

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Aparecido de Assis

Educação e Moral na Filosofia de Éric Weil

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Aparecido de Assis

Educação e Moral na Filosofia de Éric Weil

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo
2011

BANCA EXAMINADORA

À Leonice pelo carinho e pela força.

Aos meus filhos Flávio e Luana, com os quais aprendi a amar.

Aos meus pais Dorvalina e José Antunes (in memoriam), que me ensinaram a viver e a lutar pela vida.

À minha irmã Luzia (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

À Leonice, esposa e grande amiga de todas as horas. Agradeço de modo especial pela força, pelo encorajamento e que sempre esteve ao meu lado nas horas mais difíceis.

Ao Flávio e a Luana, filhos queridos, que souberam compreender muitos momentos em que as férias foram encurtadas por causa das minhas atividades. Agradeço a eles pela alegria e, de modo especial ao Flávio pelos momentos que jogamos bola juntos.

À toda a minha família, em especial à minha mãe, que com certeza espiritualmente sempre esteve ao meu lado. À minha irmã Jandira pelo apoio, encorajamento e por ser uma grande mãe. À minha irmã Maria e ao meu irmão Vandericy. Também quero agradecer às minhas sobrinhas Rosi e Delma e todos da minha família que torceram e acreditaram em mim.

Aos meus estimados compadres João Ivo e Geni, que sempre estiveram do meu lado, me apoiando, me ouvindo nas horas difíceis e que me deram muita força na execução deste trabalho. Muito obrigado de coração.

Aos meus colegas e amigos de trabalho e de luta, a Maria do Horto, o Danilo Persh, José Ferreira e o Laudemir. Ao Danilo Persh que mesmo morando longe nunca deixou de me visitar e discutir assuntos relacionados à filosofia. Danilo sempre me deu força nos momentos em que precisei.

Às minhas secretárias Gregória e Maria, por tudo que fizeram por mim. Sem a ajuda delas talvez o trabalho de pesquisa se tornasse mais difícil.

À minha sogra Catarina que me deu coragem e sempre acreditou em mim e ao meu sogro, que mesmo sem entender muita coisa do meu trabalho, não deixou de me encorajar.

À profa. Roziner pela revisão da tese.

Aos professores do Programa de Filosofia da PUC-SP, especialmente aos profs. Rachel Gazola, Dulce Mara, Marcelo Perine, com quem aprendi muito durante o curso das disciplinas. Aos profs. Da banca de qualificação, Mário Ariel Porta e Valverde. Ao prof. Valverde que me abriu os olhos e me fez refletir melhor sobre a tese.

Ao prof. Marcelo Perine, pela sua paciência nas orientações e pelo apoio nos empréstimos de seus livros. Obrigado pela confiança e pela sua generosidade em acreditar em mim.

À CAPES, pela bolsa que me foi concedida e pelo apoio financeiro.

À Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), pela liberação de quatro anos para o desenvolvimento da pesquisa.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo analisar o tema “educação e moral” nas três obras filosóficas de Éric Weil: *Lógica da Filosofia*, *Filosofia Moral* e *Filosofia Política*. Para Weil, a educação só se justifica se estiver fundada na moral, em função do fim a que ela se destina, que consiste em conduzir o homem a uma reflexão moral pela via da razão. Essa reflexão procura resolver o conflito do homem com o seu caráter empírico, pelo qual ele se apresenta como um ser imoral e violento. Weil caracteriza a violência como contrária à razão, ou seja, como negação do discurso coerente. No entanto, a violência é compreendida em dois sentidos: o negativo e o positivo. No sentido negativo, ela é violência pura, radical, que precisa ser combatida. Nesse sentido, ela é compreendida como violência contra os princípios morais, humanitários e comunitários das pessoas vivendo em comunidade. No sentido positivo, ela é o uso da razão visando a transformação do homem violento em um ser razoável. Como educador, o filósofo serve-se da violência positiva para eliminar a violência negativa e, assim, promover a não-violência na sociedade. Este é o sentido último da educação moral.

Palavras chave: Moral, Educação, Violência, Não-violência, Razão

SUMMARY

This thesis aims to examine the theme “education and morals” in the three philosophical Works of Eric Weil: *Logic of Philosophy*, *Moral Philosophy* and *Political Philosophy*. For Weil, education can only be justified if it is based on morality, according to the purpose for which it is intended, which is to lead man to a moral reflection through reason. The reflection seeks to solve the conflict on man with his empirical character, which he presents himself as being an immoral and violent. Weil characterized the violence as contrary to reason, that is, as negation of coherent discourse. However, violence is understood in two senses: negative and positive. In a negative sense, it is pure violence, radical, which must be combated. In this sense, it is understood as violence against the moral, humanitarian and community of people living in the community. In a positive sense, it is the use of reason to transformation of a violent man to be reasonable. As an educator, philosopher makes use of positive violence to eliminate negative violence, thus promoting non-violence in society. This is the ultimate meaning of moral education.

Key words: Morals, Education, Violence, Non violence, Reason

SUMÁRIO

Siglas.....	10
Introdução.....	11
CAPÍTULO I	
Educação, Razão e Violência.....	20
1. Filosofia, Educação e Violência.....	24
2. O homem “ser finito e razoável”.....	33
3. Filosofia, História e Educação.....	38
4. Educação e Humanização.....	41
5. Educação e Instrução.....	44
CAPÍTULO II	
Educação e Moral na <i>Lógica da Filosofia</i>	49
1. A Educação socrática na categoria Discussão.....	50
1.1 A linguagem da Certeza e da Discussão.....	53
1.2 Discussão e Diálogo.....	56
2. A Educação Moral na categoria Consciência.....	64
2.1 A Consciência e o Homem Moral.....	68
2.2 A Filosofia e a Consciência.....	71
3. Educação e Política na categoria da Ação.....	74
3.1 A Ação Política.....	76
3.2 A Educação Moral e a Ação Política.....	84
4. Filosofia e Educação na categoria Sabedoria.....	93
CAPÍTULO III	
Educação Moral e Mal Radical.....	102
1. Reflexão Moral e Educação.....	104
1.1 O homem só é moral porque é imoral.....	105

1.2	A violência do ponto de vista moral.....	109
1.3	A felicidade do ser razoável.....	113
1.4	A Educação Moral na vida do homem.....	116
2.	Educação e Mal Radical.....	123
2.1	O Mal Radical na natureza humana.....	126

CAPÍTULO IV

	Educação e Moral na Filosofia Política.....	135
1.	O homem moral e a Educação.....	137
2.	Educação e Domesticação.....	141
3.	O Filósofo-Educador.....	145
4.	O Governante Educador.....	150
5.	Educação	
	Humanista.....	159
6.	Educação e Virtude.....	166
7.	Educação e Moral.....	169
	Considerações Finais.....	174
	Referências Bibliográficas.....	180

SIGLAS

As obras de Éric Weil serão citadas de acordo com as siglas abaixo seguido da página:

DEC = WEIL, E. *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Paris, 1982.

LP = WEIL, E. *Logique de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1985.

PK = WEIL, E. *Problèmes kantians*, Paris: Vrin, 1982.

PM = WEIL, E. *Philosophie Morale*, Paris: Vrin, 1992.

FP = WEIL, E. *Filosofia Política*, trad. M. Perine, São Paulo: Loyola, 1990.

HE = WEIL, E. *Hegel et l'État. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris: Vrin, 2002.

PR II = WEIL, E. *Philosophie et réalité II*, Paris: Bauchesne, 2003.

EC I = WEIL, E. *Essais et Conférences I. Philosophie*. Paris: Plon, 1970.

EC II = WEIL, E. *Essais et Conférences II. Politique*. Paris: Plon, 1971.

INTRODUÇÃO

Eric Weil¹ tem sido um pensador muito pouco conhecido no meio acadêmico brasileiro. As suas principais obras filosóficas foram produzidas na França, no momento em que a intelectualidade francesa se encontrava em ascensão pelo mundo. Weil não obteve o mesmo prestígio dos filósofos franceses

¹ Weil nasceu na Alemanha a 8 de junho de 1904 na cidade de Parchim no estado de Mecklemburg-Pomerânia ocidental e morreu na França na cidade de Nice, em 1º de fevereiro de 1977. Tinha apenas onze anos quando eclodiu a I guerra mundial de 1914-1918. Após os estudos de filosofia e de medicina começados em Berlim em 1922, Eric Weil defende, em 1928, em Hambourg, sua tese de doutorado, orientado por Ernst Cassirer: *Dés Pietro Pomponazzi Lehre Von dem Menschen und Welt*, e prossegue seus estudos sobre a história das ideias, particularmente sobre a época da Renascença, no ambiente de Aby Warburg. Ainda em 1938, uma vez emigrado para a França, redige, para obter o bacharelado francês, um diploma da Escola dos Autos Estudos consagrado a Pico de la Mirandola, sob a orientação de seu amigo Alexandre Koyré. De família judaica, prevendo o que iria acontecer – leu *Mein Kampf* – tomou a decisão de deixar a Alemanha desde quando esta escolheu Hitler como chefe de Estado. Ora, em 1933, Eric Weil teve a mesma surpresa que o cineasta Fritz Lang: advém-lhe a proposta cínica de colaborar no ministério da Cultura Popular e da Propaganda de Gobbels! Como o cineasta, o filósofo toma o primeiro trem e parte para a França. Anneline Mendelsohn, com quem se casaria após sua chegada em Paris, e a irmã desta, Catherine, que precisava terminar seus estudos de medicina, reuniram em Paris. A mãe e a irmã de Weil não partiram. Weil devia saber seguidamente que elas tinham sido presas em 1942 no campo de Theresienstadt, de onde não retornaram. Na França, viveu uma situação precária, mas num meio intelectual mais brilhante. Lívio Sichirollo, um dos amigos próximos de Weil escreve o seguinte: “Em Paris, apesar de um acolhimento benevolente, a vida não era fácil. Não sabemos grande coisa de sua vida. Mas sabemos como era difícil a vida cotidiana” (L. Sichirollo, “Eric Weil”, trad. francesa in *Cahiers Eric Weil*, V, *Philosophie et Sagesse*, Villeneuve-d’Ascq. P.U.S., 1996, p. 11-34). Weil teve a chance de encontrar-se no coração da vida intelectual de Paris no curso desses anos. Frequenta Raymond Aron, encontrou em Berlim em 1932, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, que foram seus amigos mais próximos entre outros. Éric Weil participou da revista *Recherches Philosophiques*, dirigida por Koyré. Ele se encontrou numa situação que exigiu dele uma escolha concreta, decisiva e que o conduziu a refletir sobre a relação estrutural do indivíduo com a História, no duplo sentido de História a caminho de se fazer e da historiografia. Ele fez as escolhas decisivas: deixar sua própria comunidade nacional para engajar num combate impossível, um combate contra a violência radical, um combate contra a desrazão à qual ela se entregava tudo isso em nome de uma escolha fundamental, a escolha filosófica pela razão. Tornou-se cidadão francês e viveu grande parte de sua vida na França, onde em 1950 defendeu na Sorbonne sua tese de doutorado de Estado, cujo título *Logique de la Philosophie e Hegel et L’État*, diante de um júri composto por Jean Wahl, Henri Gouthier, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty e Edmond Vermeil. Lecionou na Universidade de Lille e escreveu suas principais obras: *Hegel et l’État* (1950), *Logique de la Philosophie* (1950); *Philosophie Politique* (1956); *Philosophie morale* (1961); *Problèmes kantians* (1963), *Essais et Conférences I* (1970), *Essais et Conférences II* (1971). Os principais artigos e conferências de Eric Weil foram organizados especialmente em *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences* (1982). Há uma breve biografia de Eric Weil encontrada no primeiro capítulo de Marcelo Perine *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 27-55. Veja também a biografia intelectual organizada por Gilberto Kirscher na parte da apresentação de *Philosophie et Réalité II*. Paris: Beauchesne, 1982, p. VII-XXVI. Também se pode encontrar um pequeno resumo da história de Weil numa apresentação feita por Yvon Belaval in *Philosophie et Réalité. Deniers essais et conférences*, Paris, 1982.

como Jean Jacques Rousseau, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, dentre outros. No entanto, a riqueza do seu pensamento lhe deu o status de um grande filósofo contemporâneo, prova disso são as análises e os comentários dos seus principais intérpretes como G. Kirscher, P. Ricoeur, P. J. Labarrière, R. Callois, P. Canivez, M. Perine, M. C. Soares, E. Costeski. Pretendemos, neste estudo, assim como esses ilustres admiradores da Filosofia de Weil, apresentá-lo como um dos maiores filósofos do mundo contemporâneo².

A nossa pesquisa se propôs, num primeiro momento, a um estudo minucioso sobre as principais obras de Éric Weil: *Logique de la Philosophie*, *Philosophie Morale* e *Philosophie Politique*. O objetivo desse estudo consistiu em analisar o tema “educação e moral” presentes nessas três obras³. Por que o título “Educação e moral na filosofia de Éric Weil?” No início, quando começamos a nos familiarizar com as obras de Weil, nos chamou a atenção de modo particular a sua obra *Philosophie Politique*, na seção do primeiro capítulo, que trata da moral. Nessa seção, as teses 15 a 19 dedicam à educação⁴. Weil deixa claro que a educação da qual ele fala só pode ser compreendida do ponto de vista moral.

A tese 18 da *Philosophie Politique* considera que a educação só é justificada por estar fundada na moral. Diz Weil: “Só o educador que não esquece que a educação está fundada na moral da reflexão é capaz de ver o seu próprio lugar no mundo” (PP: 70). A educação deve ter este vínculo com a moral quando se procura pelo fim a que ela se destina. Torna-se fundamental, numa perspectiva weiliana, compreender o fim a que se destina a educação. Para ele,

aquilo que a educação oferece ao indivíduo, impondo-lhe costumes, modos de comportar-se, toda uma maneira de viver com os outros, é o fato de conduzi-lo ao início de uma reflexão moral pessoal sob a autoridade

² Cf. A apresentação feita por H. C. de Lima Vaz no livro de Marcelo Perine, *Filosofia e Violência: Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*, São Paulo: Loyola, 1987, p. 15-16. Nessa apresentação, Lima Vaz considera Weil como um dos maiores filósofos do nosso tempo.

³ Vale ressaltar que Weil escreveu alguns artigos sobre a educação, que também farão parte desta análise: “L’éducation en tant que problème de notre temps” in *Eric Weil: Philosophie et Réalité: Derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris, 1982, pp. 297-309. Nessa mesma coleção, há outro artigo com o título “Les études humanistes leur objet, leur méthodes et leur sens”, pp. 311-336. Há um caderno que consta uma diversidade de artigos sobre a educação que estão em *Cahiers Eric Weil IV. Eric Weil: Essais sur la philosophie, la démocratie et l’éducation*, Lille, Univ. Charles-de-Gaulle-Lille III, 1993. Os artigos fundamentais desse caderno são: “L’idée d’éducation dans l’enseignement américain”, pp. 133-141; “Le rôle des universités: Les humanités et l’enseignement supérieur de masse”, pp. 143-156; “Plaidoyer pour les humanités”, pp. 157-173; “Intervention lors d’un colloque consacré aux langages des études humanistes”, pp. 175-181.

⁴ Para Michel Soetard, essas teses são fundamentais (Cf. “Éric Weil. Philosophie et Éducation”. In ADW, p. 289).

exclusiva da razão. A educação não é certamente, o que há de mais elevado; mas não se vê como seria possível, no plano da formação do homem, chegar ao cume sem partir da base (PP: 66).

Assim, a educação tem como fim conduzir o homem a uma reflexão moral pela via razoável. Essa reflexão procura resolver o conflito do homem com o seu próprio caráter empírico, em que ele se mostra como um ser imoral. Mas, graças à moral, ele quer chegar ao acordo consigo mesmo, isto porque, “o homem educado age convenientemente” (PP: 67).

O que Weil propõe é uma educação unida à moral em vista da formação do ser na sua individualidade. Não é o reforço ao individualismo, mas uma educação do indivíduo não-universalizado, que se torna capaz de educar a si mesmo para a universalidade. Com isso, Weil afirma que “é verdade que a violência é um dado, ela não é nem para ser admirada nem provocada, mas transformada, e o problema é sempre o da universalização do indivíduo” (PP: 69).

Também, na obra *Philosophie Morale*, percebe-se a importância que Weil atribui à educação e à moral. Esta passagem é significativa, quando Weil diz:

Sem dúvida, uma educação à moral é não somente possível, mas ainda visível: o apelo ao interesse, aos instintos, aos hábitos, etc., está longe de ser ineficaz, como está longe o ordenamento social que todo indivíduo se submete... No limite, essa educação se faz no meio da violência, empregada para combater e submeter a violência natural dos indivíduos e das comunidades (PM: 39).

Percebe-se, nessa citação, que, para Weil, uma educação para a moral não é apenas possível, mas ainda visível. Porém essa educação se faz no meio da violência, mas empregada para combater a violência natural dos indivíduos e da comunidade. Mas a qual violência a educação deve se submeter contra a violência natural? De qual violência natural Weil está falando?

É necessário entender a reflexão que Weil atribui à violência. Para ele, a violência pode ser compreendida em dois sentidos: o negativo e o positivo. A violência, no sentido negativo, é a violência pura, radical, que precisa ser combatida. Ela se apresenta sob a forma de um discurso violento contra a razão e contra o discurso coerente do filósofo. Ela é compreendida também como uma violência contra os princípios morais, humanitários e comunitários das pessoas vivendo e

convivendo em sociedade. Essa violência negativa faz parte da natureza do homem animal, quando ela é motivada pelas paixões, desejos e necessidades humanas.

A violência, no sentido positivo, é o uso da razão visando a uma transformação do homem violento em um ser razoável. É importante entender que a violência, no sentido positivo, só é praticada quando se constata a violência negativa contra os valores humanos. A violência positiva não tem a mesma intenção da violência negativa de promover a violência. No fundo, o que o filósofo deseja, com o discurso coerente, é eliminar a violência. Ao mesmo tempo, o filósofo sabe que o mal faz parte da natureza humana e que esse mal é o motor da história.

Percebe-se, portanto, que a educação e a moral fazem uso da violência positiva em combate à violência natural. A educação e a moral querem conduzir o homem a uma vida sensata, a um contentamento de si mesmo, mas procurando afastar o homem de seus desejos naturais, de seu ser violento. O nosso trabalho se propõe a mostrar como a educação e a moral serve de meio para que o homem se afaste do mal radical e da violência e se conduza pelo caminho do bem. Também tem como propósito mostrar que o filósofo é o homem da ação razoável, e que ele tem como tarefa educar o homem comum, para que ele aceite a se enveredar pelo caminho da razoabilidade.

A nossa análise se dividirá em quatro capítulos. O primeiro, cujo título é “Educação, razão e violência”, procurará mostrar a junção da filosofia com a educação na luta contra a violência pura e negativa. Será apresentada a concepção do homem como “ser finito e razoável”. Nessa concepção, segundo Weil, o homem é compreendido duplamente, pois, de um lado ele é o ser razoável, e, do outro, o ser finito, limitado, necessitado, apaixonado; noutros termos, violento.

As reflexões recairão sobre o fato de que o homem carrega em seu ser essa dupla possibilidade, porque ele é livre para escolher ser razoável ou ser violento, porque, na visão weiliana, todo o esforço da educação à moral, consiste em fazer com que o homem se afaste do mal radical e da violência. No entanto, perceber-se-á que o homem pode, a qualquer momento, negar a razão e não querer saber do discurso coerente que o filósofo lhe oferece. Por isso, a formação humana e moral precisam ter uma base forte, consistente, para que o homem não vacile em sua opção pelo razoável.

É por isso que Weil acredita que filósofo é aquele que fez sua opção pelo razoável e que procura combater a violência negativa do meio social. Weil tinha a

convicção de que o discurso filosófico possuía uma coerência em si mesmo, e que, no exercício desse discurso, o homem se tornaria mais humano e valorizaria o outro também como ser humano. E, com isso, ele passaria a dar valor à convivência comunitária e não a individual.

Para Weil, o homem precisa ser compreendido em sua história, haja vista ser o homem um ser histórico. Essa parte virá desenvolvida com o subtítulo “Filosofia, História e Educação”. Outro ponto a se destacar, nessa parte, será a relação entre educação e humanização, pois, na filosofia de Weil, a educação tem em vista a humanização do próprio homem. Assim, será evidenciado que há uma visão dupla do homem, pois, de um lado, ele é animal natural, e, do outro, ele é humano no sentido de humanidade.

O homem, como animal natural, age pelos seus instintos naturais, procura pela satisfação de seus desejos de forma egoísta. No sentido da humanidade, o homem se encontra no lado da razão, a qual procura levar o homem a deixar o individualismo e a se universalizar. Para Weil, o homem só pode ser considerado como homem em sua escolha pela humanidade. Fora isso, ele é apenas animal, que age segundo sua natureza animal.

Por fim, no último subtítulo do primeiro capítulo “Educação e Instrução”, Weil mostra os riscos que há quando se prioriza mais a instrução em detrimento de uma educação menos humanista. O que Weil defende é uma educação voltada para a formação humana e que se preocupe com o indivíduo humano em sua relação consigo mesmo e com os outros no contexto social.

O título do segundo capítulo é “Educação e Moral na *Lógica da Filosofia*”. A princípio se pode questionar: o que a obra *Logique de la philosophie* tem a ver com a educação? Tem tudo a ver. É significativo o que afirma Michel Soetard a esse respeito. Diz ele que

[...] a *Logique de la Philosophie* é, queira ou não, uma obra de educação. Ela não escapa com efeito ao destino do diálogo platônico, que permite ao seu autor elevar à sabedoria, mas cuja verdade não tem outro terreno de verificação que na discussão vivendo com os outros⁵.

⁵ SOETARD, M. “Éric Weil. Philosophie et Éducation”. In: *Actualité d’Éric Weil: Actes du colloque international*, Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 293.

Fica evidente que a *Logique de la philosophie* é uma obra de educação. Ela contém o discurso baseado em sistemas das categorias-attitudes, o qual procura por uma coerência filosófica. Não pretendemos fazer uma análise profunda e exaustiva sobre essa obra. Portanto, a atenção aqui estará centrada apenas em quatro categorias-attitudes, por julgarmos que elas se aproximam com a educação e a moral: Discussão, Consciência, Ação e Sabedoria.

Na parte que trata sobre a Discussão, refletiremos sobre a educação socrática, uma vez que Weil vê, em Sócrates, o homem da discussão, como aquele que dá abertura para que todos participem da discussão. A discussão procura, dessa forma, derrubar as certezas indubitáveis do passado e propõe outra via guiada pela razão, a via da lógica. Em sendo assim, serão consideradas as diferenças e semelhanças entre discussão e diálogo.

A parte, que analisará a categoria da Consciência, será apresentada com o subtítulo de “Educação moral na categoria Consciência”. Essa categoria, segundo Weil, é a que fundamenta a Filosofia Moral. Ela parte da consciência moral, do dever do homem em cumprir a lei moral. Assim, ela é a que mais justifica a importância de uma educação voltada para a moralidade do homem. A consciência visa, acima de tudo, a formação do homem moral.

O subtítulo “Educação e Política na categoria da Ação” levará em conta a relação entre educação e política. Essa categoria é definida como a mais fundamental da *Logique de la philosophie*, porque é nela que o discurso coerente se realiza. Ela é a categoria constitutiva da política e que também funda a política. É possível perceber que, por meio da categoria da Ação, acontece o encontro entre o pensamento e a ação, e entre a filosofia e a política. Na categoria da Ação, o filósofo se torna o homem da ação razoável, que quer não apenas pensar o mundo, mas também agir sobre ele para poder transformá-lo. Por isso, nessa parte do estudo, será evidenciado o fato de que o filósofo é educador e sua ação se faz na educação.

O último subtítulo do segundo capítulo tratará da relação entre Filosofia e Educação. A categoria Sabedoria é a última na ordem das categorias da *Logique de la philosophie*. A Sabedoria junto com o Sentido são as duas últimas categorias e elas são formais. Ambas servem como complemento ao filósofo na sua compreensão da ação política. A Sabedoria assim como o Sentido são categorias constitutivas da filosofia. Nessa parte, procurar-se-á, assim, mostrar a importância da unificação entre a filosofia e a educação.

No terceiro capítulo, que tratará da educação moral e do mal radical, a nossa análise será dividida em dois momentos importantes: o primeiro abordará a reflexão moral e a educação; o segundo, a educação e o mal radical. Quanto ao primeiro, concentrar-se-á na definição da tese weiliana de que “o homem só é moral porque é imoral”. Essa tese parte da ideia de que toda moral é possível pela existência da imoralidade, pois para Weil o ser humano é imperfeito, capaz de transgredir tanto a lei moral quanto a lei empírica. Segundo ele, o que o homem procura, é a satisfação de seus desejos, não se importando com o bem da comunidade em que ele vive.

A reflexão sobre a moral, para Weil, tem em vista que o homem se transforme em um ser moral e, com isso, ele se universalize e deixe de ser individualista. Em sendo assim, na parte conclusiva desse primeiro momento, será abordada a educação moral na vida do homem. Nesse ponto, será imprescindível relacionar o nexos entre moral formal e moral concreta, haja vista que para Weil o conceito de moral tem de estar ligado com a vida concreta do homem, caso isso não seja possível, a própria moral não terá nenhum sentido.

No segundo momento, serão expostas a educação e o mal radical. A obra que servirá de base para a análise sobre a teoria do mal radical será *Problèmes Kantians*. A reflexão procurará compreender o fundamento sobre a teoria do mal radical e como a educação moral pode libertar o homem de sua maldade natural e conduzi-lo pelo caminho do bem. Com isso, será necessário entender como o mal se alojou na natureza humana e passou a fazer parte da própria história do homem.

O quarto capítulo terá como título “Educação e Moral na *Filosofia Política*” e sua base teórica serão as teses 15 a 19 da *Philosophie Politique*. Os sete subtítulos, que compõem esse capítulo, procurarão mostrar a íntima relação entre educação e moral. Na parte que trata sobre educação e domesticação, será defendida a ideia de que a criança, numa visão kantiana, precisa ser disciplinada, cumprir as regras determinadas para a sua idade. É com esse mesmo sentido que Weil fala da domesticação, como um tipo de educação negativa, mas necessária para que o homem aprenda desde a infância a dominar a si mesmo, ou seja, aprenda a dominar o animal de sua natureza.

Outro destaque importante do quarto capítulo é a parte que abordará a questão do filósofo-educador. Esse será um momento muito significativo, pois revelará que Weil especifica o papel do filósofo, o qual consiste não apenas pensar

sobre o mundo, mas transformá-lo. E tal transformação só é possível pela educação voltada para a moralidade. Será abordado na visão weiliana que o governante possui o seu papel como educador. Weil identifica duas formas de governos o autocrático e o constitucional. Para ele, a forma de governo constitucional é mais aberta ao cidadão, enquanto a autocracia age de forma autoritária, o que não se admite mais atualmente. Assim, se constatará que o governante educador é aquele que está mais aberto ao cidadão e permite que ele participe e dê sua opinião sobre os problemas políticos.

Os três últimos subtítulos são relacionados assim: “Educação Humanista”; “Educação e Virtude”; “Educação e Moral”. Na parte sobre a “Educação humanista”, apresentaremos que para Weil a sociedade tem demonstrado pouco interesse pelos estudos humanistas. No que se refere à educação escolar e universitária, a sociedade tem se preocupado mais na formação técnica e profissional do educando e muito pouco com a formação humana. Weil contesta uma educação voltada mais para a instrução e a formação técnica com objetivo de atender a interesses econômicos. Ele defende a importância dos estudos humanistas, porque estes têm como prioridade de formação o ser humano.

No subtítulo “Educação e Virtude”, o objetivo consiste em mostrar que a educação visa à virtude do educando, uma vez que o homem só pode ser feliz na condição de ser virtuoso. Portanto, toda a discussão estará voltada para a necessidade de uma educação para a virtude em vista da felicidade do ser humano. A educação e a moral virão expostas como o encerramento do quarto capítulo. Será apresentada a tese de que a educação tem o seu fundamento na moral.

Weil considera fundamental a figura do educador que prioriza uma educação que forme homens capazes de decidir e agir razoavelmente no mundo. Uma educação crítica e menos submissa, que leve o aluno a questionar a si mesmo, a sua maneira de pensar e agir, visando o surgimento de novas ideias e novos conhecimentos. Weil critica uma educação baseada em ameaças e promessas, em punições e recompensas. O educador precisará ter como base uma educação mais humana e menos mecanicista. Acima de tudo, a educação deverá se unir à moral para promover uma transformação na vida do homem, para que ele deixe de ser violento e se torne ser razoável.

Sem intenção de pôr um ponto final neste estudo, até porque existem outros vieses na teoria de Éric Weil, que não foram observados, pois não eram

objetivos desta pesquisa, serão apresentadas as considerações finais, em que se procurará fechar as reflexões parciais tecidas no interior deste texto.

CAPÍTULO I

EDUCAÇÃO, RAZÃO E VIOLÊNCIA

A *Logique de la philosophie* foi escrita em 1950 e constitui a base de toda a filosofia de Éric Weil. Além da *Logique*, Weil escreveu outras duas obras fundamentais a *Philosophie Politique* de 1956 e *Philosophie Morale* de 1961. O conjunto dessas três obras forma o conteúdo do sistema filosófico de Éric Weil. A escrita da *Logique de la philosophie* foi o resultado de uma tese de doutorado de Estado defendida por Weil em 1950 na Sorbonne⁶. A sua importância se deve à sua constituição lógica do discurso, que se pauta na coerência, formando assim o discurso da lógica da filosofia.

Weil se propôs a escrever uma obra *Logique de la philosophie* não com a intenção de discutir a questão do ser (como a metafísica)⁷ e muito menos ser o continuador de um fundamento lógico-matemático como vinha sendo produzido pela tradição desde Aristóteles até à sua época. A sua lógica não se resume em um tratado de um único pensador como Aristóteles, Descartes, Kant, Wittgenstein, dentre outros. Ao contrário, Weil na *Logique*, procura discutir com diversos pensadores desde o período da antiguidade grega até o período contemporâneo. Ou seja, o seu diálogo com os diversos pensadores vêm em forma de categorias – ao todo formam um conjunto de 18 categorias – produzidas a partir de uma compreensão histórica do pensamento filosófico.

⁶ A tese de doutorado de Estado de Éric Weil, além da *Logique de la philosophie* inclui também *Hegel et État* como complemento. Na defesa de sua tese na Sorbonne em 1950 foi formado um júri composto por Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Hypolite, Maurice Merleau-Ponty e Edmond Vermeil. Mesmo após a defesa de sua tese de doutorado de Estado, a Universidade francesa fora reticente em confiar a Weil uma cadeira de professor. Apenas em 1956 ele foi nomeado em Lille, onde exerce a profissão de professor até 1968 (Cf. A apresentação feita por Gilbert Kirscher In: E. Weil, *Philosophie et Réalité II*, Paris, Beauchesne, 1982, p. XVIII).

⁷ Em relação a isso, Bernardo esclarece o seguinte: “Weil e seus principais comentadores não deixam de salientar que a *L. P.* não é uma lógica do Ser ou do ente, que não se trata de uma metafísica...” (Cf. BERNARDO, L. M. A. V. *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 15.)

Weil quer tratar apenas dos discursos em forma de categorias e atitudes, e não tem a intenção de aprofundar sobre os detalhes filosóficos de cada pensador. Ele apenas quer sistematizar os discursos a partir de cada uma das categorias, baseando-se no pensador que representa um tipo de homem do discurso de determinada época. Citamos como exemplo a categoria “Discussão”, que tem Sócrates como principal representante do período clássico grego.

Como categoria, a Discussão ultrapassa o tempo histórico. Já, como atitude histórica, pode-se dizer que a Discussão é antiga, porque o pensador que a representa é Sócrates. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que ela é atual, porque o homem da discussão não é apenas alguém que foi do passado e que não existe mais. Pelo contrário, atualmente os homens discutem, debatem, defendem suas próprias ideias.

Nesse sentido, a Discussão passa a ser compreendida como uma discussão política, de uso mais frequente pelos homens políticos. A reflexão sobre a atitude do homem da discussão começa pela compreensão filosófica do passado para assim entender o mundo presente e preparar o homem para o futuro. É a existência de um discurso em via de reflexão no momento presente, mas que tem o seu fundamento no passado.

Na *Logique de la philosophie*, Weil chama cada discurso de categoria-atitude. O que isso quer dizer? Primeiramente significa que o termo “categoria” está relacionado ao pensamento, e nesse caso, é em si mesmo filosófico. Segundo, o termo “atitude” se relaciona com a ação humana na história. Para Weil, o homem não é apenas pensamento, ou se preferir razão, mas acima de tudo um ser que pensa e age⁸. As ações humanas são evidenciadas em todos os momentos históricos, por meio das transformações sociais que daí advém.

O filósofo percebe que os homens, em suas ações na história, produziram, e ainda produzem, discursos ou para justificar determinadas atitudes ou para criticá-las, quando entendem que elas são nocivas para a comunidade.

⁸ Weil procura usar o termo razoável para designar que o homem não é puramente racional. O homem em si é compreendido como razão e violência, em que ele é livre em suas escolhas por um ou por outro. Nesse mesmo sentido há o entendimento de que o homem é um ser finito e razoável. Enquanto finito ele é limitado, necessitado, apaixonado e violento. Enquanto razoável ele luta contra a violência, torna-se um sujeito moral e universal. Entretanto, a condição do homem ser razoável faz parte de uma livre escolha sua, sendo que sempre há a possibilidade dele rejeitar tudo o que é razoável e assim permanecer na violência.

Para Weil, o homem é um ser de linguagem, que sempre procurou se comunicar pela via da oralidade, pela fala. No empreendimento dessa comunicação, por meio do discurso, o homem procurou compreender a si mesmo, a sua comunidade e a sua própria existência. O filósofo, de posse desse entendimento histórico, procura por uma coerência discursiva, que, no caso de Weil, é a lógica da filosofia.

A relação categoria e atitude é uma relação dialética entre o pensamento e a ação. Para Weil, o pensamento não pode vir desvinculado da vida prática do homem. A sua *Lógica da filosofia* procura mostrar, nas categorias-attitudes, essa relação do pensamento com a vida prática humana. Nesse sentido, o filósofo precisa se desvencilhar de uma reflexão puramente abstrata, puramente formal que não vise à realidade vivida do homem no seio de sua comunidade.

Weil preferiu falar de um ser concreto que é o ser humano. A sua maior preocupação, na Filosofia, é com o homem concreto, o homem do cotidiano. Esse homem se apresenta como ser finito e razoável. Finito, porque ele descobre a sua contingência, o seu limite como ser humano que necessita de condições básicas para a sua sobrevivência no mundo. Razoável, porque a razão sempre se apresenta a ele como uma possibilidade de lhe dar o contentamento de sua existência no mundo. A razão lhe permite sair do seu isolamento individualista para se aliar à universalidade razoável. Para Weil, é somente a razão que traz o contentamento ao homem, libertando-o da violência.

Weil procurou se distanciar da metafísica, mas nem por isso deixou de seguir um rigor científico em suas obras. Nos seus três principais escritos *Logique de la philosophie*, *Philosophie Politique* e *Philosophie Morale*, percebe-se a exigência de um rigor linguístico muito bem consistente. Assim diz G. Kirscher: “A filosofia exige a coerência do discurso, a sistematicidade da problemática, a consciência de si reflexivo”⁹.

A maioria dos comentadores é unânime em dizer que Weil foi um profundo leitor de Kant e Hegel. É possível perceber que suas palavras, em grande parte, têm a ver com esses dois pensadores. É assim que ele se tornou um kantiano pós-

⁹ Cf. A apresentação de G. Kirscher In: Éric Weil, *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. XX.

hegeliano¹⁰. No entanto, Weil não é visto como um mero defensor das ideias kantianas e hegelianas. O que ele faz é uma análise crítica desses pensadores com o interesse de formular uma ideia própria.

Na *Logique de la philosophie* há uma categoria com o nome Absoluto. O principal representante dessa categoria é Hegel. Nela, encontramos o fundamento do discurso hegeliano e que Weil chama de “discurso absolutamente coerente”. Esse discurso provém da ideia de Absoluto de Hegel. Weil considera importante o “discurso absolutamente coerente”, enquanto exigência do sistema e da própria coerência de sua formalidade. Porém ele fala da fraqueza de tal discurso, ao entender que não existe nenhum discurso que seja suficiente em si mesmo, em outras palavras, não há um discurso que seja absoluto.

O discurso coerente que Weil defende é o da Filosofia, porém, o próprio filósofo deve entender que existem uma infinidade de discursos. Nesse rol de discursos, a Filosofia torna-se uma das possibilidades que pode ser aceita ou rejeitada por qualquer pessoa. De certa maneira, todas as ciências procuram pela coerência, e, nesse sentido, não há divergência com a Filosofia. A preocupação de Weil se volta para o homem violento, aquele que não mostra nenhum interesse pelo discurso coerente e muito menos pela razão.

Entretanto, o homem violento também cria discurso, mas o seu discurso não é o razoável, pelo contrário, o seu discurso é a total negação do bom senso. O discurso do homem violento é o mais comum do cotidiano, por isso, quem se utiliza dele, Weil chama de homem comum. O discurso do homem comum é o ordinário, o da opinião comum que não exige coerência. O perigo desse tipo de discurso é que ele acaba no vazio e tem a forte tendência de se tornar cada vez mais violento.

O que caracteriza o discurso violento é o seu desprezo pela razão, e conseqüentemente, pela filosofia. Segundo Weil, todo discurso que não segue uma via razoável torna-se violento, inconsistente e incoerente. Assim, o filósofo é aquele que procura o máximo possível seguir uma linha discursiva cuja base seja a razão, sempre à procura da verdade, mesmo que essa verdade seja impossível de alcançar

¹⁰ É importante notar o que Marcelo Perine fala sobre a posição de Weil como um Kantiano pós-hegeliano. Segundo Perine, “o kantismo de Weil é pós-hegeliano, o que significa que ele assume, na sua retomada de Kant, tudo aquilo – e não é pouco – que Hegel trouxe de definitivo para a filosofia, entre outros aspectos, com a sua crítica e a sua incompreensão de Kant. Weil assume Hegel por inteiro, e não poderia ser diferente, para poder rejeitar a sua pretensão” (PERINE, M. *Filosofia e Violência: Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 121). É importante que se leia todo o subitem que Marcelo Perine trata da posição weiliana como “Kantiano Pós-hegeliano” que se encontram nessa mesma obra nas páginas 120-125.

em sua totalidade. Porém, o filósofo jamais deve desistir de seu empreendimento cujo fim seja a verdade e a justiça (esta vem no sentido aristotélico).

Há um dado importante em Weil quando se trata da verdade. Segundo ele, não existe uma verdade absoluta. A verdade, no sentido filosófico, não pode ser compreendida como uma verdade absoluta. O que existem são verdades, em que a verdade filosófica é uma das possibilidades de escolha do homem.

O homem, em sua liberdade de escolha, pode optar pela filosofia ou negá-la completamente. Tal negação pode gerar nele o ódio, a sede de vingança, o egoísmo que o destrói como ser humano. Mas como se caracteriza essa dupla possibilidade apresentada ao homem entre a filosofia e a violência? Será possível um projeto em que filosofia e educação se unam pela erradicação da violência do meio social? Essas questões se revelam a nós como um desafio no desenvolvimento desse trabalho. Mas é isso que procuramos aqui, encontrar em Weil um caminho que torne possível lutar pela transformação do homem e da sociedade. Qual transformação? Aquela que faz com que o homem deixe a violência e siga pelo caminho da razão.

1. FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E VIOLÊNCIA

O tema “Filosofia e violência” constitui o núcleo central como ponto de partida e como ponto de chegada da *Logique de la philosophie*. Por que acrescentarmos a educação? Porque, na perspectiva weiliana, o fim da filosofia é fazer com que o homem, em sua liberdade de escolha, opte pela razão contra a violência. Em princípio, é necessário que o homem se convença de que ele precisa mudar, de que é necessário haver uma transformação em sua vida, fazendo com que a razão tome o lugar da violência. Tal mudança e tal transformação atribuída ao homem só é possível por meio da educação.

Primeiramente, a educação precisa fazer do homem educador de si mesmo, para que ele crie condições de dominar suas paixões que lhe impedem de “ser homem” no verdadeiro sentido da palavra. Para Weil, a palavra “homem” não é apenas um substantivo, mas algo bem mais forte que está relacionado com o “ser razoável”. Entendemos, portanto, que a educação deve contribuir para elevar no homem a razão, pois é ela que o torna mais humano consigo mesmo e com os

outros. Sem o domínio da razão, o homem se torna fraco, demente, com uma maior tendência de ser violento.

Ao percebermos que, em Weil, o homem é livre para fazer suas escolhas, é possível que ele seja educado a escolher máximas que sejam boas. As máximas ruins fazem parte da violência, em que suas ações se voltam para o que não é razoável. Nessa perspectiva, a violência é caracterizada como algo contrário à razão. Mas de que tipo de violência Weil fala? Como a violência pode estar relacionada à capacidade humana de praticar o mal? Por que a violência faz parte da vida do homem na mesma medida que a razão? Em que a educação pode contribuir para o enfraquecimento da violência no indivíduo humano e na sociedade?

De início, a violência pode ser entendida como tudo o que contribui para desumanizar o homem. Weil pôde sentir na pele o que isso significa para o homem e para a sociedade. Ele sobreviveu aos horrores das duas guerras mundiais e também do regime totalitário nazista¹¹ na Alemanha. Numa situação como a do nazismo, a perseguição aos judeus e os campos de concentração ilustram uma violência que desumaniza e degrada qualquer sentido de humanidade¹². E Weil não só sentiu isso na pele por ser judeu, mas também pôde ver o quanto a violência praticada pelos nazistas era injusta e desumana.

De um lado, a figura de Hitler, típica de um homem que fez sua opção pela violência no pior sentido da palavra. De outro lado, encontra-se Weil, de sangue judeu, o homem filósofo que, ao ler *Mein Kampf* (de Adolf Hitler), decidiu não apoiar o nazismo e lutar contra a violência pura. Em poucas palavras, foi isso que motivou Weil a perceber o quanto é possível seguir uma vida razoável nesse mundo desprezando a violência em qualquer instância em que ela se manifeste.

Constatamos, assim, que a filosofia de Éric Weil foi construída a partir de um momento histórico em que ele viveu. A atitude da violência humana tornou-se

¹¹ O nazismo é caracterizado como um regime político fundado por Adolf Hitler, este que governou a Alemanha de 1933-1945. O nazismo foi denominado por muitos especialistas como um regime totalitário. Este tipo de regime político é constituído quando o Estado possui o total controle de uma única pessoa, facção ou classe, em que não se reconhece limite à sua autoridade. Sobre o nazismo e o totalitarismo Cf. ARENDT, H. "O totalitarismo", In: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 339-531. HOBBSAWM, E. "A queda do liberalismo", In: *A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 113-143. SPINDEL, A. *O que são ditaduras*. São Paulo: Brasiliense, Coleção primeiros passos, 1980.

¹² Callois faz uma importante comparação dos regimes totalitários ao que ele chama de "violência pura". Segundo esse autor, "a reflexão da filosofia sobre sua origem e sua destinação como não-violência e sobre a violência pura como contra-filosofia não teria sido possível sem a experiência do terror totalitário..." (CALLOIS, R. "La violence pure est-elle le démoniaque?", In: *Actualité d'Éric Weil*. Actes du colloque international. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 213.)

uma categoria importante para a análise e a compreensão da própria realidade histórica do homem. Nesse entendimento, há uma dimensão dialética quando se trata de “filosofia e violência”. Os dois termos são compreendidos numa relação dialética, em que um se opõe ao outro, mas que também não deixa de ter um ponto de encontro.

Para entendermos essa relação entre esses dois termos, recorreremos aos tipos de violência que Callois apresenta em seu artigo sobre Éric Weil. Para Callois, é preciso distinguir três estados de violência: primeiro, a violência natural, que consiste na agressividade espontânea, um procurando destruir o outro num ataque de raiva. Segundo, a violência passional, que ocorre quando os indivíduos movidos pelos seus desejos, crenças (morais e religiosas) e o uso de suas liberdades individuais, desobedecem às regras de sua comunidade. Terceiro, a violência pela violência, que consiste na transgressão consciente da lei moral, do universal e da razão. Callois acrescenta, nesse terceiro estado de violência, a barbárie voluntária que é a destruição da alma humana¹³.

Os três estados de violência estão muito presente na filosofia de Éric Weil. No entanto, o terceiro, também chamado de “violência pura”, é o mais presenciado pela *Logique de la philosophie*. A “violência pura” tem a sua compreensão na categoria da Obra¹⁴. Nessa categoria, a atitude do homem é de violência pura, na qual reina a barbárie e a inversão de valores. O exemplo de tal atitude extremamente violenta foram os regimes totalitários, que seguiram os mesmos caminhos do nazismo e do fascismo. Mas convém lembrar que a “violência pura” ocorre nas sociedades mais democráticas.

A História tem mostrado isso em diversos lugares, povos e nações. Basta ver os casos de guerras entre nações para se constatar o predomínio da “violência pura”. O que mais chamou a atenção de Weil no uso da força bruta ou da “violência pura” é a total desqualificação do ser humano. Para Callois, “a violência pura não é um ideal tipo sociológico, mas a ideia platônica da violência humana, ou seja, a violência mais desumana do homem, ou antes, a ideia reguladora da história cultural da violência co-extensiva da razão”¹⁵.

¹³ Cf. CALLOIS, R. “La violence pure est-elle le démoniaque?” In: *Actualité d’Éric Weil*. Actes du colloque international, 21-22 mai, 1982, p. 214.

¹⁴ A categoria da Obra se encontra no capítulo XIV da *Logique de la Philosophie* p. 319-367.

¹⁵ Cf. CALLOIS, R. “La violence pure est-elle le démoniaque?” In: *Actualité d’Éric Weil*. Actes du colloque international, 21-22 mai, 1982, p. 214.

É importante destacar que a violência em si mesma é negativa em sua recusa pela razão. No entanto, ela pode assumir um lado positivo em dois momentos: No primeiro, a violência é positiva quando se observa nos acontecimentos da história da humanidade, as mudanças e transformações sociais que ocorreram posterior a uma guerra ou a uma revolução qualquer; No segundo momento, a violência é positiva quando é usada como meio de combate a tudo aquilo que desumaniza o homem ou fere os direitos de qualquer pessoa ser o que é, ou seja, ser humano. Esses dois pontos de vistas da violência têm a ver com o entendimento entre história e política. Weil diz que “a violência foi e ainda é a causa motora da história, e, ao mesmo tempo, a consciência política procura progredir com a eliminação da violência, eliminação que é sua causa final [...]” (PP: 232-233).

Esses dois entendimentos se unem na compreensão da violência positiva entre a história e a política, em que, no fim, o que se procura é a eliminação da violência em todas as suas manifestações. Não é permitida a revolta violenta, porque ela, na maioria dos casos, pode ser comparada à “violência pura” do nazismo e do fascismo. A violência positiva, como meio de combate à violência negativa, é aquela empreendida por meio do discurso razoável, da crítica à desvalorização da dignidade humana. Por meio do discurso razoável, o filósofo procura conscientizar as pessoas que a melhor opção de suas vidas é a da razão, na qual elas encontrarão a paz, o contentamento e o sentido de viver.

O discurso do ponto de vista filosófico leva em conta apenas o universal, não o individual. A filosofia sustenta um discurso coerente, que pode ter o caráter de um discurso violento e universal contra a violência negativa e particular. Com isso, a filosofia suprime o indivíduo, conservando-o apenas sob a forma discursiva, não como indivíduo, mas como individualidade. Os homens que alimentam o individualismo entram em conflito consigo mesmos, divididos entre seus desejos opostos, suas opiniões contraditórias, suas crenças inconciliáveis (Cf. LP: 143).

O indivíduo sempre permanece na violência e na desrazão como uma das raízes de seu ser, talvez mesmo na raiz de seu ser individual, e sempre o indivíduo permanece exposto à violência e à desrazão (PR II: 63). O indivíduo optando pela razão e pelo discurso coerente da filosofia opta pelo universal, com isso, ele toma consciência de sua individualidade do ponto de vista do universal, da não-violência.

Weil não defende a imposição do discurso filosófico a ninguém. Para ele, essa imposição deve caracterizar um tipo de violência negativa, em que se torna

impossível pensar a liberdade de escolha entre o discurso coerente e a violência. Essa é uma crítica de Weil àqueles que defendem a existência de uma verdade absoluta. Ele não vê a possibilidade de existir uma verdade absoluta, mas uma verdade que é histórica e de todo mundo. Nesse sentido, a filosofia deve propor uma verdade que não é absoluta, mas que procura pela coerência e pelo sentido do discurso.

Weil entende que o indivíduo humano não é objeto, mas sujeito do discurso, que se fixa em sua atitude de ser finito vivendo num mundo finito, ser condicionado num mundo condicionado. Esse mesmo indivíduo não tem a posse do discurso para si, mas pelo discurso ele compreende a si mesmo e o sentido do próprio discurso.

A princípio, o problema da violência em Weil pode conter em si um paradoxo. De um lado, tem-se a compreensão de que o discurso coerente se coloca contra a violência e o seu fim é o estabelecimento da não violência no homem e na sociedade. De outro lado, o próprio discurso coerente usa a violência como meio de combate à violência. Como isso é possível? O conceito de violência apresentado na *Logique de la philosophie* leva em conta toda recusa que se faz à razão. Na ausência da razão, há o domínio da violência. Mas qual violência? Aquela que destrói toda a capacidade do homem de se manifestar no mundo como uma pessoa humana.

Para Weil, a “violência pura”, a que agride a dignidade da pessoa humana, precisa ser combatida. Portanto, há o entendimento de que o discurso coerente usa de um discurso violento contra toda atitude desumana contra o próprio homem. Nesse sentido, “o homem formula o seu discurso na violência contra a violência, no finito contra o finito, no tempo contra o tempo” (LP: 69). A filosofia procura mostrar ao homem que o melhor caminho a seguir é o da razão na luta contra a violência onde quer que ela se encontre (DEC: 14).

O filósofo, na acepção weiliana, é aquele que quer compreender os problemas do homem e do mundo. “Ele quer compreender a fonte e a origem das dificuldades do nosso mundo na sua unidade estruturada, a fim de ajudá-lo a tomar consciência do problema que nele simplesmente está presente” (FP: 160). O filósofo não está alheio ao mundo, ao contrário, ele quer estar presente neste mundo, compreender os problemas deste mundo e apresentar os possíveis caminhos para superá-los. Pela análise histórica da filosofia, ele descobriu que chegou à filosofia

guiada pela tradição de seus mestres (FP: 162). Com isso, o filósofo se deu conta de que o seu papel não consiste em apenas pensar, mas principalmente educar os homens. Diz Weil:

Daí resulta que o filósofo, que começou vendo a necessidade de fazer-se educador e, em vista disso, compreender o mundo no qual quer exercer a sua atividade de educador, encontra-se agora obrigado a pensar a ação razoável, pela qual e na qual esse mundo poderá alcançar a perfeição. Não lhe compete dirigir o mundo, assumir o seu comando e governá-lo; porém, pensando a ação concreta e universal e o universal na forma da ação concreta, ele poderá ajudar os responsáveis pela ação a tomarem consciência do que fazem e do sentido que tem ou pode ter o que chama pressão das circunstâncias (FP: 162).

Como educador, o filósofo passa a ser visto como um homem de ação. Porém a sua ação não é a mesma do homem comum. O homem comum age independente das explicações filosóficas. Nisso consiste a diferença entre uma ação não razoável, que não exige nenhuma análise razoável sobre determinada atitude. E a ação razoável que exige a reflexão, ou mesmo a análise crítica tanto sobre a atitude do homem quanto sua maneira de pensar sobre tal atitude. A ação do filósofo é razoável, porque ele é o porta-voz do bom senso.

A razão, instrumento do filósofo, é o remédio universal e eficaz na mudança de direção, na luta contra o descontentamento em favor do contentamento. Para Weil, a razão se desenvolve no homem libertando-o de si mesmo, de sua natureza animal, onde não há lugar para o contentamento razoável. Assim, dominando o descontentamento, dominando seu ser natural, o homem será livre e contente (LP: 10).

O objetivo do filósofo não é travar um combate contra o homem comum. Pelo contrário, ele pretende convencer o homem comum a aceitar a razão como opção contra a violência. Mas primeiro, o homem comum necessita ver a violência como um problema, visto que ele pode se acomodar em sua atitude violenta e recusar totalmente a razão. No seu cotidiano, o homem comum percebe, em seu mundo empírico, que ele vive no mundo do trabalho, e que suas preocupações se dirigem exclusivamente aos afazeres do seu negócio, do seu lazer etc. Ele procura não dar importância ao que o filósofo diz (LP: 13).

Entretanto, o filósofo sente a recusa do homem comum em relação à filosofia. Ele sabe que tem razão e por que tem razão e o que é ter razão. Isso o

homem comum não sabe. Mas o filósofo não tem a posse da verdade absoluta. Ele apenas “nega o discurso pelo discurso, a negatividade pela negatividade, o que vale dizer que ele deve ter um assunto do seu discurso, uma matéria que possa suprimir sua negatividade de filósofo” (LP: 14). E, nesse sentido, o filósofo precisa convencer o homem comum de que o discurso coerente é fundamental para suas vidas quando se quer viver com dignidade neste mundo.

