retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo e da educação que ele recebeu” (*Fp*, 65). O homem é julgado, assim, pelo valor de suas ações.

Weil põe à 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 mostrar-se-á no fato de agir sem pôr questões além das que se referem à técnica. Ele poderá divergir somente de como agir, mas jamais se questionará se deve agir. O conflito moral, então, não se apresenta nesse plano, pois “[...] o homem educado age convenientemente” (*Fp*, 67). Ao contrário, o surgimento do conflito moral entre os deveres ou 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” (*Fp*, 67). Weil diz que no primeiro caso o problema somente pode ser compreendido na política, já o segundo, é apenas uma forma de revolta do ser empírico contra a universalidade concreta dos costumes que a educação impõe ao animal no homem (*Fp*, 68). Então Weil contextualiza o problema enfatizando que para essa revolta, tudo se constitui em problema moral, pois aos olhos do homem não educado, “[...] o criminoso é mais interessante que o homem que simplesmente cumpre o seu dever, e o instinto é mais profundo que a razão” (*Fp*, 68).

Por isso, o educador deve ter em mente que sua atuação é sobre o indivíduo não razoável, na medida em que se educa com vistas à razão e à universalidade. Contrário a isso, se o indivíduo fosse universalizado e razoável, não precisaria ser educado. Com efeito, é o indivíduo não universalizado que deve ser educado para o universal. Demonstra-se assim, que a educação não pode ser uniforme, mas exige que se compreenda o indivíduo na sua

---

<sup>17</sup> Weil salienta que o termo virtude é perigoso, pois a história da humanidade ocidental pós-antiga carregou-o de conotações e evocações que fazem pensar primeiro não no que o indivíduo faz, mas no que constitui o fundo das suas intenções. 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. (*Fp*, 65).

individualidade determinada (*Fp*, 69). É em virtude de a educação agir sobre o indivíduo não universalizado 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 (*Fp*, 69). Essa é a responsabilidade do educador, saber reconhecer na individualidade dos indivíduos sua possibilidade e potencialidades de universalidade. Por isso esse educador não deve esquecer que a educação que ele busca é aquela fundada na moral, proporcionando-lhe a capacidade de reconhecer seu próprio lugar no mundo dos homens (*Fp*, 70).

De nada vale um educador inconsciente que imerso em suas próprias vaidades, deixa 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’)” (*Fp*, 71). Esse 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 (*Fp*, 70). Assim Weil evidencia:

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. (*Fp*, 70).

Do educador, então se espera que possa proporcionar ao homem a capacidade de agir razoavelmente no seu lugar no mundo. Essa verdadeira educação, a qual tem a instrução e a disciplina como integrantes da sua constituição, é que possibilita a busca da universalidade que tanto se procurava quando enfrentamos o problema da violência existente no homem animal. Ela proporciona ao homem a capacidade de compreender o porquê das coisas e não somente executar tarefas sem ao menos questioná-las ou entendê-las. É dessa forma que Weil ressalta:

Capacidade não só de fazer e dizer o que dele se exige, mas de compreender porque 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). (*Fp*, 71).

Weil sabe que raramente a educação corresponde ao fim a que deveria se propor, pois nenhuma educação se faz sem ameaças e promessas, sem punições e recompensas, mas o educador que pensa o seu papel ao invés de apenas desempenhá-lo imitando os que o compreenderam, deverá evitar os erros que tornariam impossível sua tarefa, vale dizer, pensar

a educação como forma precária de adestramento ou apenas como repasse de conhecimentos. Ele deve, contudo, propor uma reflexão moral com vistas à universalização do ser empírico. Por isso o educador poderá se considerar como um verdadeiro rei da sua comunidade, pois ele pensa e pode ensinar a pensar. Ele sabe “[...] que 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.” (*Fp*, 72).

Mas o educador deve compreender, e efetivamente compreende que o homem é constituído de razão e violência e por esse motivo deve ter sempre em mente que o mundo jamais estará livre da violência, podendo a qualquer momento os homens sucumbirem a ela, 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. Com efeito, o mundo é feito de violência informada, educada, tornada razoável em certo grau. É assim que o educador pode existir, porque de fato ele existe (*Fp*, 74). Nesta senda, Weil mais uma vez reafirma:

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 já conhece a razão a liberdade e a educação. (*Fp*, 74).

