

Moral, Educação e Sentido: uma leitura da *Philosophie morale* de Eric Weil

por

Luís Manuel A. V. Bernardo

(Departamento de Filosofia / Centro de História da Cultura
da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

*Seul l'homme heureux est vertueux.¹
La liberté doit se montrer, concrète et concrètement,
comme le fond réel du discours.²*

Um maximalismo dialético

Ruwen Ogien, num livro sobre a Ética na atualidade, cuja perspetiva pragmatista dominante, inspirada em Stuart Mill, a sustentar a tese de uma drástica redução do campo da moralidade³ aos deveres para com outrem - seguindo os três princípios de «igual consideração das vozes e reivindicações dos outros», de «indiferença moral da relação a si», e de «não nocividade»⁴ -, aparece assaz distante da que Eric Weil expôs, na sua lamentavelmente mal conhecida *Philosophie Morale*,⁵ propõe, não

* À memória do Padre Costa Freitas, meu Professor na Universidade Católica, em diversas ocasiões, com quem aprendi muito mais do que a minha juventude me permitiu, na altura, reconhecer.

¹ WEIL, E., *Philosophie Morale*, Paris, Vrin, 1981, p. 197 [PM].

² WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985, p. 419 [LP].

³ É o próprio que defende o uso indiscriminado dos dois termos, em explícita contraposição à tendência dominante em França para diferenciá-los. Cf. OGIEN, R., *L'éthique aujourd'hui: Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 17. Eric Weil, por sua vez, mantinha o termo moral, ao que cremos, quer por supor sempre uma moral histórica a sustentar a reflexão, quer para evitar a, fácil, confusão com a perspetiva hegeliana da «*Sitlichkeit*».

⁴ OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 155-156.

⁵ Ao retomarmos esta obra, que fora objeto da nossa dissertação de mestrado, a qual permanece a única leitura circunstanciada da filosofia moral do autor, (BERNARDO, L., *A Filosofia Moral de Eric Weil*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Texto policopiado, Lisboa, 1991), somos forçados a constatar que, em vinte anos, o seu desconhecimento, fora do círculo restrito dos estudiosos de Eric Weil, se mantém, o que lamentamos ainda com maior vigor, por se nos afigurar que a sua intuição de base, não só guarda toda a sua atualidade, como é de molde a nos ajudar a ponderar o sentido da crise insta-

obstante, uma distinção, em extensão, entre éticas minimalistas⁶ – que confinam a moral a um aspeto específico do mundo - e maximalistas – que alargam ilimitadamente o âmbito da moralidade -⁷ com a qual, ao que julgamos, a obra do segundo ficaria melhor caracterizada do que com as outras, mais compreensivas, em voga.

Com efeito, se recorrermos à diferenciação entre morais dos Antigos, particulares e ocupadas com a determinação das virtudes, e morais dos Modernos, universais e centradas na definição dos deveres,⁸ a obra de Weil confirma a impossibilidade de mantê-la operativa para além de uma função incipiente e genérica de tipificação ideal. É que a *Philosophie morale* parte da consideração da crise da certeza face a uma legalidade instituída por cada moral comunitária e histórica,⁹ dialética na qual se deixam reconhecer ecos do historicismo de seus contemporâneos, como Alexandre Kojève, para deduzir o quesito de uma aproximação filosófica que virá a identificar o dever como o conceito de toda a moral,¹⁰ apresentando conseqüentemente os conteúdos que lhe conferem o formalismo kantiano e o reconhecimento do universal concreto hegeliano. Se este movimento parece acompanhar a passagem de uma conceção pré-moderna à

lada. Essa intuição encontra-se exposta, sinteticamente, num artigo, publicado quatro anos depois da *PM*, sobre «La science et la civilisation moderne», onde é ponderado o papel da filosofia face ao domínio da ciência: «La réponse [à pergunta: Sous ces conditions, que faire? *idem*, p. 291] ne serait pas *scientifique*, si par là on entend: soustraite à toute controverse; elle aurait à être recherchée – et trouvée – dans l’histoire vivante, où la cohérence n’est jamais donnée ni présupposée, mais constitue seulement un but à atteindre, où les différentes conceptions que l’homme se fait de lui-même et du monde ne sont pas juxtaposées, comme les voit l’historicisme, mais sont en constante interaction, interfèrent, s’effrontent et se réconcilient. Elle pourrait être trouvée dans et par une analyse de la structure du monde et de l’homme ou, plus précisément, dans et par une analyse des actions et des discours de l’homme qui révélerait ce qu’est son monde et ce qu’il est pour lui-même. ***Et il serait encore possible qu’une telle analyse, une analyse comprehensive de la comprehension, nous mît sur le chemin de la découverte de ce qui est bon pour l’homme.***» WEIL, E., *Essais et conférences*, T. 1, Paris, Vrin, 1991, p. 295-296 [*ECI*] (negrito nosso).