No fundo, com base nessa reflexão, percebemos que o homem comum quer sustentar o seu comodismo para permanecer no egoísmo, na desrazão e na violência. Para esse homem, a busca pela razão e pelo sentido do mundo torna-se algo distante e sem muita importância. No entanto, o próprio homem comum entra em conflito consigo mesmo quando se mostra descontente com ele mesmo e com o mundo. Pela via do discurso, o filósofo chama a atenção do homem comum, mostra a ele o quanto a filosofia é importante para a sua vida. Importante, porque a filosofia propõe ao homem comum uma transformação de sua vida, de sua forma de pensar sobre si mesmo e sobre as coisas do mundo e sobre sua atitude diante da sociedade.

Para Weil, o filósofo é o homem da reflexão sobre a própria vida como um todo e também do homem comum. Esse homem da vida comum se depara com uma realidade de seu próprio descontentamento e sente que ele precisa do filósofo que lhe mostre o caminho da verdadeira felicidade do ser razoável e do contentamento. Na tradição histórica da filosofia, constatamos que o filósofo fez sua escolha pela razão, mas chegamos à constatação de que a razão não é tudo e que o homem não é constituído só de razão, mas também de desejos e de necessidades.

Diz Weil que “o filósofo queria ser filósofo, queria que o termo razão tivesse um sentido, porque ele tinha optado, mas não tinha escolhido a vida diária” (LP: 15). Para Weil, os filósofos historicamente definiram muito bem o que é a razão¹⁶, mas a colocaram distante da vida do homem. Assim ele diz que a vida diária

¹⁶ Essa crítica de Weil se volta a todo tipo de filosofia que se ocupava em apenas definir o “Ser”, em definir a essência do “Ser” e dos “Entes” das coisas e do mundo, da forma como fazia à metafísica e a ontologia. Mas a sua crítica não apresenta uma aversão total a essas ciências, mesmo porque elas apresentam importantes valores na busca pela verdade que também é o grande marco da filosofia weiliana. A sua crítica se coloca a todo momento em que a filosofia, no uso de sua abstração, procura se distanciar da vida prática do homem, ou seja, do seu cotidiano. Nota-se que a *Logique de la philosophie*, a *Philosophie politique* e a *Philosophie Morale* procuram estabelecer uma relação dialética entre o pensamento e a ação e entre a reflexão e a vida prática do homem. O pensamento weiliano, portanto, constitui-se num esforço constante em unir filosofia com a política e com a vida moral do homem.

“se coloca afastada do filósofo e de sua razão, e tranquilamente ela não aproveita do trabalho do filósofo” (LP: 15).

A filosofia deve ir além da pura e simples comodidade de satisfazer aos interesses e necessidades do homem como bem fazem as ciências particulares. Nisso consiste o pouco interesse que muitas pessoas atribuem à filosofia. Se, na sua formação pedagógica, o homem se interessa mais pela aquisição do conhecimento, deixando de se preocupar com a sua formação moral e humana, a filosofia não o satisfaz.

O que o filósofo lhe propõe o aborrece. Ele não aceita o contentamento proposto pelo filósofo. Ele prefere “não ser contente, mas viver e se sentir viver, na satisfação e no fracasso, na alegria e na dor, eis sua felicidade, o único que ele conhece e deseja; provar sua força, seja para vencer todos os obstáculos, seja para suportar corajosamente a adversidade, eis a única dignidade do homem” (LP: 16)¹⁷.

No entendimento de Weil, “o homem escolhe livremente a razão, livremente – portanto, sem razão. A escolha da razão é uma escolha, não desrazoável, mas uma escolha a-razoável ou, em sentido não temporal, pré-razoável” (LP: 18). Isso significa que a escolha da razão é para o homem uma escolha livre. O filósofo optou livremente pela razão, e ele passou a compreender que a razão “é reflexão, mas não reflexão da forma como pensa o homem da vida comum. Ela é a reflexão da realidade do homem real” (DEC: 13).

Essa diferença da reflexão do filósofo e do homem comum tem a ver com a diferença entre o discurso coerente, que é o do filósofo e o discurso violento do homem comum que recusa a razão. Assim, o homem comum até reflete, mas sua reflexão não possui os argumentos científicos, sistemáticos e rigorosos. Na realidade, a reflexão filosófica tem a ver com o discurso coerente. Já o homem comum é aquele que não quer refletir, ele recusa radicalmente tudo o que exige dele qualquer reflexão. E isso o torna mais frágil, com maior facilidade de ser violento.

O desejo do filósofo é que o homem dedique mais tempo à reflexão sobre sua vida, sobre seu trabalho e sobre o mundo em que vive. Entretanto, em grande parte, o filósofo se depara com uma realidade em que o homem tem o forte desejo

¹⁷ Para esse homem que não quer o contentamento da razão, “o que conta, não é o compreender, o procurar a razão, mas o viver e o fazer, trabalhar, sem que essa obra o remeta a um fim, a uma razão, a uma justificação qualquer: à razão absoluta do discurso, se opõe seu outro radical, a violência absoluta da obra” (Cf. BUÉE, Jean-Michel. “Le identité de la philosophie et de le histoire dans la *Logique de la Philosophie*”, In: *Actualité d’Éric Weil*. Actes du colloque international. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 73).

por aquilo que é ilegítimo¹⁸, ou seja, o desejo pela violência. Esse desejo ilegítimo do homem desperta nele a tendência à universalização da violência, tanto no aspecto individual quanto no social¹⁹.

De certo modo, não cabe ao filósofo se esconder da realidade e nem mesmo fechar os olhos para tal realidade. É na sua constatação da existência do desejo ilegítimo do homem que o filósofo passa a compreender que a filosofia é necessária no combate à violência. É no reconhecimento do desejo ilegítimo do homem pela violência contra a razão que o filósofo usa do discurso razoável para contrapor à violência.

Segundo Weil, o filósofo teme o avanço da violência nas relações humanas. Esse é o grande risco para o mundo moderno, com o aumento do individualismo e da desvalorização do sentido humanitário. Esse medo do filósofo faz dele não um covarde, mas alguém que está preocupado com as consequências destrutivas da violência e que procura um meio seguro de possíveis soluções. E esse meio seguro é a razão. Assim, o filósofo tem medo do que não é razão nele, e tudo o que ele faz, diz e pensa está destinado a eliminar ou acalmar esse medo (LP: 19). O que o filósofo quer é superar o próprio medo, o medo da violência e das atitudes desumanas entre as pessoas na sociedade.

O filósofo quer que, no mundo dos homens, a paixão e a violência não tenham prioridade. Ele deseja que o caráter dos homens seja formado e transformado para que o indivíduo não seja possuído pela paixão, mas pela razão. Para Weil, a transformação do homem e da sociedade deve acontecer pela via da educação e da moral.

As suas obras *Philosophie Morale* e *Philosophie Politique* estabelecem esse encontro entre a moral e a política, entre a consciência moral e a ação concreta do homem. Nesse sentido, é a educação que possibilita fazer essa ponte entre a moral e a política, entre o indivíduo e sua comunidade. Pela educação, o homem passa a se compreender como indivíduo humano, que tem valor como ser humano e que não vive sozinho, mas em comunidade.

¹⁸ O desejo ilegítimo aqui colocado tem o sentido da “violência pela violência”. É o desejo pela violência pura, que é a destruição de qualquer possibilidade do outro viver com dignidade como ser humano.

¹⁹ Marly C. Soares considera como um problema grave a “universalização da violência”. Isso precisa ser combatido e inaceitável pela sociedade como um todo. (Cf. SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 30).

O filósofo se dá conta de que ele tem uma missão a cumprir neste mundo, e que essa missão visa acima de tudo a sua luta pela supressão da violência do meio social. Para que isso seja possível, ele precisa se tornar educador, para conscientizar os homens sobre o potencial que eles possuem em si mesmos, capaz de vencer todas as barreiras que os impedem de viver com mais dignidade.

O filósofo quer que cada homem tenha a capacidade de ser educador de si mesmo e consiga ter forças para dominar suas paixões violentas. Portanto, pensa Weil, quando, enfim, todos os homens quiserem apenas ser contentes, quando ninguém mais procurar a sua satisfação pessoal, quando todos se conscientizarem e tiverem segurança de que sofre da paixão, somente assim o filósofo poderá viver sem medo (LP: 20).

2. O HOMEM “SER FINITO E RAZOÁVEL”

Weil não escreveu nenhuma obra de Antropologia, no entanto, o fio condutor de seu pensamento tem a ver com o homem, cuja questão fundamental consiste em saber: Quem é o homem?²⁰ Na procura de uma resposta, Weil recorre à História da Filosofia. Segundo ele, o filósofo deve recorrer à História da filosofia não com o objetivo de repetir o passado, mas para refletir sobre os fundamentos do pensamento e das ações humanas do passado para compreender o presente e progredir para o futuro²¹ (Cf. PM: 75). O filósofo não deixa de ser filósofo ao recorrer à História da filosofia, ao contrário, ele se torna, assim como Weil, um verdadeiro filósofo no amplo sentido da palavra²².

²⁰ Nesse caso, é bem compreensível que Weil procura seguir o mesmo caminho de Kant, quando se constata em sua obra *Logik* (Cf. a tradução francesa estabelecida por GUILLERMIT, L. *Logique*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 25) quatro questões fundamentais: “1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar? 4. Que é o homem?” Para Kant, apesar de que a primeira questão terá como resposta a Metafísica; a segunda, a Moral; a terceira, a Religião e, a quarta, a Antropologia; todas as três primeiras se unem à quarta, dando a entender que o cerne de toda preocupação filosófica kantiana se concentra no homem. Weil tem a mesma preocupação.

²¹ Nesse sentido, a observação de Kluback é esclarecedora. Segundo ele, “O antigo não morre no novo; ele recebe uma orientação diferente, ele é conservado e ultrapassado, ele é a possibilidade de um novo futuro. Desligar-se do passado, provocar uma ruptura radical com a tradição, é romper com tudo aquilo que constitui a vida da civilização” (KLUBACK, W. “Le mal radical et l’histoire”, In: *Actualité d’Eric Weil. Actes Du colloque international*. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 242). Kluback, nesse mesmo artigo, completa: “Nosso passado nos concerne porque esperamos não repetir seus fracassos e suas insuficiências, acreditando poder dali guardar algo e, com isso, poder preparar o futuro” (p. 246).

²² O fato de Éric Weil recorrer à História da filosofia não faz dele um mero historiador. Ao contrário, ele procura na tradição de seus mestres filósofos as raízes históricas que fazem compreender melhor o presente. Nesse aspecto, Kirscher afirma o seguinte: “Notem que é como filósofo que Weil aborda

O homem weiliano deve ser compreendido no duplo sentido como ser de natureza animal e ser razoável. Weil cita uma fórmula kantiana que, segundo ele, tem atraído a atenção dos intérpretes pós, anti e neokantianos que definem o homem como “ser finito e razoável” (PK: 111). Essa fórmula contém o núcleo e o centro da reflexão kantiana. O homem possui uma natureza animal que o constitui como ser de desejos, paixões e, enquanto tal, submetido aos mecanismos da natureza. Ao mesmo tempo, esse mesmo ser é também razoável, capaz de pensar a totalidade estruturada do mundo.

Como ser razoável, ele procura se universalizar e deixa em segundo plano a particularidade. Como ser de natureza animal, assim como os outros animais, ele possui instinto sexual e busca satisfazer esse instinto. Também como os outros animais, ele tem necessidade de alimentação, mas, para saciar sua fome, transforma o que a natureza lhe oferece, luta pelo seu habitat, pela alimentação, contra o adversário a fim de que este possa reconhecer sua força e sua dominação (LP: 8).

Esse mesmo homem busca a satisfação e o contentamento, no entanto, em sua natureza empírica, ele não encontra nenhum dos dois. O que o homem sente em sua natureza empírica é o descontentamento. Como o homem pode se libertar de seu descontentamento? A resposta não é tão simples, mesmo porque se deve considerar o homem nos dois sentidos, como ser finito (de natureza animal) e razoável (como ser de razão). Em sua natureza animal, o homem se encontra impregnado de paixões e de desejos egoístas.

Essa visão do homem como animal da natureza coloca-o na mesma condição dos outros animais. É também nesse entendimento que a violência se apresenta com grande força. Nessa condição, ele se sente incapaz de dominar as suas paixões e seus desejos de satisfação egoísta. Somente na condição de ser razoável é que o homem conseguirá se libertar das forças impregnadas pela sua natureza animal.

as filosofias históricas, não como simples historiador da filosofia. Jamais ele considera os discursos filosóficos do passado como simples objeto do conhecimento” (KIRSCHER, G. *La philosophie d’Eric Weil: Systématique et ouverture*. Paris: PUF, 1989, p. 6). Vale também acrescentar o que Perine afirma, com o mesmo sentido de Kirscher, “É como filósofo que Weil se interessa pela História da Filosofia, e a sua reflexão realiza, em última análise, a tarefa que ele mesmo diz ser essencial para a História da Filosofia, vale dizer, a tarefa de re-pensar toda a filosofia, constituindo a ‘história filosófica da filosofia... que reflete sobre o passado da filosofia presente e a reflete assim no seu passado” (PERINE, M. *Filosofia e Violência: Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, p. 126).

Vale lembrar que, mesmo o homem tendo optado pelo ser razoável, ele não deixa de ser animal. Pela via do uso da razão há apenas o domínio sobre a natureza animal, mas não a sua supressão. Com isso, o homem, em sua liberdade de escolha, pode optar pela razão, mas a violência sempre irá se apresentar a ele também como liberdade de escolha. É necessário ter em conta que o homem é um ser livre para fazer suas escolhas.

Para Weil, ninguém pode ser coagido ou obrigado a querer ser razoável. Ninguém pode ser forçado a ser filósofo, ou a querer filosofia. É nesse contexto da compreensão do homem como “ser finito e razoável” que configura o projeto filosófico de Eric Weil. É também com essa compreensão que a educação e a moral têm o seu lugar no projeto de uma sociedade mais humana e acima de tudo menos violenta.

A definição do homem como “ser finito e razoável” vai além da forma como concebe a ciência. Segundo Weil, “o que descreve a ciência é apenas a matéria a qual é necessário ainda impor uma forma, e a definição humana não é dada para que se possa reconhecer o homem, no sentido em que se possa realizá-lo” (LP: 5). A definição de homem, dada pela ciência, tem o seu olhar voltado para o aspecto da constituição material.

O homem é compreendido a partir das explicações biológicas que formam o seu corpo. No entanto, o homem é muito mais que uma constituição biológica, pois ele carrega junto de si uma cultura, uma história de vida e os seus próprios sentimentos. Esse homem quer se realizar no mundo e se projetar como sujeito de sua história, de suas derrotas e de suas realizações. Para esse homem, a busca de realização de seu ser é constante, porque ele não é estático e sempre procura evoluir.

Weil afirma que o homem não quer ser o que ele é, ou seja, a forma como ele se apresenta para si mesmo e para os outros. Esse mesmo homem não é contente de ser o que é, de ter o que possui em seu ser. Isto é, o homem não está contente consigo mesmo. Na maioria das vezes, ele usa a violência como meio para justificar o seu descontentamento. Não consegue entender que a razão é o único meio seguro em que ele pode ser contente. Pela via do razoável, o homem encontra o sentido de sua própria vida no mundo. É apenas pelo caminho de encontro com a razão que o homem conseguirá vencer a violência que destrói o seu ser, que destrói o seu caráter e o torna infeliz.

O homem quer satisfazer sua necessidade e seu desejo de forma egoísta, que se encontra em seu ser animal natural. Em vista de uma transformação de sua natureza animal em ser razoável, ele necessita da razão para elevar nele o contentamento. “Ser razoável significa criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento”²³. Em sua opção pelo razoável, o homem conseguirá dominar as forças que agem nele provenientes de sua natureza animal. Ele terá condições de transformar as suas necessidades, tendências e paixões em razão por completo. Essa transformação só será possível quando o homem tomar consciência de sua liberdade razoável.

Kirscher observa que “é necessário constatar que há homens que não sabem e não querem saber que eles são livres”²⁴. Para esse autor, há dois tipos de homens, um que é consciente da liberdade, o outro que não o é. Por conseguinte, há dois tipos de sujeitos: o primeiro é o sujeito ativo que assume o esforço pela sua liberdade, e o segundo é aquele sem vontade própria, que renuncia à afirmação de sua liberdade, incapaz de se esforçar, fraco, preguiçoso²⁵. Para que o homem usufrua de sua liberdade, é necessário que ele queira e que ele decida pela liberdade²⁶.

Na visão de Weil, o descontentamento é fruto da liberdade humana, fruto também da possibilidade humana de escolhas entre o razoável e a violência. Mas é no sentimento de seu descontentamento que o homem procura pelo razoável. Para Weil, “é o homem que o homem deve transformar” (LP:11). O homem, antes de qualquer coisa, precisa transformar a si mesmo para compreender o que ele é para si próprio e para os outros.

O voltar-se para si mesmo não significa que o homem tenha que se isolar dos demais e nem mesmo ser individualista. O voltar-se para si mesmo é a reflexão moral que o homem faz sobre as suas tomadas de decisões e as suas atitudes nas suas relações com os outros. Pela reflexão moral, o homem passa a compreender que ele tem uma natureza animal, que se manifesta nele por meio de suas atitudes egoístas e violentas. No entanto, ele compreende a si mesmo como ser razoável,

²³ PERINE, M. op. cit., p. 127.

²⁴ KIRSCHER, G. op. cit., p. 75.

²⁵ Id., Ibid., p. 75.

²⁶ Id., Ibid., p. 75-76. É importante ter claro que o homem é livre para fazer suas escolhas, mas ele não possui a liberdade razoável. A liberdade em si, aquela em que o homem se sentirá contente, também é uma escolha e ela apenas é possível quando o homem se decide pela razão contra a violência.

em que o uso da razão é a grande força em sua luta contra a sua natureza animal. Nesse sentido, há o entendimento de um duelo entre o razoável e a violência, mas que o propósito final é a derrota da violência.

Para Weil, o homem apenas encontrará o contentamento na sua opção pelo razoável. Mas vale ressaltar que a opção do homem pelo razoável deve vir num esforço constante contra si mesmo, contra a sua natureza animal. Leva-se em conta que o maior peso tende para o lado da violência e não ao seu contrário. E o esforço do homem em sua luta contra sua natureza animal não se dá de forma aleatória, ou seja, não basta apenas querer ser razoável.

Além do querer, é necessário que o homem aprenda a resistir às forças que o levam à maldade e toda forma de violência. E tal aprendizagem só é possível pelo viés da educação. Ela é o carro forte que deve conduzir o homem a uma opção madura pela razão contra a violência. Eis, portanto, como se deve compreender o homem na concepção weiliana como “ser finito e razoável”.

O “finito” e o “razoável” são duas palavras que se unem na compreensão do homem como “ser humano”. Isso quer dizer que o homem jamais pode ser concebido como “ser perfeito”, que não possui nenhuma imperfeição. Pelo contrário, em diversos momentos em seus escritos, Weil reforça a ideia da imperfeição humana, os limites que o homem carrega contigo. No entanto, o fato do homem ser imperfeito e limitado não significa que ele seja incapaz de um dia conquistar a perfeição. Mesmo que a perfeição, o infinito e o universal possam ser pensados como inatingível, o homem jamais pode deixar de querer alcançá-los.

O que move o homem a evoluir a cada dia em suas conquistas é a crença de que a sociedade em que ele vive e o próprio mundo será melhor no futuro. Essa crença precisa estar presente no projeto de vida de cada um. Assim, a educação deve proporcionar uma esperança²⁷ tanto aos educadores quanto aos educandos, de que os males e a violência que prejudicam a convivência humana será eliminada no futuro. É nisso que deve consistir a luta no mundo atual, tendo sempre à frente a bandeira da esperança, da coragem e acima de tudo da determinação.

²⁷ Para Weil é necessário que haja a esperança, porque a própria razão moral assim exige, já que naturalmente ela é possível e moralmente necessária, pelo fim que a constitui enquanto ela o constitui (PM: 76).

3. FILOSOFIA, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO

A filosofia é lógica, científica, porque sistemática, constituída a partir da fala do homem concreto, que produz o discurso. No entanto, o homem concreto não apenas fala, não apenas produz o discurso, ele também tem atitude, entendida aqui como a maneira de viver de uma pessoa ou de um grupo, considerando o seu contexto histórico, ou seja, seu tempo, seu espaço, sua cultura, os valores, as coisas, todo o sentido de seu mundo material e espiritual. Isso tudo está interligado com uma determinada maneira de ser do homem, o que justifica a igualdade e a diferença das pessoas, povos e culturas²⁸.

A atitude do homem nem sempre é expressa em seu discurso. Na maior parte do tempo, as pessoas se ocupam com os seus trabalhos, com o lazer e com o viver momentâneo. Essas pessoas normalmente rejeitam o discurso coerente em conhecimento de causa. Elas sabem da existência da razão, mas preferem permanecer na violência.

A História do homem se mostra como a História da violência. Weil, com Kant, tem notado a forte presença da violência na História da humanidade. É nesse sentido que a História humana é a História do mal, enquanto a História da natureza é a História do bem (CF. PK: 117). O discurso nasce na História e, a princípio, ele carrega junto de si a violência como parte da História da humanidade. Isso quer dizer que a violência sempre esteve presente nos acontecimentos históricos da humanidade em forma de guerras, revoluções e outros.

O filósofo, recorrendo à tradição Histórica da Filosofia, procura por um discurso que seja coerente e que combata o discurso violento. Porém, o filósofo não é um ser de outro mundo, ele se encontra neste mundo, mundo dos homens, mundo da violência. O seu discurso deverá, num primeiro momento, ter a violência positiva como meio de vencer a violência negativa. O que o filósofo quer é realizar o mundo humano no lugar do mundo violento. Com isso, Weil afirma que “é necessário, então, saber o que é o homem para que se possa realizar o mundo humano, mundo no qual não tem mais que se revoltar contra as condições exteriores ou as condições interiores” (LP: 75).

²⁸ Cf. SOARES, M. C. op. cit., p. 49.

Todos os discursos humanos são produzidos na História, tanto aqueles que contêm a coerência quanto aqueles que não a contêm. A Filosofia, portanto, procura unir todos esses discursos numa unidade, e os transforma em categorias. O discurso filosófico forma uma unidade em que todas as categorias se valem, porque cada uma, dentre elas, deve chegar a todas as outras (LP: 86).

É importante destacar que as categorias da *Logique de la philosophie* não segue uma sucessão linear, mas circular. A primeira categoria é a Verdade e a última é a Sabedoria. Na ordem sucessiva das categorias, cada categoria procura superar aquela que a antecedeu, no entanto, essa ordem lógica não é linear, ao contrário, ela é circular.

Por isso, na análise de uma categoria recente, é fundamental fazer as retomadas das categorias que antecederam a atual. É uma retomada histórica para a compreensão da categoria que está sendo analisada no momento atual. Assim, a *Logique* trabalha um sistema de categorias e atitudes em que cada uma parte de sua própria compreensão e faz as retomadas das que a antecederam na perspectiva de dar as bases fundamentais do discurso coerente representado pela categoria em que se está analisando no momento atual.

O discurso, do ponto de vista filosófico, a princípio, só interessa ao filósofo, não ao homem comum que vive na violência do cotidiano. Cabe ao filósofo compreender a vida desse homem, compreender a sua atitude, e, com isso, transformá-la em discurso. O que Weil propõe é uma filosofia que, sistemática e coerente, não se distancie da vida concreta do homem e de sua história.

Vimos, acima, que o homem não apenas fala, não apenas produz o discurso, mas também age. E é importante considerar esse homem como ser histórico. O filósofo deve recorrer à história da filosofia não com o intuito de ser reconhecido como historiador, mas com a intenção de produzir novos discursos a partir da compreensão de seus mestres da tradição filosófica.

O específico de Weil se encontra nos dois caminhos que ele traça entre a filosofia e a violência. Para ele, a violência se apresenta na História do homem, na sua recusa à Filosofia, na sua recusa ao contentamento da razão. No entanto, segundo Weil, “a história não é completa no sentido em que a violência não é expulsa da realidade, que os homens sempre podem ter recurso a ela e que sempre a coerência pode ser esquecida, recusada, pode não mais ser compreendida como possibilidade concreta do homem” (LP: 83).

O indivíduo pode sempre optar pela violência e recusar o discurso coerente. E é perfeitamente possível que o discurso coerente seja destruído ou se torne insensato para uma humanidade que vive na violência. No entanto, o discurso coerente é para o homem apenas uma das possibilidades da linguagem. E, nesse sentido, a linguagem não se resume apenas ao discurso que prima pela coerência.

A linguagem pode se apresentar ao homem de diversas maneiras, em forma de linguagem poética, artística, ou em forma de linguagem violenta, ou em forma de linguagem filosófica. Cabe ao homem fazer a escolha da que melhor lhe convém para sua vida. O mundo do homem, que opta pela ação razoável segundo o discurso, transforma-se num mundo verdadeiramente humano onde a violência tende a desaparecer. Mundo onde o homem torna-se verdadeiramente homem com os outros homens (LP: 85).

Compreendemos que, na perspectiva weiliana, a escolha pelo razoável não é uma tarefa fácil. É sempre dito que o homem é livre para fazer sua escolha entre a razão e a violência, no entanto, o peso maior recai para o mal e para a violência. O homem no seu cotidiano, na vida diária do seu trabalho, do seu lazer, do seu negócio e da sua luta pela sobrevivência, convive com um mundo de violência muito comum no contexto social em que vive.

Ele nota o caos social causado pela violência, mas nem sempre consegue sair desse caos e muito menos banir a violência do seu meio. Ele não consegue nem mesmo compreender as causas que geraram a violência e como conseguir vencê-la. Por isso, ele necessita da educação que lhe dê uma formação moral e humana, para que ele conduza a sua vida pelo caminho do bem e se afaste do mal e da violência. Com isso, a educação e a moral se constituem como uma necessidade humana que precisa ser valorizada pelo Estado.

Caso o Estado e a própria sociedade vejam a necessidade de uma transformação social, é preciso que invistam na educação. E quando falamos em educação não é uma referência tão somente à necessidade de instrução. A instrução é importante, mas não é tudo. Atualmente, observamos uma grande preocupação das escolas do ensino básico, médio e superior, com a formação do conhecimento dos seus alunos voltado para a instrução. Em grande parte, a formação humana é deixada de lado ou quase não existe.

Chegamos à conclusão de que não basta apenas à instrução para que o homem deixe de “ser violento” e passe a “ser razoável”. A instrução é necessária,

mas não o suficiente. O aluno precisa ir além do simples fato da aquisição do conhecimento. É preciso que a escola prepare o aluno para uma boa convivência social, baseada no respeito mútuo, na responsabilidade e na solidariedade. Só assim será possível vencer as paixões egoístas, o mal social e a violência que destrói a própria possibilidade do homem de “ser homem”.

4. EDUCAÇÃO E HUMANIZAÇÃO

Na tese 16 da *Filosofia Política*, a educação consiste em fazer com que o indivíduo violento em sua individualidade procure pela universalidade. Essa tese afirma que a violência que o educador procura vencer não é a violência que o homem sofre como peste, fome, morte etc. Não se trata também da agressão física de um contra o outro. Segundo ela, a pior violência é aquela que o homem “enquanto ser razoável sofre por parte de seu ser empírico: o homem sofre de si mesmo e é dessa paixão que a educação deve libertá-lo” (FP: 62).

Weil atribui à educação negativa como “a domesticação do animal no homem” (FP: 62). Grosso modo, o termo “domesticação”, em educação, pode ter um sentido negativo quando se trata de adestrar ou de treinar o aluno. Parece que, em Weil, o uso do termo “domesticação” não vem no sentido do adestramento e nem treinamento do aluno. Ao contrário, por meio da educação, Weil propõe a formação do hábito, do costume e do caráter moral da pessoa para que o homem se torne mais humano e menos violento.

Ele usa o termo “humanidade” numa referência à Kant. Assim, a humanidade é o que há de mais razoável para o homem. A humanidade é uma ideia que o homem precisa assimilar como projeto de vida, porque congrega em torno de si todos os homens sem exceção. A constituição da própria ideia de humanidade é um aprendizado que o homem adquire por meio da educação. De posse da ideia de humanidade, o homem passa a valorizar a si mesmo como pessoa e passa também a respeitar o outro como ser humano. A ideia de humanidade é totalmente contrária ao individualismo e à violência.

Portanto, a “domesticação” talvez pudesse ser chamada de “disciplina”, esse termo é empregado por Kant em suas *Reflexões sobre a educação*. Para Kant,

a educação é uma necessidade humana²⁹. O homem é a única criatura que tem necessidade de educação. E, nesse mesmo sentido, o homem é a única criatura que necessita de cuidados e de proteção. Os animais que vivem na natureza não precisam de cuidados e de proteção assim como o homem. A educação em Kant visa à formação do indivíduo com o objetivo que a ideia de humanidade sobreponha à da animalidade.

Para Kant, o homem não é constituído apenas de razão, mas também de desrazão, que é o seu lado animal. A integração do homem ao contexto da humanidade é uma tarefa difícil, porque a criança, desde seu nascimento, ainda não possui a consciência do razoável e da humanidade. Ela age movida apenas pela sua natureza animal que se manifesta especialmente por meio do choro e dos gritos. Mesmo quando o homem deixa de ser criança e se torna uma pessoa adulta, a animalidade permanece nele com suas paixões, seus interesses egoístas, seu individualismo e sua violência.

É por esse motivo que, em Kant, o primeiro passo na formação educativa deve ser de forma negativa, em que os pais e depois a escola precisam fazer com que a criança aprenda sobre a importância de obedecer às regras sociais e morais. É com esse objetivo que a disciplina tem como objetivo transformar a animalidade em humanidade no homem³⁰. Para Kant, a ideia de humanidade se compreende assim: “de um lado o universal sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade, pela qual ela se distingue da limitação animal”³¹.

A educação kantiana é constituída do ponto de vista moral, onde a disciplina se apresenta como o primeiro passo. O segundo é a cultura, que tem a ver com a instrução e a habilidade. O terceiro é a prudência que serve para que o homem se adapte e tenha boa convivência com os demais na sociedade. E o quarto é a moral, passo mais importante da educação, em que o homem precisa adquirir disposição para apenas escolher fins bons³². A educação moral kantiana visa o

²⁹ KANT, E. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. et le présentation Alexis Philonenko, Paris: Vrin, 1984, p. 69.

³⁰ KANT, E. op. cit., p. 70.

³¹ Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 2. ed., Rio de Janeiro: Forense, 1995, pp. 199-200.

³² Cf. A importante obra de MOREAU, P. *L'éducation morale chez Kant*. Paris: Les Éditions du CERF, 1988, p. 50.

progresso moral, ou o esclarecimento, em que uma geração educa a outra e assim sucessivamente.

Para Weil, a natureza animal do homem necessita passar por um processo de transformação. Se, em Kant, a disciplina serve para transformar o animal do homem em humanidade, em Weil, há a transformação do educando em educador de si mesmo. É um estágio de maturidade que o educando deve alcançar, a menos que ele recuse “passar à idade adulta” (FP: 62). Ou seja, a educação deve propiciar ao educando a possibilidade de prosperar em sua vida, realizar-se não apenas profissionalmente, mas como pessoa. No entanto, o próprio educando pode querer não seguir adiante na vida acadêmica. Muitas vezes certas circunstâncias, como exemplo, a necessidade financeira, impedem-no de continuar em seus estudos.

Para Weil, essa experiência de educador-educando é habitualmente esquecida ou negligenciada. Ela não é vista como uma questão nobre para que dela se ocupe aqui. Transformar o educando em educador de si mesmo e dos outros é torná-lo mais humano, mais responsável e, acima de tudo, torná-lo um sujeito moral. Nesse aspecto, a educação é de extrema importância, pois, “nada de humano se fez, nada de humano jamais se fez sem educação” (FP: 63).

A “domesticação” ou a “disciplina” na educação deve visar à humanização do homem. Além disso, deve transformar o animal em humanidade no homem. E vale ressaltar que, para Kant, “o homem só se torna homem pela educação”³³. Para Weil, isso tem tido pouca importância na sociedade atual. E, com isso, tem-se fortalecido a educação ao “conformismo” (FP: 63). Esse “conformismo” se baseia na falta da formação crítica e da própria capacidade de reflexão do aluno.

Muitas vezes, o “conformismo” educativo também é atribuído ao professor que não é capaz de ser crítico e muito menos reflexivo em suas análises. Weil insiste em dizer que não se trata de uma “domesticação ao conformismo”, mas de fazer do educando um educador de si mesmo. O homem por meio da educação procura sair do seu comodismo particular e procura pela universalidade razoável. Ele percebe que deve se afastar de suas paixões egoístas e da violência que o desumaniza.

³³ KANT, *Réflexions sur le éducation*. trad. francesa de A. Philonenko, Paris: J. Vrin, 1984, p. 73.

5. EDUCAÇÃO E INSTRUÇÃO

O conteúdo da disciplina em Weil tem certa proximidade com o de Kant, mas vai além do mestre de Königsberg. Para Weil, inicialmente, é necessário distinguir entre educação e instrução. Ele afirma que “é certo que a instrução enquanto tal possui um notável valor educativo” (FP: 63-64). Ela pode ser considerada o meio mais fácil e mais direto para o indivíduo reconhecer o pouco valor de suas paixões. Porém, “é preciso notar que esse valor educativo da instrução não consiste na posse de conhecimentos úteis, mas em subverter o caráter à objetividade e à universalidade do juízo” (FP: 64).

Essa citação é importante, pois considera o perigo que pode estar contido na instrução como valor mais alto da educação. A instrução trabalha a habilidade do conhecimento do aluno, que não deixa de ser importante para a sua vida e para a sociedade. Contudo, não basta ao aluno apenas a habilidade do conhecimento. Ele precisa aprender a conviver em sociedade, respeitar as leis, ser honesto e responsável, noutros termos, ser moral. Mas qual o valor que a sociedade atribui para uma educação moral e acima de tudo humanista? Podemos responder que é muito pouco valor.

Normalmente, a sociedade apresenta uma visão utilitarista, que procura valorizar aquele que lhe é útil no cumprimento de uma determinada função. Nesse sentido, a formação de especialistas e técnicos é importante, porque contribuem para o desenvolvimento científico e tecnológico e nada mais. Será que a sociedade necessita apenas desse tipo de formação baseado na ciência e na habilidade técnica? Como ficam as relações humanas?

Para Weil, os conhecimentos científicos e técnicos dos especialistas “são indispensáveis para quem quer participar do trabalho social de maneira útil” (FP: 64). A educação, com base apenas nos conhecimentos científicos e técnicos, tem como função “formar homens capazes de orientar e de discernir o verdadeiro do falso, valorizar mais a qualidade da sua obra do que a sua utilidade, julgar os homens segundo o seu valor e não segundo o seu encanto” (FP: 64).

Esse valor que aqui se coloca é o valor material, quando se julga a pessoa pelo que ela possui em termos econômicos, e não pelo que ela é. Weil não despreza a importância da instrução. Ela é importante, mas não suficiente quando se trata das

relações humanas na sociedade. Nesse sentido, a educação pode ter como base a instrução, mas ela necessita vir aliada à formação moral do ser humano.

Para Weil, há uma opinião injusta e sem fundamento que consiste em supor que os homens são aptos e treinados para determinadas funções, como um pedaço de aço que pode ser forjado como toda roda ou como alavanca, mas não para desempenhar ora uma função ora outra, sem perder a sua identidade (FP: 64). Nesse caso, a instrução pode ter apenas um sentido utilitário e a educação se resume em formação de técnicos para uma determinada função.

E isso, apesar de ter um lado importante para a sociedade, por outro lado pode formar indivíduos escravos, incapazes de pensar por si mesmos e incapazes de agir como seres razoáveis em liberdade. Esses indivíduos não são livres, porque se veem presos a uma obediência passiva, obediência aos seus superiores sem o uso do senso crítico, tornando-se inúteis no sentido humano.

Weil considera que a instrução necessita seguir outro caminho. Ela deve estar a serviço da educação e nunca ser a serva daquela (FP: 64). Nesse entendimento, a instrução assume um aspecto positivo e fundamental para a educação. A instrução deixa de ser entendida como aquela que vê o homem como um objeto. Ao contrário, o educando passa a ser visto como “sujeito do processo educativo” e nunca como objeto. Portanto, na visão de Weil, a instrução deve assumir um lado positivo e estar a serviço da educação.

Num texto em que Éric Weil trata da “L'éducation en tant que problème de notre temps”³⁴, ele se dedica ao tema *Educação e Instrução*. Há uma questão fundamental: “Do que se trata em educação?” (DEC: 298). Esta questão é muito relevante, porque procura saber de que a educação se ocupa ou deve se ocupar. Para Weil, o século XIX tinha uma resposta que consistia em considerar a educação com a tarefa de instruir o educando.

Nos países como a Inglaterra, a França e a Alemanha, o ensinamento elementar que era a leitura, a escrita e o aprender a contar já era considerado como suficiente. Entretanto, o ideal da educação pela instrução não foi uma realização para grande parte da humanidade contemporânea. Segundo Weil, um grande número de europeus dos séculos XVIII e XIX, não teve acesso à instrução. Em contrapartida, havia a crença de que os iletrados seriam sempre seres violentos e

³⁴ Cf. WEIL, DEC, pp. 296-309.

que não poderiam se tornar membros úteis e prósperos de uma sociedade moderna, industrial e próspera.

Assim, os trabalhadores, os camponeses, as classes médias e superiores, achavam que ninguém podia resistir ao progresso. Eles pensavam que a mudança era inevitável. Afirma Weil que “todos, do alto a baixo da escala, deviam colaborar ao grande empreendimento que tinha nome: progresso; e cada um, nesse sentido, devia se considerar como um trabalhador. A instrução era o meio, o progresso, o fim” (DEC: 299).

Tudo devia ter como fim o desenvolvimento do progresso. A instrução fazia parte do ensino escolar e superior que tinha como meta contribuir com o conhecimento científico e técnico para o desenvolvimento do progresso. Isso colocava a instrução como “uma das tarefas essenciais do nosso tempo” (DEC: 300). Essenciais, porque, na visão do progresso, as pessoas são pobres, porque lhes falta à instrução como meio de progredirem em direção a uma sociedade moderna, industrial e racional.

Nas comunidades ocidentais, tudo o que contribuiu para o progresso nas últimas três ou quatro gerações, devia servir de modelo para o restante da humanidade. As comunidades atrasadas queriam se beneficiar dos frutos da tecnologia moderna para “edificar uma indústria, formar os trabalhadores, os engenheiros, os professores de ciências, os administradores, os funcionários” (DEC: 300). Todos, sem exceção, queriam tirar proveito dos frutos do progresso, mas nem todos conseguiam ter acesso a ele. Apenas as sociedades mais avançadas da Europa conseguiram tirar melhor vantagem sobre o progresso da ciência e da técnica.

Para Weil, as nações que conseguiram colocar a educação como prioridade, melhorando e aperfeiçoando o sistema de instrução, deram um passo maior em direção ao progresso. Atualmente, a maioria dos políticos coloca a educação como prioridade de governo. Mas, na prática, o que se percebe é a falta de um investimento maior na educação. Isso leva a crer que nem todas as nações conseguiram e ainda não conseguem progredir. De qualquer modo, as civilizações modernas de todo o mundo tendem a assumir o caminho do progresso. Mas é bem sabido que toda essa comodidade da vida moderna ainda está restrita às nações mais avançadas, enquanto as nações mais pobres não usufruem dessa comodidade trazida pelo próprio progresso.

Para Weil, a educação deve ter como único fim “dar ao homem a oportunidade de conduzir uma vida que, precisamente, o satisfaça enquanto ser razoável” (DEC: 304). A busca pela satisfação leva em conta que ninguém impeça o outro de fazer o mesmo. Se a educação é uma questão de oportunidade, como prevê o texto, “bem poucos parecem ter a oportunidade de aproveitá-la” (DEC: 304). Atualmente, fala-se muito em educação para todos e educação de qualidade, mas até quando isso pode ser verdadeiro? Por que ainda existem tantas pessoas analfabetas ou semianalfabetas? O que falta para melhorar essa situação? Será mesmo uma questão de oportunidade?

A instrução desde então se torna necessária porque “sem ela não haveria o material de construção, nem o tempo, nem a vontade de construir” (DEC: 305). A instrução ensina como desenvolver o trabalho, mas não indica como será a obra. A instrução tem o papel de ensinar, mas não dá tudo pronto ao educando. “Seria ‘natural’ dizer que o remédio consiste em instruir os homens no uso de sua liberdade” (DEC: 306). A instrução tem o papel de ensinar o educando a pensar por sua própria conta, porque ele terá que construir seu próprio pensamento. Com isso, o educando verá que a educação possui um sentido para ele e que ela não é vista apenas como um valor comercializável (DEC: 307).

Weil tinha a convicção de que a educação poderia tornar a sociedade mais eficiente extirpando dela a insegurança fundamental e a violência oculta que a caracterizam. A educação, na perspectiva da instrução, teria assim um importante papel de reduzir as tensões sociais e internacionais. Com isso, a instrução torna-se necessária “porque a sociedade deve progredir e oferecer a mais pessoas a oportunidade de conquistar a liberdade e de fazer uso dela” (DEC: 307). E esse progresso do qual Weil fala deve ser estendido a todas as sociedades sem exceção.

A instrução não deixa de ser o meio para o desenvolvimento do progresso, no entanto, deve primar por uma educação mais humana. Ela precisa ter os valores humanos como prioridade em que o homem deixa de ser objeto e passa a ser sujeito no processo de transformação social. Assim, a instrução carrega junto de si os valores morais e humanos e procura privar o homem da violência transformando-o em ser razoável.

E, conforme vimos acima, a violência é uma realidade que está posta no mundo dos homens. Ela existe em toda a parte e não se pode fechar os olhos diante dessa realidade. Portanto, a educação, compreendida por Weil, tem como fim o uso

da violência como meio de combate à própria violência. Pode parecer um paradoxo, e, teoricamente, é um paradoxo.

Mas Weil trata de uma violência positiva combatendo outra negativa. A violência é positiva quando ela procura, por meio de um discurso razoável, contra-argumentar o discurso não razoável, o discurso desprovido de sentido humano. A violência é negativa quando ela desumaniza o homem e o impede de viver com dignidade. É essa violência que precisa ser combatida.

CAPÍTULO II

EDUCAÇÃO E MORAL NA *LÓGICA DA FILOSOFIA*

A *Logique de la philosophie* possui um conjunto de 18 categorias-attitudes com os seguintes nomes: Verdade, Não-Senso, Verdadeiro e Falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação, Sentido e Sabedoria. A classificação dessas categorias se distribui da seguinte maneira: Categorias primitivas: Verdade, Não-Senso, Verdadeiro e Falso; Categorias antigas: Certeza, Discussão, Objeto, Eu e Deus; Categorias modernas: Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade e Absoluto; Categorias Atuais: A Obra, O Finito e A Ação; Categorias Formais: Sentido e Sabedoria.

A sucessão das categorias segue uma ordem lógica, no entanto, ela não é linear, mas circular. A Verdade é apresentada como a primeira categoria e ela é primitiva. Já a Sabedoria é a última das categorias e ela é atual. Essa ordem é apenas representativa da atitude humana de um determinado período histórico. Ou seja, é a compreensão de como uma determinada atitude histórica se tornou discurso filosófico, ou categoria.

Assim, cada categoria é pensada sob o ponto de vista da precedente, com a intenção de ultrapassá-la e superá-la. Isso não significa que a categoria que foi ultrapassada tenha perdido o seu valor. A ultrapassagem se dá apenas na atitude histórica do homem que é evolutiva e dinâmica. Ao mesmo tempo, cada categoria constitui a formulação de um discurso histórico, mas que, enquanto pensamento filosófico, ultrapassa o próprio tempo histórico.

Com o escrito da *Logique de la philosophie*, Weil não quis formular um pensamento lógico nos moldes da metafísica e muito menos da ontologia. Em sua *Logique*, não se encontra nenhuma refutação à lógica de Aristóteles, ou à lógica de Wittgenstein. Não há uma preocupação com a lógica-matemática e muito menos com a tentativa de uma prova ontológica sobre a existência de Deus. Para Weil, a

lógica é filosófica. É a lógica do discurso histórico-filosófico que se pretende sistemático e coerente.

Para entender a lógica de Weil, é preciso levar em conta a dialética que se dá entre o pensamento e a ação. Para ele, a filosofia necessita refletir não somente o pensamento humano, porque o homem não é só pensamento, mas também ação. É preciso levar em conta que o homem é um ser capaz de reflexão e ação, capaz de transformação, ou seja, o homem é um ser histórico. É assim que o filósofo deve constituir a sua filosofia tendo como base o homem provido de pensamento e ação.

Encontramos, nas categorias da *Logique de la philosophie*, as formas lógicas dos discursos filosófico, ético, religioso, linguístico, social, político e educacional. Não temos aqui a intenção de aprofundar todas as categorias da *Logique*, mas apenas aquelas importantes para esta análise que são: Discussão, Consciência, Ação e Sabedoria. Não analisaremos essas categorias de forma exaustiva, elas apenas nos servirão de base para a compreensão filosófica sobre a educação e a moral em Éric Weil.

Encontramos, na filosofia de Weil, a tese de que a educação e a moral têm como fim uma ação política do homem, em busca de uma transformação de si mesmo e da sociedade como um todo. Isto é, a superação da violência. É essa a resposta que pretendemos dar até o final deste capítulo, sendo que o maior conteúdo dessa resposta será dado no encerramento deste estudo.

1. A EDUCAÇÃO SOCRÁTICA NA CATEGORIA DISCUSSÃO

A categoria Discussão se encontra no capítulo V da *Logique de la philosophie*. Essa categoria tem como base a reflexão do homem do período clássico grego, cujo principal representante é Sócrates. A figura de Sócrates serviu de elemento para Weil estabelecer a Discussão enquanto categoria e enquanto atitude do homem que vê na razão o exercício da virtude.

A verdadeira virtude para Sócrates é o Bem, e o homem precisa conhecer um método racional que o leve a sempre procurar pela verdade e pelo Bem supremo. Weil encontrou em Sócrates o fiel representante da Discussão. Para ele, Sócrates discutia com a juventude ateniense, procurando romper com um modelo de ensino tradicional que era sustentado pelos pré-socráticos e pelos sofistas.

O novo modelo de ensino socrático tinha como princípio questionar as certezas de seus antepassados. A sua época vinha marcada, por um lado, pela crença mitológica, em que o mundo (*cosmos*) e a natureza (*Physis*) eram governados pelos deuses. Por outro lado, havia uma ciência definida pelos pré-socráticos, mas que se resumia ao mundo da *Physis*³⁵. A questão sobre o homem era muito pouco explorada.

Sócrates procurou centrar a sua atenção no que há de mais essencial no homem que é a razão. Para ele, a razão se encontra no fundo da alma humana, mas ela é desconhecida pelo próprio homem. Por isso, o homem precisa conhecer a si mesmo, descobrir o que está no fundo de sua alma onde se encontra o Bem e a verdadeira felicidade.

O esforço do homem para atingir um nível racional apenas era possível via um método de uma linguagem lógica inventada pelo próprio Sócrates³⁶. Esse método consistia na elaboração de perguntas ao seu interlocutor, a fim que este reconhecesse a sua própria ignorância. Isso se caracteriza como a desconstrução do saber estabelecido para aquela época.

Posteriormente, elaborava-se uma série de perguntas ao seu interlocutor para que ele encontrasse uma resposta mais segura às questões anteriores. Dava-se assim o momento da construção de um novo saber com bases racionais. A lógica socrática tinha como fim a não contradição. Todo e qualquer pensamento contraditório deveria ser desconsiderado, porque, para a razão, a contradição jamais deve existir.

Para Weil, Sócrates foi o mentor do discurso formal, que, na *Logique*, vem com a expressão “discurso formalmente coerente” (LP: 132). Esse tipo de discurso foi o que sustentou a lógica antiga, sempre visando um discurso de caráter universal em que não se admitia a contradição. Vê-se, portanto, o quanto Sócrates priorizou a

³⁵ O mundo da certeza foi criado pelos mestres que antecederam Sócrates. Havia uma crença baseada nessa certeza, tanto do ponto de vista da mitologia, quanto do ponto de vista da ciência desenvolvida pelos pré-socráticos. Sócrates coloca em xeque esse mundo da certeza e procura romper com uma tradição que antecede o período clássico grego. Weil afirma que Sócrates “é adversário de uma tradição cujos detentores não sabem se justificar, os retores, que se dirigem à particularidade do interesse ou do hábito, dos outros sofistas na medida em que eles não vão longe com suas buscas, não procuram essa técnica da discussão que eles prometem aos seus alunos [...]” (LP: 131).

³⁶ Sócrates foi o primeiro a considerar a lógica (ou a dialética), como a nova ciência, ciência da linguagem e da discussão. Essa nova ciência nasce com a superação da ciência da certeza. A ocupação dessa nova ciência não é limitada a ninguém, a tal ponto que todo mundo pode se ocupar dela. Ela é elaborada pelos especialistas para se tornar a ciência de cada um (Cf. LP: 130).

razão. Todavia, a razão defendida por ele não é entendida como algo estático, mas em movimento.

Weil diz que Sócrates está sempre e essencialmente a caminho para o Bem. Ele é “razão caminhante” (LP: 136). Isso significa que o discurso filosófico jamais é completamente realizado, pelo contrário, ele sempre está em curso de realização³⁷. Aqui entra a ideia de que o conhecimento filosófico nunca é completo, pois sempre está em construção. E o filósofo é aquele que está a caminho da verdade e do Bem supremo. O filósofo deve trilhar pelo caminho do Bem e da Verdade, mesmo reconhecendo que dificilmente ele chegará ao fim deste caminho por completo. Mas é isso que dá sentido à filosofia, uma busca constante sem uma certeza acabada, e é nisso que ela diverge da certeza científica.

Sócrates instituiu uma educação bem diferente dos seus educadores que eram os Sofistas. Enquanto os Sofistas davam aulas particulares, Sócrates conduzia os seus ensinamentos na praça, onde todos tinham direito de participar. Os Sofistas tinham como base de ensinamento a linguagem, a oratória e a retórica. Sócrates pretendia que os jovens atenienses até falassem bem, mas que os seus discursos fossem verdadeiros e não falsos. Em seus ensinamentos, ele se preocupou com a formação ética do homem baseada na virtude³⁸.

Weil observa que Sócrates não tratava da escolha livre do homem entre a razão e a violência. Para ele é impossível conceber o homem como ser violento, já que todo homem em sua essência possui a razão. Assim, tudo o que está fora do contexto da razão não pode ser considerado, já que a única busca possível para a realização humana se encontra na sua essência que é a razão.

Weil assimila esse pensamento socrático, quando trata da realização humana pelo razoável, mas diverge de Sócrates quando admite que o homem essencialmente não é provido apenas de razão, ele é razão e violência. Assim, na concepção weiliana, o homem passa a ter um duplo sentido e uma dupla

³⁷ Cf. o texto de KIRSCHER, G. “Eric Weil et Socrate. Discussion et dialogue”, In: *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: P.U.S, 1999, p. 51.

³⁸ Weil considera que Sócrates foi o primeiro a ter levado a discussão pelo caminho da virtude. Na visão socrática a comunidade procura pelo Bem, o Bem que é comum a todos os cidadãos, e este Bem é realizado pela virtude, a qual pode ser ensinada, no sentido de que a comunidade a compreenda como um bem a ser realizado e que o vício é um erro (LP: 130). Vale também considerar aqui o artigo de M. Perine, no qual, ele diz que “Sócrates é considerado um verdadeiro educador, pois a sua atividade é o que melhor ilustra o que se chamava educação para a virtude. Educar o homem é discutir com ele. Sabendo o que é a virtude, o homem a segue, pois ‘virtude e saber são uma e a mesma coisa’” (PERINE, M. “Educação, Violência e Razão: Da Discussão socrática à sabedoria weiliana”, Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase*, 46 (1989), p. 52)

possibilidade entre a razão e a violência. A liberdade do homem sempre lhe garante a possibilidade dele optar pela razão, mas a escolha pela violência jamais deixa de ser possível.

Para Weil, o homem precisa ter consciência disso, até mesmo em sua luta contra a violência. O homem não pode cair no erro de acreditar que com a razão ele estará totalmente seguro, livre do mal e da violência para sempre. Ele precisa constantemente estar em alerta, não deixar que a maldade e a violência tomem conta de seu ser. Nesse caso, a educação lhe serve de força no desenvolvimento de sua intelectualidade, com o exercício razoável do discurso que se quer coerente.

1.1 A LINGUAGEM DA CERTEZA E DA DISCUSSÃO

Para Éric Weil, o aparecimento da Discussão é o fato mais importante da História, “porque ela constitui o ponto de partida da história” (LP: 124). Os homens que vivem na atitude da Discussão são aqueles que discutem entre si. Eles vivem numa comunidade e se veem como indivíduos opostos que falam, discutem e defendem seus interesses particulares. A categoria que precede a Discussão é a da Certeza. Para Weil,

é, portanto, a antiga categoria que compreende a nova atitude e fala da nova categoria [...] O homem retoma um discurso que em sua ação ele já ultrapassou, e se pode dizer que todo o trabalho de uma lógica aplicada da filosofia consiste na compreensão dessas retomadas de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos dos homens (LP: 82).