Esse educador deve assumir a tarefa de discernir a razão no mundo e desvelar as estruturas do mundo em vista da realização da liberdade razoável, tornando-se assim, um filósofo-educador. Esse filósofo educador deve, contudo, compreender o mundo concretamente como razoável, não bastando admitir somente um princípio de uma razão encarnada no mundo, embora esta seja uma condição indispensável. Mas se ele quer agir, precisa conhecer as formas que a razão assume no mundo, num mundo onde os homens não refletem só sobre as máximas de suas ações, mas agem segundo a moral existente. Com efeito, esse mundo é o que o filósofo não só fala da educação de todos e de cada um em vista da universalidade e da liberdade razoável, mas onde a possibilidade de tal educação é consubstancialmente real e realizável. Esse mundo que não deve perecer para que a moral e a educação para a moral e pela liberdade na razão sejam possíveis. Só dessa forma é que moral e educação serão compreendidas positivamente para o mundo e para o homem que, neste

mundo quer ser razoável. “[...] A primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato.” (*Fp*, 76).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorremos um caminho de difícil compreensão que tomou por base o amplo pensamento weiliano, a fim de verificar como ele elaborou sua reflexão filosófica acerca dos temas da razão, da liberdade e da educação, sempre com vista ao enfrentamento de um dos problemas que assolou a humanidade desde sua antropogênese: a violência. Contextualizamos com alguns dados que reputamos relevantes para a percepção de que a violência é um fenômeno que merece um olhar mais aprofundado, sobretudo da filosofia. Apontamos que, no Brasil, a taxa de mortalidade em função da violência é extremamente alta e que os impactos refletem-se até mesmo no modo de viver de agora em diante. Mas salientamos também, que a violência não é prerrogativa somente de uma determinada comunidade, ela está presente em todos os cantos e recantos do globo.

Por isso, o primeiro capítulo dedicou-se à abordagem da violência como problema filosófico, na medida em que percebemos a necessidade de analisar a violência na sua totalidade. Como bem asseverou Paviani (2016, p.10), os especialistas dos demais ramos do conhecimento, tais como sociólogos, biólogos, psicólogos, entre outros, tratam a violência analisando um ou mais fatores, mas nunca sua totalidade, por isso o estudo filosófico tende a examiná-la enfatizando o seu conceito. Problematizando o conceito de violência possibilita-nos uma reformulação, um reexame dos questionamentos sobre a violência, a partir de visões amplas que envolvem aspectos éticos. Neste sentido, trouxemos as ideias centrais de alguns expoentes do pensamento filosófico, sem, contudo esgotá-los evidentemente, para que pudéssemos constatar que a violência está longe de ser problema passageiro. Hobbes, Hegel e Arendt, por exemplo, foram pensadores que se ocuparam de seus aspectos, a fim de compreendê-la. Não cabe aqui dissertar sobre seus entendimentos, porém é importante referir que todos têm em mente que a violência, mesmo que alguns defendam sua necessidade, está distante de ser uma opção boa à humanidade.

Trabalhada essa primeira abordagem, a qual foi fundamental para entender o pensamento de Eric Weil, pensador que nos propomos a compreender, passamos a expor, mesmo que brevemente a biografia de Weil, a fim de compreender os motivos que o levaram a refletir sobre a violência. Para ele a violência está ligada ao fato do homem não querer justificar sua vida racionalmente, observando a violência num aspecto bem mais amplo dos que se referem somente às suas causas e efeitos. Ele admite que o homem seja constituído de

razão e de violência e que pode escolher entre essas duas possibilidades que se lhe apresentam. Vale-se da percepção kantiana de que o homem é finito e razoável e das considerações hegelianas de que o homem deve buscar sempre o discurso absolutamente coerente. Assim, traçamos, num primeiro momento, que Weil recebeu a influência tanto de Kant como de Hegel, para formar sua reflexão acerca da violência. Chegamos ao final do primeiro capítulo, então, constatando que o homem se reconhece como razão e violência, contendo ao mesmo tempo traços de sua animalidade, como pulsões, instintos e necessidades, bem como apresentando um discurso razoável que visa pensar a totalidade estruturada do mundo. Com efeito, o homem, depois de percorrido esse trajeto, sabe que é constituído de possibilidades escolha, sabe, ainda, que é constituído tanto de razão e de violência e que elas estão à sua disposição para uma escolha como homem livre. A liberdade aqui toma acento na relação entre razão e violência.