Retomamos, aqui, alguns elementos fundamentais da Categoria Certeza³⁹ para melhor compreensão da Discussão. A categoria Certeza considera que o discurso se torna autônomo num saber que o distingue da linguagem cotidiana. A Certeza quer conduzir um discurso que “se mostre como discurso no mundo, pensamento, certeza combatendo o falar divagante dos homens que não conhecem a certeza, mas falam disso ou daquilo [...]” (LP: 107).

³⁹ A categoria da Certeza vem antes da Discussão e se encontra no capítulo IV da *Logique*. Ela faz parte de um conjunto de categorias primitivas que são: Verdade, Não-Senso, Verdadeiro-e-Falso e Certeza. Essas categorias correspondem às atitudes e aos discursos dos Pré-socráticos, dos poetas arcaicos e dos sábios orientais. (Cf. sobre isso o artigo de KIRSCHER, G. “Categories antiques et pensée antique dans la *Logique de la Philosophie*”, In: *Cahiers Eric Weil*. Eric Weil et la pensée antique. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 109-110).

Para a Certeza, a linguagem se divide em dois ramos: a da ciência, em que o discurso compreende o essencial, o conteúdo da vida e o da opinião que tem a ver com a fala cotidiana sem fundamento científico. A ciência da Certeza trata de orientar a vida do homem, dando-lhe a possibilidade de distinguir o verdadeiro e o falso e assim constituir uma ciência (LP: 108).

Para a Certeza, a ciência se constitui no confronto com a opinião para extrair o que há de permanente na realidade. O fim da ciência, portanto, consiste em apreender o que a realidade tem de estável, consistente, coerente, a fim de propor uma orientação ao homem. A realização desse projeto determina um mundo, uma realidade organizada em que o homem se encontra. Com isso, a Certeza é “a categoria na qual o mundo aparece” (LP: 110).

O mundo é uma unidade na pluralidade, um conjunto no qual o verdadeiro e o falso, o essencial e o não-essencial se encontram. No momento em que dois mundos diferentes são postos na presença um do outro, a posição da Certeza gera uma confrontação violenta que ameaça a unidade da humanidade. Com a Discussão, vimos a necessidade de começar a reconciliar os homens portadores de diferentes valores, mostrando como a linguagem humana pode formular a coerência do mundo. Nas palavras de Weil:

A linguagem não é mais natural, ela é humana; em outras palavras, ela vem do homem e vai em direção a ele; ela age apenas sobre o homem, apenas sobre o homem que ela deve agir. Para saber o que ela é, o homem deve estudar a linguagem, que tornou para ele não a única realidade, mas o único plano sobre o qual ele possa compreender a realidade (LP: 129).

O enigma da coerência do mundo se encontra na linguagem. Portanto, o estudo das regras da linguagem torna-se a principal preocupação do homem. É com essa visão que a lógica formal tornou-se para Sócrates a ciência mais importante. E o que a lógica ensina são os princípios elementares do diálogo e da comunicação entre os homens. No entanto, sobre a lógica formal, Weil diz o seguinte:

Tem-se observado que de todas as ciências, a lógica é a mais vazia, a menos ‘interessante’. Os princípios de identidade, da contradição, do terceiro excluído são muito evidentes, as regras do silogismo demais naturais para fixar o interesse. Lá onde o verdadeiro é a não-contradição, onde o único meio de procurá-lo é a demonstração, há apenas uma única ciência, essa lógica que chamamos formal. Falamos de algo, e o que esse algo é independente de nossas palavras (LP: 130).

De certa maneira, Weil não quis seguir as regras de uma lógica formal como quis Sócrates e também Aristóteles. A lógica weiliana prima pelo discurso coerente, que traz em seu bojo a dialética do pensamento e da ação. A lógica weiliana quer refletir e compreender o discurso humano que é operado em sua realidade histórica. Isto é, o discurso filosófico deve partir da realidade concreta do homem, da sua vivência histórica como ser humano e depois voltar para ele em forma de reflexão.

Com o desenvolvimento da ciência do diálogo efetuado por Sócrates, ele procura mostrar como a comunidade dos homens pode se preservar dos interesses individuais. Cada indivíduo procurando defender seu interesse e até mesmo justificando seu erro, acaba gerando um conflito de interesses que prejudica a convivência comunitária. Com isso, por meio do uso da linguagem, torna-se possível a reconciliação entre os indivíduos em vista do bem comum da comunidade.

A discussão socrática ensina que é pelo recurso à linguagem que o homem pode ser conduzido à satisfação: “O homem deve, portanto, compreender que ele apenas pode ser satisfeito pela razão e a linguagem (logos), não em seu ser pessoal, mas enquanto elemento universal da comunidade, enquanto indivíduo pensante” (LP: 133).

Não é se fixando em seu interesse pessoal que o indivíduo encontra um sentido à sua existência. Pelo contrário, é dominando a sua individualidade para se reconciliar com a humanidade que ele pode levar uma vida sensata. O homem, por meio da discussão, procura ir contra o interesse pessoal para salvar o da comunidade. O conteúdo da discussão consiste em mostrar ao homem que ele é razoável, ou seja, que ele possui uma razão. O homem só se constitui como homem na medida em que participa dessa razão, participa do universal (LP: 134).

É pela via da linguagem que o mundo se revela ao homem e, com isso, as leis da linguagem não regulam apenas a linguagem, elas são as leis do mundo. É importante ter claro que o falar é o mecanismo fundamental para as relações sociais numa comunidade. No entanto, o filósofo procura pela coerência do discurso, em que o uso da linguagem é mais sistemático que a do homem comum. Enquanto o homem comum não consegue sair da superficialidade, o filósofo vai à raiz do problema. Percebemos que, no diálogo socrático, há um ensinamento de como se devem discutir uns com os outros numa convivência comunitária. A discussão terá maior consistência quando houver um rigor linguístico no uso da comunicação.

A dimensão ética deve ter prioridade, porque um discurso falso e mentiroso pode contribuir para a destruição da comunidade. A discussão socrática tinha em seu fundo uma dimensão política, que consistia na formação de cidadãos preparados não apenas para governar, mas também para ter uma boa convivência na Cidade. É evidente que, na perspectiva da discussão, o homem é visto como um cidadão que luta pelo interesse da comunidade. Sócrates, sendo por excelência o homem da discussão, deu a entender que, no uso do discurso formal e coerente, é possível a realização do Bem comum na comunidade (LP: 137). É esse sentido positivo para a educação que Weil viu em Sócrates como o homem da discussão, o homem do diálogo antigo, mas que não deixa de ser atual.

1.2 DISCUSSÃO E DIÁLOGO

Os dois termos “discussão” e “diálogo” assumem conotações distintas na filosofia de Eric Weil. Por um lado, encontramos, no capítulo V da *Logique de la philosophie*, a categoria da Discussão que é atribuída a Sócrates como aquele que discute (LP: 131). Por outro lado, constata-se, num artigo escrito por Weil, em 1952, cujo título é “Vertu du dialogue”, publicado em *Philosophie et Réalité: Derniers essais et conférences*, que ele faz uma distinção entre discussão e diálogo. Procuramos, neste estudo, em primeiro lugar, compreender de que maneira Weil faz essa distinção entre discussão e diálogo. Segundo, se a categoria da discussão da *Logique* tem alguma relação com o artigo “Vertu du dialogue”. Terceiro, em que momento a discussão torna-se política e o diálogo passa a ser educativo.

No artigo “Vertu du dialogue”, Weil usa o termo diálogo em dois momentos: o primeiro consiste no que ele chama de diálogo antigo, que é atribuído a Sócrates. Nesse momento, o diálogo toma uma proporção muito semelhante à discussão da qual trata a *Logique*, em que o diálogo apenas acontece diante de uma comunidade. Na comunidade, o diálogo tem a pretensão de resolver os conflitos promovidos pelas disputas dos seus membros, em vista do Bem comum dos cidadãos.

O segundo momento trata do diálogo moderno, que tem uma conotação especificamente weiliana, e não mais a socrática da antiguidade grega. Nessa acepção moderna, o diálogo e a discussão caminham em direções distintas. O diálogo cabe mais aos homens de cultura, àqueles que são os criadores de cultura e

do discurso. Já a discussão se refere aos homens políticos, porque eles apenas discutem e não dialogam.

Os homens políticos mentem em seus discursos, procuram a promoção pessoal, nem sempre estão interessados no bem comum da comunidade. Essas práticas vividas pelos homens políticos não são aceitas pelos homens de cultura, os quais propõem que o diálogo é a melhor saída para a solução de desentendimentos sociais e políticos. Há diferenças conceituais entre o diálogo antigo (de Sócrates) e o diálogo moderno (de Weil). Kirscher procura esclarecer a relação entre Weil e Sócrates com o seguinte questionamento: “Seria Weil o homem do diálogo enquanto Sócrates o homem da discussão?”⁴⁰ O artigo “Vertu du Dialogue” procura responder a essa questão.

Segundo o artigo, Sócrates e, depois, Platão foram os principais representantes do diálogo antigo. Em sua maioria, as obras de Platão são diálogos, em que os personagens, dentre eles Sócrates, encontram-se em constante diálogo uns com os outros. Mas o homem Sócrates, não o personagem, foi o primeiro a promover o diálogo entre os jovens. Porém, diz Weil, o próprio diálogo, efetuado por Sócrates, leva-o ao silêncio, que é o silêncio de sua morte. “Sócrates é morto por causa do diálogo, após ter passado a vida dialogando” (DEC: 280). O diálogo socrático incomodava o poder político da época, porque conduzia o jovem ateniense a participar da política de maneira crítica. Esse diálogo levava os seus ouvintes a questionarem o que havia no fundo das certezas científicas, políticas e religiosas.

Sócrates formou em torno de si um grupo de discípulos e simpatizantes, dos quais Platão fazia parte. O próprio Platão foi testemunha da condenação e morte de Sócrates. A essa fase trágica da condenação e morte de Sócrates, Weil atribui como o momento do silêncio do diálogo. Os interesses pelo poder político daquela época foram os responsáveis pela condenação e morte de Sócrates. O diálogo continuaria existindo especialmente em Platão em sua procura pelo Bem contrário à violência. “Eles pensaram que o diálogo seria suficiente para criar entre os homens a unidade que tornaria a violência insensata” (DEC: 280).

Sócrates e Platão tiveram a convicção de que, a cada momento, o homem podia alcançar o contentamento ao qual ele aspirava inevitavelmente. Entretanto, eles também sabiam que, a cada momento, o homem corria o risco de

⁴⁰ KIRSCHER, G. “Éric Weil e Sócrates: Discussão e Diálogo”. Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase* 46 (1989), p. 98.

fracassar. Para eles, o homem deve encontrar o seu contentamento numa comunidade razoável (DEC: 281). Mas esse contentamento é apenas uma possibilidade do futuro.

Sócrates e Platão não estavam seguros se todos os indivíduos estariam aptos para administrar as questões políticas da comunidade. Eles acreditavam que nem todos os indivíduos se sentiam responsáveis diante de seus próprios atos. Portanto, para Weil, o diálogo antigo tem a política como um fator importante como via de compreensão da comunidade, na qual é imprescindível a existência do “diálogo verdadeiro, o diálogo entre homens conscientes de sua natureza de seres de diálogos” (DEC: 282).

Para o diálogo, na acepção antiga, é importante que haja a comunidade⁴¹. Esse entendimento é válido também para hoje, porque a própria vivência comunitária exige que haja o diálogo para uma boa convivência entre todos. Na ausência do diálogo, a violência toma conta dos membros da comunidade. Sendo assim, é impossível haver diálogo entre aqueles que não têm nada em comum e aqueles que não colocam o acordo sobre seus desacordos. Sendo assim, “não há diálogo, em particular, entre aqueles que não reconhecem os mesmos critérios da verdade [...]. Não há diálogo entre os homens que estão convencidos de possuírem as verdades que são ao mesmo tempo absolutas e concretas” (DEC: 282).

Já o diálogo moderno, segundo Weil, o diálogo do tempo atual, parte de uma comunidade de valores. Cria-se a comunidade das instituições, que possui o dever de realizar os valores comuns a todos, responsáveis de regular as ações dos homens. Weil questiona: “É possível imaginar um diálogo entre Estados, ou grupos de Estados, diferentes por suas ideologias, suas tradições morais, seus valores, suas histórias religiosas, constitucionais, intelectuais?” (DEC: 284).

A resposta de Weil é que não há diálogo entre os Estados. Entre eles o que há é uma discussão técnica política e econômica. Para Robbinet, “Os Estados não reconhecem regras coercitivas que limitariam sua soberania. Eles são

⁴¹ Em relação a Sócrates, Sichirollo faz a seguinte afirmação: “Sócrates, homem da comunidade, da discussão em vista do Bem, mesmo se a comunidade ainda é o reino do sagrado, da certeza (em decomposição: os sofistas)” (SICHIROLLO, L. “O laço violência-escravidão, fonte da filosofia”. Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase* 46 (1989), p.109.

indivíduos naturais. Ora, onde não há lei, só a força decide. A guerra é uma possibilidade onipresente na vida internacional".⁴² Weil considera o seguinte:

o mundo não é apenas o das nações formadas em Estados, mas o das nações vivendo numa colaboração técnica, numa interdependência econômica que é necessária as intervenções políticas contínuas para impedir que os Estados não se estabeleçam numa única organização, não política, mas social (DEC: 284).

O mundo da colaboração técnica e da organização social é um mundo onde as pessoas vivem do e pelo trabalho (DEC: 284). O trabalho, na visão moderna, faz parte da vida humana, em que todos, de uma maneira ou de outra, são submetidos a ele. Pelo direito já não há mais o escravo do modelo grego antigo. Entretanto, os trabalhadores do período moderno podem se tornar escravos mesmo não tendo um senhor que os escravizem.

Patrice Canivez afirma que, nos tempos modernos, os indivíduos vivem como negação de si mesmos e daquilo que fazem deles seres essencialmente insatisfeitos. Essa insatisfação

nasce da moderna organização do trabalho, que nega a subjetividade e a liberdade dos indivíduos, reduzindo-os à condição de coisas. A sociedade é, com efeito, uma sociedade de indivíduos trabalhadores, vivendo na necessidade e no trabalho, e o ser trabalhador não é um sujeito, mas sim um instrumento. Ele é um instrumento a serviço da minoria daqueles que dirigem e exploram o trabalho dos outros [...]⁴³.

O trabalhador moderno torna-se escravo quando lhe tira a condição de sujeito e o transforma em um instrumento que apenas tem utilidade com a sua força de trabalho, a sua mão de obra. Esse tipo de situação é condenado por Weil, quando ele atribui à desumanização como uma violência contra o ser humano. A opção pela razão consiste justamente no combate a tudo aquilo que desmerece e desumaniza o ser humano, quando lhe nega o direito de viver com dignidade. Nessa perspectiva, no combate à violência, é necessário que o homem deixe de ser escravo e deixe de ser instrumento do mercado econômico e passe a ser sujeito.

⁴² Cf. ROBINNET, J. "O Estado Mundial na *Filosofia Política* de Éric Weil". Belo Horizonte, *Síntese Nova fase* 46 (1989), p. 72.

⁴³ CANIVEZ, P. "A Revolução, O Estado, A Discussão". Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase*, 46 (1989), p. 18

Weil considera que os últimos anos têm demonstrado que não é possível haver o diálogo entre os Estados. Os argumentos empregados na disputa entre os Estados dão um falso ar de diálogo. Sendo assim, Weil pergunta: “quem pode então dialogar? Os homens políticos?” E ele responde: “certamente não; eles podem discutir, e em suas discussões, eles podem evitar o conflito violento” (DEC: 286). Há aqui uma diferença entre discussão e diálogo, quando Weil afirma que os homens políticos não dialogam, mas discutem. E eles continuarão a discutir por muito tempo, pelo fato de que eles não podem entrar num diálogo. Então “quem pode dialogar?”, Weil responde: “os homens de cultura”, estes sim podem dialogar.

Os homens de cultura sabem dialogar, porque eles aprenderam a dialogar como parte de sua profissão, do seu trabalho e de sua especialidade. Eles estão de acordo sobre o valor do diálogo, que os colocam em oposição ao emprego da violência. Os homens de cultura declaram que é necessário valorizar a cultura, enquanto os homens políticos nem sempre estão atentos à valorização cultural.

O homem de cultura sabe que a cultura possui um valor, e que isto é de conhecimento do homem político. Os criadores de cultura são: “os poetas, os artistas, os pensadores, os homens de ciência” (DEC: 288). Há também aqueles que mostram para o público o que os criadores de cultura produzem: os intelectuais, os jornalistas e os críticos. Estes apresentam o conhecimento (em termos educativos) e suas análises críticas sobre a sociedade e sobre a política tendo como base as produções dos homens de cultura.

No entanto, a maior parte dos homens políticos ignora o conhecimento e a crítica estabelecidos pela liberdade do diálogo. Eles consideram que o diálogo é apenas um exagero intelectual, publicidade comparável a projetos de casas sem fundação e sem teto (DEC: 289). Para os homens de cultura, o diálogo deve continuar e ter êxito. Porém, os homens de cultura enfrentam dificuldades, porque os homens políticos os perseguem no desejo de persuadi-los em favor deles. Com isso, conclui Weil que “não será sem riscos, e certamente será sem aprovação dialogar sob os olhos daqueles que discutem” (DEC: 290).

Essas são as dificuldades que o homem de cultura enfrenta ao tentar estabelecer um diálogo com o homem político. Como vimos acima, o diálogo só acontece entre os homens de cultura e não entre os homens políticos. Estes apenas discutem e usam da técnica política para discutirem entre si. Já o homem de cultura é o homem da palavra, que acredita que falar possui um sentido. Ele está

convencido de que pode dar a maior contribuição ao seu país. Ao fazer seu dever como cidadão, ele contribui com seu dever de homem de cultura.

Como cidadão, o homem de cultura irá proferir sua palavra e fará suas escolhas segundo sua consciência. Ele se guiará como cidadão segundo seus princípios, segundo sua lealdade, suas convicções, segundo as informações de que ele dispõe num dado momento. Ele terá princípios éticos e julgará os acontecimentos segundo esses mesmos princípios. Ele viverá como cidadão politizado e também como pensador. Isso, porque ele se define como o homem do diálogo que elabora questões fundamentais para a compreensão da sociedade, tais como: O que é o Estado? O que é a liberdade? Qual é a dignidade do homem? O que é a paz? (DEC: 293).

Para Weil, os homens políticos não estão dispostos ao diálogo. O que eles fazem é discutir visando seus interesses. Aos homens políticos falta a sinceridade, mentem conscientemente, não compreendem o que dizem, estão em contradição consigo mesmos, realizam o que eles próprios reprovam, suprimem o que propõem seja formalmente em seus discursos e sobre o plano das ideias (DEC: 294). Como o homem político mente conscientemente, então ele não é capaz de diálogo.

O diálogo não pode ser confundido com a política, mas, na prática, ele é político. Assim, o diálogo não é confundido com os partidos políticos, mas ele pretende ser político todas as vezes que acontece um diálogo entre as pessoas numa comunidade. O diálogo político pode ocorrer em qualquer situação em que há grupos de pessoas convivendo e se relacionando no lar, no trabalho e na sociedade.

Por meio do diálogo, procurar-se-á convencer o homem político sobre os riscos do emprego da violência. Pelo diálogo, mostra-se “que o emprego da violência gera a violência e que o combate a ela é apenas dever em face daquele que ataca o homem em sua dignidade – daquele que nega a razão e a nega em conhecimento de causa” (DEC: 295). O homem de cultura tem a convicção, mesmo enfrentando as maiores dificuldades, de transformar a discussão política em diálogo. Foi com esse objetivo que Weil optou por uma filosofia voltada para o diálogo, no qual a educação tem o papel de preparar indivíduos capazes de se universalizar e vencer a violência.

Retomando à questão acima em que Kirscher questiona se Sócrates seria o homem da discussão e Weil o homem do diálogo, é fundamental fazermos uma análise comparativa entre o que diz o artigo “Vertu du Dialogue” de 1952 com a categoria Discussão da *Logique de la philosophie*. Na *Logique*, Weil usa o termo

discussão se referindo a Sócrates. “Sócrates discute e não faz mais que isto” (LP: 132).

Já no artigo “Vertu du Dialogue”, Weil estabelece uma diferença entre diálogo e discussão, como já foi apresentado acima. A Discussão da *Logique* faz parte do diálogo antigo no sentido socrático. Mas por que Weil chama de Discussão? Porque a atitude do homem que a representa é Sócrates, o qual Weil qualifica como o homem da discussão. O entendimento da discussão está no método usado por Sócrates, da elaboração do discurso verdadeiro para se chegar ao nível do diálogo.

A princípio, o que há é a discussão sobre a certeza de tudo o que está dito no mundo como sendo verdadeiro. E Sócrates quer discutir até mesmo sobre o tema verdade, justiça e o bem. Por que se diz que algo é verdadeiro ou justo? Qual o parâmetro argumentativo dessas afirmações sobre algo como sendo verdadeiro? O debate dessas questões e dessas dúvidas vai para o campo da discussão, porque é preciso discutir até atingir um nível alto que possibilite alcançar a verdade.

Na *Logique*, a discussão procura regradar os conflitos e os interesses no plano da linguagem com a ajuda de uma técnica do discurso. Essa técnica discursiva possui uma dimensão essencial para a discussão entendida como categoria. Os homens da discussão são indivíduos opostos uns aos outros, que procuram obter vantagens em seus interesses, mas que discutem e devem discutir um com o outro (LP: 125).

Porém, é necessário considerar que há uma dimensão ética recobrando a dimensão técnica. É isso, segundo Kirscher, que “conduziu Éric Weil a distinguir discussão e diálogo no artigo de 1952, sem rejeitar nenhuma das análises do capítulo Discussão da *Logique de la philosophie*, e a introduzir correlativamente a distinção entre diálogo antigo e diálogo moderno”⁴⁴.

A discussão técnica é confrontada e representada no plano da linguagem, do cálculo racional, do conflito de interesses. Além disso, ela é representada também pelos homens políticos, que “se ocupam da gestão e do confronto das grandes entidades econômicas e políticas; adversários, eles discutem, mas não dialogam”⁴⁵.

⁴⁴ KIRSCHER, “Éric Weil e Sócrates: Discussão e Diálogo”. Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase* 46 (1989), p. 99.

⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 100.

Temos, portanto, um jogo semântico, apresentado no artigo de 1952, o qual revela que a diferença entre discussão e diálogo reside justamente no fato de que o primeiro está no nível técnico da linguagem e o segundo, no nível da ética. Apenas os homens de cultura dialogam, porque eles se encontram não no nível técnico, mas no nível ético. Eles dialogam sobre a moral e questionam os valores e as práticas das instituições políticas e econômicas. “Para eles o verdadeiro valor é o diálogo, ou seja, a relação simplesmente moral e filosófica com o outro”⁴⁶.

Como podemos constatar, Sócrates é o homem da discussão e do diálogo antigo. E Weil se apresenta como o homem do diálogo, no sentido moderno, o qual não se interessa pela discussão técnica. Para Weil, o papel do diálogo moderno consiste na elaboração de uma filosofia política que se encarrega de pensar a ação e de compreender a própria ação, e compreender a própria compreensão. Mas Weil não abandonou a discussão clássica. Ao contrário, ele encontrou na discussão socrática algo que pudesse servir de modelo para um diálogo educativo na modernidade.

Assim como a discussão socrática visava à virtude do bem, a educação precisa ter como parâmetro o diálogo educativo para a formação moral do indivíduo. Não se pode esquecer que, para Sócrates, a virtude pode ser ensinada. E, nesse mesmo sentido, pode-se dizer que a moral não só pode como precisa ser ensinada. A educação necessita ter um vínculo com a moral, porque, sem a moral, a educação está fadada ao fracasso.

Kirscher, em seu artigo, apresentou o que diferencia e o que aproxima Weil de Sócrates. Fica evidente que Weil é herdeiro de Sócrates na sua procura pelo discurso coerente. Pode-se afirmar que Weil aprendeu com Sócrates o formalismo da linguagem e a coerência do discurso. E é, com esse sentido, que a discussão se apresenta na *Logique* como “o fato mais importante da história”. O que diferencia Weil de Sócrates é que este só conhece o que é razão nele, desconhecendo a possibilidade da violência radical. Sócrates “não reconhece a possibilidade de uma liberdade que possa dizer não à razão [...]”⁴⁷

Weil admite a diversidade de saberes (conhecimentos), o que não acontece com Sócrates. Para Weil, “a tarefa da filosofia é pensar via o diálogo os diversos saberes, as evidências opostas – e pensar não é senão confrontar

⁴⁶ Id., *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷ KIRSCHER, art. cit., p. 102.

pensamentos e recolhê-los juntos” (DEC: 17). Nessa relação entre o diálogo antigo e o diálogo moderno, Kirscher afirma que

Éric Weil, por sua obra filosófica, é o homem do diálogo moderno, que compreende explicitamente como se articulam discussão política técnica e diálogo ético-filosófico, e capta o problema da violência irreduzível no coração do diálogo. Sócrates, ao contrário, é o homem do diálogo antigo, o homem da categoria da discussão que ignora a moderna distinção entre discussão técnica e diálogo ético-filosófico [...]⁴⁸.

Na realidade, há muita proximidade entre Weil e Sócrates. O que diferencia os dois é a forma de conceber discussão e diálogo. Talvez Sócrates não tenha se preocupado em conceituar esses dois termos, o que nos permite afirmar que ele apenas discutia e nada mais que isso. Weil viu a importância de traçar uma diferença entre discussão e diálogo, mas no intuito de diferenciar o discurso político do discurso filosófico. O diálogo faz parte do discurso filosófico, mas não pretende se isolar diante do discurso político. Weil definiu, portanto, que os filósofos dialogam, enquanto os políticos discutem.

É necessário que haja uma relação harmoniosa entre o filósofo e o político. Um não pode viver sem o outro, mesmo porque o diálogo é fundamental para a solução de desentendimentos entre as pessoas de uma comunidade ou entre os Estados. E o filósofo é aquele que deve sempre propor que a saída está no diálogo. E, nesse sentido, o diálogo deve sobrepor um nível mais elevado da discussão, no qual a violência deixa de existir.

2. A EDUCAÇÃO MORAL NA CATEGORIA CONSCIÊNCIA

Para Éric Weil, a Consciência é uma categoria constitutiva da moral (PM: 86). Na *Logique de la philosophie*, ela se encontra no capítulo X depois da categoria da Condição. O próprio termo consciência, a princípio, pode suscitar diversos entendimentos, temos como exemplo a consciência da classe trabalhadora, definida por Marx, ou a consciência no sentido da psicanálise freudiana. No entanto, a categoria da consciência tem relação com a consciência moral definida por Kant. É possível afirmarmos que a categoria da Consciência sofreu influência da moral kantiana.

⁴⁸ Id., *Ibid.*, p. 102.

A consciência moral deve acontecer a partir do momento em que o homem toma consciência da lei moral que existe nele. Essa lei, que imprime no homem um dever moral, uma responsabilidade a cumprir, ele próprio precisa descobrir por si mesmo. É, em vista dessa descoberta, que é necessária a consciência moral, em que a educação trabalha almejando que essa consciência se torne possível. Mas, antes da tomada de consciência da lei moral, o homem percebe que ele vive num mundo condicionado, o mundo da condição, que é o mundo da vida social, do lazer, do trabalho, da alegria, da tristeza, das relações sociais e da violência.

Esse mundo da condição faz com que o homem ocupe seu tempo mais com a sua sobrevivência pelo trabalho e muitas vezes com a preocupação econômica. Não lhe sobra tempo para si mesmo, para a sua reflexão pessoal e muito menos para pensar a moral. O que propõe a consciência para o homem vencer essas barreiras que o impedem de viver com dignidade? O mundo da condição oferece ao homem uma falsa ilusão de felicidade pelo prazer e pelos bens materiais, como é possível pela consciência moral se livrar dessa falsa ilusão?

A *Logique* revela que a categoria Consciência procura ir além daquilo que a Condição apresenta sobre a ciência e a organização do trabalho. Ela (a Consciência) imprime um nível mais elevado ao homem inserido na realidade em que vive, para que ele possa se reconhecer como livre, não condicionado. Na categoria da Condição, o homem é para si mesmo apenas condição condicionada (LP: 206). Dessa maneira, a Consciência procura pelo sentido da existência humana, dando prova de que o homem é um ser livre, capaz de transcender as relações de interdependência sociais.

O homem da Consciência é capaz de gerar outra forma de saber, o saber crítico, que possibilita outra forma de discurso além do conhecimento científico. Pela via da Consciência, podemos compreender que o homem é determinado pelos seus sentidos, pelas suas funções, pelos seus desejos. Podemos também compreender que ele é presença neste mundo, que ele é determinado, mas que sempre progride. “O mundo é uno e me determina, porque eu sou uno e o determino. É porque eu posso compreender a ciência, me elevar além dela – e limitar suas pretensões sobre mim” (LP: 237).

O saber crítico remete à Kant com a construção do seu sistema da filosofia crítica⁴⁹. A principal preocupação do saber crítico consiste em delimitar o campo do conhecimento científico, com a finalidade de permitir ao homem situar o quadro no qual ele pode e deve assumir sua liberdade. A liberdade não é um fenômeno que pode ser apreendido pela ciência. Ela é apenas uma ideia, possível de ser pensada, mas não conhecida. A ideia de liberdade se dá através do saber crítico, o qual não pode ser compreendido como um empreendimento do especialista esclarecido. Ele se mostra como a sistematização do bom senso, que está além das exigências da vida social e que atribui a cada homem a iniciativa de seus atos. No saber crítico, o homem quer se afirmar como um sujeito livre além das condições naturais que o determinam. A liberdade passa a ser o fundamento dos atos humanos, porque o homem no fundo quer ser livre.

A categoria da Consciência retoma alguns pontos fundamentais das categorias do Eu, de Deus e da Condição, porém ela procura superá-las, dando um novo sentido ao homem. A categoria da Consciência procura dar sentido ao Eu do homem. Agora o homem descobre que ele não é apenas um indivíduo preso ao seu Eu. Pelo contrário, ele se vê como sujeito importante no mundo, capaz de transformar a natureza externa (a do mundo dos fenômenos) e a si mesmo. O homem descobre também que ele não é apenas isso ou aquilo da forma como afirmam a ciência, a fé ou a filosofia.

Assim, o homem é aquilo que é apenas enquanto compreendido pela consciência (LP: 233). A linguagem humana, nesse caso, exerce uma função muito importante. É no uso da linguagem que o homem pode falar de si mesmo. Mas o falar na atitude da Consciência pode ser resumido numa única expressão: “Eu sou”. Com essa expressão, o homem compreende que ele é um ser que possui um valor no mundo, que possui um sentido. O valor humano ultrapassa os limites da explicação científica. Portanto, a expressão “Eu sou” não tem sentido para a ciência, porque ela é anterior a todo sentido, mas, sem ela, não há sentido (LP: 234).

Na categoria da Condição, a verdade científica não é confiável. A ciência apenas é útil ao homem quando ela lhe serve de instrumento para o seu domínio da

⁴⁹ Consideram-se como sistema da Filosofia Crítica de Kant as suas três obras fundamentais: *Crítica da razão pura* (1ª edição A 1781 e 2ª edição B 1787), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790). Numa nota da *Crítica da razão pura* Kant afirma: “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se” (Cf. KrV, nota, A XI. Trad. portuguesa de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gubenkian, p. 5)

natureza exterior. Já na categoria Consciência, tudo o que o homem aprendeu tem em vista o conhecimento transmitido pela ciência. Tudo o que ele sabe sobre si mesmo, sobre sua vida, sobre o mundo, sobre os seus desejos é pelas vias da ciência. O homem, na atitude da Consciência, percebe, portanto, que “é necessário ultrapassar a ciência e seu dado, compreendê-la em relação a seu ser e é somente passando pelo discurso que se chegará à origem do falar” (LP: 236).

Do ponto de vista da ciência, há apenas o fenômeno da natureza que precisa ser determinado e transformado. Como vimos acima, para a ciência, a expressão “Eu sou” não diz nada ou não tem sentido para ela. Quando se afirma “Eu sou”, o homem está se definindo como ser humano que tem um valor e um sentido para o mundo. Aqui cabe a consciência que cada um deve ter sobre o seu valor como pessoa humana, como sujeito que possui um sentido para si mesmo e para o mundo. É difícil para o homem compreender isso por intermédio da ciência.

Weil diz que a valorização humana não possui em si nenhuma determinação, nenhum conhecimento. Dizer “Eu sou” não possui uma demonstração científica, “já que não se trata de possibilidade, mas do ser, não de algo que é compreendido na medida em que poderia não-ser, mas de um ser absoluto, de uma condição incondicionada” (LP: 236). O autoconhecimento de si mesmo sustenta em si um conhecimento científico vazio, mas que sustenta uma dimensão ética muito profunda capaz de transformar a própria condição do homem de ser violento em ser humano.

O saber da Consciência não é o saber da ciência. A afirmação do “Eu sou” não se dá na experiência científica, mas na fala e na produção da linguagem humana. É nisso que constitui a diferença do saber da ciência e do saber da Consciência. A ciência vê o homem como objeto e não como sujeito. Com isso, o erro da ciência “consiste em crer que o homem é apenas aquilo que ela pode determinar” (LP: 238). E outro erro também está no homem considerar a ciência como um saber absoluto, ao invés de compreendê-la como uma de suas atividades (LP: 238).

Com a atitude da Consciência, o homem compreende que, por sua própria vontade, ele pode decidir sobre algo. Essa capacidade de decisão leva em conta a liberdade humana. A decisão que tomamos visa à criação de uma realidade que seja a do “Eu”, que é a do nosso ser que se dá na consciência. Na atitude da

Consciência, o homem deixa de ser objeto e passa a ser sujeito. Ele passa a se compreender como homem moral.

2.1 A CONSCIÊNCIA E O HOMEM MORAL

Constatamos que, pela linguagem, o homem exprime “Eu sou”, expressão que tem sentido para o homem da Consciência, mas não para a ciência. Isso, porque a ciência só conhece o homem na condição, vendo-o como fenômeno, ou como objeto. No entanto, a Consciência tem sua origem no mundo da ciência. Ela procura se afastar da ciência, mas “sabe e reconhece a seriedade da ciência [...]”. Ela respeita o esforço e os resultados da luta do homem com a natureza, assim como ela admite e exige quando necessário, a educação do homem pela destruição dos preconceitos” (LP: 242).

Na realidade, a Consciência não tem a intenção de desprezar a ciência. Ela apenas quer ultrapassá-la, transcender a própria ciência. Além disso, ela entende que a ciência tem razão de colocar a questão do homem à sua maneira. “O que ela ensina não deve ser esquecido e possivelmente não pode ser rejeitado.” (LP: 243).

Pela Consciência, o homem percebe que ele pode ir além das técnicas de domínio da natureza empírica oferecidas pela ciência. A sua maior preocupação é consigo mesmo, com o seu “Eu” em busca da liberdade. O homem quer ser livre para decidir e fazer suas escolhas. No entanto, o homem só se vê como livre quando opta razoável. O homem razoável sabe que todo homem é livre, mas apenas ele tem a consciência disso.

A liberdade só é compreendida no nível do razoável, quando o homem faz a sua escolha com conhecimento de causa. Ela é compreendida quando o homem, sabendo o que é o mal e suas consequências, mesmo assim opta pelo mal. O homem em si é livre⁵⁰ para escolher a razão ou a violência e jamais pode ser coagido a fazer qualquer tipo de escolha. Para Weil, o homem é livre até mesmo para querer escolher. Isso leva a crer que o filósofo necessita de um trabalho de

⁵⁰ Na compreensão do homem como um ser livre, a *Philosophie Morale* considera que “o homem é livre no sentido que, em qualquer situação ele pode escolher e que em qualquer ordem, qualquer tentação vinda do exterior ou dele mesmo, pode responder não, capaz de sacrificar sua existência à sua vontade. Mas essa possibilidade apenas lhe é dada porque é, portanto, determinada, e só se concebe a liberdade em referência às determinações” (Cf. *PM*: 155).

convencimento das pessoas, para que elas se convençam de que o caminho do bem e do razoável é o melhor para elas e para a sociedade.

O trabalho de convencimento deve-se dar por meio da educação moral, um trabalho que leve em conta a consciência moral. Cada indivíduo precisa tomar consciência sobre sua responsabilidade em sua comunidade. Ele precisa deixar de ser individualista, deixar de seguir suas paixões egoístas e se universalizar, ou seja, estabelecer um estilo de vida que vise o bem comum da comunidade em que vive.

O homem, em si mesmo, depara-se com a sua condição de animal natural, e se vê preso a essa condição sustentada pelas suas paixões egoístas. Ao optar pelo razoável, o homem trava uma luta consigo mesmo, contra sua natureza animal, na tentativa de se libertar do mal radical que ele carrega consigo⁵¹. Essa luta não acontece apenas no nível individual, mas, sobretudo, na perspectiva de todo o gênero humano, sempre visando o progresso moral da humanidade⁵². Tal progresso jamais acontecerá de forma completa.

A ideia do progresso moral é a ideia do aperfeiçoamento moral do homem se estendendo para o futuro, o que equivale dizer que a ideia de homem perfeito é apenas um ideal distante e invisível para o homem real, “porque perfeito seria um ser além da determinação e, portanto, desconhecido por ele mesmo” (LP: 245). O homem procura pela moral, porque, por si mesmo, ele toma consciência de sua imperfeição. Nesse sentido, “ele não cessa de se ferir em sua condição interior, o bem se mostra a ele como dever-ser; se houvesse a perfeição não lhe restaria nada a fazer e não teria fim um número de homens virtuosos” (LP: 245).

Para Weil, homem só pode ser moral, porque é imoral. Ele pode e deve ser conduzido à moral (PM: 18). Assim, ele é conduzido à moral, tendo à frente a

⁵¹ Eric Weil em *Problèmes kantians*, no quarto capítulo, defende a importância da teoria do mal radical de Kant presente em sua obra *A religião nos limites da simples razão*. Para Weil, o mal radical existe no homem em sua vontade livre, em sua escolha a priori pelo mal. A vontade é livre em sua essência, ela é liberdade. Se o homem cede ao mal, é que ele optou por ele. O homem sabe e conhece a lei que a razão prática lhe oferece, no entanto, ele não a obedece e não quer obedecê-la (Cf. PK: 154-155).

⁵² O progresso moral é uma ideia subjacente à espécie humana e não ao indivíduo, já definido por Kant na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, segunda proposição, Kant diz que “no homem (única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo” (*Idee*, A 388. Cf. Trad. portuguesa de A. Morão, KANT, I. *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, p. 23). Weil partilha do mesmo pensamento kantiano e vai mais longe na sua reflexão. Diz ele que “O progresso é progresso moral, e aos olhos da moral; não é um fato do mundo da determinação natural. A ideia justifica, filosoficamente, a esperança, mostrando que essa esperança não é uma simples projeção dos desejos animais, mas define a linha que leva em direção ao futuro, ao ponto de chegada da ação razoável e, remontando do presente para o passado, à compreensão do próprio futuro da moral razoável e assim à compreensão do presente” (PM: 75).

ideia da perfeição, mesmo na imperfeição que ele vive no presente. O homem sabe que tem o dever de seguir à lei moral e às leis do Estado. Mas, mesmo sabendo de sua responsabilidade, transgredir a lei moral e as leis do Estado. Tudo depende da máxima boa ou ruim que o homem livremente atribui para si.

A máxima é a universalização das suas decisões. A partir do momento que ele atribui que as máximas boas devem fazer parte de suas ações, então passa a compreender que o cumprimento da lei moral e das leis do Estado é um dever. O cumprimento dessas leis não lhe causa nenhum constrangimento porque ele faz parte de uma escolha que fez por ele mesmo e que também partiu de uma livre decisão.

Weil, seguindo Kant, admite que o homem moralmente não é perfeito e não segue sempre pela via da moralidade. A violência, o egoísmo e a mentira estão presentes entre os homens em suas relações sociais. Isso ocorre pela única tendência de cada um tratar o outro como puros meios em vista de sua própria vantagem (DEC: 268). Do ponto de vista da lei moral, o homem é concebido duplamente: primeiro como sujeito moral, em que ele é razoável e, segundo, como natureza animal com seus desejos naturais.

Como sujeito moral, o homem age de forma razoável e percebe que não é provido apenas de razão, mas de desejos naturais, nos quais, ele procura suprir suas necessidades egoístas. Mas a lei moral imprime no homem um dever, porque ela “prescreve uma forma de vida em comum que descarta a violência” (DEC: 269). Nesse sentido, cada um deve se comportar de tal maneira que a máxima de sua decisão possa ser pensada como se fosse de todos. Isso significa que a lei moral precisa ser universalizada para ser estabelecida como lei. Ela impõe, portanto, que

a forma de uma legalidade possível na coexistência de seres livres, condicionados, livres na condição, livres podendo recusar cada condição particular, realizando sua liberdade graças à condição particular, sem a qual eles não teriam nem a necessidade nem a possibilidade de agir e não seriam livres porque seriam privados de toda possibilidade de provar sua liberdade (DEC: 269).

Pela Consciência, o homem se descobre como ser livre e que age sobre o mundo. Ele procura valorizar a si mesmo como cidadão do mundo e como pessoa humana que está aberto à transformação. Com isso, ele percebe que não é único no

mundo, mas que faz parte de um todo que é a humanidade. A sua vida particular deve ter uma conexão com a da humanidade.

Para tanto, precisa ter consciência de que seu interesse particular não pode prejudicar os interesses de sua comunidade. Pela categoria da Consciência, percebe-se a necessidade de uma transformação do homem no nível de sua individualidade, o qual, nesse nível, tende ao mal e à prática da violência. Ou seja, ele pensa única e exclusivamente em si mesmo e procura satisfazer suas necessidades sem se preocupar com as outras pessoas.

Nesse sentido, a consciência moral tem o importante papel de trabalhar pela transformação do homem em sua individualidade para que ele se universalize. Esse tipo de consciência necessita de um trabalho que seja possível de ser empreendido via educação. Uma educação de cunho moral, que tenha como prioridade a formação humana e não apenas a instrução, que coloque como prioridade a instrução e deixe de lado a formação humana, correndo o risco de formar excelentes intelectuais, bons conhecedores, mas que não sabem se relacionar com os outros e só pensam em si mesmos. Não é essa educação que a sociedade precisa.

O indivíduo humano precisa ser educador de si mesmo. E até mesmo para educar a si mesmo é necessária uma formação. É necessário um aprendizado, um discernimento ético com objetivos claros para que cada um passe a se ver como sujeito de transformação social. Só assim é possível se pensar numa transformação do contexto social em que se vive, para que ele se torne um ambiente agradável para se viver.

2.2 A FILOSOFIA E A CONSCIÊNCIA

Na parte que trata das retomadas da categoria da Consciência, Weil traça algumas considerações sobre a filosofia e a ciência. Vimos que, para a Consciência, o homem se volta para o Eu, procurando se consolidar como sujeito e não como objeto da ciência. A ocupação da ciência se dá nas condições externas do objeto. Todavia a Consciência não abandona a ciência, ela procura ir além dos seus limites.

Ao homem não bastava somente conhecer o dado, ou o fenômeno da natureza física. Ele precisava compreender o que ele é. A categoria Deus⁵³ havia dado o impulso para que o homem avançasse além da ciência da condição. Na categoria do Eu⁵⁴, o homem volta para si mesmo, mas ainda falta algo importante na descoberta de si mesmo. Com isso, no homem, a consciência de seu valor como ser humano torna-se fundamental em sua busca de sentido para si mesmo e para o mundo.

A Consciência, como categoria da filosofia, fez nascer a filosofia moral. A Consciência deve conduzir o homem à reflexão de si mesmo e do mundo em que ele vive. Além da reflexão, a Consciência deve conduzir o homem à crítica filosófica. A reflexão e a crítica se juntam para dar suporte ao filósofo. A crítica se dirige à tradição filosófica, não para destruí-la, mas para restabelecê-la por meio da reflexão. Por meio do uso da crítica e da reflexão, o homem toma consciência de seus atos, assim ele procura por esse meio agir de maneira consciente (LP: 255).

Para Weil, três perguntas guiaram o pensamento de Kant durante sua vida. São elas: “Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” (LP: 258). Essas perguntas “são as questões do eu concreto, do homem no mundo e elas comportam as respostas essencialmente negativas, antes mesmo que elas sejam resolvidas enquanto problemas filosóficos: há o desconhecido, há o proibido, há o incerto” (LP: 258). Para Kant, a primeira questão responde à metafísica; a segunda, à moral; a terceira, à religião. Porém, é importante lembrar que, em Kant, há uma quarta pergunta: “O que é o homem?” Para ele, essa última pergunta quem responde é a antropologia.

Com isso, as três primeiras questões poderiam se confluir na última, dando a entender que, no fundo, a filosofia se volta para o homem. Portanto, para Kant, a filosofia deve determinar: 1. A fonte do saber humano, 2. O entendimento do uso possível e útil de todo saber e, 3. Os limites da razão⁵⁵. Weil retoma essas questões kantianas, na tentativa de construir um sistema filosófico cuja maior preocupação é o homem. Há um sentido antropológico envolto de toda a obra

⁵³ A categoria Deus antecede a Condição e a Consciência. Ela se encontra no capítulo VIII da *Logique de la philosophie*.

⁵⁴ A categoria do Eu (Moi) se encontra no capítulo VII da *Logique*.

⁵⁵ Cf. AK, IX, 24-25. *Logique*. Trad. Francesa de L. Guillermit. Paris, J. Vrin, 1997, p. 25. A maioria dos intérpretes de Kant é unânime em afirmar que essas quatro perguntas formam a base de todo o seu sistema filosófico, sendo que as três primeiras se unem na última, cuja maior preocupação se refere ao homem.

weiliana, procurando não apenas saber quem é o homem, mas qual o sentido de sua existência no mundo.

Weil sustenta que o homem historicamente entendeu que ele e a natureza são criaturas divinas. Com isso, ele descobriu que nele há um potencial capaz de dominar a natureza externa. Sendo consciência de sua capacidade de dominar a natureza, ele percebeu que devia possuir uma ciência. Porém, ele compreendeu que, além de sua capacidade técnica e científica de domínio da natureza, ele é coração, e não se contenta só com aquilo que a ciência diz. A ciência não fala de bondade, mas do ser condicionado e não se importa com a reflexão.

O homem, como ser condicionado e ainda sem reflexão, deixaria de se ver como criatura, deixaria de se ver como sujeito no mundo e do mundo. A consciência da liberdade que é a consciência moral perderia o seu valor. Todavia o homem “se conhece como responsável de seus atos, como ser livre, por isso, ele se conhece como criatura, ser limitado, mas destinado a um fim” (LP: 258).

A Filosofia da Consciência considera o homem como sujeito no mundo. O homem toma conhecimento de que ele é sempre determinado no mundo e que ele sempre estará no mundo. Ele se conhece como consciência, que possui uma moral, é sábio no mundo, mas não é infinito. Assim, a Filosofia da Consciência se apresenta ao homem como a expressão do seu Eu. E, como expressão do Eu, ela não deixa de ser científica pelo seu caráter universal. Esse caráter científico da Filosofia não é o mesmo das outras ciências, como exemplo a ciência física. A busca pelo Eu não é uma preocupação da Ciência Física, mas da Filosofia Científica (LP: 261).

A Filosofia é Científica pela sua exigência de sistema e de coerência. Se, por um lado, a Ciência necessita compreender a subjetividade humana caso ela queira se constituir como universal, por outro, ela precisa encarar o homem não como objeto, mas principalmente como sujeito. “A limitação do eu, a separação do entendimento e da razão indicam somente que o homem ainda não é tudo aplicado à ciência [...]” (LP: 261).

A categoria Consciência dá as bases fundamentais para a filosofia moral na qual “tudo se encontra: a ciência, o progresso, o sacrifício que o indivíduo faz de si mesmo à ciência, sua transformação pela educação” (LP: 261). Vale ressaltar que “o homem se mantém em seu ser como aquele que transcende não somente a natureza, mas ainda a ciência [...]” (LP: 261).

A categoria da Consciência conduziu a uma reflexão sobre o homem moderno, em que a moral segue os modelos empregados por Kant. Sabemos das inúmeras dificuldades de se conceber a moral nos parâmetros da modernidade. Weil esteve atento a essas dificuldades. A moral concebida durante uma tradição ainda vale para os dias atuais? É notável que a moral tenha evoluído até hoje. No entanto, os fundamentos morais da tradição jamais deverão ser esquecidos e Weil esteve ciente disso. O seu artigo *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?* é uma pergunta válida para os dias de hoje. Afinal, a moral saiu de cena? Perdeu a sua razão de ser?

Na realidade, cremos que a moral está mais viva do que nunca. E a exigência de uma consciência moral tornou-se essencial quando se trata de educação. Mesmo porque as escolas passaram a perceber que a violência aplicada pelos alunos uns contra os outros e contra os professores não deixa de ser um reflexo da própria sociedade. Nessa perspectiva, é preciso mudar não apenas a escola, não apenas os alunos e professores que frequentam a escola, mas a sociedade como um todo. Esse é um desafio para o filósofo e para a filosofia, empreender uma transformação social por meio de uma educação moral, em que as pessoas se tornem cada vez mais razoáveis e menos violentas.

3. EDUCAÇÃO E POLÍTICA NA CATEGORIA DA AÇÃO

Na categoria da Ação, o discurso chega a um fim, ou seja, o discurso atinge o seu objetivo na realização da ação política. Pela categoria da Ação, o saber se constitui como tarefa no interior de uma realidade que reúne ao mesmo tempo a coerência e a incoerência, o sentido e o não-sentido. A realidade não se reduz apenas à coerência e nem à incoerência. A realidade é a unidade desses dois aspectos.

O homem da categoria da Obra é visto como um revoltado contra o Absoluto. O Absoluto é uma categoria que tem Hegel como o principal representante. Nessa categoria, encontra-se a influência que Weil recebeu do próprio Hegel quanto ao fundamento e à importância do discurso coerente. Vale destacar que o discurso do ponto de vista hegeliano possui o caráter de absoluto, cuja expressão é “discurso absolutamente coerente”.

Weil viu a importância de se aprender com Hegel a elaborar o sistema, e a *Logique de la philosophie* é o resultado de tudo isso. O discurso Absoluto se apresentou ao homem como a efetivação do discurso na história. Para o Absoluto, o homem é pensado não como indivíduo, mas como universal no particular. O homem é ser razoável. E, como ser razoável, é universal. E, como ser universal, é histórico.

Após a categoria do Absoluto, vem a da Obra⁵⁶. É importante entender a atitude do homem no momento histórico em que cada categoria se situa na *Lógica da filosofia*. Assim, a categoria do Absoluto é colocada como a última na sucessão das categorias modernas⁵⁷. O termo moderno,⁵⁸ nesse caso, está mais relacionado ao período histórico entre os séculos XVIII e XIX. Ou seja, o momento da existência de dois grandes pensadores Kant e Hegel.

Já a categoria da Obra se situa no início das categorias atuais⁵⁹. Na categoria da Obra, o homem põe em dúvida a certeza do Absoluto. É o momento em que o homem descobre que o discurso coerente não é tudo e que ele pode falar de outras coisas da vida, do cotidiano, sem se preocupar com a coerência. O homem também descobre que ele é livre para pensar, escolher e agir. Ele chega à conclusão de que o discurso definido pelo Absoluto não lhe trouxe o contentamento, e não conseguiu lhe convencer sobre a sua importância para a vida. Desde então, ele vê que, além da razão, há o sentimento, que, além do universal, há o particular. Ele recusa o discurso absoluto e o contentamento razoável. A representação do homem na categoria da Obra é de um ser violento que recusa a razão em conhecimento de causa.

As duas categorias a Obra e o Finito revelaram ao filósofo outra face até então não admitida pela tradição filosófica, que consistia em reconhecer, no homem, a possibilidade de escolha entre razão e violência. A tradição filosófica sempre firmou a razão como algo que o homem jamais deveria desprezar. No entanto, com as categorias da Obra e do Finito, há um reconhecimento de que o homem não é

⁵⁶ A categoria da Obra é o capítulo XIV da *Logique de la philosophie*.

⁵⁷ As chamadas categorias modernas da *Logique*, seguindo uma ordem da própria obra, apresentam-se assim: Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade e Absoluto.

⁵⁸ O termo moderno em si dá margem a inúmeros entendimentos e que não é a nossa pretensão aqui. Pode-se reportar o período clássico grego também como um período moderno, ou outros momentos.

⁵⁹ Também aqui o termo atual tem uma conotação de um momento histórico situado entre os séculos XIX e XX, cujas figuras marcantes são: Nietzsche, Heidegger e Marx. Essas categorias na *Logique de la philosophie* constituem-se em três: a Obra, o Finito e a Ação.

essencialmente saber e que a satisfação pelo discurso é apenas uma possibilidade que o homem pode recusar.

Essas duas categorias são filosóficas em seu conteúdo, mas se separam de toda a tradição da filosofia ocidental (LP: 394). Tanto a Obra quanto o Finito veem na categoria do Absoluto um aperfeiçoamento do discurso racional da tradição filosófica ocidental. É isso que elas recusam, ou seja, não reconhecem a razão como aquilo que traz o contentamento ao homem. Com isso, Weil diz que o falar não revela totalmente a situação, porque o próprio ato que a revela também a modifica. Há, portanto, uma dialética que se apresenta entre o discurso e a situação. Mas, para Weil, discurso e situação não se opõem e nem se coincidem. Isso, porque todo discurso é discurso numa situação, mas a situação jamais é determinada, porque o discurso faz parte dela e a constitui no lugar de descrevê-la (LP: 394).