Assim, passamos ao segundo capítulo que tratou da liberdade e razão. Refletimos sobre as possibilidades de escolha, as quais se apresentaram na forma de possibilidades radicais. Radicais porque estão mais diametralmente distantes entre si e também porque estão incrustadas no âmago do homem, sem, contudo, poderem ser extirpadas. Referimos que a violência somente tem sentido para a razão, que é seu outro, salientando o pensamento weiliano na perspectiva de compreender que somente podemos verificar a violência a partir da razão e vice-versa. Assim, Weil entende que o homem é ao mesmo tempo moral e imoral, ou mais exatamente, moral-imoral, na medida em que é capaz de seguir as regras que a razão lhe impõe. Com efeito, o homem, para Weil, é capaz de distinguir o certo do errado, o bem do mal, mas somente é capaz de fazer essa distinção se tiver a capacidade, também, de não seguir as regras que lhes impõe. Por isso, tratamos da autonomia da vontade como fundamento da escolha entre a razão e a violência, sobretudo exposta na teoria do mal radical kantiano. Weil entende, assim como Kant, que o homem somente pode ser responsabilizado moralmente, se escolhe livremente, sem influências do seu ser empírico, pois “[...] se o homem sucumbe, é porque ele quer sucumbir, porque ele optou pela derrota: ele deve, portanto, ele pode obedecer à lei que a razão prática se dá e que ele conhece; e ele não a obedece. Portanto, ele não *quer* obedecê-la” (Pk, 148: grifo do autor).

Analisamos as relações entre razão e liberdade. Weil entende que o homem tem uma vontade de universalidade, a qual pode ser expressa pelos termos: razão e liberdade. Com efeito, “[...] o homem enquanto visa à universalidade, é razoável; enquanto é capaz de

universalidade, é liberdade” (*Fm*, 52). É assim que chegamos ao último item do segundo capítulo que se refere à vontade razoável como fundamento da escolha. A tese central é de que o homem é livre para escolher entre razão e violência. Essa liberdade deve ser desacoplada de qualquer inclinação empírica, para que possa fundamentar a escolha razoável. Essa vontade, então, fundamenta a escolha pela universalidade, pois como Weil enfatiza “[...] é ilícito o que não pode ser universalizado, o que não seria ato admissível para todo homem enquanto razoável” (*Fm*, 62).

Diante dessas reflexões percorridas até aqui, verificamos que o homem que se descobriu como razão e violência e que soube que tem à sua disposição a escolha entre essas duas possibilidades, e mais, que essa escolha para que possa ser razoável, tem necessariamente que ser livre, percebe, contudo, que é um homem que age em sua comunidade histórica. Ele é, além de homem moral, homem político. É por isso que passamos ao terceiro capítulo, refletindo sobre as questões da educação. A educação aqui toma um caráter moral com vistas à universalização do homem para a busca da não violência.

Weil entende que a educação não pode ficar adstrita ao simples repasse de conhecimentos técnicos e científicos, a isso ele dá o nome de instrução. A instrução não é suficiente para educar os homens com vista à universalização, contudo, ela toma um papel importante, pois já pode ser considerada como uma das formas de se educar, fornecendo ferramentas necessárias para que o homem atinja sua utilidade através do trabalho. Canivez (1985, pp. 531-532) bem salienta que o homem não é somente técnico, não que esse aspecto, não deva ser considerado, mas, antes de qualquer coisa, o homem é um ser histórico. A instrução, assim, tem a finalidade de inserção social de um indivíduo útil à sociedade, não de levá-lo à universalização. Inferimos, assim, que a educação é mais ampla que a instrução. A educação proposta é aquela pensada por Weil, qual seja: é “[...] a educação do indivíduo violento na sua individualidade, à universalidade, educação que se opõe às paixões e se realiza por meio delas.” (*Fp*, p. 61).

A educação em Weil deve, assim, ser considerada do ponto de vista moral, com a inclusão de todos os atores da comunidade. A educação tem que ser responsabilidade de todos, não somente dos mestres que se propuseram a fazer de suas vidas o cultivo e propagação da educação. “[...] 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). É assim que a educação para a não-violência é possível. O homem moral quer que todos os homens sejam moralmente educados com vista à universalidade, contudo, sabe que por serem constituídos de razão e violência podem optar por seguir uma ou outra. 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. Assis (2011, p. 140) afirma que a educação tem um papel de transformação do homem pelo ser razoável. Por fim, refletimos o papel do educador nesse contexto. Weil estabelece que o educador tenha a tarefa essencial de educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei moral (*Fp*, 57). Todavia ele se utiliza da própria violência para educar, na medida em que deve educar os homens para o interesse universal, a fim de que sua relação com os demais membros da comunidade busque uma harmonização, desempenhando seu papel social da melhor maneira possível. Aqui a educação toma uma conotação de domesticação do animal no homem (*Fp*, p. 62). Contudo, 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, tornando-se assim, um filósofo-educador.

Após o trajeto desse caminho, percebemos que o homem é um ser constituído de razão e violência, ele está sob a influência de sua animalidade, dos seus instintos e dos seus desejos, mas não é somente isso, ele é, contudo, razão com vista à universalidade, ou melhor, universalidade razoável. Ele se reconheceu finito e razoável e se permitiu fazer uma escolha entre essas duas possibilidades, todavia, essa escolha ele fez de forma livre. Assim, após ter à sua frente às possibilidades de escolha e saber que deve fazê-la livremente, o homem percebeu que deve ser educado para escolher a não violência e a universalidade. Com efeito, o homem não pode prescindir dessa educação, pois se o fizesse estaria jogado à mercê de sua própria animalidade. Ele precisa, contudo, dessa educação para conter o animal que há nele. Essa educação, que tomada em seu aspecto mais amplo, permitiu que pudéssemos observar que o homem tem a capacidade de transformar o mundo em um lugar melhor para se viver, longe do que creditamos ser a mais maléfica natureza do homem: a violência.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Maria Gabriela Feio Bacelar. *Violência e educação: Da razão filosófica à razão pedagógica*. Dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

ARENDT, Hanna. *Da Violência*. Trad. Maria Cláudia Drummond. Publicação original em 1969. Digitalização em 2007.

ASSIS, Aparecido. *Educação e Moral na Filosofia de Eric Weil*. Tese Doutorado apresentada à banca examinadora da Universidade Pontifícia Católica de São Paulo. São Paulo: 2011.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades Editora 34. 2013. (Coleção Espírito Crítico)

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Revisão Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão?* Trad. Estela dos Santos Abreu. Claudio Santoro. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. ÉDUCATION ET INSTRUCTION D'APRÈS ÉRIC WEIL: Implications sociales, politiques et morales de l'action éducative. *Arquivos de Philosophie*. Volume 48, nº 4 (outubro-dezembro 1985) pp. 529-562 (34 páginas). Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/43035006?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43035006?seq=1#metadata_info_tab_contents)> Acesso em: 10/06/2019.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. *Trans/Form/Ação* [online]. 2005, vol.28, n.2, pp. 83-94. ISSN 0101-3173. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732005000200005>>. Acesso em 15/06/2018.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Mal radical e mal banal. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 20, n. 29, pp. 137-178, may 2011. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnpf/article/view/332>>. Acesso em: 23 June 2019.