A categoria da Ação se apresenta ao filósofo não como superação, mas como ultrapassagem da Obra e do Finito. Pela ação, o homem procura se libertar do pessimismo no qual ele foi submetido na atitude do Finito. O homem toma consciência de que a vida do trabalho e da organização social tem sentido (LP: 395). Isso significa que a categoria da Ação é política em sua essência, pois é por meio dela que o filósofo procura realizar uma ação filosófica e política⁶⁰. A Ação assume aqui um caráter primordial, porque o objetivo da filosofia da Ação é levar o pensamento à ação. Assim, torna-se mais que possível uma ação razoável, uma ação em favor do discurso coerente contra todo tipo de violência existente no mundo.

3.1 A AÇÃO POLÍTICA⁶¹

Na categoria da Condição,⁶² Weil percebe que a vida do homem moderno é dedicada exclusivamente ao trabalho. O homem moderno ocupa boa parte do seu tempo em busca de alimento. Esse homem muitas vezes sofre, torna-se escravo do

⁶⁰ Kirscher considera que a ação “é política. Ela é a política filosoficamente compreendida [...]. A ação é, portanto, filosófica e política ao mesmo tempo” (Cf. KIRSCHER, G. *La philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture*. Paris: P.U.F., 1989, pp. 335-336).

⁶¹ Kirscher explica que “A Filosofia Política é fundada sobre a categoria da ação, ou seja, sobre a categoria da Filosofia que resolve o problema da Filosofia compreendendo que ela não é somente teórica, mas prática, embora seja problema do discurso, posto ao discurso e pelo discurso” (Id., *Ibid.*, p. 336).

⁶² A categoria da Condição é o capítulo IX da *Logique de la philosophie*.

seu trabalho e dos prazeres da vida. O homem da categoria da Condição se desprende da religiosidade espiritual, para um mundo material, o mundo da Obra.

O homem se viu capaz de dominar a natureza, de elaborar projetos capazes de transformar a situação em que ele vive, de transformar a realidade e de transformar a sua condição. Vivendo numa realidade em que o social, o político e o econômico ditam as regras de sobrevivência, o homem passou a valorizar o trabalho, o mundo do negócio, no desejo de resolver as suas necessidades mais imediatas.

Com a compreensão histórica da atitude do homem da Condição, o filósofo viu a necessidade da ação. O filósofo percebeu que a filosofia precisava compreender o homem não somente como aquele que pensa, mas como aquele que pensa e age ao mesmo tempo. Assim, a filosofia procura compreender o homem na situação em que ele vive, ou seja, na condição de sua vida⁶³. Em sendo assim, Weil afirma que “a razão separada da vida se opõe à vida recusando a razão” (LP: 396). Ele diz ainda que “nem um ato nem uma razão, mas a ação, uma vida que seja coerente, uma razão total que possa guiar a vida” (LP: 396).

Weil aprendeu com Hegel a necessidade do sistema e, com isso, procurou valorizar o discurso coerente. Entretanto, o próprio Weil percebeu que o discurso precisava ir do pensamento à ação, da pura reflexão à realidade do homem em sua condição de vida e de trabalho. Assim, o filósofo pôde ver que o seu discurso à procura de uma coerência filosófica é também uma ação. O seu discurso tem como base a ação do homem vivendo em sua condição, não apenas de vida e de trabalho, mas também de violência⁶⁴.

Constatamos que o homem da categoria da Obra e do Finito é o homem que se revolta contra a coerência do discurso. Nesse sentido, a Ação se propõe justamente fazer que esse homem revoltado se reconcilie com o discurso coerente, ou mais exatamente, com a razão. Propõe também que esse homem revoltado não olhe mais para o discurso coerente como algo estranho para si. Com isso, o homem

⁶³ É preciso levar em conta que se trata de uma Filosofia da ação que procure compreender todo agir humano “na condição e sobre a condição, e segundo a ciência técnica da condição [...]” (KIRSCHER, G. op. cit., p. 334).

⁶⁴ Segundo Kirscher, “Agir é não abandonar a própria atividade, não abandonar a própria obra, mas mediatizar uma e outra de maneira coerente, segundo um discurso filosófico compreendendo a si mesmo como discurso do ser finito que livremente escolheu o discurso coerente – a razão – e sabe que sempre pode escolher a violência, ou seja, a atividade pela atividade, ato pelo ato” (Id., Ibid., p. 335).

da categoria da Ação não procura encontrar um fim na realidade, mas um fim para a realidade (LP: 397).

Na categoria da Condição, o homem quer dominar a natureza em benefício próprio. Ele vê que tudo se encontra à sua disposição para dominar a natureza externa. Mas nem tudo que está à disposição do homem é suficiente para ele dominar a natureza. “Não é suficiente dominar a natureza, é necessário dominar o mundo da condição; não é suficiente que o homem sirva o progresso, é preciso ainda que o progresso sirva o homem” (LP: 397).

A categoria da Ação compreende que o homem se encontra numa realidade e essa realidade é a sociedade, na qual há um número pequeno de pessoas que procuram dominar a maioria. Weil chama de “senhores parciais”⁶⁵ aqueles que exercem domínio sobre os trabalhadores, denominados pelo marxismo, como aqueles que detêm o capital e a força de trabalho, que exploram os trabalhadores como bem lhes parecem.

Aqueles, que se encontram sob o domínio desses “senhores”, que trabalham como seus empregados, podem se revoltar contra eles⁶⁶. Todavia, essa revolta não acontece por acaso; ela se dá em vista da luta do trabalhador por melhores condições de subsistência. Com isso, o homem da Ação percebe que é necessário transformar o mundo, mas é viável perguntar: “qual mundo? E que transformação?” (LP: 399).

Para Weil, seria ridículo inventar um mundo perfeito, utópico, imaginado, mas não real. Do ponto de vista da Ação, o mundo é aquilo que é. Falar em mundo significa falar daquilo que é o cotidiano da vida do homem. Geralmente, no cotidiano, os homens não têm tempo para pensar, “porque eles estão colocados na organização deste mundo como as engrenagens de uma máquina: ou seja, o mundo da condição” (LP: 399).

O mundo da condição é o da organização do trabalho, da organização das massas integradas no Estado. De uma parte, as massas conquistaram direitos sociais e políticos. De outra parte, elas se organizaram em defesa de seus

⁶⁵ Canivez afirma que o homem trabalhador “é um instrumento a serviço da minoria daqueles que dirigem e exploram o trabalho dos outros, e que Weil chama de ‘senhores parciais’” (Cf. CANIVEZ, P. “A revolução, o estado, a discussão”. Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase* 46(1989), p. 18).

⁶⁶ Segundo Canivez “a ação não é revolta individual, mas revolução” (Id., *Ibid.*, p. 19).

interesses. A multidão solitária cedeu lugar a uma sociedade organizada e, precisamente, organizada num Estado⁶⁷.

Cabe ao homem da Ação pensar este mundo, pensar a realidade social como um todo. Weil diz que o homem da Ação é o “herdeiro do discurso e de todos os discursos, que quer pensar, mas quer como pensador realizar a presença do sentimento universal, quer, para falar com ele, que o mundo seja para o homem e não o homem para o mundo” (LP: 400). Esse mundo é o mundo do trabalho, mundo onde os homens disputam entre si, visando, satisfazer suas necessidades e o contentamento.

Diz Weil que “a sociedade está interposta entre os homens e a natureza, mas, para cada homem, ela é outra natureza, uma pseudonatureza⁶⁸ tão hostil e ameaçante quanto a própria natureza, um exterior contra a qual e na qual o homem deve lutar para ser homem” (LP: 400). Essa é uma definição característica da sociedade moderna, onde a sociedade, constituída como uma “pseudonatureza” cria necessariamente a plebe, e, com isso, mostra o cerne da concepção hegeliana do Estado⁶⁹.

A plebe constitui a classe de trabalhadores mais pobres, que vendem a sua força de trabalho em troca de um salário. Os trabalhadores mais pobres da sociedade são aqueles que não conseguem viver com dignidade, porque o seu valor só é reconhecido pelo que produzem em termos de riquezas econômicas, não para si mesmos, mas para os seus senhores. Nessa sociedade, há a luta entre os homens e, nessa batalha, vence aqueles que possuem maior poder sobre os demais.

Isso significa que apenas uma parte da humanidade alcança a satisfação de suas necessidades. E tal satisfação é conquistada de forma desumana, pelo

⁶⁷ Id., Ibid., p. 23.

⁶⁸ Para Weil, a sociedade moderna é a sociedade do trabalho. Essa sociedade, no quadro da apropriação dos meios de produção, criou o proletariado, cuja existência tornou-se necessária à acumulação da riqueza produtiva. Assim, não se pode julgar que a ausência de dignidade, de sentimento moral, de cidadania, seja fruto da maldade da plebe, mas sim da sociedade. Ela é uma “pseudonatureza”, que produz necessariamente o mal, e esse mal permanecerá enquanto o Estado não souber ou não puder impor uma organização razoável em vista da liberdade, do reconhecimento de todos por todos (Cf. HE: 95). Como “pseudonatureza”, a sociedade continua produzindo homens alienados que perdem a sua cidadania na medida em que são obrigados a vender não o seu trabalho, mas o seu tempo e a sua força de trabalho. A sociedade é, portanto, a causa do aparecimento da plebe (Cf. O artigo de PERINE, M. “A constituição do político na tradição ocidental”. In: *Mística e Política*, Org. Maria C. L. Bingemer, Roberto dos Santos Bartholo Jr., São Paulo: Loyola, 1994, p. 96).

⁶⁹ Id., Ibid., p. 95.

temor e pela dominação (LP: 401). Há, nesse caso, um forte indício da “violência pura” que impossibilita uma grande parcela da população de viver com dignidade e de ser sujeito, ao invés de ser objeto para o mercado de trabalho.

O homem, na categoria da Ação, percebeu que este mundo é desumano, que a sociedade é uma pseudonatureza dominada por aqueles que exploram a classe dos trabalhadores,⁷⁰ a qual vive pelo trabalho e luta pela subsistência e não lhe sobra tempo para pensar. Os trabalhadores vivem descontentes, e tomam consciência de que foram desumanizados. “Eles tomarão consciência do descontentamento tão radicalmente porque foram desumanizados, perdeu completamente todo contato com a tradição, foram privados de toda satisfação parcial” (LP: 402).

O homem da Ação (que, nesse caso, é o filósofo) reflete sobre a condição desumana do homem, portanto, violenta, e a transforma em discurso. Por meio do discurso, o filósofo condena a desumanização como uma atitude injusta contra a dignidade humana. Nesse sentido, o seu contentamento só será possível quando todos os homens tiverem os mesmos direitos de acesso ao contentamento.

Com a categoria da Ação, Weil viu que é impossível pensar em contentamento social quando um grande número de pessoas é desprovido de seus direitos humanitários. Com isso, a filosofia do ponto de vista da ação não admite quando apenas uma pequena parcela da humanidade usufrui do contentamento enquanto um grande número sofre do descontentamento.

Com a categoria da Ação, há a necessidade do discurso deixar de ser abstrato para se transformar em discurso agente. É, nesse aspecto, que a ação passa a ser revolucionária, ao compreender que o fim de toda ação consiste em trazer o contentamento a todos os homens. A Ação revolucionária tem por fim: 1. Fazer com que o homem tome consciência de si mesmo como ser livre; 2. Fazer com que a massa dos homens trabalhadores descontentes pela exploração do trabalho restabeleça a sua dignidade e o seu contentamento social.

⁷⁰ Para Kirscher, essa “tese pode corresponder à teoria marxista da luta de classes – uma expressão que Weil evita –, mas que se encontra igualmente na *Filosofia Política* que expõe o mecanismo da luta de classes e da luta das ‘camadas’ (couches). Essa luta inevitável significa a alienação do homem enquanto ocupados no mundo da condição [...]. O homem é infeliz na pseudonatureza que é a sociedade” (KIRSCHER, G. op. cit., p. 341).

E, nesse sentido, a ação passa a ser concebida como uma revolução⁷¹, “mas revolução empreendida por e pelos homens razoáveis⁷² contra a dominação dos homens desprovidos de razão” (LP: 402). A Ação é revolução, mas, no sentido universal, pois ela “deve ser pensada universalmente, e deve ser empreendida universalmente” (LP: 402). Com a ideia de uma ação revolucionária, Weil não assume uma posição marxista contra Hegel.

Ele deixa claro em sua obra *Hegel et l'Etat* “que a diferença principal entre os dois é o idealismo de um e o materialismo do outro” (HE: 106). “Marx está convencido que somente a ação revolucionária poderá realizar uma sociedade humana num Estado verdadeiramente humano” (HE: 106). Segundo Weil:

Hegel ensina que são as condições reais que obrigam o Estado a agir; Marx sabe e diz que a ação puramente violenta, sem um claro saber do fim, sem uma ciência, é o contrário de uma ação progressista: simples consequência pelo fato que um e outro não aderem a uma filosofia abstrata da reflexão, mas a uma filosofia dialética (HE: 106-107).

Weil fala de uma ação revolucionária num contexto diferente de Marx. Marx e Engels desenvolveram a teoria do materialismo histórico e dialético numa visão econômica da sociedade. Assim, a economia, a política, a história e a sociologia são ciências que servem de base para as teorias marxistas. Weil procura construir um novo jeito de filosofar, em que a reflexão capta a realidade humana e a transforma em discurso.

É uma tentativa de unir o formal e o concreto, o pensamento e a ação, enfim, unir a filosofia e a política. Uma filosofia da ação⁷³ faz gerar a filosofia política.

⁷¹ Em uma nota da *Logique de la philosophie*, Weil define que “O termo revolução não indica aqui exclusivamente a revolução ‘popular’. Ele designa a apropriação da ‘teoria’ sobre a ‘realidade’ e abrange tanto a ‘revolução’ platônica dos filósofos que devem se tornar reis, quanto os membros da *Filosofia do Direito* hegeliana que procuram organizar a sociedade no Estado em vista da satisfação razoável de todos os cidadãos, quanto, enfim a revolução de Marx, em que a parte mais ‘alienada’ da humanidade, tomando consciência de sua situação desumana, realiza a razão pela violência em vista de uma vida plenamente prosperada”. (Cf. LP: 401-402, nota nº 2).

⁷² Os homens razoáveis são aqueles que optaram pela razão contra a violência. E, nesse sentido, vale destacar o importante papel da educação na formação de homens conscientes dos problemas que a violência pode causar na sociedade. Percebem-se, na sociedade, a existência de muitos homens não-razoáveis, que ignoram ou não querem ser razoáveis, e dão preferência à violência. Torna-se assim um desafio para o filósofo em sua tarefa educativa de fazer com que os homens tomem consciência de que o melhor caminho é o da razão e não o da violência. Esse processo de transformação social proposta por Weil pode ser designado como uma ação revolucionária empreendida pelo filósofo.

⁷³ Sobre a Filosofia da ação, Weil diz que “É preciso que a filosofia decida se realizar, fazendo aparecer ao mundo o que é a verdade desse mundo depois que o homem se libertou da natureza exterior” (LP: 403).

Nessa unicidade entre filosofia e política, a educação surge como uma ação política transformadora da sociedade. Mas vale ressaltar que a educação procura em princípio transformar a individualidade humana em universalidade. Essa transformação acontece numa atitude revolucionária, em que o homem se torna ser razoável e luta para que a violência desapareça do meio social.

A ideia de uma revolução deve acontecer na ação. Tal ideia poderia ser transportada para o campo educativo, quando se trata do princípio da educação das massas. Segundo Patrice Canivez, trata-se aqui de duas figuras privilegiadas que é a do filósofo e a do político. “Tanto um como o outro têm por tarefa conduzir à consciência de uma vontade política o que, nas massas, vive sob a forma de uma sensibilidade ou de um sentimento moral. [...] o político é educador enquanto político, o educador é político enquanto educador”⁷⁴.

Trata-se de uma ação política e educativa, consciente, que age sobre a massa traduzindo o que ela pensa em linguagem do mundo (LP: 405). É essa linguagem que procura unir todos os homens, mostrando que eles têm valores como seres humanos e como cidadãos.

Aquele que vive na condição (no cotidiano da vida) a passagem à ideia da Ação é bem mais difícil. É preciso haver um trabalho de conscientização para esse homem que vive apenas na condição, ou seja, na alienação do mundo do trabalho sem tempo para a reflexão. De acordo com Weil:

É no estado da consciência que ele se encontra em face de um grupo de homens que afirmam visar à liberdade, de uma atividade que se pretende ação, de uma política visando à abolição de todo interesse particular, de uma teoria ‘materialista’ da história que declara realizar a coerência e dar ao indivíduo uma linguagem pessoal no sentimento (LP: 406).

Nessa perspectiva, a Ação se coloca no plano político, ou seja, no plano da história. “A Ação sabe e quer herdeira do discurso coerente, a história é para ela a história do homem no mundo, a história na qual o homem se transforma transformando o mundo” (LP: 407). A transformação do homem deve acontecer na tomada de consciência de que ele precisa mudar, mas tal mudança deve se estender a todos os homens. Isso leva em conta que o homem precisa se libertar do individualismo e das paixões egoístas. E essa libertação só é possível pela vitória do universal sobre o particular.

⁷⁴ Cf. CANIVEZ, P. art. cit., p. 33.

O discurso universal é razoável, porque é libertador; libertador, porque é razoável (LP: 408). É inadmissível que, na sociedade de um modo geral, uns poucos, com maior poder econômico, gozam mais da liberdade do que uma grande maioria. A grande maioria, constituída pela massa dos trabalhadores, ocupa boa parte de suas vidas se dedicando ao trabalho. Nesse sentido, “a história é a da condição, compreendida como a história do trabalho em sua evolução da parcialidade à universalidade, a ação apenas procura continuar conscientemente aquilo que o homem na condição começou sem admiti-la” (LP: 408).

A unidade da filosofia e da política só é alcançada na Ação. O fim a que se propõe a Ação é a unificação de filosofia e política. A filosofia quer dirigir a política, mas sem deixar de ser o que ela é. Entretanto, a política se funda sobre a tradição, sobre a condição de vida e do trabalho humano. A categoria da Ação em Weil é o que funda a filosofia política. O que se procura com a Ação, na unidade da filosofia e da política, é a transformação do mundo. “Porque é pela transformação do mundo que o homem é transformado” (LP: 411).

A categoria da Ação se encontra em todo pensamento político. Nesse sentido, o político é concebido como homem de ação, para o qual a vida ativa não é separada da vida contemplativa, sendo que as duas formam uma e a mesma coisa (LP: 411). O mundo da condição (nesse caso, do cotidiano) obriga fazer a separação da vida ativa e da vida contemplativa, mas é justamente por esse motivo que esse mundo da condição precisa ser transformado. A Ação assume uma posição de ação política, mas necessita de uma ação educativa contra a violência em favor da razão e da humanidade do homem.

A categoria da Ação corresponde à última categoria não formal do discurso (LP: 413). Isso significa que nela o discurso histórico se realiza e, nesse sentido, o homem pode passar razoavelmente à ação. Com isso, a ação se torna ação razoável na e contra a violência, em que se pensa filosoficamente e se age politicamente. Com a ação não se trata mais de definir ou justificar uma realidade, mas de “torná-la justa” (LP: 413). A filosofia tem seu fim na ação, porque o seu fim mais elevado é a ação razoável. Ao homem não há nenhum objetivo maior que “sua liberdade na realidade de sua vida” (LP: 413). Com a ação, o homem se realiza em sua liberdade, liberdade no contentamento, contente na liberdade.

3.2 A EDUCAÇÃO MORAL E A AÇÃO POLÍTICA

Para Éric Weil, a ação política tem a ver com a ação razoável. Nesse sentido, compreende-se desde o tempo de Aristóteles que a política⁷⁵ faz parte da filosofia. Porém ela se constitui como uma parte da filosofia, sem ser o todo da filosofia. E Weil completa dizendo que “o que nós chamamos política é, portanto, uma ciência filosófica que explicita o que está contido na sua categoria filosófica [...]” (FP: 15). Vimos acima que esta categoria que aqui se refere é a categoria da Ação.

Weil procurou em Aristóteles compreender como a filosofia pode pensar a política sem se confundir com ela. Ou seja, Weil quis saber qual o sentido da política para a filosofia. Os filósofos teóricos da política, desde o tempo de Aristóteles, deram muita importância à filosofia política. Mas é fundamental procurar saber do que ela realmente se ocupa até mesmo para não confundi-la com a ciência política ou mesmo a sociologia política⁷⁶.

Para Weil, desde o tempo de Platão e Aristóteles, a filosofia política se ocupa da teoria, na busca pela essência das coisas e daquilo que é como sendo verdadeiro (PRII: 85). Assim, todos os filósofos do passado e do presente estão de acordo num ponto: “o ideal é ver o que é em sua verdade e em seu essencial” (PRII: 85).

A filosofia desde a era clássica grega se definiu como “amor à sabedoria”. O conteúdo dessa sabedoria, que se pode ensinar, diz respeito à teoria, pelo menos um convite à teoria⁷⁷. Com isso, torna-se verdadeiro que toda Filosofia permanece teórica⁷⁸, seja qual for o seu resultado. No entanto, a Filosofia de Weil compreende o homem como um ser razoável. Isto é, o homem não é pura razão e nem mesmo o mundo em que ele vive é puramente razoável.

⁷⁵ No início de sua obra *Filosofia Política*, Weil escreve que “O termo política, neste livro, será tomado na sua acepção antiga, aristotélica, de *politiké pragmateía*, consideração da vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida. A política, nesse sentido, faz parte da filosofia, sem ser o todo da filosofia, nem a categoria filosófica na qual a filosofia se compreende” (FP: 15).

⁷⁶ Sobre isso, Roland Callois afirma que “a *Filosofia Política* de Weil não é uma metafísica associada à uma ‘political science’ positivista. Ela se apoia sobre as ciências sociais sem se confundir com elas” (Cf. CALLOIS, R. “Eric Weil e a Política de Aristóteles”. In: *Cahiers Eric Weil*. Eric Weil et le pensée antique. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 92).

⁷⁷ Jean-Michel Buée faz uma colocação que resume o pensamento de Weil no que diz respeito da relação da filosofia com a teoria. Segundo ele, “a teoria é sabedoria porque, nela, o filósofo encontrou o que procurava desde o início: a paz, o contentamento, a felicidade do ser razoável” (Cf. BUÉE, J. M. “Education, Cosmos et Histoire chez Eric Weil”, *Cahiers Eric Weil*. Eric Weil et le pensée antique, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988, p.82).

⁷⁸ Essa terminologia provém de Aristóteles, quando se trata da divisão de suas obras designada como teórica, prática e poética. A teórica define a base de toda a filosofia de Aristóteles.

Isso significa que a filosofia não pode ser compreendida como teórica em seu sentido puro. A Filosofia é teórica e prática e isso se podem perceber na definição da categoria e atitude. Observamos acima que Weil define a Filosofia como Filosofia da ação. Portanto, o nexos dialético teoria e prática devem estar presentes na filosofia de Éric Weil. E a relação Filosofia e Política é justamente a relação que deve se estabelecer entre o pensamento e a ação.

Quando se trata de educação e ação política, há uma proximidade entre Weil e Kant. O filósofo alemão fala de um progresso moral da humanidade, em que a educação deve contribuir para que esse progresso se efetive na prática. E, nesse sentido, a educação tem como fim integrar o indivíduo à humanidade. Com ela, o homem se compreende como indivíduo, mas ele é parte de um todo, o todo da humanidade. Nesse entendimento, cada um deve contribuir para que a humanidade progrida para o melhor no aspecto da moralidade.

Seguindo os passos de Kant, Weil afirma que “essa obra de educação não é tarefa do indivíduo singular em face de si mesmo, mas tarefa de cada um em relação à comunidade [...]” (PR II: 88). Em Weil, encontramos frequentemente o uso do termo “comunidade” que deve ter uma similaridade com o conceito de humanidade em Kant. Em certo sentido, esse termo está ligado à razão e também deve fazer parte da livre escolha do homem. A ideia de humanidade pode ser adquirida pela educação quando o indivíduo se compreende a si mesmo como parte integrante do todo que é a humanidade. Assim, o indivíduo deixa de ser visto de forma isolada, particularizada e passa a ser considerado como universal.

É importante acrescentar que essa obra de educação tem em vista que “a razão reine sobre a violência, que cada um, tanto quanto é razoável, encontre sua satisfação no mundo humano, que cada um seja reconhecido por cada um e por todos como valor absoluto, como ser razoável – e também como ser livre” (PR II: 88).

O propósito educacional de Weil se resume nisto: que “a razão reine sobre a violência”. A *Lógica da Filosofia* já demonstrou esse propósito na figura do homem sábio, desse mesmo homem que é filósofo e educador.

Há uma relação estreita entre política e educação. Nesse sentido, consideramos duas questões básicas: cabe ao filósofo se ocupar dos negócios da política, tornando-se, portanto, homem político? Caso o filósofo se ocupe dos negócios da política, como se dá a relação entre filosofia e política? Quanto à

primeira questão, Weil responde que jamais foi a sua pretensão dizer que o filósofo devia tornar-se homem político. O filósofo, segundo Weil, deve pensar a política e não se ocupar dos negócios da política. É necessário distinguir entre aquele que age e aquele que pensa a ação. Mesmo porque “há uma profunda separação entre aquele que age e aquele que pensa a ação” (PR II: 89).

Pensar a política do ponto de vista de Weil é pensar numa ação razoável em que o homem deve agir em liberdade. E, nesse aspecto, há uma conexão entre política e educação: “a política é vista como ação razoável, uma ação que é educação e visa, em última análise, a vida virtuosa, ou seja, a realização das possibilidades do homem, o acesso a uma vida sensata e feliz, feliz porque sensata, sensata porque feliz”⁷⁹.

O exemplo de Aristóteles é fundamental quando se trata de pensar a política. Aristóteles “se ocupa da filosofia ou dos assuntos da Cidade” (PR II: 90). Assim, “o homem, na medida em que não procura o contentamento pela contemplação do cosmos, ele se ocupa, na Cidade bem ordenada, dos assuntos em seu conjunto” (PR II: 90). Portanto, os assuntos da Cidade, ou no sentido moderno da comunidade, são pensados em seu conjunto e não de forma isolada. A preocupação de fundo do pensamento político deve se voltar sempre para o todo da comunidade. Isso tem relação com o que refletimos acima: o filósofo procura pelo contentamento não apenas para si mesmo, mas para todos os cidadãos.

Chegamos, portanto, à conclusão de que pensar filosoficamente a política é pensar a realidade da forma como ela é. E, nesse sentido, o que se procura é “conceber a realidade empírica em sua razoabilidade e em sua realidade agente, de compreender aquilo que é e aquele que age” (PR II: 96-97). Isto é, compreender a realidade da forma como ela se apresenta e compreender a ação do homem sobre essa realidade. Há aqui uma relação dialética com a categoria da Ação, quando esta tem como fim levar o homem “do pensamento à ação”. A ação do homem sobre a realidade sempre se dá pela compreensão histórica.

O filósofo, em sua reflexão e em seu discurso, percebe o movimento dialético da ação humana que se dá na História. Assim, o conteúdo da política é muito mais amplo do que se imagina. Significa dizer que a percepção da ação razoável do homem não pode ocorrer de forma isolada. Ao contrário, deve acontecer

⁷⁹ BUÉE, J. M. art. cit., p. 82.

por meio de uma abstração histórica, que permita elaborar um discurso coerente com a realidade prática do homem. É aí que se faz presente a Filosofia e a Política.

Para Weil, a sociedade tornou-se uma segunda natureza⁸⁰. Ela é criação do próprio homem, ou seja, é uma natureza artificial como no Estado hobbesiano. Todavia a criação do Estado em Hobbes assume uma conotação positiva para o homem por meio da ideia do pacto social. Hobbes concebia o Estado como a grande força capaz de estabelecer a paz e a segurança entre as pessoas. Para Hobbes, o estado de natureza é um estado violento da “guerra de todos contra todos”.

O Estado, portanto, tem o poder de fazer com que a paz seja mantida na sociedade. Weil não parte da ideia do contratualismo, mas assume a ideia de tendência do homem pelo mal, em que ele se vê propício à prática da violência. Para Weil, a sociedade é o reflexo da condição natural do homem. Não é precisamente a sociedade que cria o mal, ou que faz com que ele dissemine. É o próprio homem com a sua vontade e o seu conhecimento de causa que faz com que o mal e com ele a violência evolua na sociedade. A sociedade passou a ser para o homem uma pseudonatureza, artificial em certo sentido, em que a violência se faz presente.

Na sociedade, há as instituições políticas que foram criadas a partir da liberdade humana (PR II: 98), as quais têm como fim dar força ao homem em sua luta contra a violência social. Aqui entra o papel do Estado, mas a diferença em relação a Hobbes é que o Estado weiliano não é absolutista. As organizações sociais e políticas fazem parte da ideia de um Estado acima de tudo democrático. Nessa visão, a luta contra a violência social, que é uma luta política, deve abranger o maior número de cidadãos que abraçam essa causa, a qual deixa livre o cidadão para fazer sua escolha razoável contra a violência. Essa escolha é caracterizada por Weil como uma luta do homem contra a natureza que é contrária ao razoável.

De que se trata a luta do homem contra a natureza? Trata-se, segundo Weil, “daquelas coisas que ferem o homem em sua dignidade impondo-lhe leis que o tratam como um sujeito submisso sem consciência e manipulável como tal” (PR II:

⁸⁰ Trata-se aqui da natureza animal e os animais naturais seguem uma ordem natural e obedecem a uma regra natural. A sociedade constitui-se como uma natureza artificial de criação do próprio homem. Thomas Hobbes considera o Estado como um animal artificial, assim ele diz na Introdução de sua obra *Leviatã*: “Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. [...] pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (que em latim se chama Civitas), que não é senão um homem artificial...” (Cf. HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 9).

99). Para Weil, o homem não pode ser ferido em sua dignidade, porque essa ferida atinge a humanidade como um todo. Assim, a política e a educação têm em vista a formação humana, para que o homem deixe de ser individualista e se preocupe com os problemas de sua comunidade e contribua para a solução desses problemas.

A comunidade humana é constituída pela sociedade. O homem vive nessa sociedade, relacionando-se com os demais, ocupando-se com seu trabalho para suprir suas necessidades básicas e usufruindo o seu tempo de lazer. Com isso, a tarefa do filósofo consiste em pensar as instituições políticas e as organizações sociais como forma de luta contra a violência. Assim diz Weil: “a humanidade não apenas terá sua liberdade nas instituições, mas ainda poderá reconhecê-la e a reconhecerá como efetiva” (PR II: 99). As instituições políticas são formadas no interior do próprio Estado e garantem a sua fortaleza.

A política, na acepção weiliana, é a ciência filosófica da ação razoável, da ação universal da humanidade e não do indivíduo⁸¹. Nessa perspectiva, a política se distingue da moral, porque é ação razoável e universal do indivíduo para si mesmo. Como política e moral se relacionam entre si? Para Weil, o problema da relação entre política e moral constitui um dos problemas essenciais que envolvem a análise da *Filosofia Política* (FP: 16).

Disso decorre que uma ação política é compreensível sem a reflexão moral. Da mesma forma, uma ação moral é compreensível sem os resultados políticos. Nessa concepção, a moral se apresenta a-política e a política como a-moral. No entanto, o homem primeiramente é moral para depois ser político. A sua condição de ser político tem em vista aquilo que a moral determina como injusto ou como imoral. Weil mostra que “é o homem que, pretendendo ser político, do ponto de vista moral, deve ser moral; é o homem moral que, do ponto de vista político, deve pesar as consequências dos seus atos moralmente justificados, amiúde prescritos” (FP: 17).

A ação política se dá na História. Por isso, ela se compreende como a “ação dos homens sobre os homens, realizada num presente passado em vista de

⁸¹ “A *Filosofia Política* se apresenta como um esforço para explicitar o conteúdo de sua categoria filosófica: ela será assim a ciência da ação razoável e universal, o que implica que a política, ultrapassando o ponto de vista do indivíduo, se situa de imediato sobre o plano do ‘universal concreto da história’. Uma das propostas essenciais da Filosofia Política reside, em outras palavras, na articulação da moral e da política [...]” (Cf. GANTY, E. *Penser la modernité; Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur-Belgica: Presses Universitaires de Namur, 1997. (Collection “Philosophie” n° 4), pp. 526-527).

um futuro, em parte passado, em parte presente a nós e para nós” (FP: 19). O que o homem realiza no presente não oculta o que foi pensado no passado. Pelo contrário, tudo que foi pensado, e mesmo realizado no passado, faz-se presente no discurso elaborado pelo filósofo.

Toda reflexão filosófica do presente, que tem como base a tradição, visa à transformação do homem e da sociedade, a qual deve acontecer no futuro. A transformação do homem e da sociedade deve acontecer de forma lenta e gradual, como um processo evolutivo para o melhor. É, nesse contexto, que política e moral deve se unir, já que a própria ação política tem em si a exigência de uma ação razoável, portanto, moral.

Constatamos, desde a Grécia antiga até os dias atuais, essa exigência da moral na política. Em Aristóteles, moral e política caminhavam juntas e não separadas. Atualmente, há uma tendência entre os políticos em querer desunir política e moral, mas a exigência da moral na política pelos cidadãos, de modo geral, continua muito evidente. Portanto, a política, para ser acessível e aceitável pelo indivíduo, deve partir da moral.

Para o indivíduo, a moral se constitui como a primeira na ordem do conhecimento, da mesma forma como a política é a primeira na ordem da realidade. Weil considera que “toda reflexão filosófica sobre política tem sua origem na reflexão moral” (FP: 25). Desse modo, a reflexão filosófica sobre política deve partir da reflexão moral.

A reflexão filosófica sobre a política se coloca a um indivíduo que quer ser universal, ou seja, moral. O princípio da moral foi enunciado por Kant. Weil, retomando o princípio kantiano da moral, anuncia que o indivíduo apenas pode considerar uma ação como moralmente boa quando ela procede de uma regra universal. A vontade, no sentido moral, constitui-se como vontade razoável e não tendência natural do indivíduo que tende ao universal. Nesse sentido, é necessário ter em evidência que “ser moral é determinar-se exclusivamente pela razão, agir unicamente por respeito à lei da razão” (FP: 27).

Vale ressaltar que o indivíduo nunca é universal, ele apenas quer sê-lo. Para o indivíduo, a moral não se baseia em princípio de ação positiva. O homem que deseja ser moral nunca estará seguro da moralidade dos seus atos positivos. Assim, Weil questiona: Como o indivíduo saberá se agiu por respeito à lei, e não por medo das consequências, por cálculo interessado, seguindo a sua natureza? (FP: 27).

É preciso ter claro, tanto em Weil quanto em Kant, que a perspectiva moral não tem como pressuposto que o mundo e os indivíduos sejam perfeitos. Ao contrário, o indivíduo percebe que o que há é a imperfeição que o leva a pensar e a querer ser perfeito. Da mesma maneira, o indivíduo percebe que a imoralidade faz com que ele sinta a necessidade da moral. Mas tudo isso não seria possível sem “a consciência do problema moral” (FP: 29). Não se concebe uma filosofia política sem a moral. “A toda ação universal é e continua sendo fixado pelo fim que essa moral lhe propõe” (FP: 29).

Observamos acima que a Filosofia Política somente é concebida do ponto de vista moral. E, nesse sentido, é possível dizer que há uma relação entre política e moral? Weil tem observado a dificuldade desse tema na atualidade, pelo fato de que muitos o definiram como superado. Na atualidade, há uma ideia de separação ou total distinção entre política e moral. Em Weil, verificamos a definição reflexiva sobre o sentido e o significado de política e moral e a relação que há entre elas.

A política weiliana segue os mesmos passos dos filósofos gregos, de modo especial Aristóteles, que a definiu como a “vida em comum, regulada, de grupos humanos, tanto quanto a regulação dessa vida em comum torna-se um problema para os referidos grupos [...]” (PR II: 101). Na vida em comum das comunidades, as regras passaram a ser um elemento muito importante. Boas ou más, de bom funcionamento ou não, o importante é que essas regras deviam existir e que fossem regidas por um governante.

O fundamental das regras estabelecidas numa comunidade é que elas sejam cumpridas. Assim, uma comunidade irá funcionar mal quando há a violação das regras fundamentais dando lugar à violência. Muitas vezes, há uma insatisfação dos indivíduos nas comunidades contra a imposição de certas regras que não coadunam com a realidade deles. Quando isso acontece, na maioria das vezes, procuram-se resolver os problemas por meio da revolta popular, por meio do uso da força violenta.

A ausência do diálogo incita cada vez mais a revolta, a insatisfação popular que acaba se dirigindo contra o próprio Estado, o qual, por sua vez, não se abrindo ao diálogo por meio do governo, procura solucionar o problema da revolta popular pelo uso da força bruta, solução paliativa, mas que não resolve o problema da violência em sua essência.

Nas comunidades modernas os indivíduos “sabem que a violência contradiz a essência do trabalho social moderno e que afasta para longe o fim dessa sociedade, a saber, o enriquecimento de todos, e talvez que impeça de alcançá-la num futuro previsível” (PR II: 102).

Segundo Weil, a moral “tem relação com o homem como ser razoável e violento” (PR II, 102). Nesse caso, a moral não procura pela satisfação humana do ponto de vista das regras sociais e das relações intra-humanas. O que a moral tem em vista é a conversão do homem à razão. Do ponto de vista moral, considera-se que todos os homens deveriam ser razoáveis, virtuosos e honestos, e não violentos e egoístas se opondo ao universal.

No entanto, a realidade concreta mostra que os homens, em sua maioria, são o contrário, não-razoáveis, não-virtuosos, desonestos, egoístas, individualistas e violentos. E parecem não querer mudar ou sair dessa situação que contribui para a degradação social. Para muitos desses homens, “a observação da moral significaria o sacrifício de seus interesses mais justificados e mais universalmente válidos” (PR II: 103). Notamos que, quando os interesses individuais estão acima dos interesses da comunidade, então a moral se torna difícil de ser realizada.

O político sabe, apesar de que ele pode se esquecer facilmente, que se trata apenas da observação da regra, ou seja, da moral. O sucesso da política depende da persistência do próprio ser da comunidade constituída pelos seus valores, suas regras, sua forma específica de vida e de trabalho em comum, enfim, sua moral. Não se trata da moral que o indivíduo produz para si mesmo. “Trata-se de algo, a saber, das regras, dos regulamentos efetivos, historicamente presentes, da vida em comum de uma comunidade que, historicamente e em sua história, é formada como uma comunidade moral” (PR II: 105).

A ação política tem como fim último a preservação do sentido moral da própria comunidade. A desagregação desse sentido moral da comunidade se dá quando certos grupos da coletividade “têm o sentimento de ser explorados, oprimidos, espoliados de sua parte do produto do trabalho total, de ser tratados como subumanos sem honra e sem dignidade” (PR II: 105).

O que se deve levar em conta sempre na ação política é o contentamento de todos e não de apenas alguns no seio da comunidade. A confiança mútua entre todos na comunidade é o que dá sentido à moral. Essa confiança mútua deve se estender também ao governo. Desse modo, a desconfiança entre os cidadãos e

seus governantes faz reinar o império da mentira que destrói toda e qualquer moral viva.

No mundo moderno, essa moral viva, constituída historicamente pela comunidade, entra em contradição com as condições do sucesso técnico-econômico. O que se vê em grande parte dos países desenvolvidos e em desenvolvimento é o econômico acima dos valores humanitários. Nesse sentido, o homem de Estado, o governante, se encontra diante da tarefa angustiante de encontrar as condições de conciliação entre a moral e o sucesso técnico-econômico.

O homem de Estado tem a tarefa

de impedir que a comunidade enquanto tal perca o núcleo da sua forma de vida sensata, e ao mesmo tempo evitar que ela seja exposta sem defesa àqueles que usam seu poder econômico e técnico para aumentar seu império e desse fato sua própria riqueza, àqueles que veem nessa argumentação do poder e da riqueza o sentido de sua ação (PR II: 107).

A tarefa do governante possui, portanto, um caráter moral quando visa o contentamento de todos os indivíduos no seio da comunidade.

Constatamos que há uma relação entre a política e a moral. Mas essa relação acontece do ponto de vista de que uma depende da outra para se sustentar numa comunidade. Weil procura em Aristóteles estabelecer o sentido dessa relação, ao constatar que o fim último da política é a garantia do contentamento de todos os cidadãos. O homem da ação política tem como fim fazer que todos escolham a razão contra a violência. Para Weil, “o importante é que, depois que o homem optou pela razão, o princípio da moral está absolutamente fundado” (FP: 35).

Vale destacar que essa relação entre moral e política não se dá de forma harmoniosa, mas de maneira conflituosa e violenta. Há a necessidade de o Estado educar todos os homens que vivem numa comunidade. Assim, o Estado é compreendido não apenas como educador, mas também como aquele que institui uma moral concreta, a ser vivida por cada um e por todos.

Weil diz que “as instituições políticas existem para fazer com que os homens ajam segundo a moral” (FP: 35). Para tanto, é necessário que haja uma boa educação e que ela seja fortalecida pelo Estado. Weil menciona o importante papel do Estado diante da educação de seus cidadãos. O exercício do Estado como educador é um exercício de cidadania. Esse exercício de cidadania é um passo

muito importante para que a moral siga como o carro forte entre os cidadãos de uma comunidade.

4. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NA CATEGORIA SABEDORIA

O Sentido e a Sabedoria são as duas últimas categorias da *Logique de la Philosophie*. Elas apresentam uma particularidade diferente de todas as outras que a antecederam, haja vista que as outras categorias procuram empreender formulações discursivas no decorrer da história e que marca o seu fim com a categoria da Ação. Já o Sentido e a Sabedoria são categorias formais direcionadas especificamente à filosofia.

Marcelo Perine questiona o seguinte: “Se a Ação marcou o fim do discurso, por que então o filósofo não põe um ponto final no seu discurso e não se engaja no discurso efetivo? Por que ele não deixa de fazer filosofia e não passa a fazer política?”⁸² Percebe-se que a *Logique*, depois da categoria Ação, continua o seu percurso com duas últimas categorias formais: o Sentido e a Sabedoria. Mas por qual motivo haveria necessidade de mais duas categorias além da Ação?

A resposta a essas questões não é fácil, no entanto, há algumas dicas importantes que podem servir como respostas. As duas categorias formais Sentido e Sabedoria não correspondem a uma ultrapassagem e muito menos a uma superação da categoria Ação.

Para Weil, “a categoria da ação é a mais alta na qual o homem possa chegar a seu discurso: o discurso não sabe somente real, mas se realiza; ele não somente justifica a realidade, mas a torna justa. Assim ela não pode ser ultrapassada” (LP: 413). Portanto, as categorias Sentido e Sabedoria não correspondem a uma ultrapassagem como aconteceram com todas as categorias que antecederam a da Ação. O Sentido e a Sabedoria têm como base a própria ação do homem, em seu aspecto formal, abstrato.

Paul Ricoeur afirma que “Sentido e Sabedoria extraem do discurso da ação aquilo que vale como discurso para o filósofo”. Para ele, coube ao filósofo

⁸² PERINE, M. *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da Filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987., p. 184.

“acrescentar à Ação as duas últimas categorias do Sentido e da Sabedoria”⁸³. Vemos que as duas últimas categorias não suprimem e nem ultrapassam a categoria Ação. Pelo contrário, elas servem de acréscimo, de complemento em que a ação razoável se realiza em sua formalidade filosófica. Isso constitui uma compreensão dialética da Filosofia de Éric Weil, de um lado o político, homem de ação, do outro lado, o filósofo, homem que reflete e pensa a própria ação. No fundo, o que a *Logique de la philosophie* quer estabelecer é a unidade da teoria com a prática⁸⁴.

Tanto o Sentido quanto a Sabedoria são categorias que procuram refletir sobre o estatuto categorial da ação, a transferência do discurso do homem de ação para o campo categorial do discurso filosófico⁸⁵. Ou seja, a transferência do discurso político, da ação razoável para o discurso filosófico. Assim, o filósofo e o político se unem numa dimensão discursiva, categorial para se transformar numa Filosofia Política. Enquanto a categoria da Ação é a categoria constitutiva do político, o Sentido e a Sabedoria são categorias constitutivas do filósofo.

Aqui consideramos apenas a categoria Sabedoria, na tentativa de mostrar o quanto é importante a unidade entre Filosofia e Educação. Esse entendimento deve ter relação com o filósofo-educador da *Philosophie politique*. Não faremos uma análise profunda sobre essa relação. Apenas, procuramos identificar a relação Filosofia e Educação presente na categoria Sabedoria. Tal identificação torna-se procedente e não procura fugir do pensamento weiliano. Também essa identificação serve de reforço à análise do quarto capítulo ao se referir ao filósofo-educador.

Antes de analisarmos especificamente a categoria Sabedoria, apresentamos um breve resumo da categoria que a antecede, o Sentido, o qual tem em vista uma realidade livre, procurando pela unidade entre o discurso e realidade

⁸³ RICOEUR, P. “De l’Absolu a la Sagesse par l’Action”. In: *Actualité d’Eric Weil*. Actes du colloque international. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 417.

⁸⁴ Marly C. Soares diz que “para a filosofia, ou para o homem que quer ser sábio, a Sabedoria é a possibilidade existente da filosofia, como potência e realidade, unindo o teórico e o prático” (Cf. SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 155).

⁸⁵ Vale considerar a analogia feita por Marly C. Soares ao relacionar a categoria Ação à pessoa do político, o Sentido ao filósofo e a Sabedoria ao sábio. Para ela, o ponto de identidade desses três personagens se dá por meio da Ação. Contudo, a atitude do homem de ação pode ser visto em ângulos diferentes. “O político a vê como seu fim, como objeto de seu fazer, ele é o homem que age e decide; o filósofo a tem como a fonte que alimenta sua sede de racionalidade, uma vez que optou pela razão; e o sábio a vê como a razão encarnada, ou melhor, vivida. [...]. Todavia, em termos práticos, na ordem do ser, temos apenas o filósofo e o político, uma vez que o sábio está na ordem do dever-ser [...]” (Cf. Id., *Ibid.*, pp. 155-156).

prática⁸⁶, visando uma ação consciente e razoável, livre e não-arbitrário, provendo um futuro que, ao mesmo tempo, seja presença na liberdade do sentimento (LP: 413).

O que se pretende é a realização do próprio homem⁸⁷, e todas as categorias apenas visam isso. Antes da categoria da Ação, o homem procurou se realizar de diversas maneiras: “Antes ele procurava sua salvação, sua realidade, sua personalidade, sua obra, seu ser; agora, ele sabe que em tudo não seguia a realidade de sua liberdade” (LP: 413). Entendemos que o fim da Filosofia se dá na ação e que esse fim precisa ser levado a sério e que se conserve sério (LP: 414). Para Paul Ricoeur, “pode-se dizer que é na categoria do Sentido que a ação é compreendida filosoficamente”⁸⁸.

A categoria Sentido se apresenta, portanto, como algo que está além da ação, mas que não ultrapassa a ação enquanto atitude. Esse além da ação não se constitui como um sonho idílico de contemplação separada da vida, porque “o pensamento (o discurso), na ação, captou o universal como realizável, e assim ele concebeu o além concreto de toda atitude” (LP: 418).

Essa exigência de um além da ação não deve ultrapassar a ação porque esta jamais é terminada. Portanto, esse além da ação deve vir como uma categoria da Filosofia: “que não serve para tudo compreender, mas que funda a filosofia para si mesma, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria essencialmente em devir enquanto não-atitude e que é a categoria da presença”⁸⁹ (LP: 419).

A Filosofia é a Filosofia do Sentido, que o homem pode ter como guia. Entretanto, a filosofia apenas pode se apresentar como sentido àquele que se decidiu por ela. Isso significa que a filosofia não pode ser imposta como um conhecimento que possui a verdade absoluta. Para Weil, a filosofia deve partir de uma escolha livre, como um ato de liberdade e não de um ato arbitrário (LP: 426).

Na passagem do Sentido para a Sabedoria, há uma questão importante: “Existe, pois, outra coisa além do discurso coerente e a ação, ambos pensados

⁸⁶ Paul Ricoeur faz o seguinte comentário: “Sentido e Sabedoria extraem da ação o que nela anuncia um novo estatuto do discurso, sua dimensão prática, operante, eficaz” (Cf. RICOEUR, P. art. cit., p. 418).

⁸⁷ Realização do homem como sujeito livre e razoável contrário à violência.

⁸⁸ RICOEUR, P. art. cit., p. 418.

⁸⁹ Kirscher assinala que “O termo ‘presença’ designa, em Weil, o ‘real’ tal como ele deve aparecer à filosofia ao termo de seu empreendimento e de sua auto compreensão: não coisa em si, mas realidade sensata para si mesma” (KIRSCHER, G. op. cit., p. 370).

formalmente no sentido?” (LP: 433). A resposta é sim, e essa outra coisa é a Sabedoria. Ela é algo que está além do discurso coerente e da ação, assim como o Sentido está além da ação. O que une o Sentido e a Sabedoria é o caráter formal da categoria. Com o Sentido, o filósofo pôde conduzir de forma coerente a sua maneira de pensar, já que tal pensamento se apresenta como algo constituído de sentido.

A Sabedoria inicialmente se revela como “o paradoxo da filosofia” (LP: 433). De um lado, desde o seu nascimento ela foi concebida como “amor à sabedoria”. De outro lado, pergunta-se sobre a existência da sabedoria: se existe como ela pode ser demonstrada? A Sabedoria realmente está ligada à Filosofia ou fora dela? A Sabedoria não é demonstrada pela ciência porque, desde o seu nascimento, ela pertence ao sábio.

É na compreensão da figura do sábio grego que a Filosofia surge como “amor à sabedoria”. Nesse sentido, a Sabedoria se apresenta como uma palavra vazia, mas que se configura como uma busca constante empreendida pelo filósofo. Ela é vazia, porque jamais é preenchida, jamais é completa. Para Weil, durante muitos séculos, a Filosofia foi a “mola de um movimento que sempre conduziu à imagem do sábio como a imagem do homem perfeito” (LP: 433).

A Sabedoria provém do homem sábio, que dá sentido ao homem comum em sua existência concreta. “Com efeito, se quiser dar uma definição do sábio, é necessário descrevê-lo como o homem que, em sua existência concreta, possui o sentido mais corretamente, que, em sua existência concreta é o sentido” (LP: 434). É a Sabedoria que faz o sábio, o homem do sentido e da presença.

Com isso, Weil mostra a necessidade da ideia Sabedoria como última possibilidade do homem presente desde o início da *Lógica da Filosofia*. Assim, a Sabedoria é uma categoria constitutiva da Filosofia que “tem sentido para o filósofo, já que nada tem sentido para aquele que não é sentido” (LP: 434). O sábio é o homem de sentido, mas ele apenas é sábio aos olhos do filósofo. Portanto, a Sabedoria apenas tem sentido para o filósofo.

A Sabedoria se coloca como categoria formal ao filósofo⁹⁰, que é uma categoria constitutiva da Filosofia (LP: 434). Isso quer dizer que a Sabedoria é a que dá sentido à própria existência da Filosofia. Sem ela e sem a figura do sábio, a

⁹⁰ Como já mencionamos, o Sentido e a Sabedoria são categorias formais que têm sentido apenas aos olhos do filósofo. Marcelo Perine afirma que “a sabedoria só tem sentido aos olhos do filósofo, e, como o sentido, ela não existe fora das categorias-attitudes não-formais” (PERINE, M. op. cit., p. 193).

Filosofia não existiria. A Sabedoria, portanto, constitui-se como “o que está além do discurso e que, contudo, não é visível senão no prolongamento desse caminho que é conduzido por ele sem jamais chegar ao fim, além de um abismo insondável não atravessado por nenhuma ponte” (LP: 434).

Ela se revela na conciliação entre o discurso e a situação do homem. Com isso, a Sabedoria é colocada ao filósofo como pensamento concreto da revelação do sentido. Porém a revelação desse sentido se dá no discurso.

O homem, que busca a sabedoria, sabe viver no mundo de sua condição (de sua vida diária). Ele não abandona o discurso razoável. O homem que procura pela sabedoria sabe que ela não se exprime como “numa criação poética nem se formulará num discurso parcial ou particular” (LP: 436). Segundo Weil, o discurso coerente prima pelo universal e não pelo particular. O discurso particular é um discurso tendencioso de interesses individuais. Isso não cabe ao discurso coerente. Tal discurso precisa ser geral, abrangente, universal.

É necessário considerar que a sabedoria não possui um discurso próprio. Ela é presença em todo discurso filosófico. Pode-se constatar que todas as categorias-attitudes da *Lógica da Filosofia* têm implicitamente a compreensão da Sabedoria. Com isso, a sabedoria “existe concretamente onde há sentido concreto, em todas as attitudes; em cada uma o homem pode viver seu discurso, realizar o sentido de sua existência” (LP: 436).

A Sabedoria, portanto, é o que dá sentido ao discurso filosófico. Assim, a Sabedoria torna-se compreensível em qualquer circunstância, não importa onde, “à condição de que o homem realize sua vida conforme seu discurso, seu discurso conforme sua vida” (LP: 436). A Sabedoria se manifesta ao homem na efetivação entre discurso e situação concreta.

Ela é pensada na unidade do discurso e da vida, unidade que se dá no Sentido que se desenvolve no mundo de todos e de cada um. Ela é a fala do indivíduo que quer se conservar na razão, no universal, tornando-se assim a vida do homem razoável. Nesse sentido, “não apenas o homem vive segundo o seu discurso, mas, ainda e, sobretudo, conduziu o discurso ao ponto no qual ele se torna vida concreta e une o homem razoável com sua situação” (LP: 438).

A Sabedoria é uma categoria formal da Filosofia que tem a ação razoável como guia. Nela, e a partir dela, há a coincidência do formal com o concreto. Para Weil, “a sabedoria é assim a última categoria; nela coincidem o formal e o concreto,

enquanto pensados um e outro, e eles coincidem para o homem que se sabe homem em sua situação histórica” (LP: 437). Sabedoria é a realização da Filosofia enquanto pensamento formal e concreto do homem em sua situação histórica.

O sábio é aquele que une discurso e situação concreta, pensamento e ação. Essa definição de Weil em relação ao sábio o coloca numa situação diferente do pensamento socrático e grego antigo. Assim ele diz que “a palavra de Sócrates se explica (sem se justificar): tornar-se sábio é morrer; porque o que morre no devir da sabedoria é o discurso do indivíduo, a vida individual que quis manter-se enquanto individual e enquanto razoável” (LP: 437).

Nessa diferença entre o sábio de Sócrates e o de Weil, Kirscher argumenta o seguinte: “Na tradição grega, o sábio é um sábio morto; o indivíduo concreto não é sábio, não pode ser sábio, a não ser que morra”⁹¹. Ao contrário de Sócrates, o sábio de Weil é vivo, concreto e não morto. Segundo Weil, para o sábio a morte deve assumir outro significado: “Não se trata de morrer para o mundo, de se libertar dele, de se retirar dele, não se trata de ser sábio fora do mundo, ou do lado dele, mas no mundo [...]. A sabedoria é a morte do indivíduo que quer se conservar na razão, ela é a vida do homem razoável” (EC I, p. 323).

Após essas breves considerações, optamos por transcrever na íntegra como Weil descreve a figura do sábio. Diz ele:

Ele é sábio, porque a sabedoria não é mais um estado de graça, um saber particular, mas a segurança que a razão é o mundo e que o mundo é a razão, um e outro incompletos para o indivíduo, realizáveis e a realizar pelo homem no mundo de sua situação e de sua condição. Ele é sábio, porque a sabedoria não é apenas a posse imediata do infinito nem a resignação que vê o ‘Ser’ numa distância impossível de vencer: ele sabe que a razão é sua possibilidade, e que sua possibilidade é sua potência. Ele é sábio porque não procura a sabedoria, mas sabe que a tem na totalidade do discurso eficaz. Ele é sábio porque sabe que, em sua liberdade, escolheu o discurso e a ação e pode recusar o discurso e a ação, mas não pode procurar ao mesmo tempo a presença imediata e a razão agente, que a violência e a revolta são a parte do indivíduo que lhe dá um sentido na linguagem do seu sentimento, mas, ele mesmo escolheu a outra possibilidade. Ele é sábio porque sabe que o discurso entende todo sentido e que todos os sentidos concretos constituem o discurso, que está aberto ao mundo pela Verdade, como o mundo está aberto a ele pela ação que é a criação do sentido pelo homem na realização concreta do sentido, porque sabe que a sabedoria não é a satisfação do indivíduo – que tem seu lugar no devir do discurso –, mas presença para o homem que saiu da reflexão: posto que escolheu a liberdade no mundo, a razão, ele sabe que, sempre, realiza o universal que sempre é (LP: 439).

⁹¹ KIRSCHER, G. op. cit., pp. 381-382.

A sabedoria se mostra ao sábio como realidade de sua vida enquanto é vivida diante do universal, no discurso sempre inacabado, sempre a realizar (LP: 439). Noutras palavras, o sábio é aquele que não se contenta em apenas agir ou pensar. Ele quer realizar o discurso coerente na comunidade razoável. Para o filósofo, a sabedoria “é a coincidência da violência e do sentido na razão, a possibilidade exigente da Filosofia, presente para si mesma como potência e como realidade: a possibilidade da Verdade do homem na liberdade do indivíduo” (LP: 439).

O filósofo quer ser sábio, luta pela sabedoria e pela verdade em busca do sentido da vida. Para ele, o processo do filosofar nunca para e jamais deve parar, porque “a sabedoria não é sono e repouso, mas a presença concreta do mundo real no homem que vive no discurso completamente desenvolvido” (LP: 440).

A Filosofia deve se constituir num esforço permanente, no qual, o filósofo torna-se educador. A figura do homem sábio se torna similar à figura do filósofo-educador, visto que os dois procuram pelas mesmas coisas. Os dois procuram pela universalidade e pela liberdade razoável. Assim, o filósofo se torna o novo sábio nascente no mundo contemporâneo.

A categoria Sabedoria, colocada no final da *Lógica da Filosofia*, não tem o propósito de concluir o sistema⁹². Pelo contrário, Weil considera que a introdução ao sistema pode vir no final. Assim ele diz que “a única introdução ao sistema se encontra, portanto, em seu fim e consiste na justificação da escolha que foi feita no início. Ela se confunde com a prova da circularidade” (LP: 441).

Isso explica porque, para Weil, o estudo e a compreensão das categorias-atitudes se dão de forma circular e não linear. Para esse filósofo, “todo livro filosófico é verdadeiramente compreensível apenas na segunda leitura, já que a primeira ‘ideia’ não é pensada, ou seja, completamente desenvolvida e sim compreensível” (LP: 441).

A Sabedoria faz também a retomada da Verdade, porque “a Verdade é a categoria menos compreensível quando colocada como início, e, por essa mesma razão, a menos exposta à má compreensão” (LP: 441). Com isso, Weil afirma que

⁹² Não se pode esquecer que a compreensão das categorias da Logique é circular e não linear. O fato de a Sabedoria vir no último capítulo não significa que o sistema tenha encerrado o seu percurso. E, nesse sentido, pode-se fazer a retomada da categoria Verdade que se encontra no início da Logique

O defeito de todo começo em filosofia é de ser começo: a escolha do ponto de partida não é justificado, nem justificável, já que nada é estabelecido, e o leitor dará crédito ao autor, que não poderá dar razões de sua escolha quanto no fim da obra, seja retornando ao começo, seja mostrando que o movimento do pensamento é infinito, mas que o começo é tal que não para este movimento nem o oculta (LP: 89).

Ao chegarmos ao final desse processo com a categoria Sabedoria, é possível compreender porque Weil não terminou sua lógica com a categoria Ação. Em se tratando de uma *Lógica da Filosofia*, sua preocupação consistia em estabelecer a categoria constitutiva do filósofo que é a Sabedoria. Com a Sabedoria, constata-se que o político, o homem de ação, encontra-se ainda submetido ao filósofo, o homem da reflexão. Isso não quer dizer que o filósofo esteja acima do político, mas que o político necessita da ajuda do filósofo para estabelecer o sentido de sua própria ação.

Weil mostrou, no todo de sua *Lógica da Filosofia*, que o homem é um ser de ação e de linguagem. O homem não é apenas um ser dotado de razão e de linguagem razoável, assim como pensavam os filósofos metafísicos. Com Weil, a filosofia assume um caminho em que as contradições se apresentam ao homem e para o mundo em que ele vive. De um lado, o homem percebe que o verdadeiro contentamento e a verdadeira felicidade se encontram do lado de uma condição de vida razoável, ou seja, de uma vida de escolha pela razão. De outro lado, ele se depara com os prazeres da vida, a oferta de uma vida fácil por meios de atitudes ilícitas, imorais, noutras palavras, violentas.

Essas contradições levam o homem a pensar sobre a sua própria existência no mundo, sobre o sentido de suas ações e de suas tomadas de decisões. O Sentido e a Sabedoria levam o homem a fazer essa reflexão sobre si mesmo, sobre sua importância como ser humano para si mesmo e para o mundo. Assim as categorias Sentido e Sabedoria são fundamentais para a filosofia e para a vida humana.

Mas vale ressaltar que a Verdade também não pode ficar de fora, porque a filosofia consiste também numa busca constante pela verdade. Não a verdade absoluta, mas a Verdade como categoria que permite ao filósofo pensar a ideia de uma verdade absoluta. O filósofo deve sempre se perguntar se é possível uma verdade que seja absoluta em meio à existência de muitas verdades.

Fica evidente que a Sabedoria é uma categoria formal da filosofia, mas que exige do filósofo a sua posição como educador. A Sabedoria tem a figura do sábio da *Logique* semelhanças com o filósofo-educador da *Filosofia Política*⁹³. Quanto a isso, não concordamos com Michel Soetard, quando ele afirma que a atitude do filósofo-educador da *Filosofia Política* não constitui nada de essencial na obra de Weil, dado que o sábio da *Logique* já superou as categorias da Ação e do Sentido⁹⁴.

Entendemos, assim como Perine, que há um nexos e uma unidade entre o sábio da categoria Sabedoria e o filósofo-educador da *Filosofia Política*. Apesar de os dois não precisarem, necessariamente, ser os mesmos, mas desejarem as mesmas coisas, um mundo razoável e sensato sem as determinações da violência.

⁹³ Cf. O artigo de PERINE, M. "Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana". Belo Horizonte, *Síntese Nova Fase* 46(1989): 49-70.

⁹⁴ Soetard, em seu artigo, observa que "o filósofo não é educador e ele apenas tem de ser quando se interessa por este mundo e se esforça em desenvolver uma ação sensata, o que não é mais o caso do sábio da *Logique de la philosophie* [...]" (SOETARD, M. "Eric Weil. Philosophie et éducation", In: *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 293).

CAPÍTULO III

EDUCAÇÃO MORAL E MAL RADICAL

Weil tem conquistado o seu espaço como o filósofo da moral e da política no mundo contemporâneo. A sua obra *Philosophie Morale* não é compreendida apenas como um tratado teórico sobre a moral. Nela, encontramos uma profunda reflexão sobre a moral e como se estabelece a passagem do plano teórico da moral para a moral concreta. Weil, em seus escritos sobre a moral, promoveu uma transformação no modo tradicional em que se concebia a moral apenas no aspecto formal. Para ele, a moral formal deve informar a vida moral do homem. A informação se dá via reflexão moral na tentativa de se estabelecer uma relação entre o sentido teórico da moral com a vida do homem na sua relação consigo mesmo, com a sua comunidade e com a sociedade⁹⁵.

O que Weil procura é a lógica do discurso moral, que, para ele, não é um jogo estéril. Assim, ele diz que “a lógica do discurso moral não é, portanto, um jogo estéril, ao contrário: a coerência é a condição primeira de todo discurso filosófico” (PM: 8). Isso significa que a parte formal da moral é importante quando nela se procura por um sentido filosófico. Entretanto, em Weil, a reflexão sobre a moral não pode ficar apenas no campo formal. Ela é a condição necessária, mas não a condição suficiente (Cf. PM: 8). E, com isso, ela precisa transpor as muralhas do puro formalismo para conseguir alcançar o homem em sua vida.

O problema que sempre se colocou aos teóricos da moral é como se dá a passagem da moral formal para a moral concreta. Segundo Weil, muitos filósofos do passado não se deram conta da importância de se estabelecer a passagem da

⁹⁵ Battaglia, no início de seu artigo, faz a seguinte observação sobre a *Philosophie Morale*: “Um dos temas mais marcantes que emergem da *Philosophie Morale* é sem dúvida a da relação entre idealidade e realidade, ou mesmo entre condições históricas e exigências ideais”. E continua: “A reflexão ético-política de E. Weil é guiada por essa preocupação, porque nela a recuperação do formalismo se associa à reafirmação da mediação indispensável com a moral concreta e a vida em comum dos homens” (Cf. BATTAGLIA, L. “Quelques remarques sur la *Philosophie Morale*”, In: *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 201.

moral formal para a concreta. Esses filósofos apenas procuraram pelos argumentos lógicos e metafísicos sobre a moral, mas sem muita relação com a moral concreta⁹⁶. Seguindo os passos de Kant, Weil procurou, em seus escritos sobre a moral, não desprezar a parte lógico-formal⁹⁷. Ao contrário, a sua reflexão sobre a moral é sistemática e rigorosa. No entanto, ele não estagnou a sua reflexão moral numa conclusão lógico-formal. Ele procurou dar sentido para o homem em sua vida.

Assim, a moral deve exercer um papel importante na vida humana, contribuindo para a sua transformação de ser violento em ser razoável. É, nesse cenário de encontro entre o formal e o concreto, que Weil considera que “a filosofia moral não será desenvolvida por um ser apaixonado, não formado, não educado pela experiência das coisas e da vida [...]” (PM: 9). Isso significa que a reflexão sobre a moral tem ligação com a educação do indivíduo e com as coisas de sua vida. Sem a educação, a luta pela moral de todo indivíduo humano e da sociedade como um todo terminaria num discurso vazio e sem sentido, já que é a própria educação que dá sentido ao homem em sua vivência no mundo.

Neste estudo, selecionamos alguns pontos que consideramos importantes para a nossa análise sobre a moral weiliana: 1. A moral só é pensada porque existe o imoral, já que um ser perfeito não necessitaria de nenhuma moral; 2. O problema moral é posto do ponto de vista daquele que vive na imoralidade, haja vista que, ao homem que já vive na moralidade, não se colocaria nenhum problema moral; 3. A moral vê na violência radical um lado negativo, mas, quando usada contra a desvalorização e desumanização do homem, ela assume um lado positivo. 4. A moral não tem e nem propõe uma receita pronta de como o homem pode viver bem e ser feliz. 5. Naturalmente, o homem não é nem bom nem mau, e o bem e o mal são possibilidades que ele pode escolher como ser razoável. 6. O homem

⁹⁶ Weil procurou estabelecer uma mediação entre a moral formal, também conhecida como moral pura e moral concreta. A moral concreta é positiva (histórica). Assim “é no reconhecimento da relação profunda entre as duas que permitirá Weil defender a moral da universalidade oposta às acusações de abstração, de desengajamento, de evasão ao intemporal (...) não se trata neste caso da universalidade da pura abstração formal, mas ao contrário da universalidade concreta, porque ela se aplica, embora formal e porque formal, a uma dada situação” (Id., *Ibid.*, p. 203).

⁹⁷ Segundo Battaglia, no que tange as duas dimensões formais e concretas da moral, Weil não pretende com isso “afirmar a primazia de uma sobre a outra, nem mesmo reduzir todas as duas numa unidade impossível, através das mediações dialéticas artificiais. Ao contrário, ele quer apenas enfatizar, para aquele que quer ser moral no mundo, a necessidade de fazer com que essas duas morais não entrem em contradição, porque elas exprimem duas exigências as quais não se pode renunciar” (BATAGLIA, L. art. cit., p. 202).

compreende que ele não é moralizado, mas se encontra em via de moralização⁹⁸. 7. Ele, como indivíduo, é um ser finito e razoável, mas possui a ideia do infinito e da universalidade razoável.

Essas considerações são fundamentais para a compreensão da filosofia moral proposta por Weil. A nossa reflexão, neste estudo, entra por esse caminho levando em conta duas de suas obras *Philosophie Morale* e *Problèmes Kantiens*. Consideramos também o seu artigo *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*⁹⁹. Tomando como base a obra *Problèmes Kantiens*, procuramos compreender a posição weiliana sobre o mal radical de Kant. Temos como objetivo um pressuposto teórico que sirva de base e de fundamento sobre a educação numa perspectiva moral da forma como propõe Weil.

É possível observarmos que a educação e a moral em Weil andam de mãos dadas e não separadas. Assim, a educação e a moral têm como meta preparar o homem, oferecendo a ele todas as possibilidades em favor do bem e do seu contentamento como ser humano. Percebe-se que Weil procura acima de tudo valorizar o homem naquilo que ele possui dentro de si mesmo, a sua humanidade, a sua própria pessoa como ser humano.

1. REFLEXÃO MORAL E EDUCAÇÃO

A reflexão moral, que propõe Weil, é uma reflexão filosófica sobre a moral. É o modo de como a Filosofia procura pelo sentido da existência moral na vida humana em seus aspectos gerais. Inicialmente, questiona-se sobre o próprio termo Filosofia Moral, quando este se relaciona ao contexto geral da Filosofia. Será a Filosofia Moral um conhecimento específico da filosofia?

Para Éric Weil, a Filosofia Moral pode ser vista como um conhecimento específico, mas que procura contemplar o homem em sua totalidade. Em relação a isso, ele afirma que “dentre as filosofias particulares, a filosofia moral ocupa um lugar à parte, não somente porque ela é particular, mas porque, desde seu início, ela concerne o homem e o concerne em sua totalidade, com seus desejos e seus problemas” (PM: 12).

⁹⁸ No sentido de uma moral progressiva, evolutiva para o bem.

⁹⁹ Esse texto se encontra em *Philosophie et Réalité. Derniers Essais et Conférences*, Paris: Beauchesne, 1982, pp. 255-278.

O que se questiona é o que a Filosofia Moral procura compreender em sua reflexão? Em primeiro lugar, ela procura compreender o homem em sua realidade concreta, com seus desejos, suas necessidades, seus problemas de um modo geral e seus limites como ser humano. Tal compreensão leva em conta a reflexão que o filósofo faz sobre a moral vivida pelo próprio homem. Mas é necessário se perguntar: que moral é essa vivida pelo homem? Sabemos que cada povo e cada nação constituíram historicamente uma moral particular. Cada povo e cada nação estabeleceram regras morais diferentes entre si. Portanto, qual moral deve ser válida para todos e que deve ser considerada do ponto de vista da reflexão?

Essas questões sempre foram postas quando se trata de uma moral válida para todos. Weil procurou dar uma solução para o problema. Segundo ele, “o conflito das morais, a descoberta das contradições no interior de uma moral levam à reflexão sobre a moral” (PM: 13). É precisamente na busca de uma certeza moral, ou na recusa dessa certeza, que se conduz à reflexão moral. Assim, a Filosofia Moral não tem como objetivo “descobrir, inventar, criar uma moral concreta, um sistema de regras a seguir: ela pressupõe tais morais concretas, sem as quais a reflexão não teria o ponto de partida nem teria o seu nascimento, o seu problema seria descartado” (PM: 13).

A reflexão moral, em si, não é uma reflexão sobre uma única moral, ou uma moral específica de um determinado povo. Pelo contrário, ela é a reflexão sobre a moral que, em sua abstração (ou em sua formalidade), leva em conta todas as morais existentes.

Entendemos que a reflexão moral não tem a intenção de considerar esta ou aquela moral como válida para todos. Nem tem a pretensão de desprezar qualquer moral existente nesta ou naquela sociedade. Também não tem a intenção de estabelecer qual a melhor regra moral que todos devem seguir. Ela quer apenas refletir o que se encontra no fundo de toda moral concreta, a fim de que o homem procure por si mesmo refletir sobre os problemas que afetam a sua vida e procure solucioná-los da melhor maneira possível.

1.1 O HOMEM SÓ É MORAL PORQUE É IMORAL

A tese 6 da *Philosophie Morale* estabelece que, em toda moral, o homem, sendo capaz de observar as regras morais, é, ao mesmo tempo, imoral (Cf. PM: 18). Segundo Weil, essa tese tem encontrado e ainda encontra vivas resistências. Uma dessas resistências, talvez a maior do ponto de vista filosófico, provém de Rousseau que trata da bondade natural do homem¹⁰⁰. Para Weil, Rousseau acredita que a maioria dos nossos males é fruto da sociedade e não do estado de natureza¹⁰¹:

Uma vez estabelecida a sociedade, não se sabe como, tudo é perdido: nasceu o calculo, o medo, o desejo de poder e de dominação, e ao sábio, aquele que compreendeu o jogo, resta-lhe apenas a ocupação sobre ele mesmo e o retorno ao paraíso da natureza natural. O homem que conhecemos, aquele com quem relacionamos, que somos nós mesmos é lobo, lobo transformado em cordeiro pelo medo dos outros, ou desejoso de sê-lo (DEC: 267).

Para Weil, o que faltou na tese de Rousseau e seus seguidores é a explicação de como um ser essencialmente bom e inocente é ao mesmo tempo mau. Rousseau e seus seguidores não foram capazes de explicar o conceito de mal moral e como ele surgiu. E Weil diz que “um ser perfeito não cai” (PM: 18), ou seja, um ser perfeito não se torna imperfeito. A existência do mal pressupõe a do bem e vice-versa. Isto é, só se pode conceber o bem tendo como pressuposto de que existe o mal, senão a tese fica sem um fundamento primeiro, sem um conteúdo. Se o pressuposto do bem é o mal, significa que o mal precisa existir como fundamento do bem.

Há outra tese contrária à de Rousseau defendida por Thomas Hobbes, que afirma ser o homem mau por natureza. Para Thomas Hobbes, ao contrário de Rousseau, o estado de natureza é um “estado de guerra de todos contra todos” (*Bellum omnium contra omnes*)¹⁰². Significa que, para Hobbes, não há uma bondade

¹⁰⁰ J. J. Rousseau (1712-1778) escreveu uma importante obra *Discurso sobre a origem dos fundamentos da desigualdade entre os homens* (1775). Nela ele faz a sua refutação contra Hobbes e define sua tese da bondade natural do homem. Segundo Weil, “Rousseau deve estabelecer seu homem primitivo e bom numa solidão que ele apenas abandona por breves momentos com a necessidade de reprodução [...]” (“Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, In: *Philosophie et Réalité*. Derniers Essais et Conférences. Paris: Beauchesne, p. 267).

¹⁰¹ Cf. Também essas afirmações de Rousseau em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. M. E. Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 169.

¹⁰² A definição do estado de natureza como um “estado de guerra de todos contra todos” se encontra no escrito de HOBBS, T. *Leviatã...* Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 78.

natural do homem como previa Rousseau¹⁰³. Segundo Weil, assim como Rousseau, na tese hobbesiana, faltou um fundamento mais preciso, porque se ele sustenta a ideia de uma maldade natural, deveria ter como pressuposto a ideia do bem e vice-versa. Weil vê assim que, tanto a tese sobre a bondade essencial do homem quanto a da maldade essencial, mostram-se contraditórias em si mesmas. Para Weil,

o conceito do mal só pode ser formado por um ser que possui o do bem, e a condenação do homem pressupõe, ao menos em quem a pronuncia, a disposição de um critério válido que exprime e exige o bem, bem que não seria do homem e nem para o homem se ele não pudesse alcançá-lo (PM: 18).

Weil define a sua tese procurando mostrar que o fundamento da moral tem como pressuposto o imoral. Segundo ele, “o ser humano só é moral porque é, ao mesmo tempo, imoral: ele pode ser bom porque pode ser mau, e inversamente” (PM: 18). No contexto da essência humana, de sua condição natural, Weil diverge de Rousseau e de Hobbes. Ou seja, Weil segue um caminho diferente quando sustenta que o homem naturalmente não é nem bom nem mau (Cf. PM: 19). Segundo ele, o homem natural não possui o conteúdo da moral, ele é a-moral. Leva-se em conta que o homem natural, vivendo como o animal na natureza, não possui a consciência do que seja o bem ou o mal, do que é certo ou errado, do que é lícito ou ilícito.

A consciência do que é moral ou imoral nasce com a razão, pois só o homem possui tal consciência, e o animal da natureza não possui. Segundo Weil, “um ser a-moral, um ser que ignora não apenas as regras concretas de uma moral, mas ainda o conceito de regra, será apenas, do ponto de vista da moral, um animal” (PM: 19). E acrescenta: “Ora, o homem é também esse animal, útil ou nocivo, agradável ou desagradável, e não pode ser compreendido só do ponto de vista moral” (PM: 19). Portanto, a consciência sobre a moral só se torna possível na condição razoável do homem. Ao passo que em sua condição animal, ele é apenas a-moral.

Isso quer dizer que o homem também pode ser compreendido em sua constituição biológica. Mas caracterizar o homem apenas em seu contexto biológico

¹⁰³ Para Weil, “não é sem interesse notar que Kant, admirador de Rousseau, optou por Hobbes sobre este ponto... é o encontro entre seres maus que conduz os homens, levados à sua ignorância pela natureza, ou seja, pela necessidade e pelo medo, à se organizar e à se submeter às regras para encontrar a satisfação de seu desejo natural de felicidade total e durável” (DEC: 268).

pode trazer à tona um conceito de homem muito mecanicista. Do ponto de vista moral, o homem é um ser de ação, que transforma e que progride. A sua ação se dá na História, na experiência histórica, o que nos permite dizer que o homem é muito mais do que aquilo que ele apresenta fisicamente, em sua constituição biológica. Ele é o ser humano, o ser moral, porque sabe por, si mesmo, que é imoral. Reconhecendo-se como imoral, o homem vê a necessidade de ser levado ao bem, de ser educado para querer o bem e fugir do mal (Cf. PM: 19).

A educação tem a importante tarefa de contribuir para a moralização do homem e da sociedade como um todo¹⁰⁴. Com isso, ela precisa ser exposta no contexto da própria moral e não fora dela. A educação e a moral devem se unir, formar um elo, para dar ao homem coragem para lutar contra sua natureza animal, a qual o domina, forçando-o a seguir suas paixões egoístas e a promover a violência radical. Para Weil, “é só fazendo abstração da educação, ou seja, do fato que o indivíduo sempre pertence a uma comunidade histórica e moral, que se concebe o homem natural como uma espécie de fundo sobre o qual o ser moral se projeta para se compreender” (PM: 19).

O homem primeiramente é concebido em sua natureza. E, nesse sentido, ele é determinado pelas forças naturais, é dominado por suas tendências, instintos, necessidades. Em si, do ponto de vista de sua natureza, o homem é violento (Cf. PM: 19).

A violência possui um caráter significativo na Filosofia Moral de Éric Weil. Segundo ele, o homem só é moral, porque descobre nele mesmo a existência da imoralidade. E ele só é razoável, porque sabe que também é violento. A vida do homem, portanto, conduz-se nessa dupla possibilidade entre a moralidade e a imoralidade, entre a razão e a violência. Mas o entendimento do homem como ser violento ocorre pela via da própria razão. É no uso da razão que o homem toma a consciência de que ele é um ser violento. Ele se compreende como ser violento, mas que o seu ser não é constituído só de violência, ou violência pura (PM: 20).

¹⁰⁴ É importante compreender que o termo “moralização” não vem no sentido negativo de uma moral imposta. Ao contrário, Weil se refere a um processo evolutivo da moral, mas que é histórica. Nesse sentido, a educação deve contribuir para que a moral evolua progressivamente em vista de um futuro cada vez melhor que o presente. Um futuro que não se pode perder de vista o que se pode fazer no presente, a luta contra o mal e a violência. A necessidade da moralização do homem tem em vista a sua imperfeição, ou seja, no que ele tem de imoral e violento. Weil observa que “o que se deve dizer com Kant, é que em todo caso o homem não é moralmente perfeito, ele apenas está em via de moralização” (DEC: 268).

A tese de Weil de que “o homem só é moral porque é imoral”, tem o seu fundamento por causa da imperfeição humana. Ou seja, para um ser perfeito, sem desejos, sem necessidades, sem inclinações e desprovido de violência, não existe moral. Em sendo assim, a moral não visa um ser que já tem perfeição, nem mesmo um ser que não tenha nenhum tipo de maldade. Ao contrário, a moral tem em vista um ser imperfeito, necessitado, apaixonado, noutros termos, violento. É no reconhecimento de seus limites, de suas fraquezas, que o homem se torna moral. Ele vê a si mesmo como ser humano, ou seja, como ser moral.

1.2 A VIOLÊNCIA DO PONTO DE VISTA MORAL

Parece estranho ou fora de contexto tratar da violência sob a perspectiva moral. Isso significa que precisamos, antes de qualquer coisa, compreender o conceito de moral em Weil¹⁰⁵. Acima analisamos a defesa da tese weiliana de que “o homem só é moral porque é imoral”. Para Weil, o homem, concebido em sua natureza, procura satisfazer suas necessidades, seus desejos, e, com isso, age movido por suas paixões.

É no uso da reflexão moral que o homem compreende a si mesmo como ser imoral e violento¹⁰⁶. No entanto, o desejo último do homem moral não é permanecer nem na imoralidade nem na violência. O seu desejo é que a moral se efetive nele e em todos os homens e a sua luta é pela conquista da não-violência¹⁰⁷.

No conceito weiliano sobre a moral, é necessário compreender alguns pontos significativos. Primeiro que o homem é um indivíduo, mas não um indivíduo que vive sozinho, sem a presença dos outros. Ele vive numa comunidade. Weil entende que, em toda a história da humanidade, os homens constituíram suas vidas em comunidades. E, na vivência em comunidades, os homens sempre sentiram a

¹⁰⁵ A moral weiliana segue em muitos momentos a de Kant, mas é perceptível o quanto Weil procura ir mais longe. Assim ele diz: “Ora o que Kant não viu é que o homem pode viver na recusa de toda moral justificada e justificável, que, sendo livre, ele pode optar contra a liberdade pelo desejo, pela violência e que ele pode recusar a regra e os conceitos de universalidade e de universalização” (DEC: 272-273).

¹⁰⁶ Quase sempre quando se fala de moral, procura-se distanciar da realidade em que a violência faz parte do cotidiano. Diz Weil: “sabemos que os violentos estão entre nós, mas, como Kant, quando falamos de moral preferimos não pensar neles [...]” (DEC: 273).

¹⁰⁷ Em seu artigo, Even-Granboulan diz o seguinte: “as relações humanas estão postas originalmente sob o signo da violência; esta última nasce do desejo e da rivalidade; para superar a violência e estabelecer as uniões sociais, é necessário recorrer ao sacrifício; este leva o valor de uma expulsão da violência para fora da sociedade [...]” (Cf. EVEN-GRANBOULAN, G. “Logique et Morale”. In: *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 192).

necessidade de regras que regulassem suas maneiras de se comportarem. Essas regras surgiram pela possibilidade de que cada indivíduo tinha de transgredi-las. Transgredindo a regra, o homem se mostrava violento. No entanto, afirma Weil que “é enquanto ser violento que o homem é moral, enquanto transgressor que ele tem consciência das regras” (PM: 21).

Vale considerar que as regras de que tratam aqui são as regras morais. Para Weil, o que vem primeiro, antes mesmo da lei escrita, positiva, são as leis da própria consciência moral. Nessa linha de raciocínio, temos como exemplo os homicídios. Sem a moral, ou na ausência da moral, “não haveria assassinato” (PM: 21). Na comunidade, é pressuposto uma regra moral de que “cada um é revestido de um papel porque todos são igualmente necessários à vida do todo, e cada um encontra uma espécie de dignidade ao alcance nessa vida ou num futuro supraterrrestre” (PM: 22). Nessa diversidade de dignidades, cada um se vê situado na comunidade. Ninguém é simples indivíduo, sem valor, sem dignidade, ao contrário, todos, por igual, tem seus valores e suas dignidades.

O que definimos até o momento se reporta ao que Weil chama de moral concreta, ou moral vivida. Essa moral não deixa de ser significativa, porque ela diz respeito às ações dos homens, ações razoáveis que se dão na história e que estão ligadas à sua dimensão política¹⁰⁸. No entanto, é necessário retomarmos o tema sobre a reflexão moral, que tem a ver com a Filosofia Moral.

Como notamos anteriormente, existe uma diversidade de morais estabelecida em inúmeras comunidades. Nesse sentido, a tese número 8 da *Philosophie Morale* diz que a reflexão moral é uma reflexão sobre as morais (PM: 24). E a tese número 9 complementa afirmando que a filosofia moral nasce da reflexão sobre as morais (PM: 30). O objetivo é a formulação de uma teoria que seja “livre de todos os pré-julgamentos que constituem, aos seus olhos, as regras aos quais os homens se unem. Com efeito: a moral, por sua vez, torna-se fato, fato observável e que é necessário analisar” (PM: 25).

A moral filosófica quer refletir aquilo que há de fundo em todas as morais. No entanto, para as morais não há moral única, de exigência absoluta. A diversidade de morais não deve excluir a unidade da moral. O que há de fundo nas morais é

¹⁰⁸ A moral, no sentido weiliano, realiza-se na política e clama por uma filosofia da história. O mundo atual não é nem totalmente insensato e muito menos completamente penetrado de razão. Esse mundo oculta o sentido e sempre espera pelo sentido através da ação humana (Id., *Ibid.*, p. 191).

aquilo que, em toda e qualquer moral, procura-se distinguir, o bem do mal. Mas cada uma define essa distinção à sua maneira. Assim, “o que moralmente é exigido por uma será o pior dos crimes ao julgamento da outra” (PM: 25).

Essas diferenças precisam ser eliminadas, pois o que deve permanecer é a pura compreensão do bem, oposta à pura compreensão do mal. Tanto o bem quanto o mal são conhecidos pelo homem. O bem será o que os homens devem procurar e o mal o que os homens devem evitar. Para Weil, “será bem aquilo que os homens, de fato, perseguem, e mal, aquilo que eles fogem” (PM: 25). Esse entendimento, a princípio, leva em conta que normalmente se procura por aquilo que faz bem a si mesmo e se evita o que faz mal. Todavia, nada pode obrigar o indivíduo a fazer o que é natural fazer. Tudo mostra que os homens agem seguindo seus interesses naturais¹⁰⁹.

A análise acima mostra que a reflexão moral nasce do desejo de eliminar o que separa as morais. A reflexão moral quer compreender o problema moral, não os problemas das morais, mas da moral. Ela não propõe desenvolver um discurso moral formalmente coerente como na metafísica, “mas compreender o que significa a questão do indivíduo que pergunta quais regras ele deve seguir para bem agir” (PM:31).

É o próprio indivíduo que põe essa questão para si mesmo e é ele quem deve decidir sobre ela. E a comunidade, da qual ele é membro, estabelece um acordo com cada um, para que seus interesses individuais se tornem o interesse de todos. “Um grupo de homens em desacordo sobre todos os pontos não formaria uma comunidade e não conheceria nem paz interior nem colaboração social nem linguagem comum” (PM: 31).

Vale dizer que o acordo é estabelecido tanto pelas regras escritas, das leis positivas, quanto pelas não escritas, das morais. Uma comunidade sem regras não sobreviveria, porque cada um de seus membros agiria obedecendo a si mesmo e seguindo os seus próprios caprichos egoístas. Entretanto, é preciso considerar que o indivíduo se encontra dividido.

Ele vê que “de um lado ele pertence à sua comunidade, e sabe que a vida humana só é possível no interior de uma comunidade” (PM: 32). E, do outro lado, ele

¹⁰⁹ Weil, citando Kant, afirma que é justamente no plano das contingências que o bem se realiza e não ao contrário. O bem se constitui como o fim de toda ação humana em vista de uma unidade sensata (Cf. WEIL, E. “Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, In: *Philosophie et Réalité. Derniers Essais et Conférences*. Paris: Beauchesne, 1982, p. 262).

percebe que “fora de qualquer comunidade, é possível sobreviver, mas não viver como homem” (PM: 32). A comunidade, mesmo a pior que seja, “dá ao indivíduo a possibilidade do discurso, da educação, da consciência de si [...] sua comunidade o descontenta e o torna insatisfeito, precisamente porque ela lhe transmite o ideal da satisfação de uma vida sensata” (PM: 32).

Torna-se necessária uma teoria moral que possa ser transmitida como ideal de vida sensata de todo indivíduo. Uma teoria que seja conveniente a todo ser humano. A moral, enquanto reflexão das morais, procura consolidar uma moral que tenha como base um princípio comum. É apenas na teoria que é possível efetivar o princípio comum de todas as morais. E, nesse sentido, a *Filosofia Moral* se torna a reflexão sobre as morais. Ela guarda a nostalgia de um mundo sensato, mas sem exigir do homem que ele dê um sentido à sua existência (Cf. PM: 33). A filosofia moral, ou a teoria sobre a moral, deverá ser universal. É por meio dela que o indivíduo deve procurar pelo contentamento, não apenas de si mesmo, mas de todo indivíduo.

Com Weil, temos o entendimento de que o contentamento humano, ou a felicidade, só é possível pela via da razão. Mas essa felicidade o homem não a possui, ele apenas quer possuí-la. Em busca da felicidade, o homem deve optar pela razão contra a violência (Cf. PM: 44). Optando-se pela razão, o homem compreende que ele não é apenas isso e que ele permanece sob o constrangimento da necessidade e do desejo. Isso significa que ele “pode apenas querer ser universal sem jamais sê-lo completamente” (PM: 46).

Nessa perspectiva, é possível compreender que o homem escolhe livremente a razão, porque, ao mesmo tempo, ele pode escolher o oposto, que é a violência. Mas é necessário levar em conta que “razão e violência apenas se veem separadas para o homem após a sua opção pela razão” (PM: 47). Somente o homem razoável compreende a si mesmo como livre. Já o homem violento, o homem desrazoável, não tem consciência de sua escolha. Esse homem se apresenta como um animal. O problema da natureza do homem, de um lado animal e, do outro a, capacidade de razão, deve permanecer assim. De outro modo, não haveria moral nem problema moral.

Em nossa análise, até aqui, ficou evidente que o homem vive num mundo moral e que seu único verdadeiro defeito é o de se entregar à tentação. Mas sem tentações, sem violência não haveria moral, porque tudo seria perfeito. A realidade

mostra o contrário, a imperfeição humana, a sua capacidade de cometer erros e de ser violento. Sem essas prerrogativas da imperfeição humana, diz Weil, o homem não seria verdadeiramente homem. Para ele, “a moral permanece moral de um ser imoral num mundo de seres imorais” (PM: 52).

1.3 A FELICIDADE DO SER RAZOÁVEL

Há um consenso de que todo homem está em busca da felicidade. Para muitas pessoas, a felicidade se encontra no bem-estar social, nas riquezas materiais, nos prazeres da vida, enfim, em todas as facilidades que lhes são oferecidas por meio de riquezas materiais. Para outras pessoas, a felicidade pode estar no poder. Outras, porém, agarram-se à religião e vê que só Deus pode lhes dar a felicidade.

Mas de qual felicidade se trata aqui? Especificamente, consideramos conforme o que vem expresso na *Filosofia Moral* que é “a felicidade do ser razoável”¹¹⁰. Portanto, a felicidade que, aqui se discute, não se relaciona com aquilo que o homem empírico, o homem do cotidiano considera como felicidade para si mesmo.

Antes, é necessário ver como Weil define o homem quando ele o considera como ser moral. No aspecto moral, o homem é concebido, duplamente, animal e racional. Como animal, tem necessidades e deseja satisfazê-las. Nessa condição, “conhece o prazer como conhece os desgostos, ambos algumas vezes fortes, deprimem o indivíduo empírico” (PM: 48-49). Como ser razoável, ele vê a possibilidade de encontrar a felicidade, já que é apenas, nessa condição, que o homem poderá ser feliz. Ou seja, é, no exercício da razão, realizada pelo próprio homem para si mesmo, que ele encontrará a felicidade (Cf. PM: 49).

É fundamental entender que essa dupla concepção do homem se une num único ser. Mas tal concepção só é possível ao homem no uso da razão, quando ele faz a sua escolha pela razão. Isso significa que apenas a razão compreende o homem como duplo, animal e razoável, uma vez que, em sua natureza puramente animal, não haveria tal compreensão.

¹¹⁰ Segundo Lebrun, “enquanto ser razoável, o homem é livre, portanto, ele tem a possibilidade de escolher não ser razoável – ou se preferir, de optar contra a razão e a universalidade e/ou de não fazer tudo o que pode para ser feliz [...]” (LEBRUN, J. “Le devoir d’être heureux dans la *Philosophie Morale*”, In: *Actualité d’Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 315).

A infelicidade que o homem sofre se encontra em sua natureza animal. Ele toma consciência que pertence a este mundo, e que, neste mundo, ele vive pleno de necessidades, está exposto a todos os sofrimentos como ser animal e finito. Ele toma consciência de sua contingência e de seu limite em sua fragilidade humana. Mas mesmo assim o homem quer ser feliz¹¹¹.

O filósofo moral compreende que toda promessa de felicidade pré-estabelecida é sem fundamento. Para ele, “a felicidade só pode ser a coincidência do ser razoável consigo mesmo” (PM: 49)¹¹². Tal coincidência só tem sentido para o ser finito, que é ao mesmo tempo animal e razoável. O homem sabe que, na condição de animal, ele pretende se submeter à razão, em busca da paz e da felicidade. Diz Weil que

não há felicidade para o animal, que, conhecendo apenas os prazeres e as dificuldades vindo do exterior, só depende daquilo que lhe sobrevém; só a felicidade da universalidade, da reconciliação do ser razoável consigo mesmo, em e apesar do ser finito, só essa felicidade está acima das contingências, que são o contexto e a prisão do indivíduo natural (PM: 49).

Percebe-se que não se trata de contentar o homem em sua natureza animal. Da mesma maneira, quando se fala do exercício da razão, esta não vem no sentido de satisfazer o homem animal. O que a razão procura dominar não é o movimento efetuado por ela mesma, mas o do animal. Weil afirma que “é o ser humano enquanto razoável que quer ser feliz” (PM: 50)¹¹³. Este “quer” deve possuir um significado importante, pois, em a *Filosofia Moral*, ele coloca a tese de que “só o ser razoável possui uma vontade” (PM: 50). A vontade ocorre sob o ponto de vista da liberdade e da razão. Ela em si mesma é livre e razoável.

É necessário entender essa liberdade da vontade razoável. O primeiro passo é que a vontade em sua essência é livre e razoável. “Ela é, nela mesma, vontade de universalidade e de liberdade” (PM: 50). A vontade compreende o

¹¹¹ Observa Lebrun que “o homem procura a felicidade na medida em que ele quer dar um sentido à sua vida, enquanto ele está à procura de uma moral” (Id., Ibid., p. 314).

¹¹² “O homem moral – livre e razoável – define que a felicidade deve ser o apaziguamento (apaisement) de toda sua insatisfação e como o acesso à paz interior, a reconciliação consigo mesmo, ou seja, a felicidade na universalidade, para além das contingências” (Id., Ibid., p. 316).

¹¹³ O ser razoável e finito quer a felicidade, mas, como ser razoável, o que está ao seu alcance é o acidental, o contingente, o histórico, aquilo que lhe advém como animal, em termos kantianos, o que afeta o fenômeno nele, que isto seja agradável ou terrível (Cf. LEBRUN, art. cit., p. 316).

“querer” e não o “desejo”, que permite dizer que o “querer” está relacionado com o ser razoável, enquanto o desejo, com o animal.

A vontade é livre quando por meio dela o homem recusa o ato do ser empírico. Ao contrário, o ato da vontade “escolhe sair dos determinismos do mundo exterior e das determinações interiores do ser finito, que não seria finito se não fosse determinado pelo exterior e se não conhecesse os limites interiores” (PM: 50).

O ser finito, em sua condição animal, vive numa espécie de dependência que o mundo exterior lhe oferece. Também ele sofre quando reconhece em si mesmo a sua contingência e a sua incapacidade de ir além de seu próprio limite. A vontade do ser razoável consiste em elevar o animal no homem para além de si mesmo, do seu individualismo até ao nível da universalidade. De certa forma, o homem precisa libertar o animal em sua natureza caso queira se universalizar. A vontade é apenas do ser razoável e finito, que quer ser razoável na condição que é a sua¹¹⁴.

O homem, ao optar pelo razoável, será capaz de perceber que tudo o que se apresenta ao animal não lhe traz a verdadeira felicidade. Todavia, ele não poderá impedir o animal nele de ser feliz segundo os desejos do próprio animal. Ocorre aqui um conflito entre o desejo e a vontade, entre o animal e o ser razoável. Essa dupla possibilidade do homem entre o desejo do animal e a vontade do ser razoável, acontece num único ser. Nesse momento, o homem razoável procura se reconciliar com ele mesmo. Como ser finito e razoável, ele procura resolver o conflito que se instala em seu próprio ser, de um lado o desejo do animal, e, do outro a vontade do razoável. O exercício da razão acontece por meio da educação, procurando dar maior ênfase à vontade razoável, porque é “enquanto ser razoável, enquanto vontade razoável, que o homem não tem mais nada a desejar” (PM: 51).

O homem é o ser finito e razoável que quer a realização da universalidade razoável. A universalidade é, ao mesmo tempo, o que fundamenta a filosofia e a própria moral¹¹⁵. Para Weil, “é inadmissível qualquer ação que não seja dirigida para

¹¹⁴ Com a vontade razoável, como ser livre, “o indivíduo escolhe, na situação que é a sua, sob sua própria e única responsabilidade, ele responde àquilo que sente como exigências de seu tempo inventando suas soluções – no duplo limite da regra da universalização possível e das condições de seu presente” (WEIL, E. “Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, In: *Philosophie et Réalité*. Derniers Essais et Conférences. Paris: Beauchesne, 1982, p. 271).

¹¹⁵ Diz Battaglia que, “para Weil, como para Kant, a universalidade, ao mesmo tempo fundamento da filosofia e regra da moral, é a forma da vontade razoável, é a própria razão em sua manifestação enquanto vontade; da mesma maneira, a universalidade da máxima é uma prova do acordo entre o princípio seguido na ação e a lei posta pela razão, que é a lei moral em si mesma. No mesmo

a universalidade, a liberdade, a razão” (PM: 56). O que se pretende é a redução de tudo o que não é razoável, de tudo o que no mundo se mostra como felicidade ao homem, que apenas o satisfaz momentaneamente, mas não lhe traz a verdadeira felicidade.

Trata-se de o homem se libertar de sua natureza animal, de tudo o que lhe destrói como ser humano e que o coloca no caminho da violência. A realização do ser razoável é uma tarefa difícil, mas necessária para a realização do indivíduo como ser humano. Nessa tarefa, a educação e a moral se apresentam numa perspectiva de transformação do indivíduo humano e da sociedade como um todo.

1.4 A EDUCAÇÃO MORAL NA VIDA DO HOMEM

Para Weil, a Filosofia Moral não deve ficar apenas no plano teórico. Ao contrário, o interesse é que a reflexão moral se volte para a vida do homem em sua relação com a sua comunidade¹¹⁶. Observamos acima que não é papel da moral resolver os problemas do homem e muito menos lhe dar a receita de como viver melhor. O papel da moral teórica consiste em informar a moral concreta vivida pelo homem em seu cotidiano. A moral não deve ficar presa tão somente na pura teoria sem nenhuma relação com a vida do homem.

Quando se trata da vida moral, o que se procura é compreender a moral vivida pelo homem na sua vida concreta. Porém, é preciso levar em conta que a *Philosophie Morale* considera a moral sob dois pontos de vista: 1. a moral formal ou pura, que é negativa; 2. a moral concreta, que tem a ver com a vida prática do homem, a qual é positiva.

Temos, assim, de um lado, uma moral formal que é negativa, porque, em si mesma, quando ela é pura reflexão, procura se distanciar da realidade prática do homem. De outro lado, temos a moral concreta, que se ocupa com a vivência moral do homem, em sua positividade histórica, e, por isso, é positiva. Para Weil, a moral formal deve servir como guia à moral concreta. Isso não significa que a moral formal

sentido, para Weil como para Kant, o termo mediador da passagem da lei moral enquanto forma à humanidade enquanto fim é o respeito do ser razoável, ou seja, da pessoa humana” (BATTAGLIA, L. “Quelques remarques sur la *Philosophie Morale*”, *Actualité d’Eric Weil. Actes du Colloque International*. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 203).

¹¹⁶ Segundo Naert, “a moral só se torna real no seio de uma comunidade” (NAERT, E. “La pensée antique du bonheur dans la *Philosophie Morale* d’Eric Weil”, In: *Cahiers Eric Weil. Eric Weil et la pensée antique*. Lille, 6 mai 1988, p. 156).

deixe de ser negativa, ela deve continuar a ser o que é pela sua condição de universalidade razoável¹¹⁷.

Weil diz que “a moral formal se interessou pela moral concreta – e interessou-se porque ela gerou de si própria o desejo de positividade” (PM: 86). É, nesse contexto, que ocorre a ligação entre a moral formal e a moral concreta. A moral formal aceita a positividade, mas ela permanece negatividade formal, porque “ela não pode criar e se vê incapaz de criar uma moral positiva [...]” (PM: 86).

A moral formal, permanecendo em sua pura negatividade, não teria nenhum sentido para o homem que vive a moral concreta e não a formal. Weil vê a importância do interesse da moral formal pela vida moral do homem. Ele observa que “tão paradoxal que isso possa parecer, a moral formal e negativa exige os deveres positivos. É a obrigação de fazer, não a de evitar, que permite ao homem moral levar uma vida moral ao nível da vida vivida, e o dever negativo é apenas a contrapartida da obrigação positiva [...]” (PM: 87).

O dever se torna assim uma obrigação, mas imposta a si mesmo. O homem tem a compreensão do dever, na sua forma negativa, e coloca esse dever em prática, vendo nele uma obrigação positiva. No entanto, a moral formal não passa necessariamente pela exigência da positividade. Ela pode continuar em sua pureza absoluta.

O dever tem a ver com a moral concreta vivida pelo homem. Para Weil, o dever constitui a categoria fundamental da moral. Já a consciência¹¹⁸ é a categoria fundamental da filosofia moral (Cf. PM: 86). Enquanto o dever é a afirmação dos deveres do indivíduo para consigo mesmo e para com os outros, a consciência, como categoria filosófica, procura estruturar o conteúdo que ela considera como tema autêntico, a saber, a liberdade. Essa liberdade se concretiza na vontade razoável em oposição à animalidade, à violência interior e exterior, sendo concebível apenas nessa oposição à animalidade.

É necessário considerar que o dever, como categoria fundamental da moral, serve de suporte à consciência. Ou seja, a consciência moral não teria sua

¹¹⁷ Naert afirma que “para os comentadores, é sobre um fundo kantiano e hegeliano que se constrói a *Filosofia Moral* de Eric Weil”. Para ele, a moral é “formal porque a razão (a vontade), infinita em si mesma, é incapaz de formular as máximas concretas que sempre se referem à uma dada situação, ou seja, à parte necessitada do homem. Negativa porque formal [...]” (NAERT, art. cit., p. 155).

¹¹⁸ Vimos, no capítulo II, “A educação moral na categoria Consciência”. Weil trata da categoria da Consciência na *Logique de la philosophie*, que ele considera como a categoria fundamental da Filosofia Moral. O dever é uma categoria fundamental de toda moral e que vem explícita na obra *Philosophie Morale*.

validade categorial sem a sua conexão com o dever. Segundo Weil, “o conceito de dever joga um papel preponderante na consciência teórica do indivíduo moral” (PM: 88). O dever entra em cena com a descoberta do caráter fundamental da liberdade razoável.

Em relação ao dever, ele se apresenta de duas maneiras: o dever de fazer, que se caracteriza como dever positivo, e o dever de não fazer, que é o dever negativo. Isso significa dizer que todo dever de fazer leva em conta o outro dever de não fazer. E toda defesa tem como contrapartida a condenação. Essas duas teses têm seus reflexos quando se trata da moral concreta. É preciso entender que essa bipolaridade do dever positivo e negativo existe na vida moral concreta.

O dever negativo se instala no homem como algo irresistível, por causa da animalidade que se encontra nele. E, nesse sentido, para que o dever positivo tenha força “é necessário saber resistir às exigências da animalidade [...]” (PM: 89). Para Weil, o homem, devido à sua natureza animal, deseja satisfazer as suas necessidades naturais. Essas necessidades naturais são os desejos e as paixões egoístas, noutros termos, a violência.

Para Weil, a moral não constitui o todo da vida humana. Mas, sem ela, não há vida humana, na qual os deveres devem fazer parte de suas escolhas, ou como dever positivo ou negativo. Na vida prática, a filosofia moral, uma vez decidida à ação, ensina que os deveres da moral concreta devem ser cumpridos pelo indivíduo. Com isso, pode-se dizer que existe apenas um único dever, o da honestidade, o qual, segundo Weil, “contém nele todos os outros” (PM: 91).

É honesto aquele que cumpre seus deveres, não por causa da coação da lei e nem pela pressão social, mas porque é moral. O homem moral compreendeu por si mesmo a necessidade do cumprimento de seus deveres e espera que os outros façam o mesmo. É nisso também que torna possível a paz. “Numa palavra, a possibilidade da não-violência no interior de todo grupo humano repousa sobre a honestidade” (PM: 91).

O dever do homem moral é fundado sobre o dever para consigo mesmo. E o dever para consigo mesmo se torna concreto no dever para com outro. No dever para consigo mesmo, o indivíduo descobre que ele não é pura razão¹¹⁹. Ele quer ser

¹¹⁹ J. Lebrun expõe o seguinte: “É na medida em que está em busca da felicidade que o homem descobre a si mesmo como ser razoável, ou seja, livre e responsável. Isso quer dizer que por si mesmo ele percebe que não é sempre pura razão, mas quer tornar-se razoável, ou seja, que ele tem

razoável, e como tal, “quer agir, segundo o princípio da universalidade, sobre ele mesmo, ser finito, passional, ser de necessidades e de desejos e exposto à tentação” (PM: 101).

O indivíduo escolheu ser feliz na e pela razão. A moral promete a esse indivíduo que ele poderá ser feliz, em quaisquer circunstâncias, privações, sofrimentos, mas esta será uma felicidade razoável, voltada para o respeito de sua própria dignidade de ser razoável. Essa promessa de felicidade não cai do céu. É necessário um esforço do próprio indivíduo para que ele se liberte da prisão do mundo das paixões. O seu esforço consiste primeiro em sua opção pelo razoável contra a violência. Entretanto, tal opção não seria possível sem a ajuda de uma educação moral, na qual o indivíduo cria forças para lutar contra o individualismo, contra as paixões egoístas e contra a violência.