GIROTTI, Marcio Tadeu. A crítica de Hegel ao dualismo sujeito-objeto de Kant. *Rev. Simbio-Logias*, V.3, n.4, pp. 1-16. Junho/2010. Disponível em: <[https://www1.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/Simbio-Logias/a\\_critica\\_hegel\\_dualismo\\_sujeito.pdf](https://www1.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/Simbio-Logias/a_critica_hegel_dualismo_sujeito.pdf)>. Acesso em: 10/01/2019.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Tradução, notas e Posfácio de Silvio Meira. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Vol. III – A filosofia do Espírito – Texto completo, com os adendos orais.* Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome.* Lisboa: Edições 70, 1988. V. 1.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.* Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 – Os Pensadores.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão.* Tradução Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin CLaret, 2006.

JORGE FILHO, Edgard José. O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem. In: *Studia Kantiana*, 2, 1, 2000. P. 87-103.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Tradução Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Religião nos Limites da Simples Razão.* Tradução Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Coleções Textos Clássicos de Filosofia.

\_\_\_\_\_. *Religião nos Limites da Simples Razão.* Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *Religião nos Limites da Simples Razão.* Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar).

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática.* Tradução baseada no original de 1788, com introdução e notas de Valério Rohden. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011A. Clássicos WMF.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática.* Tradução Rodolfo Schaefer. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2011B. – (Coleção a obra-prima de cada autor).

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes.* Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: 2ª ed. rev., 2008. (Série Clássicos Edipro).

\_\_\_\_\_. *Sobre a pedagogia.* Trad. Francisco Cock Fontanella. 3 ed. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

KESSELRING, Thomas. *Ética, política e desenvolvimento humano: a justiça na era da globalização.* 2. Ed. rev. Atual. Caxias do Sul: Educs, 2018.

Mapa da violência 2016. Atlas da Violência IPEA e FBSP 2018. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/180604\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2018.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf)> Acesso em: 25/06/2018.

Mapa da violência 2017. Atlas da Violência IPEA e FBSP 2019. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/190605\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2019.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf)> Acesso em: 20/06/2019.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratrusta*. Tradução José Mendes de Souza. Versão para ebook: ebookbrasil.com. 2002.

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

\_\_\_\_\_. Por que para Kant o mal é radical? In: *O Mistério do Mal: urgência de educação para o bem*. Organizadores: Everaldo Cescon, Leonardo Inácio Pereira e Paulo César Nodari. Caxias do Sul: EDUCS, 2006. 243-364.

PAVIANI, Jayme. Conceitos e formas de violência. In: *Conceitos e formas de violência* [recurso eletrônico]: / org. Maura Regina Modena. – Caxias do Sul: EducS, 2016. PP. 8-20.

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

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

PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

PINHEIRO, Leticia Machado. Por que o mal é radical em Kant? *Tempo da Ciência* (15) 30:121-133, 2º semestre 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. Volume 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

*Reportagem Jornalística*. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/atlas-da-violencia-2018-brasil-tem-taxa-de-homicidio-30-vezes-maior-do-que-europa-22747176>> Acesso em: 25/06/2018.

RIOS, Natália Soares. *Violência urbana na atualidade: as interfaces entre violência e consumo à luz da psicanálise*. Dissertação (mestrado) – Universidade de Fortaleza, 2009.

SOARES, Daniel Benevides. Uma hermenêutica do mal na Lógica da filosofia de Eric Weil. *Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil*, v.12, n.2, dezembro/2015/www.ufrb.edu.br/griot.

SOARES, Marly Carvalho. Filosofia e História em Weil. *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, pp. 1-13. posto online no dia 04 Dezembro 2014. Disponível em: URL : <http://cultura.revues.org/1820> ; DOI : 10.4000/cultura.1820. Acesso em: 17 agosto 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Apresentação da obra. In: PERINE, Marcelo. *Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

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

\_\_\_\_\_. *Filosofia Moral*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011. Coleção Filosofia Atual.

\_\_\_\_\_. *Problemas Kantianos*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção Filosofia Atual).

\_\_\_\_\_. *Filosofia Política*. Tradução e apresentação Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. (Coleção Filosofia. Série Traduções – v. 12).

\_\_\_\_\_. A educação enquanto problema do nosso tempo. In: *Quatro textos excêntricos*. Seleção, prefácio e tradução de Olga Pombo. Lisboa: Relógio D'água, 2000.