Do ponto de vista moral, o homem descobre que ele tem o dever não apenas consigo mesmo, mas também com o outro. A tese 17 da *Filosofia Moral* afirma que o dever para com o outro é circunscrito pelo conceito de justiça. “A justiça exige que eu trate o outro como a mim mesmo e a mim mesmo como o outro [...]” (PM: 110). Muitas vezes, o homem não trata o outro como se fosse a si mesmo. Ao contrário, na maioria das vezes, ele age de forma violenta contra a outra pessoa. Há uma tendência no mundo atual de cada um se isolar, autopromover-se e desprezar o outro. Mas, ao mesmo tempo, há evidências, no mundo atual, de ajudas humanitárias prestadas às pessoas que necessitam de apoio. Exemplo disso se observa quando ocorre algum desastre natural em qualquer região do mundo.

É comum um grande número de pessoas se prontificando em ajudar aqueles que foram atingidos por um desastre. Com isso, pode-se dizer que o dever para com o outro tem uma realidade prática da moral concreta. Nesse sentido, o dever para com o outro se proclama “no dever de ajudar o próximo que está em perigo ou em necessidade, de retribuir àquele que agiu bem e punir àquele que agiu contra a justiça” (PM: 110).

Pela moral sabe-se que o indivíduo é definido universalmente pela existência de desejos e de interesses pessoais, mas tais interesses não são universais e nem universalizáveis. A moral reconhece que os desejos pessoais

os deveres para consigo mesmo e escolheu ser feliz em e pela razão” (LEBRUN, “Le Devoir d’être heureux dans la *Philosophie Morale*”, In: *Actualité d’Éric Weil. Actes du Colloque International*. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 318).

precisam ser respeitados, mas apenas na medida em que esses desejos não sejam violentos e nem conduzam à violência. Para Weil, a moral positiva, vivida pelos membros de uma comunidade, jamais poderá estar a serviço da violência. Desse modo, não é permitido ao homem usar o outro como meio para alcançar algum fim em benefício próprio. Esse tipo de atitude é totalmente contra a moral.

É posto pela própria moral a possibilidade de o indivíduo se universalizar, mas tal possibilidade se apresenta apenas formalmente. Mesmo quando constatamos, na vida prática do homem, uma tendência ao individualismo, a moral, no seu aspecto formal, persiste e sempre persistirá nessa possibilidade de universalização de todo e qualquer indivíduo. Nisso consiste a moralização do homem que deve ser conduzida pela moral concreta.

A educação assume o papel de moralizar o homem em sua individualidade, mas com a finalidade de que ele se universalize. Segundo Weil, a educação moral deve acontecer num mundo caracterizado “pela violência, pela mentira, pelo engano, pela injustiça, nos quais se veem os proprietários e poderosos se aproveitarem dos sofrimentos e das fraquezas dos pobres, onde as virtudes e os deveres se colocam apenas para cobrir novas vantagens àqueles que possuem muito” (PM: 137).

O homem por si mesmo deve acreditar que a educação moral, e com ela a sua capacidade de ser moral, é uma possibilidade ao seu alcance neste mundo. Quanto a isso, é evidente que muitas pessoas são pessimistas e “declararão que não há moral, existem apenas os interesses, e vale mais jogar o jogo tal como ele é jogado por aqueles que encontraram o meio de conseguir todos os ganhos” (PM: 137). Muitas pessoas não acreditam que uma educação moral seja possível. Para elas, o que prevalece é o jogo de interesses. Em sendo assim, a crença na realização da justiça em todos os âmbitos sociais torna-se algo inatingível, sem muito valor. Entretanto, a moral weiliana não segue por esse caminho.

Notamos que, na vida prática do homem, o que se vê é uma forte presença da injustiça quando se trata do jogo de interesses, o qual está muito presente nas questões econômicas, políticas e sociais de um modo geral. Na maioria das vezes, não importa se, nesse jogo, o ser humano venha a ser desprezado, ou ferido em sua dignidade. É na constatação dessa realidade injusta que se impõe a necessidade da justiça. E, nesse sentido, a moral no seu sentido

negativo formal, não será real. Ela apenas informará o mundo dos homens sobre suas necessidades e desejos de viver. Weil assinala que

ela apenas se compreenderá como moral razoável da vida e do discurso, não do silêncio e da morte, à condição de assumir essa responsabilidade moral vivida, em vista do acontecimento de uma moral que possa ser vivida por aqueles que, atualmente, não põem o problema moral, mas a vivem no sentimento de insegurança, de insensato, de injustiça (PM: 138).

É necessário entendermos que a justiça não é como uma virtude que se pode ou não possuir. A justiça se constitui como uma obrigação absoluta para todo e qualquer indivíduo que quer ser moral. A descoberta hegeliana sobre o conceito de reconhecimento tem um valor muito grande aqui. Para Hegel, o que o homem procura antes de qualquer coisa, “é ser reconhecido como livre e razoável pelos outros, pela comunidade e pelas instituições” (PM: 138).

No fundo, o que o homem procura é ser reconhecido como ser humano. Todo homem procura pelo seu direito de ser humano: “condições de vida material, intelectual e moral” (PM: 138). São essas condições de querer ser mais humano, mais justo e mais igualitário, que fazem do homem um ser moral. Na realidade prática, há o desprezo pelos direitos humanos, pelos direitos iguais e pela justiça. Para que o mundo seja mais justo, é preciso que as desigualdades entre os homens sejam eliminadas. A luta pela eliminação da desigualdade entre os homens numa comunidade se dá pela educação no aspecto moral.

No entanto, o combate à desigualdade não visa que todos sejam iguais numa igualdade matemática. “A criança não é o igual do adulto, o criminoso não é a do homem de bem [...] essas desigualdades são justas, porque são reconhecidas como tais por todos os homens vivendo numa comunidade organizada [...]” (PM: 138). A desigualdade é imoral quando há a exclusão ou a desvalorização do outro como ser humano. Nesse sentido, Weil considera que “a justiça é realizada quando cada um pode aceder a toda função e a todo papel em que ele aspira legitimamente, segundo o conceito de legitimidade que é a de todos os membros razoáveis da comunidade, daqueles que renunciaram à violência e ao arbitrário” (PM: 139).

É incontestável que cada um do seu jeito pode contribuir para a transformação deste mundo. É preciso ter em vista que “o mundo da moral é o mundo dos homens, seres finitos, necessitados, passionais, razoáveis porque expostos à violência exterior da natureza e da necessidade, à violência interior do

caráter, do temperamento, do arbitrário individual” (PM: 139). É, neste mundo dos homens como seres finitos e razoáveis, que a educação moral deve acontecer. No entanto, a educação moral acontece no seio da comunidade.

A comunidade é composta de indivíduos que se interagem entre si e ela não avançará se cada um permanecer sem ação, se cada um não trabalhar para o avanço da justiça e da educação moral social. É necessário, portanto, que os indivíduos situados numa comunidade tenham a coragem de assumir o risco, por maior que ele seja de, numa situação menos moral, produzir outra mais moral. “Querer ser moral é se encarregar desse risco, aqui e agora, neste mundo e para este mundo” (PM: 140).

A princípio, o que o indivíduo procura é uma moral à qual ele possa aderir livremente como ser finito e razoável. Mas essa moral exigirá dele um maior domínio de si mesmo, de suas paixões e de seus interesses individualistas. É, nessa perspectiva, que deve se constituir a vida moral do indivíduo, de uma moral concreta e não formal.

Para Weil, “a moral vivida será revivida na tragédia, no poema, no romance, não numa teoria” (PM: 169). Com isso, a afirmação de que a vida moral está de acordo com a moral pura não significa nada. Não existe nenhum discurso que possa impor à vida uma regra. “O que é vivido como moralmente válido o é por si mesmo – e o mais grave para a teoria moral é que ela mesma conduz a este resultado” (PM: 169).

A vida moral não se regula sobre um discurso qualquer. O discurso moral segue a moral, mas ele não a precede. No entanto, é imprescindível a existência do discurso, pois com a sua ausência não pode haver comunidade humana e nem moral. Nesse sentido, o discurso deve caracterizar a moral na medida em que o homem quer ser moral. “Trata-se, como se vê, do sentimento, em outros termos, da individualidade empírica, do desejo, da violência, mas informados pela moral” (PM: 170).

E o sentimento é, com efeito, informado pelo discurso. Compreende-se, assim, que a reflexão moral, transformada em discurso coerente, não é supérflua, ao contrário, ela faz parte da vida. O discurso coerente não deve estar desvinculado da vivência prática do homem nem deve ser pura reflexão lógica sem conexão com a vivência do homem.

A moral se explicita pelo discurso desenvolvido pelo conceito de universalidade que quer ser coerente. E, nesse sentido, a moral é teoria enquanto discurso do ser finito que, em sua história, por meio de sua ação inconsciente, cria a regra e o critério de seu discurso, tornando-se discurso coerente. Ele é coerente, porque, “por seu princípio, quer que seja discurso de todo ser humano, necessário para todo ser que, por uma decisão primeira [...] escolheu a não violência e o não-arbitrário” (PM: 214).

O discurso moral “pertence à vida ativa e finita” (PM: 214). Desde então tem-se a compreensão de que a moral pode ser vivida no mundo, e que esta vida se mostra a cada um como estruturada. “Ela segue as regras, possui as leis, um sistema de instrução e de educação, ela desenvolveu tipos de comportamentos, definiu situações e relações normais” (PM: 188).

O indivíduo, situado neste mundo desde o seu nascimento, vive num contexto moral, que é estruturado desde quando ele começa a pensar, a falar e a agir. Em vários momentos, Weil repete a afirmação de que o homem sabe bem que ele é um ser humano, necessitado, pleno de paixões, de violência. É, pois, em sua situação de homem, limitado, finito e razoável, que ele quer realizar a humanidade nele: “Ele quer realizar, e pode realizar a humanidade nele [...]. Ele é mais homem do que aqueles que vivem na satisfação do animal e pela luta dos desejos arbitrários” (PM: 199).

A Filosofia deve conduzir o homem a uma transformação de seu ser, para que ele deixe de ser violento e faça uma opção de vida pela paz, pelo bem e pela felicidade do ser razoável. Essa transformação do homem não seria possível sem os instrumentos empregados pela via da educação moral.

Assim a educação, unida à moral, não é compreendida como um instrumento de aquisição de conhecimentos e instrução. Ela se constitui como instrumento de formação do homem como homem e não como objeto. A educação unida à moral quer formar o homem para que ele conquiste a felicidade do ser razoável, e possa, assim, ser homem de bem consigo mesmo e com sua comunidade e, acima de tudo, um ser que defenda a paz e a não-violência.

2. EDUCAÇÃO E MAL RADICAL

A tese sobre o mal radical não é uma descoberta de Eric Weil, mas de Kant. Weil não teve a intenção de repetir o pensamento kantiano. Ele apenas toma como pressuposto teórico a reflexão crítica da moral kantiana. Em todo caso, sabe-se que Weil foi um grande conhecedor das obras de Kant, assim como de Hegel, que faz dele um “kantiano pós-hegeliano”¹²⁰. Weil viu em Kant o gigante em cujos ombros se encontra o anão que consegue enxergar mais longe¹²¹.

O fato de o anão enxergar mais longe não descaracteriza a importância que tem o gigante. O gigante carregando o anão sobre seus ombros quer significar que o gigante serve de guia ao anão e o ajuda em sua visão que pode se estender a uma distância maior. Weil assume a figura do anão que consegue ver mais longe sobre os ombros do gigante. E, ao que tudo indica, parece que ele conseguiu tal façanha, pois, em suas análises sobre os escritos kantianos, Weil traz à tona uma reflexão pouco explorada pela maioria dos comentadores, a teoria sobre o mal radical. Weil procura destacar o quanto é significativo compreender a teoria sobre o mal radical, quando trata da possibilidade de uma moral válida em todo homem e no mundo.

Foi na leitura atenta de pequenas obras que Weil descobriu o que ele classificou como a segunda revolução do pensamento kantiano¹²². Segundo Weil, essa segunda revolução se mostra na terceira crítica que é a *Crítica da judiciária*¹²³. Essa obra “dá a Kant o meio de pensar não somente o fundamento necessário de todo julgamento científico ou moral, mas a realidade que esses julgamentos comportam” (PK: 8). De um modo mais específico, a teoria do mal radical se encontra na *Religião nos limites da simples razão*¹²⁴.

A teoria do mal radical situa-se no campo moral. Mas, para Weil, isso tem causado alguns mal-entendidos entre os intérpretes de Kant, que não se

¹²⁰ Nesse sentido, a contribuição de Marcelo Perine é esclarecedora. Ele fala que Weil é um kantiano pós-hegeliano. O que isso significa? “[...] significa que ele (Weil) assume, na sua retomada a Kant, tudo aquilo – e não é pouco – que Hegel trouxe de definitivo para a filosofia, entre outros aspectos, com a sua crítica e a sua incompreensão de Kant. Weil assume Hegel por inteiro, e não poderia ser diferente, para poder rejeitar a sua pretensão” (PERINE, M. op. cit., p. 121).

¹²¹ Veja a parte do prefácio em PK, pp. 10-11.

¹²² Weil, no prefácio de *Problèmes Kantians*, faz alguns comentários sobre a importância da obra *Crítica da Judiciária* (“*Critique de la Judiciaire*”) de Kant. Para ele, essa obra representou uma segunda revolução do pensamento kantiano, porque ela procura estabelecer a unidade do sistema kantiano com a unidade do mundo, o problema do sentido da existência e da existência do sentido (Cf. p. 8).

¹²³ Utilizamos a expressão da obra kantiana “*Critique de la Judiciaire*” estabelecida por Weil em *Problèmes kantians*, p. 8.

¹²⁴ Cf. A tradução portuguesa estabelecida por Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992.

interessaram em aprofundar a teoria do mal radical. Normalmente, encontram-se ensaios sobre a moral kantiana em duas de suas principais obras: a *Crítica da Razão Prática* e os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*.

Segundo Weil, nessas duas obras, não há nada que se relacione ao mal radical. Elas tratam apenas do fundamento do discurso moral absolutamente válido para todos os seres dotados de razão (PK: 148). Essas obras estimam que haja uma moral universal e necessária, quando diz que o imperativo categórico não pode ser deduzido, não pode nem mesmo ser compreendido como se compreendem os fatos do mundo da experiência, já que ele é fato último, não dos sentidos, mas fato da razão e assim, fato noumenal (PK: 149).

Para Weil, a ausência do mal radical tanto na *Crítica da Razão Prática* quanto nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* se explica quando se define o campo moral a que elas pertencem, isto é, elas pertencem à metafísica moral, enquanto o mal radical está vinculado à antropologia moral¹²⁵. Essa Antropologia trata da natureza moral do homem, do seu caráter como agente livre.

Percebe-se, portanto, que a filosofia moral weiliana, no que se refere ao mal radical, tem proximidade com a moral kantiana. Com a teoria do mal radical, Weil quer entender os problemas morais que afetam o homem individualmente ou coletivamente. O mal radical lhe serviu de base para a definição de sua tese sobre a violência, em que a maldade tem estreita relação com a capacidade humana de ser violento.

É importante considerar que Weil define o mal radical numa similaridade com a violência humana, em que esta torna possível a existência da moral. É no reconhecimento de que o homem é mal, imperfeito e violento que a moral passa a ter um sentido para a vida humana. A educação unida à moral tem como fim conscientizar o homem sobre a necessidade de se eliminar o mal e a violência que impedem as comunidades humanas de viverem de forma tranquila e em paz. Todavia, é este homem finito, com sua dificuldade de vencer o mal e a violência, que precisa ser compreendido em vista de sua transformação.

¹²⁵ Segundo Weil, o mal radical pertence à antropologia. “Resta determinar a natureza dessa antropologia, a partir da moral pura e a sua intenção, fundamento metafísico, nem psicológico, nem tecnológico, nem pragmático no sentido corrente. Se ela procura tratar da natureza do homem, é de sua natureza moral, daquilo que o caracteriza como agente livre, mas também determinado, determinado livremente [...]” (PK: 150-151).

A transformação do homem¹²⁶ só será possível com a crença de que, no futuro, o mundo será melhor da forma como ele se apresenta no presente. Sabemos o quanto é difícil para o homem lutar por um futuro melhor. A educação e a moral procuram conduzir o homem pelo caminho de um progresso moral, de um bem que seja possível, apesar do mal que se vivencia no presente. Em si o homem reconhece que os conflitos sociais, a violência em todos os seus sentidos e a guerra, são causados por ele mesmo. Além disso, ele reconhece também que a História da humanidade é munida de enormes maldades. Assim, é nesse reconhecimento de si mesmo como culpado pelo mal causado à sociedade que o homem procura se transformar a si mesmo e a sociedade. .

2.1 O MAL RADICAL NA NATUREZA HUMANA

Quando analisamos os acontecimentos históricos da humanidade, percebemos que a maldade sempre esteve presente na vida do homem. Um exemplo típico são as Histórias de guerras de uma nação contra a outra ou do domínio de um povo sobre o outro. A escravidão também pode fazer parte desse cenário de violência contra a liberdade de qualquer ser humano. Fora esses exemplos, temos as agressões físicas, verbais, psicológicas e morais que acontecem a todo o momento em qualquer lugar do mundo.

Tudo isso pode nos levar a um convencimento sobre a existência do mal na História dos homens. Muitos podem justificar de diversas formas os motivos causadores de tal maldade. Como no caso das guerras, dizem que elas acontecem, porque um país mais forte exerce o domínio sobre o mais fraco. Mas em que se encontra o verdadeiro sentido que justifica a existência da maldade no mundo?¹²⁷

Weil procura em Kant um fundamento para a existência da maldade no homem. Um fundamento e não exatamente uma explicação. Tal fundamento possui

¹²⁶ Em vários momentos, usaremos o termo “transformação” no sentido do progresso moral. Em seu artigo Even-Granboulan diz o seguinte: “Não se pode evocar a moral viva sem concebê-la como um progresso, como uma transformação contínua” (“Logique et morale”, In: *Actualité d’Eric Weil. Actes du colloque international*. Chantilly, 21-22 mai 1982, p. 196).

¹²⁷ Reboul, baseando-se no pensamento kantiano, cita alguns exemplos empíricos, procurando clarear o sentido do mal radical. Assim ele diz que “o mal não é somente a bomba atômica, mas é o fato que tantos homens respeitáveis aceitam a eventualidade de uma guerra nuclear. O mal não é apenas o subdesenvolvimento, mas o fato que as massas, por causa de sua ‘autossatisfação’ interesseira e pueril, tornam-na quase irremediável. O mal não é apenas o Adolf Hitler, com seus projetos demoníacos, mas o fato que estes projetos prosperam graças a adesão de milhões de bravas gentes” (Cf. REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montreal-Canadá, P.U.M, 1971, p. 99).

um caráter filosófico e moral. Nesse sentido, o mal radical tem relação com o indivíduo humano, na sua decisão e na sua vontade em querer ou não fazer o mal. Mas essa decisão acontece de forma transcendental, ou seja, antes da prática em si da própria maldade. Portanto, o mal radical tem a ver com a livre vontade do homem em querer fazer o mal. A “vontade é livre em sua essência, ela é liberdade” (PK: 155). Isso significa que o homem sabe da importância de se obedecer a lei moral, mas ele não quer obedecê-la.

O homem, em sua natureza animal, é fraco, demente e limitado. É, na fragilidade do seu coração, que ele se encontra inclinado para o mal¹²⁸. O homem “optou pela sua fraqueza, ele quis o mal. Sua natureza é depravada, ele a depravou” (PK: 155). Mas que natureza é essa? Do que é composta a natureza humana? Ela “é composta de finito e de infinito, de liberdade e de condição” (PK: 155).

Ela é a natureza do ser concretamente moral. Do ser que é capaz de fazer suas escolhas neste mundo e em sua vida. Esse ser possui e revela um caráter inteligível, um caráter que é o seu e de mais ninguém. É ele próprio que fez sua opção de vida, que quis ser tal como ele se exprime para si mesmo e para o mundo (Cf. PK: 155).

Weil retoma de Kant as disposições naturais do homem, as quais são em número de três. A primeira visa a animalidade do homem como ser vivo. A segunda são as disposições que concernem à humanidade do homem como ser ao mesmo tempo vivo e razoável. E a terceira são as disposições que visam a personalidade como ser ao mesmo tempo razoável e responsável. Todas três são boas quando não fazem oposição ao bem. Mas podem ser desviadas de suas finalidades.

Desse modo, a primeira, quando desviada de sua finalidade, dá origem à bestialidade; a segunda, aos vícios sociais, como a inveja, os desejos, a ingratidão, as malícias diante do outro; já a terceira se destaca como a verdadeira faculdade do bem, mas que também pode levar ao erro. Weil, seguindo Kant, considera que os defeitos e as fraquezas humanas provêm dessas três disposições (Cf. PK: 156).

¹²⁸ Para Kant, a propensão do homem para o mal se coloca em três graus distintos: o primeiro é a fragilidade da natureza humana na observância das máximas adotadas; o segundo é a impureza do coração, em que o homem sente-se inclinado para misturar móveis imorais com os morais; o terceiro é a malignidade, definido como estado de corrupção ou perversidade do coração, por haver uma inversão no modo de pensar que, corrompido em sua raiz, leva o homem a ser designado como mau (Cf. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. De Artur Morão. Lisboa, ed. 70, 1992, pp. 35-36).

Para Weil, a possibilidade do mal se encontra no homem como ser moral e não natural¹²⁹. O mal faz parte de uma decisão do homem em querer fazer o mal, pois ele admitiu para si a máxima má, uma máxima “diabólica, da impureza das intenções e da mentira¹³⁰ diante de sua própria consciência (e assim diante de Deus)” (PK: 157).

O mal se encontra instalado no coração do homem de forma radical e de maneira inextirpável¹³¹. Portanto, mesmo não aceitando o mal, não significa que se livrou dele. Pelo contrário, ele sempre fará parte do ser, da constituição do homem como ser vivente no mundo. O homem traz consigo a má vontade, que é a possibilidade de submeter a vontade moral às suas inclinações.

O mal é a perversão da natureza moral (PK: 159), mas que permanece moral, porque é o próprio homem que reconhece a si mesmo como pervertido. Tal reconhecimento possibilita ao homem julgar a si mesmo e lutar contra os seus desejos egoísticos. É uma luta de “sua razão pura com sua vontade impura, sua natureza moral tal como ela é com sua natureza razoável que não se poderia perder” (PK: 159).

O mal se mostra ao homem por meio de sua vontade de se enganar a si mesmo e de preferir conscientemente o amor próprio ao cumprimento da regra, de enganar sua própria consciência moral e, assim, de querer enganar a Deus. O mal radical não deixa de ser a própria capacidade do homem de compreender que ele é livre e, como tal, sempre vê diante de si a possibilidade de optar pelo mal. Essa decisão ao mal não se dá “por amor ao mal, mas pela admissão daquilo que em si é imoral, o amor de seu eu empírico” (PK: 160).

Percebemos que, nos escritos sobre a moral, Weil sempre se refere à imperfeição humana, à finitude de um ser contingente. Em suas reflexões sobre o mal radical, Weil tem notado o quanto o homem está sujeito a errar, a mentir e a transgredir tanto a lei moral quanto as leis positivas. Mas o erro, para se tornar um

¹²⁹ A preocupação de Kant ao tratar do mal radical não leva em conta o mal humano como ser natural, mas como ser moral. Segundo Kant, o homem, como ser natural, tem em si mesmo a liberdade. Assim uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio (Cf. *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa, ed. 70, 1992, p. 37).

¹³⁰ A mentira é a destruição de todo caráter. É, portanto, uma falta para o outro. É contra si e contra a humanidade que o homem mente. Diz Reboul: “Então que a mentira faz de sua própria humanidade, de seu ‘logos’, uma simples aparência [...]” (REBOUL, op. cit., p. 101).

¹³¹ Edgard Filho considera que o mal radical é a mácula profunda inerente à espécie humana, dela não se excluindo nem mesmo o melhor dos homens. Segundo ele, esse mal é inextirpável, mas há a possibilidade de conversão ao bem (Cf. “O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem”. *Studia Kantiana*. SP, 2(1):87-104, 2000, p. 87).

mal no sentido moral, leva em conta a vontade de querer cometê-lo. Afirma Weil que “uma coisa é cometer a falta; outra coisa é querer cometê-la” (PK: 160).

É preciso notar a posição dialética que Weil assume diante da vontade humana em querer cometer a falta. De um lado, tem-se a falta ontológica, que é transcendente e antecede a realização da falta em ato. De outro lado, há a falta empírica que é a efetivação da falta ontológica em ato. A ação das duas se dá de forma dialética, em que as duas se juntam e se opõem para se completarem.

Podemos dizer que, ontologicamente, o homem é insuficiente e, empiricamente, ele se vê como livre e não pode perder a consciência da lei moral. Ontologicamente, o homem é chamado ao Bem. Empiricamente, ele se mostra como aquele que livremente optou contra a lei e a própria liberdade razoável. Nesse sentido, é possível compreender que, da forma como os homens se apresentam a eles mesmos e aos outros, da forma como agem e existem, em nossa fenomenalidade, são, ao mesmo tempo, bons e maus (Cf. PK: 161).

O problema do mal radical se mostra também sob um fundo positivo¹³². Weil percebe que, sem a admissão do mal radical, a vida moral seria incompreensível. No sentido positivo, o mal radical se torna “a condição de possibilidade de uma vida moral, e seu reconhecimento é a compreensão de uma vida enquanto moral” (PK: 161).

A moral torna-se necessária pela constatação de que existe o imoral. Nesse mesmo sentido, a paz só é almejada porque existe a guerra e a violência. E o bem somente é procurado na certeza de que o mal existe na natureza humana. Weil descobriu em Kant que, no fundo, o mal faz parte da vida humana e é no seu reconhecimento como uma realidade concreta, que se procura pelo bem e não ao contrário.

A própria História do homem se vê permeada de maldades como as guerras, a miséria, a fome, as agressões físicas, morais e psicológicas em toda parte do mundo. Isso mostra o quanto é necessário haver uma transformação na vida do homem, a qual deve começar pelo próprio homem em si mesmo. A educação e a moral contribuem para que essa transformação aconteça tendo sempre a frente a

¹³² Sobre essa função positiva que o mal radical assume, Kluback afirma que “nenhuma discussão da história moral do homem é possível quando não se considera o problema do mal radical, quando não se toma consciência que o mal tem uma função positiva, que ele nos introduz nessa dialética interna da moral e da antimoral, essa relação inerente que existe entre a razão e a violência [...]” (*Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 237).

ideia de um progresso moral da humanidade. Isso deve servir de subsidio ao homem em sua luta contra o mal e a violência em favor da liberdade razoável.

O homem deve ser levado a uma tomada de consciência sobre sua situação no mundo, sentindo a necessidade de transformar a sua natureza animal e percebendo que os desejos, as paixões e a violência agem nele. Mas o homem, “tal como nós o conhecemos, tal como nós o encontramos em nós mesmos, é sempre defeituoso, fraco, hipócrita, mau, não porque ele suprimiu ou reduziu ao silêncio a voz do juiz interior, mas porque algo nele resiste” (PK: 164).

A responsabilidade humana é muito bem reforçada tanto em Weil quanto em Kant. Para os dois, o homem em si mesmo é responsável por suas escolhas. E se ele fez a opção pelo mal, apenas ele é responsável por essa decisão. Vale ressaltar que a opção do homem pelo mal se dá de forma consciente, porque ele quer, por sua própria vontade, fazer o mal. Nesse sentido, Weil questiona: “O homem é seduzido? Por quem? Por outros homens? Por outra criatura?” (PK: 164).

Em resposta a essas perguntas, Weil afirma que “o mal reside numa vontade que, segundo sua máxima fundamental, não quer resistir à tentação” (PK: 166). Numa visão platônica, Kant observa que “o mal nasce de uma decisão pré-temporal, de uma escolha anterior a todas as escolhas, fonte de tudo o que será desejado pelo indivíduo temporal, fenomenal, perceptível” (PK: 166).

Em certo sentido, entende-se que o mal faz parte da natureza animal do homem desde a sua existência no mundo. Ele traz enraizado em seu ser o mal desde seu nascimento. Nesse sentido, o mal radical se manifesta por meio de seus instintos, que faz parte do animal em si mesmo. Esse mal “seria sempre submetido, desde o nascimento e não seria sentida a obrigação tal como não se sente o movimento da terra; em termos estoicos, todo homem seria sábio, perfeito, rei, feliz” (PK: 167).

Weil viu a necessidade de se admitir o mal radical para a existência de uma moral mais efetiva. Essa tese é bem reforçada na moral weiliana, ao definir que não há uma perfeição humana, o que há é o desejo pela perfeição. Não haveria para o homem a necessidade de uma lei se sua vontade fosse pura e se tal vontade não precisasse sempre se purificar. Ao contrário, o homem como ser finito, limitado,

frágil, capaz de sempre errar, portanto, capaz de a qualquer momento fazer o mal, precisa ser educado.¹³³

Para Weil, “o que é mal para Kant, Hegel chama-o paixão, interesse individual, o que fornece à história seu resultado, o motor que serve da astúcia do Espírito” (PK: 167). Com isso, o que importa em Weil é constatar a ideia da “marcha, orientada, sensata da história, em que os dois se encontram em acordo total” (PK: 167). Kant trata do mal radical e Hegel procura estabelecer um sentido para a história¹³⁴. São visíveis as aproximações de Weil com o pensamento moral kantiano, numa tentativa de superar Hegel. É isso que faz de Weil um kantiano pós-hegeliano.

Na sua Filosofia Religiosa, Kant trata da ideia da queda, reportando-se a Adão e Eva que foram expulsos do paraíso¹³⁵. Essa queda do homem, que se dá pela desobediência a Deus em favor do pecado, pode assumir um sentido religioso negativo, da culpa original. Porém, na filosofia religiosa de Kant, a ideia da queda original assume um sentido positivo. Para ele, “é a queda que leva à salvação um ser que, sem ela apenas vegetaria [...]” (PK: 169). Essa ideia se relaciona com o que analisamos acima sobre a imperfeição humana. Entretanto, o homem possui dentro de si força para levantar, erguer-se e caminhar. Mesmo correndo o risco de cair novamente, ele jamais deve desistir de ir em frente. Essa caminhada é histórica e faz parte de sua História.

História do homem que começa pelo mal, porque o bem não tem História. Diz Weil que “das naturezas dos anjos nada sabemos; o que sabemos é que tendemos para a pureza porque nos descobrimos impuros e jamais seríamos descobertos senão por nossa impureza” (PK: 169). Aqui a consciência sobre a existência do mal radical na História deve servir de impulso para uma ação

¹³³ Vale destacar aqui a importância que Weil dá à educação como meio de moralização do homem como indivíduo e como membro de uma comunidade. Em seu artigo, ele deixa claro que “o declínio da discussão moral, da procura pelo que é moral [...] é renunciar à vontade de educar os homens” (Cf. “Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, In: *Philosophie et Réalité. Derniers Essais et Conférences*. Paris: Beauchesne, 1982, p. 275).

¹³⁴ Em *Hegel et l'État*, Weil afirma que “Hegel é teórico e que ele não é e nem quer ser homem político. O que o interessa, é o sentido da história e a sua direção, os dois colocados em sua totalidade, não o problema técnico da realização do progresso” (p. 107). Para Weil, o homem como ser moral procura dar sentido à história.

¹³⁵ A ideia da queda se refere ao pecado original, que não é entendido sob o ponto de vista histórico do passado. Não se pretende julgar Adão e Eva pela culpa da maldade em todos os homens. Kant classifica a história bíblica de Adão e Eva como uma “anterioridade lógica do estado de inocência” (Cf. REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montreal-Canadá, P.U.M., 1971, p. 106).

razoável¹³⁶. Toda ação é razoável quando o homem, escolhendo a razão, procura banir a violência¹³⁷.

O homem descobre que, na História dos homens, a política e a moral sempre fizeram parte de suas vidas como seres razoáveis. Em sendo assim, o homem não tem como negar a presença do mal em sua história e da mesma maneira ele não pode negar o bem que a natureza sempre lhe proporcionou como uma opção à sua liberdade e ao seu contentamento.

Os homens não se encontram no reino celeste, mas estão em marcha para ele e são capazes de realizá-lo progressivamente aqui. Eles conhecem em si a sua perversão. Com isso, “tomamos consciência do bom princípio que, em nós faz nos vermos como pervertidos [...]” (PK: 170). O bom princípio travou uma luta contra o mau princípio, e caminha dessa maneira para a vitória do bom princípio. Weil, na sua interpretação de Kant, afirma que “a revolução do Cristo torna-se revolução do mundo moral, revolução moral no mundo e do mundo que habitamos” (PK: 170).

Weil, com Kant, compreendeu que a moral não está desvinculada deste mundo. Ele diz que a moral kantiana “de fato está mergulhada no mundo, a moralidade dos indivíduos é moralidade no mundo [...] todo mundo pode e deve ser moralizado” (PK: 171). Essa afirmação se direciona a todo aquele que sempre interpretou a moral kantiana como desvinculada do mundo e da própria vida moral do homem. Para Weil, com a teoria do mal radical kantiana, tornou-se possível a passagem do fundamento da moral à própria moral vivida.

Com a passagem do fundamento moral para a moral vivida, ocorre uma mudança fundamental. Essa mudança “se situa sobre o plano da experiência, tanto exterior quanto interior, da história, do exame de uma consciência empírica, da comunidade humana constituída pelas leis positivas [...] também de uma comunidade visando o reino dos fins, mas à realizar por nós e aqui – reino terrestre [...]” (PK: 171).

Procura-se primeiro, criar um discurso sobre a moral, mas necessita ir além do discurso para se situar no plano da experiência, pois “uma coisa é procurar o fundamento do discurso sobre a moral, outra coisa é querer introduzir a moral

¹³⁶ Kluback diz que o homem descobre o mal radical “em sua natureza e se dá conta que o mal é o motor da história, que a violência e a imoralidade é a fonte da razão e da moralidade” (Cf. *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 238).

¹³⁷ Segundo Even-Granboulan, a razão é a exigência pela qual o homem se esforça para diminuir pouco a pouco a violência no mundo (Cf. *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque International. Chantilly, 21-22 mai, 1982, p. 191).

como força agente no mundo tal como o conhecemos, tal como é nossa experiência” (PK: 172). No fundo, a moral, da maneira como ela se apresenta aqui, tem como fim educar o homem para que ele se liberte “da violência, da guerra, da tirania política e religiosa” (PK: 171).

Weil viu em Kant um revolucionário que promoveu não apenas a “revolução copernicana”, como avalia muitos de seus comentadores. Mas também uma segunda revolução no campo moral com a sua teoria sobre o mal radical. A obra *Crítica da Judiciária* produziu uma revolução no pensamento kantiano antes mesmo da *Religião nos limites da simples razão* e da *Metafísica dos Costumes*. Com a *Crítica da Judiciária*, Weil entendeu que “o mundo se revela como sensato somente ao olhar do ser moral e, portanto, esse ser se interpreta a partir da moral; mas é sempre o mundo que revela seu sentido, um sentido que não lhe é imposto ou sobreposto” (PK: 172).

É a moral, e por meio dela, que o homem se descobre no mundo, e descobre também que este mundo tem sentido. O mundo tem sentido ao homem que quer ser moral, que aceitou moralizar a si mesmo e o mundo em que ele vive.

Nesse contexto de um mundo moral, não de um mundo de anjos, mas mundo imperfeito, imoral, que precisa ser transformado¹³⁸, que ele se colocou na posição do anão nos ombros do gigante, com o propósito de ver mais longe. Como Kant, ele constatou o progresso moral da humanidade, mas percebeu que tal progresso depende de uma decisão consciente do homem em favor da razão contra a violência.

Entretanto, essa decisão não ocorre por acaso, ela precisa ser trabalhada, educada em cada indivíduo humano. Na tentativa de seguir os mesmos caminhos percorridos por Weil, analisamos que a educação deve transformar o homem e fazer dele educador de si mesmo. Para que ele tenha a capacidade de se educar e se libertar do animal em sua natureza.

A teoria do mal radical kantiano assumiu em Weil uma função positiva, a dialética positiva da história. Nesse sentido, afirma Weil que “detectamos nela a função positiva, a dialética interior, e ali encontramos o apoio sólido, radical, de nosso otimismo histórico” (PK: 173). Para Weil, o mal radical kantiano não tem como

¹³⁸ Na *Lógica da Filosofia*, Weil fala dessa transformação do mundo. E essa transformação deve acontecer num mundo real e não num mundo inventado. Ele diz que “é necessário transformar o mundo: qual mundo? E que transformação? Nada seria mais ridículo que inventar um mundo perfeito; um mundo inventado seria um mundo pensado, não um mundo real [...]” (LP: 399).

fim de desmerecer o homem, ao contrário, “é para lhe dar a sua chance de humanização [...]” (PK: 173).

O mal radical serve de meio para que o homem se conscientize de que ele é um ser limitado, que necessita dominar suas paixões e suas próprias fraquezas. Com isso, a moral age “sobre o plano dos fatos sensatos, do sentido presente no mundo dos fatos... Neste mundo, que não seria mundo sem o mal radical [...]” (PK: 174). Portanto, a função positiva do mal consiste em fazer com que o homem tome consciência sobre seus limites como “seres finitos e razoáveis, razoáveis em nossa finitude, bons e maus, mas bom em nossa maldade e capazes de progredir, uma vez que temos reconhecido o inimigo em nós” (PK: 174).

CAPÍTULO IV

EDUCAÇÃO E MORAL NA *FILOSOFIA POLÍTICA*

Eric Weil escreveu algumas teses sobre a educação e a moral que se encontram nos parágrafos 15 a 19 de sua obra *Philosophie Politique*. Essas teses mostram a importância que o filósofo atribui à educação do ponto de vista moral, porque é somente por meio dela que o homem se torna verdadeiramente homem. Ela visa, acima de tudo, a humanização do ser humano, para que o homem deixe de ser objeto e se torne sujeito de sua própria história. Com isso, a educação humana quer que o homem se conscientize de sua condição de homem que trabalha e presta um serviço para a sociedade, mas que não é valorizado pela própria sociedade.

Ao iniciarmos a nossa reflexão neste capítulo, é imprescindível resgatar alguns aspectos fundamentais desde o primeiro capítulo até o terceiro. É necessário levarmos em conta a ligação de todos os capítulos em torno do tema desta análise relacionada à educação e à moral. No primeiro capítulo, procurou-se definir a compreensão weilliana sobre educação, razão e violência. É posto que a vida humana se define pela dupla possibilidade de escolha entre a razão e a violência. Nesse caso, a educação não é compreendida, como em um livro de receita, do que é melhor para o homem. Ela procura mostrar a ele o caminho, mesmo que esse caminho seja difícil, mas que tudo depende de sua livre escolha.

A educação pretende fazer, assim, com que o homem tome consciência por si mesmo que ser razoável é o melhor caminho, mas é ele que precisa compreender isso. No entendimento do homem como ser livre, não se pode obrigá-lo a ser moral e nem mesmo deixar de ser violento. Tudo depende dele mesmo, de sua tomada de decisão sobre o bem ou sobre o mal. É isso que se procurou no primeiro capítulo.

No segundo capítulo, analisamos as reflexões sobre a educação e a moral na *Lógica da Filosofia*. Definimos quatro categorias: a Discussão, a Consciência, a

Ação e a Sabedoria. Na Discussão, procuramos compreender a educação socrática, pela qual se entende que educar o homem é discutir com ele. Ou seja, “é a discussão que liberta o homem da sua particularidade, que o conduz a si mesmo, à virtude, ao Bem: ele não pode ser ele mesmo sem ser virtuoso” (LP: 135). Nessa visão socrática de uma educação para a virtude, constata-se a relação entre educação e moral.

Com a categoria da Consciência, entendemos que, em Weil, a educação assume uma perspectiva moral. Para Weil, “se a educação devesse ser reduzida a um único fim, este seria dar ao homem a oportunidade de levar uma vida que, precisamente o satisfaça” (DEC: 304). Essa afirmação de Weil situa a educação no plano da moral.

A categoria da Ação traz em torno de si a essência para o estudo e a compreensão da *Filosofia Política*. Pela via da Ação, a política se compreende como

pensamento da ação razoável [...] a ação razoável enquanto categoria só se compreende no interior do sistema, onde ela mostra-se como uma das categorias do pensamento humano, ou, se prefere, uma das dimensões do universo do discurso, autônoma como qualquer dimensão, não redutível às outras e nem compreensível sem referência a elas. O que nós chamamos política é, portanto, uma ciência filosófica que explicita o que está contido na sua categoria filosófica [...] (FP: 15).

Na categoria da Ação, está contida a ação razoável do homem político, a qual é uma ação política e moral ao mesmo tempo. Com isso, há o entendimento que a Ação é “a categoria da política razoável, ou filosófica, que compreende que sua tarefa é essencialmente educativa – educar é mostrar a possibilidade real de escolher a razão – uma tarefa sempre a recomeçar, sem solução definitiva”¹³⁹. A Ação tem, portanto, uma tarefa educativa.

Na categoria da Sabedoria, considera-se a figura do sábio como aquele que está aberto à razão, que vive na certeza da compreensão da ação razoável. Assim, o sábio da *Logique* é o filósofo-educador da *Philosophie Politique*, “porquanto ele é um homem, ordenado e divino à medida de um homem, ele se faz educador, ele se ocupa daquilo que é a mais divina das ocupações de um homem”¹⁴⁰. Temos

¹³⁹ KIRSCHER, G. “A descoberta do discurso filosófico. Ensaio sobre a *Lógica da Filosofia* de Eric Weil”. Trad. M. Perine, In: *Síntese Nova Fase* 41 (1987): 41-57, p. 51.

¹⁴⁰ PERINE, M. “Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana”, In: *Síntese Nova Fase* 46 (1989), p. 67.

assim o que há de importante nas quatro categorias para a compreensão da educação da moral na filosofia de Weil.

O terceiro capítulo analisou alguns elementos relacionados à educação moral nas obras *Philosophie Morale* e *Problèmes Kantiens*. Destacamos, nesse capítulo, de que o homem só pode ser moral porque é imoral. O pressuposto da moralidade é a imoralidade e vice-versa. O outro destaque dado é à análise do mal radical. Weil procura dar um sentido moral para o mal radical e dizer que a violência faz parte da natureza animal do homem. Mas essa compreensão do homem como mal e violento só é possível pela via da razão, porque o homem natural é um ser amoral.

Como vimos, a educação em Weil deve ser do ponto de vista moral. É isso que procura mostrar as teses educacionais §§ 15 a 19 da *Filosofia Política* e que serão os eixos de análises deste capítulo. Acrescentamos, neste capítulo, dois subtemas por considerá-los fundamentais: primeiro, o governante educador, que tem o objetivo de apresentar o papel que todo governante tem à frente do Estado como educador de uma nação.

Para Weil, o governante não apenas tem o papel político administrativo diante da educação, mas também exerce importante papel de educador, quando discute com o seu povo e o procura convencer por meio do discurso sobre sua posição política diante do Estado. Segundo, a educação humanista procura mostrar a importância dos estudos humanistas para a formação moral e humana do próprio homem.

1. O HOMEM MORAL E A EDUCAÇÃO

O homem moral, em síntese, é aquele que optou pela moral, ou seja, optou pela razão. É preciso lembrar que, em Weil, o homem não é só razão, mas razão e violência. Outro ponto de destaque é que a moral, diferente da política, preocupa-se, em princípio, com o indivíduo e não com os homens em geral. No entanto, a preocupação da moral não tem em vista o individualismo, mas o indivíduo voltado para o universal. O indivíduo que tem em vista a moral “busca o acordo razoável consigo mesmo” (FP: 33). Ele é moral, porque “age sobre si mesmo para que nele coincidam a razão e a vontade empírica” (FP: 33).

A ação do indivíduo moral é uma ação sobre si mesmo. É no indivíduo que a razão deve sobrepor a paixão e que o universal deve ter predomínio sobre o particular. Ou seja, é a subjetividade do indivíduo que precisa ser universalizado. Essa universalização é o que constitui a humanidade do homem. Para Weil, a moral diz ao indivíduo que “todo homem tem em si tudo o que constitui a humanidade do homem” (FP: 34), o que significa dizer que jamais se deve considerar qualquer ser humano como objeto, ou como coisa manipulável. Com isso, a dignidade e os direitos humanos devem ser respeitados em qualquer pessoa, assim como qualquer um deve ser tratado como ser razoável.

Vimos que o homem, como ser razoável, é livre para fazer suas escolhas. Ninguém pode ser obrigado a agir moralmente, pois não há moral quando não se dá ao homem a liberdade de escolha. O homem, em sua liberdade, pode recusar a moral e se abandonar à violência. Com isso, é necessário levar em conta que “a decisão pela moral é uma decisão livre” (FP: 35), longe de qualquer tipo de coação, obriga qualquer homem a escolher a moral.

Mas o homem moral só pode ser homem moral, porque optou pela escolha da própria moral. O seu desejo é que o Bem seja realizado e que todo homem seja moral como ele. No entanto, o homem moral reconhece por si mesmo que qualquer homem, em sua particularidade, não admite apenas a razão, mas também a desrazão. Isso significa que, pela razão, o homem é moral porque ele sempre vê a sua frente a possibilidade de ser imoral.

Para Weil, a moral existe no homem justamente pela sua capacidade de ser imoral, de ser seduzido pelas paixões e pela violência. Se, portanto, o homem “não tivesse mais paixões a combater, a sua moral seria inoperante” (FP: 37). Na ausência da imoralidade no homem, a moral e a própria reflexão sobre a moral não teria sentido.

Se o homem fosse perfeito moralmente, ele seria sem dignidade. Isso significa que “a dignidade do homem está na resistência razoável aos impulsos sensíveis das suas ações” (FP: 37) sobre si mesmo. O agir do homem moral sobre si mesmo tem a finalidade de fazer com que seu agir se torne um bem no mundo. A partir do momento que o homem moral age sobre si mesmo, efetua “a passagem da reflexão sobre a forma da moralidade das ações à reflexão sobre a própria ação” (FP: 40). Acontece, com isso, aquilo que prescreve a categoria da Ação, de conduzir

o homem do “pensamento à ação”. É importante que o homem aceite como sensata a realidade sobre a qual sua reflexão se exerce.

O homem moral é o filósofo da reflexão moral. Porém, o filósofo reflete sobre a moral existente nele próprio e em todo homem. Mas não é ele o fundador de toda moral possível. “Ele transforma-se em juiz de uma moral da qual reconhece a realidade e a força agente” (FP: 41). Em termos de obrigações morais, o filósofo exige mais de si do que dos outros. Mas admite que, nos outros, o cumprimento das obrigações deve começar pela observação das regras reconhecidas por eles. Essas regras são reconhecidas no direito positivo, aquelas leis que são escritas em códigos jurídicos.

O filósofo, portanto, admite que tanto ele quanto o homem comum deve obedecer ao direito positivo. Porém esse direito pode ser injusto. E quem reconhece e denuncia essa injustiça é o homem moral. A sua ação se dá de forma discursiva “e a sua revolta será recusa passiva e sacrifício da própria existência no altar da razão espezinhada pela história” (FP: 43).

O filósofo moral compreendeu que ele deve agir. Primeiro sobre si mesmo e depois sobre os outros. A sua ação é reflexão sobre a própria noção de ação e sobre as ações de cada homem na sociedade. O seu desejo é que a moral reine neste mundo. Ele procura por “uma regra de conduta no mundo e para o mundo” (FP: 44).

O filósofo moral não se vê como diferente de todos os homens, mas vê todos os homens como iguais a si e entre si. Ele quer que todo homem seja moral, no entanto, “isso não corresponde de modo algum à vontade de todos” (FP: 44). Assim, o filósofo moral deverá reconhecer-se como igual a todos os homens exatamente no que eles têm de imorais. Só nesse reconhecimento é que lhe permitirá realizar a moral. Tem-se assim um paradoxo. Mas esse paradoxo significa que, no plano da vida, ele é sempre igual a todos e que apenas o seu pensamento e a sua reflexão o separam deles.

O filósofo faz uso da reflexão moral, do discurso razoável, na intenção de que a lei moral sobreponha à lei positiva. O objetivo do homem moral é a libertação de todo homem do domínio das paixões e da violência para uma vida moral e razoável. A luta para esse fim não pode vir como um sonho utópico, impossível. Mas como possibilidade de se realizar no mundo e na vida de qualquer ser humano.

O que o homem moral quer é que todos os homens sejam moralmente educados. No entanto, ele sabe que nem todo homem quer ser moral. Essa negação da moral mostra que o homem necessita de uma conscientização sobre a sua importância. A educação, portanto, tem seu papel na transformação do homem pelo ser razoável. É bom lembrar que a educação em Weil não tem como fim a exortação e nem apresenta fórmulas pedagógicas de como ensinar. No entanto, na *Philosophie Politique* se vê claramente a importância que é dada ao aspecto da educação.

A partir da tese 15 até a 19, têm-se os fundamentos educacionais na perspectiva moral. Aqui procuramos analisar a figura do homem moral, o homem da reflexão moral ou filósofo moral. A tese 15 fala da tarefa essencial do homem moral que

consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (natural) que ele, no seu lugar na história, captou claramente. Para isso ele se servirá dos meios que encontra no mundo empírico (da positividade histórica), pois se trata de vencer a paixão dos homens no plano da paixão, com os meios que são próprios da paixão (FP: 57-58).

A submissão do homem à lei universal, ou seja, à lei moral, deve acontecer de forma espontânea e não sob a forma da coação. Contudo, o homem, e mesmo o homem moral, age movido pelo que ele tem de mau. Os homens, em suas ações, procuram pela satisfação de si mesmos, movidos pelas paixões egoístas. Isso significa que o bem “está, pois, indissolivelmente ligado ao mal, um mal que não pode ser desenraizado, apenas transformado” (FP: 58).

Segundo o próprio Weil, a maior força que atua no homem não se encontra do lado do bem, mas do mal, que é o motor da ação humana. O homem age movido pelo que tem de mau e não ao contrário, pois “um ser perfeitamente bom não teria interesses e não agiria” (FP: 58). Portanto, a realização do bem no homem apenas é possível partindo do pressuposto da existência do mal nele e que esse mal precisa ser transformado.

O homem moral tem em si o conhecimento do que é o bem. E, nesse conhecimento, ele sabe que tipo de mal precisa ser combatido e vencido para a realização do próprio bem que são: as paixões, a violência e os interesses egoístas. Nesse contexto, o homem moral tem consciência de tudo isso e sabe que sua luta contra a paixão é o conteúdo da sua vida moral. Mas ele compreende que não basta

lutar para que a moral atue no mundo: “Como homem vivo e consciente, ele deve agir sobre os homens vivos e inconscientes, de modo que o seu discurso-ação os toque” (FP: 58).

O homem moral age pelo seu discurso com o objetivo de conscientizar todos os homens sobre a importância da consciência moral e de seu conteúdo na condução do bem dentro da comunidade. Mas o homem moral sabe também que a realidade na qual o homem vive é má. É nessa realidade má que surge o desejo de querer que o bem se realize. Para Weil, se o mundo fosse completamente bom, sem lugar para o mal, então “não haveria lugar para a ação e para a moral” (FP: 59). Nesse sentido, tanto em Weil quanto em Kant, o mal é compreendido como o motor que dá o impulso às ações humanas.

Os mecanismos constituintes do mal no homem, como exemplo as suas paixões e a violência, tornam-se meios para a realização do bem neste mundo. Não há como querer o bem partindo do próprio bem. Vimos acima que a violência assume um lado negativo e um lado positivo. 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.

A reflexão moral “pode sempre construir de maneira não-contraditória, ao preço de algumas concessões menores, qualquer sistema histórico no qual esteja implicada uma definição concreta da igualdade e da justiça” (FP: 60). A reflexão moral é importante para conter a revolta do indivíduo violento contra a moral. Com isso, a revolta do indivíduo violento contra a moral estará sempre errada diante do formalismo da reflexão moral.

O homem moral tem, portanto, a importante missão de educar os homens a fim de que eles escolham livremente a lei universal. O homem moral sabe da existência da imoralidade e da maldade humana. Ele recolhe em sua reflexão a existência desses males que destroem o próprio sentido de humanidade e de comunidade. Ele quer compreendê-los melhor, os seus fundamentos para poder superá-los. É a partir do entendimento do que há de imoral no homem que se procura realizar a moral.

2. EDUCAÇÃO E DOMESTICAÇÃO

Na tese 16 da *Philosophie Politique*, a educação consiste em fazer com que o indivíduo violento em sua individualidade procure pela universalidade. Essa tese exprime que a violência que o educador procura vencer não é a violência que o homem sofre de sua natureza exterior como: peste, fome, morte, etc. Não se trata também da violência física de um contra o outro. Segundo ela, a pior violência é aquela que o homem “enquanto ser razoável sofre por parte de seu ser empírico: o homem sofre de si mesmo e é dessa paixão que a educação deve libertá-lo” (FP: 62).

Observamos que o mal é o motor das ações humanas que o tornam violento. O educador necessita compreender a maldade humana, e tê-la como meio para a realização do bem. Com isso, o educador se volta para a formação do indivíduo, a fim de que este, em suas ações, leve em consideração o interesse universal concreto. O interesse do universal concreto é aquele que a comunidade define, a partir dos costumes, das regras e das leis em seu conjunto. Dessa maneira, o indivíduo, em todas as suas ações e empreendimentos, precisa desempenhar o seu papel social da melhor maneira possível. A educação deve ter esse objetivo, tendo em vista a boa convivência entre todos na comunidade.

A educação, nesse contexto, é compreendida como “a domesticação do animal no homem” (FP: 62). Recordamos aqui a figura de Kant em suas *Reflexões sobre a educação*. Para ele, a educação é uma necessidade humana¹⁴¹. O homem é a única criatura que tem necessidade de educação. Para Kant, o homem é a única criatura que necessita de cuidados e de proteção. Os animais, que vivem na natureza, não precisam.

A educação em Kant tem a ver com a formação do indivíduo, mas na intenção que este se integre à humanidade. O interesse da educação se dirige mais para a espécie humana do que para o indivíduo. O que está em foco é a ideia de humanidade que deve sobrepor à animalidade.

Para o filósofo alemão, o homem não é constituído apenas de razão, mas também de desrazão, que é o seu lado animal. Para tratar de educação em Kant, é preciso considerar no homem (nesse caso, o educando) o seu lado racional, que

¹⁴¹ KANT. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. e apresentação Alexis Philonenko, Paris: Vrin, 1984, p. 69.

comporta a ideia de humanidade e o seu lado irracional que integra a ideia de animalidade. Todavia, a integração do indivíduo à humanidade é uma tarefa difícil para uma educação moral e humanista.

Segundo Kant, a criança, desde seu nascimento, vem constituída do que há de natural nela, e que age nela com grande força. Nesse aspecto, tem-se a presença da animalidade do homem, com suas paixões, seus interesses egoístas, seu isolamento e sua violência. O primeiro passo na formação educativa do homem deve ter um aspecto negativo. E essa parte negativa é a disciplina.

Assim, a disciplina, para Kant, tem como objetivo transformar a animalidade em humanidade no homem¹⁴². A ideia de humanidade “significa de um lado o universal sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade, pela qual ela se distingue da limitação animal”¹⁴³.

Apresentamos, assim, na parte negativa da educação em Kant, a disciplina, que consiste em fazer com que o homem transforme o seu lado animal em humanidade. A disciplina serve para controlar a selvageria do homem. A disciplina, definida por Kant, tem relação com o que Weil classifica como a “domesticação do animal no homem”. Em Kant, além da disciplina, a educação moral deve perfilar em quatro momentos fundamentais. A primeira é a parte negativa que é a disciplina. A segunda é a cultura, que tem a ver com a instrução e a habilidade. A terceira é a prudência que serve para que o homem se adapte e tenha boa convivência com os demais na sociedade. E quarta a moralização, passo mais importante da educação, em que o homem necessita adquirir disposição para apenas escolher fins bons¹⁴⁴. A moralização tem o mesmo sentido que o progresso moral, o esclarecimento de uma geração que educa a outra e assim sucessivamente.

Na visão kantiana, a disciplina tem função importante na educação infantil. A criança precisa habituar desde cedo a cumprir as regras. O objetivo do cumprimento das regras visa a responsabilidade, e, para Kant, o importante é que a pessoa tome consciência que ser responsável é bom para si e para os outros. Não

¹⁴² Id., *Ibid.*, p. 70.

¹⁴³ Cf. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense, 1995, pp. 199-200.

¹⁴⁴ Cf. A importante obra de MOREAU, P. *L'éducation morale chez Kant*. Paris: Les Éditions du CERF, 1988, p. 50.

tem sentido para o homem adulto ser moralmente bom apenas por cumprimento das leis. Assim, Weil trata da “domesticação do animal no homem” para torná-lo capaz de ter bom discernimento moral.

Segundo Weil, a “domesticação do animal no homem” difere da domesticação de um animal. O animal age de acordo com “a vontade de outro e, mesmo que não tenha sempre necessidade de vigilância, deverá sempre receber ordens” (FP: 62). Para Weil, não é dessa maneira que se propõe a “domesticação do animal no homem”, a qual não tem o objetivo de fazer do homem um obediente passivo. A educação, como domesticação do indivíduo, tem como “fim último fazer do educando um educador, de si mesmo, tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação” (FP: 62).

Se em Kant a disciplina serve para transformar o animal do homem em humanidade, em Weil, há a transformação do educando em educador. E Weil concorda com Kant que “cada um de nós a conheceu na sua juventude, a menos que se recuse a passar à idade adulta” (FP: 62). Ou seja, a disciplina em Kant deve acontecer na fase de formação da criança e do adolescente na família e na escola. Para Weil, a educação é um processo, cujo fim é fazer do educando um educador de si mesmo.

Weil tem observado que essa experiência de educador-educando é habitualmente esquecida ou negligenciada. Ela não é vista como uma questão nobre para que dela se ocupe aqui. Transformar o educando em educador de si mesmo é torná-lo mais humano, mais responsável e, acima de tudo, torná-lo um sujeito moral. Com isso, a educação se torna necessária para a vida humana, porque “nada de humano se fez, nada de humano jamais se fez sem educação” (FP: 63).

A educação, como “domesticação”, visa à humanização do homem. Além disso, visa transformar o animal em humanidade no homem. E vale ressaltar que, para Kant, “o homem só se torna homem pela educação”¹⁴⁵. A educação unida à moral dá forças ao educando para que ele lute contra a sua natureza animal. Para Weil, este tipo de educação tem sido pouco aceito no meio social. E, com isso, abriu-se espaço para um tipo de educação “como domesticação ao conformismo” (FP: 63).

¹⁴⁵ KANT. *Réflexions sur le éducation*. Trad. francesa de A. Philonenko, Paris: Vrin, 1984, p. 73.

Como mencionamos não se trata de uma “domesticação ao conformismo”, mas de fazer do educando um educador de si mesmo. Educar a si mesmo significa conhecer-se como ser razoável, como ser livre em suas escolhas e como ser que possui a ideia de humanidade. O homem, por meio da educação e da moral, compreende-se como ser razoável, e, com isso, ele vê a necessidade de deixar de ser individualista e se integrar ao universal. Como indivíduo moral, ele procura se afastar de suas paixões egoístas e da violência que o desumaniza. A domesticação, a princípio, é um termo negativo do ponto de vista da educação. Mas ela se torna necessária quando a educação visa à moralização e à humanização do homem.

Para compreender a educação em Weil, é preciso levar em conta a natureza dupla do homem. De um lado, o homem possui natureza animal com seus desejos, suas necessidades, suas paixões, que fazem dele um ser violento. Do outro, ele possui razão e se vê capaz de lutar contra sua natureza animal. É, nesse momento, que entra o papel da “domesticação”, porque o homem normalmente tem maior interesse em satisfazer seus desejos egoístas e despreza a moral.

Portanto, Weil, ao falar de “domesticação”, e Kant, ao falar de “disciplina”, defendem a ideia de uma educação que precisa preparar a criança para a fase adulta. Não é que a criança deixe de ser criança. Mas que ela aprenda as regras de comportamento desde cedo, para que, na fase adulta, ela se torne uma pessoa responsável.

A ideia de uma liberdade na infância sem as exigências de um cumprimento de regras não cabe aqui. Tanto Weil quanto Kant não defendem o castigo. Para eles, o castigo não faz parte da formação humana. Com o castigo, a criança confundiria o que é ser responsável. Ela veria o castigo de forma negativa, em que o ódio poderia tomar conta de seu ser. Assim, a “domesticação” e a “disciplina” partem da ideia de que a criança pensa e age movida pela sua natureza animal. Ela ainda não tem a ideia de uma moral.

Com esse entendimento, não se deve exigir de uma criança que ela tenha comportamentos morais ou que ela mesma defina o que é moral. Segundo Weil, a “moralização” faz parte de um processo educativo, desde a infância até a fase adulta. É esse o verdadeiro sentido do nexos educação e moral e que o filósofo tem muito a contribuir como educador.

3. O FILÓSOFO-EDUCADOR

A educação weiliana visa o exercício da razão para que o homem faça sua escolha pelo razoável; que ele tenha forças para lutar contra a violência. Assim, Weil considera que o filósofo é um tipo de “sábio nascente”, aquele que é capaz de conter as forças de sua natureza animal. Ele é contente, porque fez sua opção pelo razoável.

Nesse sentido, o filósofo tem a tarefa de ensinar os homens a filosofar (como filósofo-educador)¹⁴⁶, o exercício da razão que fazem deles seres razoáveis. Entretanto, Weil adverte que “a filosofia não faz profecias e não fornece as receitas [...]” (PR II: 373). Não é papel de o filósofo formular receitas e nem menos indicar caminhos, mas apenas explicar aos homens “em quais caminhos eles deixam a via da razão e se engajam na da violência. Ela não pode dizer o que é bom; ela apenas pode mostrar o que é mal” (DEC: 21).

Para Weil, esse empreendimento não é tão simples, pois a violência se apresenta na sociedade sob o abrigo da razão, da justiça, da ordem, da moral, da religião. Nesse aspecto, a tarefa do filósofo-educador se torna ainda maior, dado que é necessário não ensinar os homens a filosofia, mas sim a filosofar.

A tese sobre o filósofo-educador se encontra no §19 da *Philosophie Politique*. Antes, porém, de entrarmos nessa reflexão, levantamos aqui as seguintes questões: por que Weil atribuiu ao filósofo o caráter de educador? Podemos afirmar que há uma relação entre a filosofia e a educação?

Vale ressaltar que a própria introdução à *Lógica da Filosofia* não deixa de ser um manual pedagógico, em que se constata a presença marcante do filósofo-educador. Em sua *Lógica*, Weil procura traçar o perfil do filósofo não como aquele que só faz o uso da razão e da reflexão metafísica, mas como aquele que procura conduzir o homem do pensamento à ação. A Categoria Ação, como já percebemos, é uma categoria que trata do fim da filosofia. E o fim da filosofia é a ação. É na ação que encontramos a ligação da filosofia com a política, a moral, a educação e a religião.

O filósofo busca na tradição a compreensão de seu tempo. É exatamente isso que Weil tem feito em seu percurso do pensamento filosófico. As categorias da

¹⁴⁶ A tese 19 da *Filosofia Política* fala sobre a tarefa do filósofo-educador: “A tarefa do filósofo-educador consiste em discernir a razão no mundo, vale dizer, desvelar as estruturas do mundo em vista da liberdade razoável” (FP: 76).

Lógica são exemplos disso. Nelas, o exercício da reflexão filosófica tem seu início com a Verdade e culmina com a Sabedoria. Com a categoria da Ação, há uma preocupação de transpor o pensamento constituído na história para a realidade do homem. É uma mudança de metodologia de análise reflexiva, que não tem mais como base a lógica metafísica, mas a lógica filosófica da própria filosofia. O fim a que se propõe nessa lógica é a compreensão humana e o sentido de suas ações.

Mas a compreensão de que o filósofo lida com o pensamento e a razão não se perdeu de vista. No entanto, o caráter reflexivo se incorpora de outra roupagem, em que o pensamento deixa de ser apenas formal e passa a ter relação com a realidade concreta do homem. Nessa perspectiva, o filósofo compreende que ele é um ser como qualquer outro que vive no mundo junto com outros homens. Compreende também que ele pertence a uma comunidade e que precisa seguir as regras dessa comunidade assim como os outros. Isto é, o filósofo não é apenas um pensador, ele é uma pessoa como qualquer outra.

O filósofo, como ser natural, não é diferente dos outros homens. A única diferença é que ele “enquanto educador quer compreender a sociedade, quer captá-la tal como ela se autocompreende” (FP: 77). Assim, como qualquer homem, ele tem suas necessidades, seus desejos, sua vida e seus sentimentos. Há, porém, um dado importante a considerar: o filósofo é aquele que optou pela razão. Somente pela razão que o homem terá condições de vencer o mal radical e a violência que o mundo contém.

Se o filósofo é aquele que optou pela razão, ele tem como missão conscientizar os homens para que façam o mesmo. No entanto, como analisamos acima¹⁴⁷, o homem comum não se interessa pelo discurso coerente do filósofo. O homem comum procura negar o discurso coerente afastando-se dele. É, nesse sentido, que a filosofia deve procurar os mecanismos de aproximação do homem comum, os quais devem fazer qualquer homem sentir a necessidade da filosofia para as suas vidas. E um desses mecanismos é tratado na categoria da Ação na *Logique* e fundamentado na *Philosophie Politique*. Tal mecanismo é a própria educação.

Weil deixa claro que não é de qualquer educação que trata a *Filosofia Política*. Observa-se que as teses 15 a 19, que falam sobre a educação, encontram-

¹⁴⁷ Cf. No primeiro capítulo, o subtítulo “Educação, razão e violência”.

se na primeira parte cujo título é “A Moral”. Por quais motivos essas teses se encontram na seção sobre a moral? Simplesmente, porque Weil procurou, como Kant, conceber uma educação do ponto de vista moral. Para Weil, a educação tem como fim a moralização do homem vivendo em sociedade. Nessa compreensão, a educação é vista como um meio de moralização e de humanização do homem que vive numa comunidade.

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. Ela não só leva em conta os desejos históricos da comunidade, mas mantém vivos esses desejos (FP: 106) e deve ter a importante tarefa de conduzir o indivíduo à razão e ao universal razoável.

O filósofo-educador vê no homem não um indivíduo isolado em si mesmo, mas um indivíduo que participa de uma comunidade. Como participante de uma comunidade, o “homem é animal político” no sentido aristotélico. Entende-se, portanto, que política e moral devem caminhar juntas, uma dependendo da outra para sua existência.

Outro ponto importante a se considerar é que o homem é um ser histórico, que possui uma história de vida, uma cultura, uma forma de manifestar seu pensamento e sua religiosidade. É, nesse contexto de vivência comunitária, que ocorrem as relações de uns com os outros, que a política e a moral têm fortes relações na vida humana.

A política acontece no contexto da vivência comunitária entre os indivíduos na sociedade. A moral procura evidenciar a conduta e o comportamento de cada indivíduo, mas procurando acima de tudo conduzir o indivíduo à liberdade razoável e ao universal. Todo esse contexto precisa ser considerado pelo filósofo-educador, que tem como tarefa uma educação do ponto de vista moral.

O filósofo-educador é aquele que “não só fala da educação de todos e de cada um à universalidade da liberdade razoável”, mas que acredita na “possibilidade dessa educação” (FP: 76). O mundo não precisa perecer para que a moral e a educação sejam mantidas em sua pureza. No entanto, Weil, assim como Kant, viu a necessidade de uma educação que conduzisse o homem a ser mais humano e menos animal. Do lado do humano, encontra-se a razão, única que traz o

contentamento e a liberdade razoável. Do lado animal, encontram-se as paixões, o egoísmo e toda forma de violência.

No contexto da animalidade, o homem é desumano consigo mesmo e com os outros. Temos a consciência de que a violência reina no mundo, mas que o mundo não é pura violência. Entretanto, sabemos também que no homem há a razão, mas que ele não é pura razão. É, nessa compreensão, que educação e moral precisam caminhar juntas. Weil faz a seguinte afirmação:

Só assim, longe de serem separadas, é que a moral e a educação serão compreendidas positivamente, na sua significação para o mundo e para o homem que, neste mundo, quer ser razoável (filósofo). A primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato (FP: 76).

No contexto social em que vive, o filósofo tornou-se educador, “voltou-se para a sociedade querendo captá-la tal como ela se autocompreende” (FP: 151). Cabe ao filósofo-educador compreender a sociedade, compreender o homem em sua individualidade, este que não vive sozinho, isolado, mas numa comunidade, inserido numa sociedade. Com isso, o filósofo, em sua tarefa educativa, tem em vista que “a individualidade quer ser universal; quer a liberdade razoável, a razão livre, para todos e cada um, não como consequência de uma escolha arbitrária, mas porque essa vontade de razão, essa razão da vontade a constituem: o privado quer ser universal” (FP: 154).

Esse mundo da individualidade é o mundo do entendimento, mundo em que se coloca a exigência de universalidade. Assim torna-se tecnicamente necessário

que todos participem da luta contra a natureza exterior, portanto, que todos sejam formalmente iguais, informados e educados pelo trabalho e pela organização à honestidade e ao domínio de sua natureza interior, assim como é tecnicamente necessário que a luta contra a natureza seja contínua (FP: 158).

Isso significa que a educação faz parte de uma necessidade humana, como bem já disse Kant, e que ela deve ser contínua. Ela deve ser trabalhada pelo filósofo no sentido de um progresso moral, de um aperfeiçoamento moral do homem, pois

Daí resulta que o filósofo, que começou vendo a necessidade de fazer-se educador e, em vista disso, compreender o mundo no qual quer exercer a sua atividade de educador, encontra-se agora obrigado a pensar a ação razoável, pela qual e na qual esse mundo poderá alcançar a perfeição (FP: 162).

Isso não deve ser entendido como se o filósofo devesse dirigir o mundo, assumir o seu comando e governá-lo. Não compete a ele tal empreendimento. “Porém, pensando a ação concreta e universal na forma da ação concreta, ele poderá ajudar os responsáveis pela ação a tomarem consciência do que fazem [...]” (FP: 162) e por que fazem. Isto é, o filósofo em si mesmo não é um político, mas ele assume um papel político dentro da sociedade. Ele é por excelência o homem da ação razoável, que quer transformar a realidade social de um mundo onde a não violência deve estar em primeiro plano.

4. O GOVERNANTE EDUCADOR

A figura do governante educador tem sua importância no que diz respeito à moral e à política dos indivíduos que vivem numa comunidade. A referência sobre o governante educador se encontra na *Philosophie Politique* na terceira parte que trata sobre o Estado. Weil considera que, para compreender o fundamento de qualquer Estado, é preciso recorrer à história das comunidades que as constituíram. Mesmo porque o Estado é definido como a organização de uma comunidade histórica. As instituições se organizam no seio de uma comunidade histórica, estabelecendo-se como um corpo político o qual é chamado de Estado. Desse modo, cada Estado possui uma história sobre a forma como se constituiu o seu poder político.

Na *Philosophie Politique*, encontram-se apenas duas formas de governo: o primeiro provém do Estado autocrático e o segundo do Estado constitucional. No sistema de governo autocrático, “o governo é o único a deliberar, decidir e agir, sem nenhuma intervenção obrigatória de outras instâncias” (FP: 209). Nesse tipo de sistema, os direitos dos cidadãos são limitados e determinados pelas decisões unicamente do governo. “Entre o cidadão e o governo, é este último quem decide” (FP: 215). Isso significa que o governo autocrático é caracterizado pelo autoritarismo, no qual o governante exerce o poder de forma tirânica.

Já o Estado constitucional é diferente do autocrático, nele se tem a presença de um parlamento representado pelo povo. O governo é constitucional

quando o governo considera-se, e é considerado pelos cidadãos, obrigado a observar certas regras legais que limitam sua liberdade de ação, pela intervenção obrigatória de outras instituições que definem as condições de validade dos atos governamentais – condições inexistentes em regime autocrático, no qual basta que a vontade do governo faça-se conhecida para ser legalmente aceitável e válida (FP: 209).

Uma das diferenças entre o governo autocrático e o constitucional é que, neste, o governo é limitado, enquanto naquele o governo não possui limites ao seu poder. “No sistema constitucional, a lei regra e limita a liberdade de ação do governo” (FP: 213). Vale também destacar que, no regime constitucional, há a participação popular nas decisões do governo, ou por meio de manifestações ou por meio de seus representantes no parlamento. Enquanto no governo autocrático não há participação popular e nem mesmo representação por meio do parlamento, já que o governo decide tudo sozinho.

Na definição dessas duas formas de governo, percebe-se que o sistema constitucional surgiu no período moderno. Para Weil, antes do período moderno, havia apenas o sistema de governo autocrático e que o constitucional passou a existir no período moderno com a revolução francesa de 1789. É por meio de uma revolta popular, em que se questiona o antigo regime, considerado autoritário, absolutista, que se inaugura um novo sistema de governo. A revolução francesa teve esse marco histórico de um divisor de águas entre a antiga forma de governo autocrática e a nova forma de governo constitucional.

Nesse caso, podemos considerar que a revolução francesa serviu de base para a transformação do governo autocrático para o governo constitucional em boa parte dos Estados. No entanto, observa Weil, a maioria dos Estados modernos já havia superado o sistema autocrático, mas alguns ainda viviam sob o comando do governo autocrático. Para ele, nem todos os Estados teriam superado a forma de governo autocrática.

Segundo Weil, o sistema constitucional é uma forma mais avançada de governo, em que se procura superar gradativamente o autoritarismo e a violência gerada pelo sistema autocrático. Nesse sistema,

faltam-lhe os dois traços que caracterizam o governo constitucional, a submissão do governo e da administração à lei (sua vontade fundamental de se submeter à decisão do juiz) quanto aos seus atos administrativos, e à representação da nação no que se refere à modificação da lei e às decisões políticas (FP: 230).

Num sistema constitucional, pressupõe-se que a comunidade seja razoável, pelo menos que tenha acesso à razão. Nesse sistema, coloca-se “como condições mínimas, da parte dos cidadãos, a racionalidade do comportamento e a submissão por consentimento à lei formalmente universal, e, da parte do governo, a vontade de razão, senão a razão” (FP: 232). O governo tem um importante papel, não apenas como aquele que exerce o poder, mas como aquele que educa os seus cidadãos.

Os cidadãos não estão alheios às decisões do governo. Eles participam, dão as suas opiniões, protestam pelos seus direitos, ou seja, são sujeitos políticos em ação e em busca de transformação. No entanto, nem sempre os cidadãos são conscientes de seus direitos e muitas vezes não agem em busca de mudanças sociais. Em muitos momentos, os cidadãos ficam esperando que o governo tome suas decisões por si mesmo, do mesmo modo do sistema autocrático. É, nesse momento, que entra a figura do governante educador, é o governo que vê a importância da participação dos cidadãos nas decisões políticas do Estado. O problema consiste em

saber se a educação dos cidadãos está suficientemente avançada para que sejam capazes de tomar posição sobre os problemas da comunidade e fazê-lo do ponto de vista da racionalidade, dito de outro modo, se o trabalho moderno transformou suficientemente a vida tradicional para permitir aos cidadãos compreender as questões e avaliar o que está em jogo nos projetos governamentais e nas medidas administrativas (FP: 234).

A principal tarefa do governo razoável é a educação dos cidadãos. O governo, queira ou não queira, será educador, porque ele não deixa de influenciar a racionalidade dos cidadãos, a sua moral e o sentido que dão à sua existência. “O governo deve buscar a reconciliação entre o universal da razão, o universal (racional e técnico) do entendimento, e o universal concreto e histórico da moral da comunidade” (FP: 260).

A busca de reconciliação entre o universal da razão e o universal concreto e histórico da comunidade não é uma tarefa fácil. O processo de reconciliação deve

acontecer por meio da educação empreendida pelo governante. Com isso, o governante precisa ser prudente, é isto que caracteriza “a verdadeira virtude do homem de Estado” (FP: 264).

O homem de Estado, portanto, sendo prudente, saberá discernir o que é importante para a moral da comunidade e para o interesse do Estado. Tal discernimento torna-se possível quando o homem de Estado “educando a nação, produz nela a aceitação do que não pode ser recusado quando se quer viver dignamente” (FP: 264).

Acontece que nem sempre o homem de Estado é prudente no uso do próprio poder e poderá agir de forma autoritária contrariando os anseios de uma vida mais digna dos cidadãos. Agindo assim, o cidadão pode ter razão contra o governo. Porém os desentendimentos poderiam desencadear uma situação de violência sem precedentes. O homem de Estado, que age pela prudência, compreendeu a violência, e agora, como educador, “ele buscará o meio de conduzir os homens por um caminho do qual não se discerne certamente todo o traçado, mas cuja direção tornou-se visível” (FP: 265).

O problema aparentemente parece ter sido resolvido. Mas fica uma dúvida: quem será esse homem, ou grupo de homens, que será capaz de educar a comunidade e conduzi-la na grande empresa conservadora de uma vida sensata e razoável contra a violência exterior dos homens e da natureza?

Acontece que tanto os governantes quanto os cidadãos reivindicam a prudência e a busca razoável da razão e se preocupam com o que é o mais profundo problema político concreto. Nesse caso, todos têm o direito de participar na discussão dos problemas da comunidade, desde que se submetam às regras de uma discussão que sempre deve ser universal. “Dir-se-á que as convicções são sagradas, e mostrar-se-á que é do interesse do Estado respeitá-las, primeiro porque o cidadão, exprimindo suas convicções, fornece ao governo indicações sobre suas reações, em seguida porque ele pode ter razão” (FP: 265).

O importante para o governo é que, no plano do entendimento, da técnica e da organização, sejam superados os desentendimentos com os cidadãos da comunidade, haja vista que a verdade política não se encontra do lado de ninguém. “Pois tal verdade política só existiria para um espírito situado fora da história, sendo que a prudência, que é a sabedoria em política, não admite juízo universal” (FP:

266). Os desentendimentos entre o governo e os cidadãos de uma comunidade aconteceriam pela ausência de autoridade do próprio governante.

A ausência de autoridade do governo gera um problema, “quer se trate da racionalidade ou da moral, dos direitos do cidadão ou do governo, dos interesses dos indivíduos ou da comunidade e da sociedade, das tendências inconscientes ou da tomada de consciência” (FP: 266-267). Essa crise de autoridade do governo deve ser superada pela educação para o universal e pela encarnação do universal no e para o pensamento comum da discussão política.

Há crise e ausência de autoridade do governo “quando suas decisões não são respeitadas, suas medidas são executadas com negligência ou má vontade por funcionários desanimados, insatisfeitos ou que desprezam a incapacidade do governo” (FP: 267). A autoridade do governante, nesse caso, difere do autoritarismo. No regime autocrático, exemplo típico do autoritarismo, a autoridade do governo é centrada apenas na sua vontade, nas leis que são decretadas apenas por ele.

Para Weil, o que há é a autoridade política, que, para ter funcionalidade, precisa ter como base a autoridade técnica e a confiança. A autoridade técnica é toda a capacidade técnica e administrativa do governo para implementar as ações políticas. A confiança deve vir dos cidadãos, já que eles não são capazes de formar uma opinião pessoal sobre todos os problemas, eles confiarão no governo. Eles darão confiança ao governo na condução dos negócios, com a única condição de que possam ser ouvidos quando estiverem em jogo seus interesses.

A autoridade do governo deve ter como fundamento a aquisição e a conservação da confiança de seus cidadãos. Os cidadãos, que remetem confiança ao governo, exigem dele a honestidade, a sua capacidade administrativa, inteligência na condução dos negócios, numa palavra, prudência. Sem esses qualificativos, o governo perderá sua autoridade política, caindo assim no desprezo e no ridículo.

A questão da autoridade política do governo se coloca no plano da prática da necessidade de se chegar a decisões: sobre leis, medidas, ações de política interna e externa, que sejam, ao mesmo tempo, aceitos e acessíveis por todos. Colocamos aqui a seguinte questão: “como é possível a educação da comunidade posto que todos, governantes e governados, devem ser educados?” (FP: 269).

Tanto os governantes quanto os governados se encontram na mesma condição da necessidade de serem educados. Para tanto, “basta observar que a

educação dos cidadãos pelo governo por ele mesmo e pelos cidadãos faz-se sob a pressão da necessidade: trata-se antes de tudo de não fracassar e, para isso, de aprender com os fracassos e sucessos passados” (FP: 270-271).

Como o governo precisa ser prudente, ele deve reconhecer que a prudência vem da experiência, e é, pela vontade de prudência, que se permite a experiência. Os Estados modernos pressupõem sempre que suas instituições e, em particular, suas administrações, não são mais que a experiência prudente, “a prudência da experiência institucionalizada” (FP: 271). No mundo moderno, a prudência não se tornou supérflua, ao contrário, ela “continua ocupando aí o primeiro lugar” (FP: 271). É verdadeiro que a reflexão possui o seu lugar na administração, e o seu papel é muito maior no Estado moderno do que foi no passado.

É, na reflexão sobre o que é necessário, que se põe a educação dos cidadãos. Essa reflexão se efetua sob a forma da discussão¹⁴⁸. Todavia, a discussão deve ser posta como o único instrumento de educação? A vida dos Estados modernos é caracterizada exclusivamente pela discussão? A resposta depende do sentido em que se toma a questão, pois, quando se busca um juízo sobre os fatos, a discussão será negativa. Isso, porque a violência desempenha um papel de primeiro plano na vida política dos Estados, seja como violência ativa, como o autoritarismo, seja como violência passiva, que recusa servir o que lhe parece inadmissível, mesmo que ao preço da própria vida.

Quando a questão visa à estrutura do Estado moderno, a discussão será positiva. Nesse caso, o Estado é compreendido como o órgão de reflexão e decisão da comunidade. Órgão pelo qual “a comunidade existe para si mesma na consciência de sua unidade” (FP: 272). Essa comunidade sabe que é histórica e racional e, com isso, ela procura excluir a violência entre seus membros. Desde então, o Estado moderno tem a discussão como um meio de acesso à decisão racional.

O problema consiste em saber quem realmente participa nas deliberações e tomadas de decisões quando se refere às questões políticas de governo do Estado. Esse problema se coloca tendo em vista que a discussão se fundamenta

¹⁴⁸ Aqui a discussão possui o mesmo sentido analisado no segundo capítulo no item 1.2 “Discussão e diálogo”, quando diz que os homens políticos apenas discutem enquanto os homens de cultura dialogam.

como ideal do sistema constitucional, em que “todo cidadão nele é considerado capaz de partilhar as responsabilidades do governo e governante em potência” (FP: 273).

No sistema constitucional moderno, há essa compreensão da participação de todos os cidadãos nas responsabilidades do governo. No entanto, na prática, sabe-se “que a maioria dos cidadãos não só é incapaz de governar realmente, mas não deseja governar” (FP: 273). Isso não significa um enfraquecimento do Estado. Ao contrário, é nas comunidades que aparece a paixão política.

A discussão deve acontecer justamente pelos problemas que são apresentados, pelo desinteresse que as pessoas têm pela própria política¹⁴⁹. Nesse caso, a discussão desempenha um importante papel nas comunidades e na sociedade como um todo, quando se tem como objetivo que todos tenham acesso à razão e à liberdade razoável. Esse papel da discussão acontece tanto no sistema autocrático quanto no constitucional.

O que distingue o autocrático do constitucional é que, no primeiro, a discussão é limitada pela lei ou pela via administrativa. Também, no sistema autocrático, os cidadãos não participam da discussão e não são considerados governantes potenciais. Já, no sistema constitucional, nem a lei nem a administração governamental deve limitar a discussão no sentido da participação dos cidadãos nos negócios do Estado. O governante deve ser educador justamente para que a discussão seja possível e para que os cidadãos participem e deem opiniões sobre as decisões políticas do Estado.

O sistema autocrático apresentado acima, como uma forma de governo ultrapassada, deve ser superado e já encontra em via de superação em grande parte dos Estados modernos. O processo de superação se dá de forma evolutiva, da passagem de um sistema a outro. Para Weil, o que vem primeiro é o sistema autocrático. Com isso, é observado que “o sistema autoritário só é justificado se conduz ao sistema constitucional, enquanto que o sistema constitucional só o é se evita a necessidade do retorno ao sistema autoritário” (FP: 274). Nesse caso, a função educadora do governante tem um papel fundamental. E tal educação deve acontecer para a liberdade e para o exercício da discussão entre o governo e os governados e entre eles próprios.

¹⁴⁹ A discussão não assume um papel apenas técnico e político, mas educativa do ponto de vista do governo.

No sistema autocrático, há a discussão, mas ela acontece apenas com um pequeno grupo de aristocratas. Nesse pequeno grupo, “só participam os que se consideram os melhores e são os mais influentes na sociedade” (FP: 274). Com o passar do tempo, a discussão foi se tornando mais aberta e acessível a todos, evoluindo assim para o sistema constitucional. Porém tal procedimento não se deu de forma duradoura. Sempre houve um retorno, pelo menos temporário, à autocracia ou à aristocracia.

A primeira educação do governante foi desenvolvida por meio do sistema autocrático, centrada exclusivamente na educação de todos para a racionalidade do trabalho pelo trabalho. Podemos citar como exemplo a escravidão no Brasil e, mesmo após a libertação dos escravos, a forma desumana em que o trabalhador era tratado como objeto e não como sujeito. Essa primeira forma de educação, baseada na exploração do trabalho escravo, devia ser superada com a evolução das sociedades nos tempos modernos.

Só a partir do momento em que os cidadãos forem educados para a racionalidade e para a consciência moral, é que eles poderão tomar parte dos negócios da comunidade e da sociedade no plano do Estado. De nada serve impor aos cidadãos que eles têm direitos e deveres a cumprir sem primeiro educá-los para tal exercício¹⁵⁰. É necessário ressaltar que o exercício da cidadania é uma questão de tomada de consciência pelo próprio cidadão sobre os seus direitos e deveres. Essa tomada de consciência só pode vir pela via da educação e da discussão em vista da razão e do razoável.

Assim, pela via da discussão, o racional e o razoável não são entidades separadas. Na discussão, a racionalidade e a moral se afrontam, mas para buscar sua reconciliação racional e razoável. Nesse sentido, a discussão passa a caracterizar o mundo moderno como um procedimento normal, já que muitos obstáculos do passado, em que a própria discussão era limitada, foram superados. Segundo Weil:

Só a discussão e a educação para a discussão fazem com que o particular submeta-se ao universal, em vez de ser a ele submetido por uma força que sempre lhe parecerá exterior, e só a discussão fará com que o inconsciente da nação e do governo eleve-se à consciência e transforme-se em projeto real e realizável de ação (FP: 289).

¹⁵⁰ Esse é o verdadeiro exercício de cidadania.

A discussão e a educação pretendem que as decisões políticas sejam definidas numa discussão aberta, regrada pela lei, mas não limitada por ela, universal quanto aos participantes e quanto aos objetos da discussão. Do ponto de vista da filosofia, a educação e a discussão se unem em vista de uma educação para a racionalidade e para a razão. É este tipo de educação “que dá valor positivo ao Estado [...]” (FP: 290).

Weil fala da comunidade sadia em que a educação e a discussão para o razoável e o racional constituem uma realidade. Essa ideia de uma comunidade sadia remete à democracia, considerada como um sistema político com maiores chances de conduzir os melhores aos postos dirigentes do Estado. No entanto, parece que, na prática, a democracia não é fácil de ser exercida, porque “não parece que o cidadão exerça sua prerrogativa no interesse do todo, mas queira, sobretudo, proteger o seu interesse particular” (FP: 294).

Muitas vezes, o político tem em vista seus interesses particulares, ou os de um pequeno grupo que financiam a sua campanha eleitoral. Nesse caso, os cidadãos votantes, ficam em segundo plano. O eleitor, vendo no parlamento o resultado de uma conspiração que o impede de se fazer ouvir, pensará que todos os representantes e todos os partidos primam unicamente pelos seus próprios interesses. Nesse caso, corre-se o grande risco do retorno ao sistema autoritário.

Weil assinala que nada assegura que a democracia seja possível em todas as circunstâncias. E nada garante que ela possa manter-se em todo lugar. Ela não nasce espontaneamente e não subsiste sem um esforço diuturno. Podemos dizer que a democracia é uma meta a ser alcançada pelo governo educador, em que “suas condições suficientes são que o governo vise à liberdade razoável de todos e que a comunidade, sendo sadia, permita ao governo agir sobre ela – simplesmente agir – por meio da discussão” (FP: 296).

São essas condições que conduzem ao bom governo, à sociedade e ao Estado sadio. Entretanto, é fundamental que não falte ao governo educador a prudência razoável, pois “nenhuma solução poderia ser encontrada, assim como uma comunidade que não admite governo prudente estará madura para a autocracia e acabará por cair na tirania como consequência da sua degeneração” (FP: 298).

O governante, na acepção moderna, necessariamente “é educador e não pode não ser” (FP: 314). Como homem de Estado e educador, ele sabe que a

discussão racional e razoável permanece como a única garantia da presença do universal entre os homens, única proteção contra a esclerose da lei, das instituições, dos costumes. E sabe que essa discussão não é possível em todo lugar e em qualquer momento da história.

O governante educador sabe que a existência do indivíduo razoável, que justifica o Estado, só é possível e só pode subsistir no Estado razoável. Ele sabe que apenas o Estado educa para a razão e permite a presença da razão mesmo nas suas formas menos “teóricas”. É por tudo isso que o governante se faz educador dos cidadãos para elevar à consciência aquilo que, sob o grande e nobre nome de liberdade, obscuramente move os homens, o desejo da possibilidade oferecida a todos de uma vida na presença do sentido (FP: 351).

5. EDUCAÇÃO HUMANISTA¹⁵¹

A análise que se propõe aqui tem como objetivo estabelecer a importância que os estudos humanistas têm para a educação do homem em sua plenitude. Ou seja, revelar que esses estudos contribuem para a formação moral e humana do ser humano. Para tanto, devem fazer parte desse contexto a filosofia e a educação, as quais, em conjunto com a história, a literatura, a arte de um modo geral, desde a antiguidade grega, fez parte dos estudos humanistas, porque tiveram como fonte de análise o próprio homem.

O texto de Weil apresenta as dificuldades que os estudos humanistas enfrentaram e ainda enfrentam no mundo moderno e contemporâneo de se afirmarem como ciência nos moldes da Matemática, da Física e das Ciências Naturais. As dificuldades começaram a surgir especialmente a partir do século XVII, com uma nova redefinição sobre o que é ciência. Com o surgimento da modernidade, a ciência deixou de possuir o caráter de conhecimento geral e passou a ser particular. A Ciência, como no caso da Matemática e da Física, passaram a ter um objeto próprio e um método caracterizando-as como ciências particulares.

No século XVII, houve uma ruptura epistemológica, as ciências romperam com a filosofia e se tornaram independentes. Com a independência das ciências

¹⁵¹ Procuramos aqui analisar a situação atual dos estudos humanistas tendo como base um texto de Éric Weil escrito em *Philosophie et Réalité*. Derniers Essais et Conférences de 1982, o capítulo XVII que tem como título “Les Études Humanistes leur objet, leur Méthodes et leur sens”.

particulares, os estudos humanistas correram sério risco de perderem o caráter científico. A própria filosofia questionava sobre a validade do seu método de estudo e análise, dando maior ênfase às ciências matemáticas e físicas. O conhecimento, que era tratado pela Filosofia, parecia não ter muita consistência no campo da ciência. A crítica das ciências particulares dizia que os filósofos não conseguiam sustentar uma prova científica. A Filosofia não passava de um discurso vazio, sem nenhuma conexão com a realidade prática.

Os humanistas de um modo geral não ficaram parados. Eles procuraram reafirmar não só a importância, mas a necessidade dos estudos humanistas para a vida do homem em sua plenitude. O grande problema para os humanistas consistiu nos valores econômicos que a sociedade moderna passou a considerar as ciências particulares em detrimento das ciências humanas.

A sociedade moderna considerou que tudo aquilo que traz o bem estar social, a riqueza econômica e o conforto, são sinônimos de felicidade para o homem. Dessa forma, aqueles valores culturais e morais, deixaram de ser levados em conta. Tudo o que tinha relação com o ser humano, a sua moral, a felicidade razoável, a sua concepção do bem e do mal se perderam de vista. Intensificou-se o individualismo em detrimento do social.

Foram essas prerrogativas que levaram os estudos humanistas a uma crise existencial. Essa crise se deveu ao questionamento que a sociedade começou a fazer sobre que importância os estudos humanistas teriam para a vida do homem. Que benefício os estudos humanistas trariam para o homem? Nesta questão, já vem implícito um preconceito, porque a preocupação do homem moderno está ancorada naquilo que lhe gera benefício.

E, nesse caso, o benefício consiste na geração de riquezas econômicas e do bem estar social. Também há a ideia de progresso material e científico, a qual é muito forte nos tempos modernos. Nesse sentido, os estudos humanistas não têm muita importância, porque não geram riquezas, nem bem estar social e muito menos o progresso material e científico.

Isso tem levado os jovens a desprezarem os estudos humanistas, colocando-os em segundo plano. Weil diz que “os jovens não procurarão pelas humanidades se a sociedade que determina suas perspectivas de futuro não considera os estudos humanistas como úteis, importantes, remuneráveis e materialmente prometedoras” (DEC: 312).

É a própria sociedade que coloca em segundo plano as humanidades, quando ela mesma as considera como inúteis no sentido econômico. O valor é estabelecido por aquilo que gera lucro e riqueza material e esse tipo de valor não faz parte dos estudos humanistas.

A sociedade moderna considerava como útil “tudo o que conduz a uma maior riqueza, a uma riqueza mais equitativamente distribuída, a um maior sentimento de segurança, a uma esperança de um meio de vida melhor” (DEC: 312). O humanista era visto como aquele que não tinha muito a contribuir com a sociedade, ou seja, a sua formação não contribuía com o progresso social e econômico. Desde então, a sociedade passou a ver o humanista como aquele que pertencia à classe ociosa que só prosperava à custa do trabalho dos outros. Na visão do mundo da produção e da organização, o humanista “é um parasita” (DEC: 312).

Essa visão negativa que a sociedade estabeleceu para o humanista é o que levou uma boa parcela dos estudantes a não se sentirem motivados a escolherem os estudos humanistas como opção primordial de suas carreiras universitárias. Basta observar atualmente a pouca procura pelos cursos de filosofia e das áreas humanas. Os cursos humanistas não são procurados como primeira opção, mas como segunda. Às vezes há a procura por ser o mais fácil na disputa por uma vaga universitária. Tem-se assim o pouco interesse dos estudantes universitários pelos cursos humanistas.

Com essa visão negativa da sociedade em relação aos estudos humanistas, o que necessariamente se deveria fazer? Seria melhor abandoná-los quando se trata de pesquisa e de erudição? Ou de se contentar em transmitir o conhecimento, inútil, mas não destituído de charme, de história, de literatura, de filosofia? A resposta não é simples. Mesmo com as inúmeras dificuldades, os estudos humanistas têm sobrevivido ao longo do tempo.

Do início do período moderno até nossos dias “os estudos humanistas se encontravam expostos aos ataques provenientes ao mesmo tempo das ciências da natureza e das ciências sociais, uma revolta contra a definição implícita do que é útil e do que não é, estava em via de ganhar terreno em todos os países modernos” (DEC: 313).

A sociedade moderna se encontrava voltada para a riqueza material, a segurança e o conforto. Porém, essa lógica social contém um mal que não pode ser conservado: “Ela é destituída de sentido e desumana” (DEC: 313).

É, na percepção da ausência de sentido e de tudo o que é desumano, que os estudos humanistas procuraram se reabilitar e mostraram sua importância. Nisso há um paradoxo. Ao mesmo tempo em que há um desprezo nas universidades pelos estudos humanistas, há também uma revolta anti-racionalista provenientes dos próprios departamentos de estudos humanistas. Há um número de estudantes dos cursos humanistas que se revoltam contra o ensino e a pesquisa objetiva.

Tem-se observado que esses estudantes apresentam mais capacidade de analisar a realidade humana que os estudantes das ciências matemáticas, físicas e naturais. As diferenças entre essas ciências e os estudos humanistas podem estar contidas na forma e na metodologia que cada uma adota em suas pesquisas. Por esse motivo, é preciso procurar pelo sentido histórico dos estudos humanistas e de sua definição.

Historicamente, considerava-se que “um humanista era alguém que estudava a literatura clássica, sabia sua história e tinha um bom conhecimento sobre os grandes pensadores [...]” (DEC: 314). Não havia concorrência entre as diversas ciências e as humanidades. O cientista era um homem que havia recebido uma educação humanista, mesmo quando ele ia contra ela. A sua inspiração era regada pelas fontes clássicas como as de Galileu, Descartes e Bacon, apenas alguns exemplos. Com o surgimento das ciências particulares esse tipo de situação deixou de existir.

O campo de estudo e de investigação das ciências particulares se destacaram como científicos enquanto os estudos humanistas não. Tudo o que se considerava como científico tinha relação com as ciências particulares ligadas à matemática, à física, às ciências da natureza e até mesmo às ciências sociais. Desse modo, houve uma forte tendência “em recusar tudo o que conduz a uma carreira literária ou a um posto de ensino no domínio dos estudos humanistas [...]” (DEC: 315).

Por sua vez, os humanistas lutaram em defesa dos estudos humanistas, procurando reagir contra um racionalismo matemático e científico, que vinha se fortalecendo no período moderno. Para o racionalismo matemático e científico, o conhecimento tinha de ter comprovação científica, teria de seguir um método e um

objeto apropriado. Com isso, tudo o que tinha relação com os valores morais, culturais e religiosos eram deixados de lado. Tem-se como exemplo a filosofia e a teologia, questionadas como verdadeiras por não possuírem uma base de sustentação científica. Os estudos humanistas, de um modo geral, não eram vistos como algo seguro do ponto de vista do rigor científico.

Os estudos humanistas jamais deixaram de lado as suas preocupações fundamentais e sempre foram fiéis às suas origens históricas. Nisso consistiu uma das reações dos humanistas contra o racionalismo matemático e científico. Para os estudos humanistas, o interesse maior “é o homem, suas obras e seus atos, os modelos que nele se apresenta, e o homem enquanto agente livre” (DEC: 316). No quadro dos estudos humanistas, “o homem é considerado como a fonte e a origem de suas obras – artísticas, literárias, filosóficas, históricas [...]” (DEC: 316). Aqui se faz necessário colocar a pergunta fundamental: “Que são, portanto, os estudos humanistas enquanto tais? Qual é seu método?” (DEC: 319).

Weil afirma: “seja em qualquer domínio, só há ciência tanto quanto há matemática, a situação das humanidades do ponto de vista científico torna-se altamente problemática” (DEC: 320). Kant já observara, em sua *Crítica da razão pura*, a dificuldade dos estudos humanistas, exemplo a Filosofia, de se definir como ciência assim como a matemática. A Filosofia, na concepção kantiana, deve seguir outro caminho quando se pergunta: “O que devo saber? O que devo conhecer? O que me é permitido esperar? Quem é o homem?”¹⁵²

Há o entendimento, na visão kantiana, que as três primeiras questões se juntam na última que consiste em saber “quem é o homem”. A filosofia, portanto, deve ter como ocupação essencial a compreensão do homem em suas relações consigo mesmo e com os outros. Esse é também o campo de ocupação de todos os estudos humanistas, nos quais são observados os fatos históricos, no entanto, esses fatos são dados na estrutura das relações que eles mantêm com outros fatos. Nesse sentido, os estudos humanistas, diferente das ciências exatas, estabelecem critérios que permitem discernir o falso e o verdadeiro e fornecem os meios de criticar as teorias, as afirmações e as produções intelectuais.

É necessário perceber, de acordo com Weil que “jamais saberemos a verdade total sobre a totalidade da história [...]. Talvez jamais saibamos definir o

¹⁵² Essas quatro perguntas são as bases fundamentais da filosofia kantiana. Elas são encontradas na *Logique*, trad. francesa por L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, p. 25.

sentido de uma obra de arte ou de um poema, mas sempre estaremos prontos a mostrar que tal ou tal interpretação é insustentável [...]” (DEC: 323).

Notamos que, com o avanço do progresso material e científico, as divergências das ciências matemáticas, físicas e naturais contra os estudos humanistas não se sustentam mais. Sabemos que as disputas ainda existem, principalmente na prioridade das escolhas de melhores cursos entre os estudantes universitários. Entretanto, as diversas ciências se viram na necessidade de uma interação com os estudos humanistas. Da mesma maneira, os estudos humanistas precisam de dados científicos em suas pesquisas.

Essa interação entre as humanidades e as ciências gerou certo nível de respeitabilidade destas em relação àquelas. As humanidades exigem rigor científico em suas pesquisas e nos discursos que produzem. No caso da Filosofia, podemos dizer que há rigor científico nos discursos que ela produz. Esse vínculo que se estabelece “entre as humanidades de uma parte e as ciências lógicas, sociais e até mesmo naturais do outro é orgânica e indestrutível” (DEC: 324).

O que possibilitou o progresso científico dos tempos modernos aos dias atuais foi justamente esse vínculo entre as ciências e as humanidades. Temos como exemplo o trabalho arqueológico que presta grande serviço aos historiadores. As ciências fornecem ferramentas às humanidades para que elas possam “dar novas respostas às antigas interrogações, de pôr novas questões, para enriquecer seu saber, para aprofundar sua compreensão da história” (DEC: 326).

Como dissemos, as humanidades se ocupam das coisas relacionadas ao homem, procurando saber quem é o homem. Nesse campo, há a Filosofia que procura por questões “sobre o bem e o mal, sobre o papel que o homem devia ter se quisesse levar uma vida decente e humana, e sobre a natureza, o Estado e o belo” (DEC: 327). As ciências não têm esse tipo de preocupação sobre o ser humano em sua totalidade. Elas transitam em suas pesquisas de maneira limitada, porque obedecem a um método e a um objeto específico. Weil diz que “nenhum físico vota, nem se casa, nem constrói edifício enquanto físico, mas enquanto ser humano” (DEC: 327).

As Humanidades, juntamente com a Filosofia, preocupam-se com o homem, “mas do homem enquanto ser vivente, que age e tem sentimentos, que é razoável e apaixonado, que é coerente e incoerente” (DEC: 328). Cada ciência atribui um valor para si mesmo. Por exemplo, o físico continua sendo o que é porque

ele atribui um valor à física. E, nesse aspecto, há uma diferença decisiva que separa o humanista do físico.

O físico está seguro de que a física é do mais alto interesse para todos. No entanto, a Física não se ocupa, assim como as outras ciências particulares, do sentido da vida humana. O sentido da vida humana cabe aos estudos humanistas. Com isso, o físico se vê limitado em suas buscas científicas, atendo-se apenas aos interesses que a Ciência Física lhe propõe. Com os estudos humanistas, procura-se compreender tudo o que é humano, “mas como não temos um espírito de uma capacidade infinita, a escolha é e deve permanecer aberta” (DEC: 329).

O humanista deve ter a liberdade de escolha na apresentação do problema de suas pesquisas. “O humanista escolhe, mas ele escolhe num quadro cultural dado – em seu tempo, para seu tempo e sob a influência de seu tempo” (DEC: 330). O papel do humanista não é de pôr em questão os valores, mas o valor dos objetos culturais. Ele procura dialogar com seu próprio passado cultural para poder entender o que é característica de sua tradição tal como ela vive hoje.

Assim, o seu problema consiste em compreender o passado para poder melhor entender o presente. “Ele encarna a consciência cultural de seu tempo” (DEC: 331). O seu método para determinar o seu problema essencial não é e não pode ser a dos discursos coerentes promovidos pelas ciências, da forma como propõe as ciências, porque “nada é definitivo” (DEC: 332).

Os estudos humanistas apenas são capazes de propor à humanidade os modelos para uma vida sensata. E nisso os humanistas se diferenciam das ciências particulares. Em relação a isso, Weil afirma que “os humanistas não tem nenhuma razão de se sentirem inferiores face às ciências, em que o próprio rigor prova que estas são abstratas – ou seja, que elas apenas consideram os aspectos isolados da humanidade e da realidade” (DEC: 333).

Os estudos humanistas são mais profundos, pois não consideram apenas os aspectos isolados da realidade, mas os aspectos gerais. Esses estudos priorizam a humanização do homem, o estudo dos valores morais e culturais da sociedade e a educação de um modo geral. No campo educativo, é posto o problema do sentido da vida humana, que já foi um problema de nossos ancestrais.

O problema do sentido da vida corre o risco de ser banalizado e esquecido em nossa sociedade contemporânea. As expressões antigas e sagradas como: “liberdade”, “justiça”, “paz”, são depreciadas e não têm mais a significação positiva.

Essas expressões caíram no descrédito. No entanto, o papel daquele que se envereda pelo caminho dos estudos humanistas consiste em educar os homens reestabelecendo os significados do sentido da vida. Porém não cabe ao humanista dar as receitas e muito menos curar os males morais.

É necessário saber que novas possibilidades podem ser criadas quando se tenta compreender o que se é, o que se possui e o que se quer ainda possuir. Pelos estudos humanistas, compreendemos que nada do que os homens fizeram, pensaram ou criaram está morto. Entendemos igualmente que as normas e os valores existem e que apenas o humanista pode torná-los conscientes. Eis que os estudos humanistas se elevam na sociedade contemporânea e procuram conscientizar o homem de que ele, mesmo não se dando conta, tem necessidade desses estudos. Mesmo porque, parafraseando Kant: “O homem só se torna homem pela educação”¹⁵³.

6. EDUCAÇÃO E VIRTUDE

Para Eric Weil, a educação visa à virtude do educando. No entanto, na civilização ocidental o termo virtude constituiu-se de conotações que fazem pensar não no que o indivíduo faz, mas no que está no fundo de 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).

Pode parecer surpreendente a tese que afirma: “somente o homem feliz é virtuoso” (PM: 197). O que surpreende aqui é a ambiguidade dos termos “virtude” e “felicidade”, que produzem a aparência de um paradoxo, ou mesmo, uma contradição. Questiona Weil: “quem ignora que o homem virtuoso pode ser pobre e doente, e o homem rico e poderoso, com a abundância de muitos bens, pode ser maldoso?” (PM: 197). Desse modo, pode haver uma confusão entre satisfação e felicidade e entre virtude e felicidade.

O homem só pode ser feliz sob a condição de ser virtuoso. Nesse sentido, a felicidade constitui a *causa cognoscendi* da virtude, enquanto permanecer sendo a *causa essendi* daquela. A virtude, nesse contexto, são aquelas virtudes

¹⁵³ KANT. *Réflexions sur le éducation*. Trad. francesa de A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1984, p. 73.

consideradas morais. Isso significa que “não se pode ser feliz sem cumprir os seus deveres” (PM: 198) para consigo mesmo e para com os outros da comunidade. No entanto, é importante observar que o homem pode, por si mesmo, obedecer todas as leis durante sua vida e sentir essa obediência como um jugo, uma servidão, penosa no mais alto grau. E nisso ele não se sentirá feliz.

A felicidade só será possível “lá onde a fidelidade à lei e à moral não é mais obediência, onde o indivíduo deseja fazer o que ele quer (enquanto ser razoável)” (PM: 198). Esse signo de felicidade leva em conta a decisão do homem pela humanidade e pelo ser razoável, decisão que acontece de forma livre, sem qualquer tipo de coação. É essa felicidade expressa aqui que torna o homem virtuoso. Nesse contexto, “a felicidade é a virtude, a virtude é a felicidade do ser razoável em sua existência finita e condicionada” (PM: 198).

A virtude não existe sem as virtudes. Aquele homem que cumpriu seus deveres pode ser infeliz. Isso porque a sua virtude não lhe trouxe necessariamente as satisfações de seu mundo. É necessário entender que a felicidade não consiste na satisfação dos desejos egoístas do homem. O homem feliz e virtuoso está acima de tudo aquilo que o exterior pode lhe oferecer ou recusar. Esse homem cumprirá os seus deveres, mas não tirará nenhum proveito deles, pois não é por recompensa que se deve “ser honesto, verdadeiro, corajoso, ter domínio de suas paixões e desejos” (PM: 199).

A grandeza da alma não está em apenas cumprir os deveres, mas no acordo que o homem faz consigo mesmo. O homem “sabe muito bem que ele é um ser humano, necessitado, pleno de paixões, de violência” (PM: 199). É como homem, em comum com a humanidade, com a natureza e com a sua história “que ele quer se realizar” (PM: 199). Ele compreenderá a si mesmo, sua natureza, sua sensibilidade, tudo o que contém nele, o que cada elemento é e permanecerá sempre ao mesmo tempo possibilidade do bem e tentação do mal. Ele não procurará um modelo a imitar, mas “um equilíbrio interior que seja o seu e apenas o seu” (PM: 199).

Compreende-se que o homem quer e sabe que pode realizar a humanidade nele, não de forma abstrata, mas de uma maneira que o torne contente e feliz. Realizando a sua humanidade na escolha da razão, ele se torna “mais homem que aqueles que vivem na satisfação do animal e pela luta dos desejos arbitrários” (PM: 199). Tem-se, portanto, que virtude e felicidade caminham juntas,

quando se compreende que o homem apenas pode ser feliz sob a condição de ser virtuoso.

A educação não visa à virtude da forma como se convencionou afirmar na moral pura, que se distancia da prática do indivíduo no cotidiano de sua comunidade. A educação, segundo Weil, “visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica” (FP: 65). O fundo das intenções sobre o conceito de virtude, que foram à preocupação dos filósofos do passado, totalmente impenetráveis, não desempenha na comunidade nenhum papel. “É a retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo e da educação que ele recebe” (FP: 65).

Para Weil, “Hegel foi o primeiro a enunciar que na sociedade moderna a única virtude é a honestidade” (FP: 66). A honestidade poderia muito bem ser adequada ao ideal de educação. Porém a honestidade muitas vezes vem carregada de questões ligadas a interesses particulares. Isso significa que o ideal visado pela educação é mais amplo, em que a honestidade se constitui como a menor parte, não se limitando a ela. Weil cita como exemplo: “pode-se perfeitamente, ser honesto, pagar suas dívidas ou não pagá-las, restituir o depósito confiado pelo próximo, recusar todo negócio suspeito sem, contudo, ser um homem educado” (FP: 67).

De outro modo, “pode-se, ao mesmo tempo, ser um inútil, preguiçoso, ineficiente na própria função, medíocre nos juízos, mesquinho nas relações com o outro, e é precisamente isso que a educação quer expulsar do caráter empírico, ensinando que isso não se faz” (FP: 67).

O que a educação deve oferecer ao indivíduo é a atitude correta. Nesse sentido, a partir do momento em que ele é educado, a ação não será um problema moral para a sua reflexão. “O homem educado age convenientemente” (FP: 67).

Deve-se sempre levar em conta que se “trata de educar o homem violento à razão, e que não há razão senão para o homem violento” (FP: 69). A violência é uma realidade que existe não para ser admirada nem provocada, mas transformada, que o indivíduo precisa ser universalizado. A universalização do indivíduo deve acontecer por meio da educação. Com isso, “o esteticismo, que justifica o mal moral pela bondade da obra, não tem lugar na educação, mas a faculdade de perceber e fazer perceber o que é bom em todos os sentidos do termo é tão fundamental na educação que não poderia ser separada do sentido moral” (FP: 69).

A educação será mal feita se ela não for a educação do indivíduo na e em sua individualidade. Sem esse requisito, ela poderá ocultar talentos reais. A educação, portanto, visa à formação do indivíduo a fim de que ele procure por si mesmo se universalizar, tornar-se um ser razoável e feliz numa perspectiva moral.

7. EDUCAÇÃO E MORAL

Para Weil, a educação tem a difícil tarefa de moralizar o indivíduo humano, a fim de que ele deixe a animalidade, deixe as paixões e a violência. A tese 18 da *Philosophie Politique* vem justamente mostrar que o fundamento da educação é a moral. Percebe-se, na própria tese, que o filósofo é aquele “que não ignora que a educação é justificada por estar fundada na moral [...]” (FP: 70).

Mas a educação, que tem a moral como seu fundamento, facilmente é esquecida por grande parte dos educadores. Weil afirma que em toda a parte encontra-se “o educador inconsciente, o pedante que transmite um saber morto, ou o instrutor que inculca aptidões e atitudes parciais e particulares” (FP: 70). Esses são considerados os maus educadores que, segundo Weil, “deram má fama à educação e à tarefa de educador” (FP: 70).

Os maus educadores trabalham uma educação de forma cômoda, sem se preocupar de levar o educando a pensar e a refletir de forma mais profunda sobre o que ele está aprendendo. Ao contrário, o educador precisa priorizar uma educação “que procure formar homens capazes de decidir e agir razoavelmente no seu lugar no mundo, vale dizer, segundo as exigências do universal na situação concreta, sabendo o que fazem e porque fazem” (FP: 70-71). Essa educação é mais crítica e menos submissa. Ela leva o aluno a questionar a si mesmo, a sua maneira de pensar e agir sobre mundo, para que surjam novas ideias e novos conhecimentos.

Constatamos, portanto, que Weil não despreza o valor da “domesticação e da instrução” no processo educativo. Porém ele chama a atenção para que a “domesticação e a instrução” não caiam no vazio e que não deixem de ter como fim a formação humana. Desse modo, a “domesticação e a instrução” não são consideradas o máximo da educação. Contudo, elas devem ter sua importância no sentido de fazer que o homem deixe a animalidade e se interessem pela humanidade.

A instrução tem a tarefa de levar o educando ao conhecimento científico, mas isso não é tudo. A educação não pode apenas se preocupar em instruir o educando. É preciso ir além do simples fato de instruir. É necessário formar cidadãos capazes de conviver dignamente, com firme propósito moral visando o bem comum de sua comunidade e não do seu eu pessoal. Assim, qualquer indivíduo convivendo em comunidade deve ser capaz de analisar, questionar e compreender o que se exige dele e qual o sentido de tal exigência.

Ele não pode ser passivo diante da injustiça e diante da violência. A educação, portanto, terá como tarefa desenvolver no indivíduo a capacidade de refletir, questionar e compreender tudo o que está à sua volta e tudo o que se exige dele em sua convivência na comunidade (Cf. FP: 71). Essa é uma educação que visa acima de tudo a formação de indivíduos críticos, que aceitaram a universalidade razoável e lutam contra o reino da violência no meio social.

Weil observa que, na prática, é raro que a educação corresponda ao seu fim da dimensão moral do ser humano. O que é comum é uma educação baseada em ameaças e promessas, em punições e recompensas. Assim, “é grande a tentação de limitar-se ao emprego mecânico desses meios, em vez de servir-se deles para torná-los supérfluos” (FP: 71). O educador, na perspectiva de uma educação mais humanística e menos mecanicista, precisa pensar o seu papel como educador e não apenas desempenhá-lo. O educador deve sempre avaliar a sua prática educativa e nunca se esquecer da dimensão moral que se exige em toda educação.

A tarefa da reflexão é imprescindível para o educador pensar o seu papel (de forma avaliativa) em que ele “poderá evitar erros que tornariam impossível o cumprimento de sua tarefa, embora não seja suficiente evitar esses erros para que a tarefa tenha sucesso” (FP: 71-72). Consideram-se normais os erros cometidos pelo educador em sua tarefa educativa, porém é necessário que ele seja capaz de pensar o seu papel. É necessário que o educador constantemente faça uma avaliação sobre o seu trabalho, que ele identifique onde se encontram as falhas e procure corrigi-las.

Para Weil, na educação há uma dimensão dialética entre o educador e o educando. A formação educativa não provém apenas do educador para o educando, mas também do educando para o educador. Tem-se, portanto, que “todo discurso e toda ação influem sobre os outros e os formam, assim como formam o seu autor”

(FP: 72). A relação entre educador e educando mudam de concepção em que os dois são vistos como sujeitos do processo educativo. Não há mais a relação de sujeito e objeto, mas de sujeito educador com o sujeito educando.

Essa dimensão dialética educativa procura transformar a realidade histórica de forma contínua. Porém o educador exerce um papel fundamental na formação do seu educando. Ele visa conscientemente uma educação para a liberdade razoável. Esse é o desafio que o educador deve ter em sua tarefa educativa.

É com essa perspectiva que Weil considera que “ser educador, isto é, consagrar-se à educação, é uma vocação, uma profissão, um ofício” (FP: 72). Compreende-se assim que o educador é um profissional como qualquer outro, mas desempenha uma função social de suma importância. Ele assume o papel de trabalhador como o “marceneiro, deputado ou médico” (FP: 72), que necessita de se especializar. Com isso, ele “adquire sua técnica e, conseqüentemente, faz-se reconhecer como qualificado pela comunidade” (FP: 72). O educador desempenha um papel muito importante no mundo, e a sua qualidade de educador se dá na “sua maneira de participar no universal concreto da sociedade” (FP: 72).

Weil considera muito importante o papel do educador, que até o compara “como o verdadeiro rei¹⁵⁴ da sua comunidade” (FP: 72). Esse tipo de consideração nos remete a Platão, em sua *República*, quando ele fala do filósofo-rei. O filósofo-rei é o mais preparado para governar o povo. Também o filósofo-rei deveria exercer o papel de educador para a formação dos verdadeiros cidadãos. Em Weil, o educador recebe a denominação de rei da sua comunidade, porque, como filósofo, ele é capaz de pensar e, ao mesmo tempo, ensina os outros a pensar. Com isso, o educador torna-se útil para a comunidade. No entanto, a confiança da comunidade em relação à educação se dá no momento em que ela tenha algum sucesso.

O educador precisa ser alguém de confiança, aquele que já tenha optado pela razão. Com isso, faz-se o seguinte questionamento: “quem desejaria ser educado ou confiar a educação dos seus à razão (e à liberdade que é razão), senão quem já leva plantada no seu espírito uma ideia, embora frágil e confusa, da razão, senão quem, de certo modo, já optou pela razão?” (FP: 73).

¹⁵⁴ Vem no mesmo sentido do filósofo-rei de Platão, já que o filósofo também é um educador.

O educador não é aquele que tem dúvida se ele deve ou não ser razoável. A sua condição de educador deve ser compatível com sua escolha pelo razoável e pela moral. Não que por isso ele seja perfeito, totalmente razoável sem a possibilidade da violência. Pelo contrário, o educador é um ser humano como qualquer outro que também possui sentimentos e se sente atraído pelas paixões e pela violência. A diferença é que o educador sabe de tudo isso, ele reconhece a sua fragilidade, mas procura sempre adquirir forças para lutar contra a violência e a maldade que assola o íntimo de seu ser e a sociedade como um todo.

A sua luta, o seu esforço, o uso do seu senso crítico não deixa de ser uma violência contra a própria violência. Ele usa a violência como meio de superar a própria violência. Como isso é possível? A explicação é a mesma do primeiro capítulo quando trata da violência pura como violência primeira e a violência contra a desumanização que é a violência segunda.

É a violência contra a desumanização do homem que o educador deve ter como meio para combater à violência pura, que destrói qualquer possibilidade de o indivíduo viver de forma digna. Sabe-se que existem inúmeras formas de violência como os homicídios, as guerras, a miséria, todo tipo de agressão física e moral. Mas a mais forte, segundo Weil, é aquela que impede o outro de ser gente, de ter os mesmos direitos e deveres por igual.

Na sociedade atual, tornou-se comum desqualificar e desprezar o diferente. Geralmente o mais rico desqualifica o mais pobre e pensa que o mais pobre não deve ter os mesmos direitos do bem-estar social, acesso a uma saúde e a uma educação de qualidade. Tudo isso faz aumentar a violência pura e a educação, unida à moral, deve combater com veemência para que, em seu lugar, reine a liberdade razoável entre os cidadãos num espírito mais comunitário e menos individualista.

Com isso, numa visão estritamente weiliana, a educação torna-se uma possibilidade num mundo que “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 (FP: 74).

Essa citação sustenta um otimismo quando diz que “o mundo não é um mundo de violência pura”. Não é um mundo que perdeu totalmente o conhecimento constituído durante toda uma tradição. O filósofo, como educador, precisa ter esse otimismo, ele jamais deve perder de vista a possibilidade de uma transformação

deste mundo, lutando para que a violência deixe de existir. O educador precisa ter a consciência de que o mundo abriga a violência, que a educação moral é penosa, mas não impossível.

O educador tem de acreditar que é possível transformar o mundo. Ele precisa ter a consciência de que o mundo não é feito de pura violência: “O mundo contém a violência, jamais está livre dela, jamais se encontra protegido dela e pode sucumbir no seu absurdo, mas não é feito de violência pura” (FP: 74). A própria existência do homem educador moral é um fato histórico. Assim, o educador moral tem consciência de que o seu trabalho consiste na moralização do indivíduo e da sociedade, na esperança de que haja uma transformação do próprio homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a Filosofia de Weil, verificamos que o filósofo está sempre caminhando, pois ela se constitui como um caminho sempre aberto que nunca chega ao fim. Neste final de percurso, faremos algumas considerações para fechar a pesquisa efetuada, mas sem a intenção de colocarmos um ponto final na análise. Outros estudos e outras pesquisas, relacionadas a esse ilustre filósofo, chamado Éric Weil, poderão exigir de nós um novo caminhar.

Inicialmente, o trabalho de pesquisa consistiu numa leitura atenta e profunda das principais obras de Éric Weil, a *Logique de la philosophie*, a *Philosophie Morale* e a *Philosophie Politique*. A análise dos seus textos menores serviu apenas como acréscimo ou como base de compreensão a essas obras maiores. Durante o estudo, percebemos o quanto a produção intelectual de Éric Weil é vasta e de uma enorme riqueza, entretanto, muitos elementos importantes não entraram no escopo desta análise. Não por considerá-los de somenos, pelo contrário, sabemos o quanto eles são fundamentais e o quanto ainda há muito caminho a percorrer.

Ao mesmo tempo, acreditamos que o resultado desta pesquisa tenha sido satisfatório. E que ela correspondeu à nossa expectativa inicial sobre a Filosofia de Éric Weil, em que tínhamos a convicção de que Weil nos levaria a uma reflexão sobre o homem contemporâneo. E essa convicção se tornou realidade com o resultado desta análise. O seu pensamento nos conduziu a diversos caminhos, desde a tradição grega com Sócrates, Platão e Aristóteles até o período moderno com Thomas Hobbes, Rousseau, Kant e Hegel.

Todo esse percurso nos fez pensar sobre um problema que afeta os homens em seu cotidiano, quando se pergunta: que papel exerce o filósofo-educador para a transformação da sociedade? O papel do filósofo-educador talvez seja uma das passagens marcantes da Filosofia de Eric Weil. Para Weil, o filósofo é educador, e essa afirmação nos leva a entender que o filósofo não é somente um especialista do pensamento, mas aquele que procura unir o pensamento e a ação.

Ele vive numa comunidade e se preocupa com os problemas dessa comunidade. E o maior problema que preocupa o filósofo é a violência contra a dignidade da pessoa humana.

Ele vê a onda de violência que reina na sociedade, mas se preocupa com o nível crescente de violência que degrada o ser humano, que fere os princípios dos direitos humanos e que banaliza o crime, o homicídio, a vingança, etc. Constatamos que Weil propõe uma reflexão filosófica que leve em conta o problema do mal radical e da violência. E, nessa reflexão, Weil conclui que tanto o mal radical quanto a violência em si fazem parte da natureza animal do homem, porque o homem é um ser finito e razoável. Ou seja, o homem não é só razão. Ele é razão, capaz de se universalizar e de ser moral, mas é também violência, ao seguir suas paixões egoístas e imorais.

Weil afirma que o homem é livre para fazer suas escolhas ou pela razão ou pela violência. No entanto, quando se trata da teoria do mal radical, analisamos que a maior tendência humana é seguir seus desejos naturais, sustentados pela sua natureza animal. Nesse sentido, a educação só pode ser compreendida do ponto de vista moral e tem como fim fazer com que o homem se torne um sujeito moral, abandonando o caminho da maldade e da violência.

Todo indivíduo humano precisa ter a consciência de que não vive sozinho, mas em comunidades. Essa consciência se torna necessária para que, na sociedade, reine o espírito solidário entre as pessoas e não o individualismo, que gera a violência. Assim, Weil propõe não apenas ao filósofo, mas a todo educador, que eles assumam a importante missão, em suas tarefas educativas, de fazer com que o educando se torne educador de si mesmo. Isto é, que o educando tenha a capacidade de pensar por si mesmo de forma autônoma, de refletir de maneira crítica sobre os problemas sociais e de ser capaz de propor soluções. No entanto, constata-se a dificuldade para que esse tipo de formação se torne realidade nos dias de hoje.

Na parte que trata sobre a educação humanista, Weil insiste sobre a importância de uma educação que não se preocupe em apenas instruir o aluno, mas em fazer com que ele seja capaz de se relacionar com os demais no contexto social. A dificuldade de relacionamento humano talvez esteja em crise nos dias de hoje, justamente porque se prioriza um tipo de educação mais tecnicista, baseada na

aquisição de conhecimentos, cuja única preocupação é que o aluno consiga um bom emprego e se dê bem economicamente.

As escolas em grande parte, tanto a pública quanto a particular, visam mais esse tipo de educação tecnicista, porque a sociedade moderna deu muita importância ao progresso científico e tecnológico¹⁵⁵, com o objetivo de um desenvolvimento social e econômico das cidades. Até parece que se preocupar com questões ligadas ao ser humano, e a forma como ele se relaciona no meio social, se tornou algo sem valor. Discutir os problemas morais que afetam a sociedade não faz parte da cartilha da escola e menos dos cursos universitários. Há uma tendência em subtrair a educação humanista do meio universitário.

Tal tendência torna-se visível quando a sociedade desqualifica os estudos humanistas. Os profissionais da área humana são os menos remunerados¹⁵⁶ e isso faz com que um grande número de estudantes procure mais os cursos de bacharelados que os de licenciaturas. Mas o que fazer? Qual o papel do educador diante de uma visão negativa da sociedade em relação aos estudos humanistas? Como trabalhar o contexto de uma educação menos técnica e mais humana? Esse é o desafio que Weil propõe como tarefa ao filósofo, de trabalhar uma educação numa perspectiva moral.

A proposta de Weil é muito válida para o mundo atual e revela que ele esteve atento a esses problemas tratados acima. No entanto, Weil não se coloca como um pessimista que não vê solução para os problemas sociais e educacionais. Pelo contrário, ele pretende, por meio de uma educação moral, promover uma transformação na vida humana. Entretanto, ele não propõe um livro de receitas de como melhorar a vida das pessoas. Portanto, o educador não irá encontrar nele nenhum método pedagógico de como se deve ensinar. Weil se apresenta como um filósofo que quer refletir sobre a realidade humana e vê, nessa condição, a possibilidade de uma transformação na consciência humana.

Para ele, é necessário que o homem compreenda que sua escolha pelo razoável é o melhor caminho. Mas, para que essa escolha possa ser feita, é necessário que o homem seja educado, ou seja, que ele tenha acesso à educação.

¹⁵⁵ Para Weil, a sociedade moderna considerou o “progresso” como um fim a se atingir e a instrução como um meio. Todos, de alto a baixo da pirâmide, deveriam trabalhar pelo desenvolvimento do “progresso” (Cf. DEC: 299).

¹⁵⁶ Um típico exemplo da má remuneração são a dos profissionais da educação. Quanto a isso, Weil foi bem crítico em afirmar: “Dê bons salários e vos tereis bons professores; e, que nossos dirigentes sociais e políticos precisam começar a compreender este ponto [...]” (DEC: 301).

Esse é o primeiro passo, que todos possam ter condições de ser educado. O segundo passo é que a educação em si não esteja voltada exclusivamente para o tecnicismo, mas que tenha em seu quadro uma educação pautada nos valores da pessoa humana.

Procuramos, na Filosofia de Weil, compreender o sentido da unidade entre “educação e moral” para a vida concreta do homem. As suas teses sobre a educação dos §§15 a 19 da *Philosophie Politique* tratam dessa conexão que deve existir entre educação e moral. A educação e a moral devem sempre fazer parte da vida do homem e também de sua formação, porque é somente nessa condição que ele passará a valorizar a si mesmo e ao outro como sujeito humano e histórico e não como objeto. Vale destacar que esse tipo de educação deve acontecer de forma lenta e gradativa. Weil sinaliza esse aspecto em suas obras *Philosophie Morale* e *Problèmes Kantiens*, quando ele fala sobre a ideia do progresso moral.

Weil recupera de Kant essa ideia e, em muitos momentos, ele usa o termo “moralização”, que se inscreve no sentido de um progresso moral. A ideia do progresso moral se apresenta como um dever moral de toda a humanidade, mas, no fundo, ela se tornaria impossível sem a contribuição da educação e da moral. A educação e a moral têm como fim uma sociedade mais justa, mais humana e mais solidária. Mas, para que isso ocorra, é preciso que haja um esforço inconstante de cada um para que a educação e a moral sejam contempladas nas escolas e nas universidades. O filósofo deve tomar a frente nessa empreitada, já que ele é, por excelência, o homem moral, aquele que fez sua escolha pelo razoável.

A compreensão da Filosofia de Éric Weil exigiu-nos um esforço reflexivo. Primeiro, porque ele é um pensador alemão de origem judaica e que se tornou cidadão francês. Segundo, porque, como ele foi um assíduo leitor de Kant e Hegel, traz à tona uma releitura kantiana pós-hegeliana. Terceiro, porque ele produz uma filosofia própria, que procura não apenas compreender Kant, mas ir além do seu pensamento. Quando Weil fala que o anão sobre os ombros do gigante¹⁵⁷ lhe permite enxergar mais longe, ele quis justamente afirmar que ele é o anão e Kant o gigante.

Weil jamais perdeu de vista a dimensão filosófica do seu pensamento. Quando ele recorre à História e a própria compreensão histórica do homem, não o

¹⁵⁷ Cf. Essa passagem do anão sobre os ombros do gigante (PK: 10).

faz com os olhos de um historiador, mas, acima de tudo, com os olhos de um filósofo. O homem é compreendido como ser histórico, ou seja, aquele que carrega junto de si toda uma História de vida. Para Weil, o homem no decorrer da História da humanidade, implantou todo tipo de maldade, como as guerras, a escravidão e a violência radical dos regimes totalitários. Entretanto, na visão de Weil, a violência não tem assumido apenas um aspecto negativo para a vida humana, mas também um aspecto positivo. A violência é concebida como um motor da própria história.

Na ausência do mal radical e da própria possibilidade do homem de ser violento, por acaso História e Filosofia teriam algum sentido? Não haveria necessidade nem de História nem de Filosofia, porque tudo estaria perfeito e não haveria nenhum problema que afetasse o homem. Weil mostra que a necessidade de uma moral parte do princípio de que o homem é um ser imperfeito, imoral e violento. O homem se encontra posto num mundo limitado, contingente e contraditório. Ele não vive num paraíso e muito menos numa felicidade completa. Pelo contrário, neste mundo, o homem luta pela sobrevivência, trabalha em busca de uma vida melhor e mais digna, sofre, mas, ao mesmo tempo, curte o seu lazer. Ele percebe que a vida em sociedade constitui uma disputa sem precedentes entre as pessoas pelas melhores colocações no mercado de trabalho.

O individualismo é outra característica do mundo moderno. A sociedade se mostra com um aglomerado de comunidades humanas, em que cada indivíduo dessas comunidades procura satisfazer seus próprios interesses. O outro não é visto como gente, que possui direitos iguais de sobrevivência e de vida digna. A ordem econômica acaba por dar maior valor a quem tem mais riqueza e despreza aquele que tem pouco ou quase nada. Assim, a necessidade de uma educação, numa perspectiva moral, deve levar em conta todos esses problemas. Segundo Weil, o desejo de uma educação moral, portanto, razoável, é que o homem vença o mal e a violência que o impede de viver com dignidade.

O filósofo é aquele que não está alheio aos problemas que o mundo apresenta. Pelo contrário, ele faz parte desse mundo, e vê que o homem comum, o homem violento, necessita de sua reflexão. Mas o filósofo sabe que o homem comum recusa o discurso coerente e se acomoda na atitude do antidiscurso coerente, da antirrazão, noutros termos, da violência¹⁵⁸. O filósofo, portanto, tem essa

¹⁵⁸ No que trata sobre a violência e razão na perspectiva weiliana, Michel Soetard faz o seguinte esclarecimento: "Violência e razão, tão radicalmente separadas que elas sejam mantêm uma relação

dura missão, de convencer o homem comum sobre a importância do discurso coerente enquanto discurso razoável da não violência.

Em si, a educação que o filósofo deve assumir tem em vista a moral, pois, somente nela, o homem poderá encontrar o que ele tanto procura: o contentamento e a felicidade do ser razoável. Em sendo assim, entendemos que a educação não pode vir desvinculada da moral. Educação e moral se unem na esperança de que o homem se torne moral, se universalize e lute contra tudo aquilo que o impede de ser o que ele é em sua essência, ou seja, ser humano.

Sem a intenção de fechar esta análise, concluímos que

Se a educação devesse ser reduzida a um único fim, esta seria de dar ao homem a oportunidade de levar uma vida que, precisamente o satisfaça enquanto ser razoável – em outros termos, sob a condição que cada um procure sua própria satisfação de uma maneira que não impeça seu vizinho de fazer o mesmo sob a mesma condição (DEC: 304).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. De Éric Weil

Logique de la Philosophie. Paris: Vrin, 1985.

Hegel et l'État. Cinq Conférences. Paris: Vrin, 2002.

Hegel e o Estado. Cinco Conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito. Trad. brasileira de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

Philosophie politique, Paris: Vrin, 1956.

Filosofia Política. Trad. brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. (Coleção Filosofia. Série traduções; v. 12).

Philosophie morale. Paris: Vrin, 1992.

Filosofia Moral. Trad. brasileira Marcelo Perine. São Paulo: Realizações, 2011.

Problèmes kantians. Paris: Vrin, 1982.

La philosophie di Pietro Pomponazzi. Pico de la Mirandola et la critique de l'astrologie. Paris: Vrin, 1985.

Essais et conférences I. Philosophie. Paris: Plon, 1970.

Essais et conférences II. Politique. Paris: Plon, 1971.

Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences, Paris, 1982.

ARTIGOS DE ESSAIS ET CONFÉRENCES, VOL. I, PHILOSOPHIE.

“L'Anthropologie d'Aristote” (1946). “La place de la Logique dans la pensée aristotélicienne”, (1946). “Quelques remarques sur le sens et l'intention de la Métaphysique aristotélicienne” (1951). “Sur le matérialisme stoiciens” (1964). “Hegel”, (1956). “La morale de Hegel” (1955). “La morale de l'individu et la politique” (1965). “Du droit naturel” (1968). “Philosophie et histoire” (1953). “De l'intérêt que l'on prend à l'histoire” (1935). “Pensée dialectique e politique” (1955). “La science et la civilisation moderne ou Le sens de l'insensé” (1965). “De la réalité” (1964).

ESSAIS ET CONFÉRENCES, VOL II, POLITIQUE.

“J. J. Rousseau et sa politique” (1952). “La sécularisation de l’action et de la pensée politique à l’époque moderne (1952). “Masses et individus historiques” (1957). “Christianisme et politique” (1953). “Le conflit entre violence et droit dans les théories politiques selon Meinecke” (1961). “De la loi fondamentale” (1957). “Machiavel aujourd’hui” (1951). “Les origines du nationalisme” (1947). “Le problème de l’État multinational: l’Autriche-Hongrie” (1952). “Raison, morale et politique” (1948). “Sur le sens du mot liberté” (1948). “Guerre et politique selon Clausewitz” (1955). “Philosophie politique, Théorie politique” (1961). “Propagande, vérité et mass media” (1953). “Responsabilité politique” (1957). “Tradition et traditionalisme” (1953). “L’État et la violence”, (1962).

PHILOSOPHIE ET RÉALITÉ. DERNIERS ESSAIS ET CONFÉRENCES, PARIS: BEAUCHESNE, 1982.

“Souci pour la philosophie, souci de la philosophie”, 1968. “Philosophie et réalité” (1963). “De la dialectique objective” (1970). “Bon sens ou philosophie”, 1955. “Hegel et nous”, 1969. “La dialectique hégélienne”, 1973. “Hegel et le concept de la révolution” (1976). “La Philosophie du Droit et la philosophie de l’histoire hégélienne” (1979). “La fin de l’histoire”, 1970. “Valeur et dignité du récit historiographique” (1976). “Que’est-ce qu’une ‘percée’ en histoire?” (1975). “Le particulier et l’universel en politique”, 1963. “Politique et morale”, 1962. “Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, 1970. “Vertu du dialogue”, 1952. “L’éducation en tant que problème de notre temps”, 1957. “Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leur sens”, 1970. “Pierre Bayle – 1647 – 1700” (1949). “De la nature” (inédit). “Réflexions sur la liberté, le contentement et l’organisation” (1953).

PHILOSOPHIE ET RÉALITÉ II. PARIS: BEAUCHESNE, 2003.

1. CONFÉRENCES.

“La culture” . “Les fondements de la philosophie” (1962). “Science, magie et philosophie” (1952). “De la réalité et de la nécessité” (1963). “Historicité et

scientificité de la philosophie” (1957). “Les Lumières comme trait essentiel de la pensée européenne” (1965). “Politique et morale” (1966). “Le concept de droit naturel” (1957). “Contrainte sociale et liberté de l’individu” (1957). “Kant et la Révolution en France” (1974). “Rousseau et Hegel” (1965).

2. ÉMISSIONS RADIOPHONIQUES.

“Heráclite” (1954). “Les acquisitions d’Aristote” (1954). “L’évolution de idées pendant la Reforme allemande” (1953). “Hobbes”. “L’esprit nouveau de la Régence” (1954). “Le mouvement philosophique en France sous Louis XV” (1954). “La philosophie allemande et le romantisme” (1954). “Clemens Bretano et l’Histoire du brave Gaspard et de la belle Annette” (1954). “Heinrich Von Kleist, Michel Kohlhaas” (1954 ou 1955). “Shopenhauer” (1954). “Nietzsche et la philosophie” (1954). “Thomas Mann, La Mort à Venise” (1955). “Hegel” (1931).

3. DOCUMENTS.

“Idées pour la *Logique de la philosophie*” (1938-1939). “Soutenance de thèse: *Logique de la philosophie, Hegel et l’État*”. “Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Éric Weil” (1948 ou 1949). “Le cas Heidegger” (1947).

ESSAIS SUR LA PHILOSOPHIE, LA DÉMOCRATIE ET L’ÉDUCATION (CAHIERS ÉRIC WEIL IV) LILLE: PRESSES UNIVERSITAIRES DE LILLE 3, 1993.

“Mythe et foi” (1954). “Complexes français” (1955). “La pensée philosophique et politique en Europe” (1964). “La philosophie française et l’existentialisme” (1952). “Religion et politique” (1955). “La démocratie dans un monde de tensions” (1951). “L’idée d’éducation dans l’enseignement américain” (1946). “Le role des Universités: les humanités et l’enseignement supérieur de masse” (1973). “Plaidoyer pour les humanités” (1973). “Interventions lors d’un colloque consacré aux langages des études humanistes” (1969).

ARTIGOS E CONFERÊNCIAS

“Education et instrution”, *Way Fórum*, mars 1958, p. 12-15.

“Actualité de la morale de Kant”, débat entre M. Borne, Guillermit, Vernant et E. Weil, *Cahiers Philosophiques* 3(1980): 5-18.

“Violence et langage”, *Recherches et Débats*, 59(1967): 78-86.

“La philosophie est-elle scientifique?”, *Archives de Philosophie*, 33(1970): 353-369.

“L`avenir de la philosophie”, in *Cahiers Eric Weil*, I, Lille PUL, (1987): 9-21.

“Préface” à Gerhard Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, Paris, 1961, p. 5-11.

“Morale”, *Encyclopaedia Universalis*, XII, PP. 611-619.

“L`avenir de la philosophie, in *Cahiers Eric Weil*, I, Lille PUL, (1987): 9-21.

RECENSÕES

Eric Weil fez numerosas recensões: in *Kant-Studien* (1983); *Recherches Philosophiques* (1933-1937); *Critique* (1946-1971); *Revue de Métaphisique et de Morale* (1952); *Revue Internationale de Philosophie* (1959); *Journal of the History of the Philosophie* (1971). Todas essa recensões encontram-se in PR, pp. 385-400.

2. ARTIGOS SOBRE ÉRIC WEIL.

ACTUALITÉ D'ÉRIC WEIL. ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL. CHANTILLY, 21-22 MAI, 1982.

Este volume compreende:

REBOUL, P. “Éric Weil: un philosophe naïf?” , pp. 11-17.

BELAVAL, Y. “Éric Weil: maitre de maitrise”, pp. 19-24.

TABONI, P. F., “L`introduction à Logique ou de l`interprétation authentique de cette Logique”, pp. 29-44.

LABARRIÈRE, P. J. “Temporalité et procès des catégories dans la Logique de la philosophie”, pp. 45-51.

MORRESI, R. “Paradoxes et cohérences dans la logique de la philosophie. Logiques du système et réalité”, pp. 53-64.

WILFERT, J. “Plan et dépassement. Sur la structure de la Logique de la philosophie”, pp. 65-70.

BUÉE, J. M. “L`identité de la philosophie et de l`histoire dans la *Logique de la Philosophie*”, pp. 71-81.

LIVET, P. “Après la fin de l`histoire Éric Weil”, pp. 83-91.

VENDITTI, P. “La philosophie du sens”, pp. 93-104.

- GUIBAL, F. "La philosophie et son autre. Réflexions à partir de l'oeuvre d'Éric Weil", pp. 105-117.
- OLMI, A. "À propôs de Dieu", pp. 125-133.
- FRUCHON, P. "Philosophie et religion dans la Logique de la philosophie", pp. 135-142.
- GOSSELIN, G. "La religion de la science", pp. 143-149.
- QUILLIEN, J. "Les figures du poète dans la Logique de la philosophie", pp. 151-163.
- BILLAZ, A. "Le philosophe et le poète selon Éric Weil. Remarques d'un non-philosophe", pp. 165-173.
- DEPADT-EJCHENBAUM, M. "L'intelligence ou le contre-sens du sens", pp. 175-181.
- EVEN-GRANBOULAN, G. "Logique et morale", pp. 189-199.
- BATTAGLIA, L. "Quelques remarques sur la Philosophie Morale", pp. 201-211.
- CALLOIS, R. "La violence pure est-elle le démoniaque?", pp. 213-222.
- AMODIO, L. "A propos du mal radical", pp.223-236.
- KLUBACK, W. "Le mal radical et l'histoire", pp. 237-250.
- GOUHIER, A. "Dialectiques et tragédies", pp. 251-258.
- SICHIROLLO, L. "Moral et politique. Actualité de Weil (et de Kant)", pp. 259-270.
- BURGONI, P. "Eric Weil et la critique de la raison formelle. Éléments pour une confrontation Weil/Weber", pp. 271-278.
- TOSEL, A. "Éric Weil face a la critique de la rationalité formelle, ou de la dignité de la forme", pp. 279-287.
- SOETARD, M. "Eric Weil. Philosophie et education", pp. 289-298.
- ROY, J. "Mal radical et existence sensée", pp. 299-309.
- LEBRUN, J. "Le devoir d'être heureux dans la Philosophie morale", pp. 311-320.
- BILLOUET, P. "Pourquoi Kant fait-il problème?", pp. 327-339.
- MARTY, E. "Le surgissement de la question du sens chez Kant, selon Éric Weil", pp. 341-347.
- BARALE, M. "Éric Weil interprète de Kant et de Hegel", pp. 349-360.
- ROCKMORE, T. "Remarques sur Hegel vu par Weil", pp. 361-368.
- CALABRO, G. P. "Eric Weil interprète de la Philosophie du droit hégelienne. Quelques réflexions sur l'idée d'État", pp. 369-374.
- MARIGNAC, P. "Le destin de la philosophie politique de Hegel, après Hegel et l'État", pp. 375-385.
- SALEM, J. "Eric Weil, lecteur de Marx", pp. 387-395.

CAPODAGLIO, E. "Le paradoxe de la liberté. Weil et Nietzsche", pp. 397-405.

RICOEUR, P. "De l'Absolu à la Sagesse par l'Action", pp. 407-423.

KIRSCHER, G. "Repères bibliographiques", pp. 425-427.

**ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DE PISA (SEIRE III), 11(1981):
1139-1287.**

Este volume comprende:

BODEI, R. "Premessa", pp. 1139-1140.

SICHIROLLO, L. "Eric Weil oggi", pp. 1141-1156.

TOSEL, A. "Action Raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil", pp. 1157-1186.

ALMALEH, G. "Éric Weil et la psychanalyse", pp. 1187-1198.

KIRSCHER, G. "La Logique de la philosophie et la vérité", pp. 1199-1210.

BESCONDI, L. "Langage et politique selon la catégorie de la Discussion dans la Logique de la philosophie", pp. 1211-1222.

QUILLIEN, J. "De la Sagesse comme fin de la Logique de la philosophie", pp. 1223-1242.

MORRESI, R. "Marx e marxismo in Eric Weil", pp. 1243-1254.

BEVILACQUA, G. "Gli scritti sulla Germania di Eric Weil", pp. 1255-1266.

TABONI, P. F. "La Logique de la philosophie e i problemi de l'interpretazione", pp. 1267-1287.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 33(1970): 371-622 – HOMMAGE À ÉRIC WEIL.

Este volume comprende:

REBOUL, P. "Hommage à Eric Weil. Liminaire", pp. 371-372.

KIRSCHER, G. "Absolu et sens dans la Logique de la philosophie", pp. 373-400.

QUILLIEN, J. "Discours et langage ou la Logique de la philosophie", pp. 401-437.

ALMALEH, G. "Philosophie et histoire de la philosophie dans la Logique d'Éric Weil", pp. 439-470.

VANCOURT, R. "Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Éric Weil", pp. 471-489.

SICHIROLLO, L. "Aristote: Anthropologie, Logique, Métaphysique. Quelques remarques sur trois essais d'Éric Weil", pp. 491-509.

DOUMIT, E. "État et sociétés modernes dans la Philosophie politique", pp. 511-526.

DUBARLE, D. "Totalisation terrestre et devenir humain", pp. 527-545.

BELAVAL, Y. "La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz", pp. 547-578.

LABARRIÈRE, P. J. "Le concept hegelien, identité de la mort et la vie", pp. 579-604.

CASO, F. J. "Bibliographie d'Éric Weil", pp. 605-622.

ARON, R. "De la vérité historique des philosophies politiques", L'aventure de l'esprit, Mélanges Alexandre Koyré, vol. II, Paris, 1964, pp. 12-28.

_____ Penser la guerre. Clausewitz, vol. I, Paris, 1976, pp. 186-188 e nota, pp. 439-445.

_____ Mémoires, Paris, 1983.

BATTAGLIA, L. "Il giusnaturalismo contemporaneo. A proposito di Eric Weil", In: Nuovi Studi Politici, 2(1972):113-156.

_____ "Verso lo Stato mondiale", In: Critica Sociale, 7(1973):171-172.

BEDESHI, G. Política e storia in Hegel, Bari, 1973.

BELAVAL, Y. "Eric Weil", In: Kantstudien, 69(1978): 181-182.

BEVILACQUA, G. "Presentazione a Éric Weil, Questioni tedesche, Urbino, 1982.

BOUILLARD, H. "Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Éric Weil", In: Archives de Philosophie, 40(1977):543-621.

BRUNNELLO, B. "Morale e stato in Hegel", In: Rivista Rosminiana, 63(1969):57-67.

BURGIO, A. "Il Rousseau di Kant. In margine all'interpretazione weiliana", Il Pensiero 24-25(1983-1984):41-59.

_____ "Do discurso à violência. Com Hegel, depois de Hegel" (trad. M. Perine), In: Síntese Nova Fase 46(1989):35-47.

SEPT ÉTUDES SUR ÉRIC WEIL, REUNIDOS POR G. KIRSCHER E J. QUILLIEN, LILLE, 1982.

Este volume comprende:

ALMALEH, G. "Logique de la philosophie et psychanalyse", pp. 9-25.

- BARAQUIN, A. "Hegel et l'État", pp. 27-55.
- BESCOND, L. "Éric Weil et le choix de l'État constitutionnel", pp. 58-74.
- DEPADT, M. "L'intelligence dans la Logique de la philosophie", pp. 75-102.
- KIRSCHER, G. "L'idée de la modernité chez Eric Weil", pp. 103-143.
- QUILLIEN, J. "La cohérence et la négation. Essai d'interprétation des premières catégories de la philosophie", pp. 145-185.
- ROBINET, J. F. "Weil et le nihilisme", pp. 187-207.
- KIRSCHER, G. "Repères bibliographiques", pp. 209-214.
- SICHIROLLO, L. "Éric Weil: la vita e la sua opera oggi", In: E. Weil, Masse e individui storici (trad. M. V. Ferriolo), Milão, 1980.
- _____ "Fede e sapere". Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia della religione in Kant e in Hegel in V. Verra, Hegel interprete di Kant, Nápoles, 1981.
- _____ "Réflexions sur Eric Weil. Kant après Hegel", In: L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier, Paris, (1982):385-394.
- _____ "La dialettica degli antichi e dei moderni", In: La filosofia oggi: Ermeneutica e dialettica, Roma, Ed. Studien (1987):53-69.
- _____ L'action. Uma leitura weiliana de Marx, in Marx e i suoi critici, Urbino, Quattroventi, 1987.
- _____ "O laço violência-escavidão, fonte da filosofia" (trad. J. C. N. Henriques), In: Síntese Nova Fase 46(1989):109-113.
- _____ Morale e morali. Con un saggio di Eric Weil, Roma, 1985.
- SUTER, J. F. "Politique et morale selon Éric Weil", In: Studia Philosophica, 22(1962):174-190.
- TABONI, P. F. "I saggi di Eric Weil", In: Filosofia, 27(1976):457-468.
- _____ "Eric Weil. Storia della filosofia e filosofia della storia", In: Tra idealismo et marxismo, Urbino(1981):329-446.
- TOPITSCH, E. Il pensiero politico de Hegel, Bari, 1979.
- TOSEL, A. "Eric Weil", In: Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice, 32(1977)9-12.
- TILLIETE, X. "Comptes Rendus", In: Archives de Philosophie, n. 3, 43(1980):520-521.
- VALENTINI, F. La filosofia francese contemporanea, Milão, 1958.
- VANCOURT, R. "Philosophie morale par Eric Weil", In: Mélanges Sciences Religieuses, 18(1971):174-182.

WILFERT, J. "Sens, État, société selon Philosophie politique de Éric Weil", In: Cahiers Philosophiques, 4(1980):7-18.

CAHIERS ERIC WEIL, I, CoII. "UL3", PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE III, 1987.

Artigos importantes deste volume:

KIRSCHER, G., "Dualités irréductibles et unité systématique dans la *Logique de la Philosophie*", pp. 33-51.

CALLOIS, R., "Foi et sagesse chez Eric Weil", pp. 53-76.

ROUBINET, G., "La notion de dialogue chez Lévinas et Weil", pp. 197-218.

CALLOIS, R., "Attitudes et catégories", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58(1953):273-291.

_____, "Politique et philosophie chez Eric Weil", in *Revue de L'enseignement Philosophique*, 28(1978):1-10.

CANIVEZ, P., "Education et instrution d'après Eric Weil", in *Archives de Philosophie*, 48(1985): 529-562.

_____, "Remarques sur la notion de dressage dans la Philosophie Politique d'Eric Weil", in *Les Amis de Sèvres*, 4(1986): 23-28.

_____, "A revolução, o Estado, a discussão" (trad. port. S. G. T. Brissac), in *Síntese Nova Fase* 46(1989):15-34.

CATESSON, J., "A propôs de la Philosophie morale d'Eric Weil", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67(1962):362-375.

CLÉMENT, A., "A la mémoire d'Eric Weil", in *Critique*, 33(1977):554-557.

DECLoux, S., "La philosophie politique d'Eric Weil", in *Nouvelle Revue Théologique*, 86(1964):157-175.

FILOSOFIA E VIOLENZA. INTRODUZIONE A ERIC WEIL, GALATINA, 1978.

Artigos importantes deste volume:

SICHIROLLO, L., "In morte di Eric Weil", pp. 5-7.

_____, "Aristote – Antropologia, Lógica, Metafísica", pp. 93-114.

MORRESI, R., "Logique de la philosophie. Introduction", pp. 59-92.

- TABONI, P. F., “Filosofia política. Fondamenti e problemi”, pp. 115-149.
- GHIA, W., “La filosofia política di Eric Weil”, in *Il Pensiero*, 19(1974):197-214.
- GOLFIN, C., “La philosophie politique d’Eric Weil”, in *Revue Thomiste*, 58(1968):499-514.
- _____, “Philosophie morale”, in *Revue Thomiste*, 63(1963):443-453.
- GLUBAL, F., “La philosophie et son autre”. Réflexions a partir de l’oeuvre d’Eric Weil. *Revue philosophique de Louvain*, 57(1985):56-57.
- HAVET, J., “Philosophie de l’absolu et philosophie de l’action. A propôs de la Logique de la philosophie d’Eric Weil”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61(1956):385-405.
- KIRSCHER, G., “Eric Weil. La philosophie come logique de la philosophie”, in *Cahiers Philosophiques*, 8(1981):25-29.
- _____, *La philosophie d’Eric Weil*, Paris, PUF, 1^a Ed., 1989.
- _____, “A abertura do discurso filosófico”, in *Síntese*, 41(1987):41-54.
- _____, “Eric Weil e Sócrates – Discussão e Diálogo”, Trad. L. C. Lima, Belo Horizonte, in *Síntese Nova Fase* 46(1989):97-108.
- _____, “La philosophie morale d’Éric Weil et la fondation de la loi morale”, in *Archives de Philosophie*, 56(1993):29-51.
- LABARRIÈRE, P. J., *Le discours de l’altérité. Une logique de l’expérience*, Paris, PUF, 1983.
- _____, “A figura de Sócrates na Lógica da Filosofia de Eric Weil” (trad. port. C. A. Alves e M. Perine), in *Síntese Nova Fase* 46(1989):83-92.
- LOSURDO, D., “Filosofia politica”, in *Il pensiero*, 11(1966):139-144.
- NAERT, A., “Um Sócrates de Eric Weil” (trad. port. P. C. Barros), in *Síntese Nova Fase* 46(1989):93-95.
- ORLANDI, C. A., “Problèmes kantians”, in *Cuadernos de Filosofia*, 13(1973):494-497.
- PERETTI, G., *La filosofia morale di Eric Weil. Presentazione e critica*, Editrice Universitaria, Verona, 1979.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da Filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- _____. *Éric Weil e a compreensão do nosso tempo: Ética, Política, Filosofia*. São Paulo: Loyola.

_____. “A dimensão ética do ser humano”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XV, n. 43, maio/ago. 1988, p 23-37.

_____. “Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XVI, n. 46, maio/ago. 1989, p. 49-70.

_____. “A constituição do político na tradição ocidental”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XIX, n. 59, out./dez. 1992.

_____. “A atualidade de Eric Weil”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XI, n. 32, set./dez. 1984, p. 87-96.

_____. “A não-violência: desafio da ação razoável segundo Eric Weil”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XVI, n. 45, jan./abr. 1989, p. 89-94.

_____. “Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XVI, n. 46, maio/ago. 1989, p. 49-70.

_____. “A filosofia de Eric Weil”. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XVII, n. 49, abr./jun. 1990, p. 95-100.

_____. “Eudemonismo e deontologia na filosofia moral de Eric Weil ou o dever de ser feliz”. *Ethica. Cadernos Acadêmicos*, Rio de Janeiro, v. III, n. 6, 1996, p. 18-33.

_____. “Reflexões weilianas sobre a política contemporânea”. *Ethica. Cadernos Acadêmicos*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 2, 1997, p. 9-21.

ROY, J., *La Philosophie politique d'Eric Weil, Philosophes de la cité*, Montreal, Paris, 1974.

_____, “Philosophie et violence chez Eric Weil”, in *Dialogue*, 16(1974):502-512.

SAINT-JEAN, R., “Philosophie morale”, in *L'école*, 14(1962):607-611.

_____, “Philosophie morale”, in *L'école*, 15(1962):651-655.

SÍNTESE NOVA FASE 46(1989):1-132. TRADIÇÃO E REVOLUÇÃO. HOMENAGEM A ERIC WEIL. FILOSOFIA POLÍTICA E LÓGICA DA FILOSOFIA.

Este volume compreende:

PERINE, M. “Tradição e Revolução”, pp. 5-11.

_____ “Discurso, violência e linguagem. Um socratismo de Eric Weil”, pp. 13-14.

CANIVEZ, P. “A revolução, o Estado, a Discussão”, pp. 15-34.

BURGIO, A. “Do discurso à violência. Com Hegel, depois de Hegel”, pp. 35-47.

PERINE, M. “Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana”, pp. 49-70.

ROBINET, J.-F. “O Estado Mundial na Filosofia Política de Eric Weil”, pp. 71-81.

LABARRIÈRE, P.-J. “A figura de Sócrates na Lógica da Filosofia de Eric Weil”, pp. 83-92.

NAERT, E. “Um Sócrates de Eric Weil”, pp. 93-95.

KIRSCHER, G. “Eric Weil e Sócrates. Discurso e Diálogo”, pp. 97-108.

SICHIROLLO, L. “O laço violência-escravidão, fonte da Filosofia”, pp. 109-113.

QUILLIEN, J. “História, linguagem, formalismo”, pp. 115-120.

ROTH, M. S. “Weil, para além de Sócrates e da Discussão”, pp. 121-124.

3. OBRAS DE KANT

LOGIQUE. Trad. L. Guillermit. Paris: Vrin, 1997.

A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. De Artur Morão. Lisboa: ed. 70, s/d.

A religião nos limites da simples razão. Trad. De Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 1992.

Anthropologie du point de vue programatique. Trad. par Michel Foulcault. Paris: Vrin, 1964.

Crítica da faculdade do juízo. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

Crítica da razão pura. 4ª ed. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1997.

Idéia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita. Trad. Ricardo Terra e R.S.P. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Réflexions sur l'éducation. Trad. Par Aléxis Philonenko. Paris: Vrin, 1966.

4. BIBLIOGRAFIA DOS COMENTADORES

ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. (org.) Ronald Beiner. 2º ed. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

- BARREIRA, I. de J. *Pensamento educacional de Kant*. Revista portuguesa de filosofia, 39 (1993) 205-218.
- CASSIRER, E. *Kant, Vida y Doctrina*. Trad. Wenceslao Roce. México, FCE, 1993.
- CASTILLO, M.. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, PUF, 1990.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado Mundial Democrático: Sobre a filosofia de Eric Weil*. Fortaleza: UFC/UNISINOS, 2009.
- GANTY, E. *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur-Bélgica, P.U.N., 1997.
- GINZO, A. *La filosofía de la education em Kant*. Revista de filosofía. 2º. s., IX, 1986.
- JÚNIOR, O. G. *Reflexões sobre a nação de mal radical*. Studia Kantiana. São Paulo, 1 (1): 83-202, 1998.
- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*. Paris: P.U.F., 1989.
- _____ *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*. Lille, Paris: P.U.L., 1992.
- _____ *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: P.U.S., 1999.
- KRÜGER, Gerhard. *Critique et Morale chez Kant*. Trad. francesa de M. Régnier. Paris, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 1931.
- LACROIX, J. *La philosophie Kantienne de l'histoire*. In cahiers de l'Institut de Science.
- MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão-SE. Ed. UFS, Fund. Oviêdo Teixeira, 2000.
- MOREAU, P. *L' éducation morale chez Kant*. Paris, Les Éditions Du CERF, 1988.
- PERINE, M. *Filosofia e violência: Sentido e intenção da Filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987. (Coleção: Filosofia – 6).
- _____ *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____ "A educação como arte segundo Kant". Revista Síntese, nº 40 (1987) 9-32.
- PHILONENKO, Aléxis. *L'Oeuvre de Kant*. 2 vol. Paris, Vrin.
- ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981. (Ensaio 71).
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre ao homens*. Trad. M. E. Galvão. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

SAVADOGO, M. *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur-Belgica: P.U.N., 2003.

SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.