⁶ Por se referir a um corte significativo do âmbito geral da ética e da moral, o termo «minimalista» não deve ser confundido com o de «mínimos», o qual remete para uma universalidade basilar apta a ser reconhecida e partilhada por qualquer um. Conseqüentemente, uma ética do menor denominador comum não deixa de ser maximalista, pois que restringe o seu alcance, precisamente, para manter intacto o seu campo de intervenção.

⁷ OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 11-12.

⁸ OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 60-61.

⁹ *PM*, p. 13.

¹⁰ *PM*, p. 85.

da modernidade, um terceiro momento, contudo, poderá pôr à prova uma tal evidência: ao introduzir a ideia de uma vida moral¹¹ que viria ultrapassar os limites detetados nas duas dominantes modernas, dando sentido *poiético* e crítico ao que surgira, anteriormente, como antinomia entre uma sujeição incondicionada ao imperativo e uma aceitação racional da condição, em grande parte pelo efeito das noções, assumidamente, aristotélicas, de «informação», «hábito» e «virtude», Weil efetua uma espécie de subsunção regressiva que acaba por anular o valor filosófico da demarcação histórica entre Antigos e Modernos.

Todavia, importa acentuá-lo, pois também nesse particular se joga a originalidade da proposta do filósofo, a validade paradigmática da tensão entre as duas concepções é mantida, senão mesmo extremada, uma vez que a retoma da matriz aristotélica não configura, como assistimos tantas vezes, nem um qualquer neo-aristotelismo, nem uma eventual renúncia às transformações da História. Na verdade, não se trata de ordenar e/ou hierarquizar autores, nem de relançar conservadoramente uma perspectiva tida por ideal, enunciada numa época dourada, mas de reconstituir a coerência do discurso moral, entendido como um arco paradoxal entre a espontaneidade primeira do cumprimento sem discussão da legalidade e a espontaneidade recuperável após a travessia complexa pelas tensões da consciência e do juízo. Nos termos do autor: «O discurso mostra a dupla mediação que, da perda da certeza moral, conduz primeiro à reflexão moral e de seguida à exigência de uma moral vivida.»¹²

Ora, é, inevitavelmente, a partir da expectativa moderna de resolver os conflitos da ética e da moral, na medida em que ela própria resulta de uma cisão fundamental na confiança inaugural, e só dela, que a reflexão procura estabelecer essa dimensão vivida da moral, equação que se oferece *com-preensiva* dos vários discursos e autores: menos do que regressar a Aristóteles para lá de Kant e Hegel, cabe fazê-lo com eles, só que, como se depreende de imediato, dos três acaba retido, não tanto o resultado de uma atenção à autenticidade interpretativa, apesar da acutilância das leituras weilianas, quanto o que pode contribuir para a reconstituição da lógica do discurso moral. Esta prevalência da trama problemática sobre os fios das várias propostas filosóficas impõe o processo de uma

¹¹ *PM*, p. 195.

¹² *PM*, p. 162.

unificação discursiva que retoma das várias filosofias a fórmula tida por mais acabada de cada nexa crítico.

A tentativa de circunscrever a obra em análise à grelha convencionada para diferenciar a orientação conceptual predominante, tal como propõe Ogien,¹³ revela-se, igualmente, insatisfatória, como, aliás, já se poderá antever das considerações anteriores. «Deontológica» sê-lo-á por incluir uma teoria alargada dos deveres que se propõe como etapa necessária à coerência moral, ainda que a suponha intermédia e nunca caia na tentação de se substituir à decisão individual. Ao indivíduo resta-lhe sempre a responsabilidade da prudência, isto é, de exercer o discernimento requerido para que o discurso se realize.¹⁴ Demais, ao julgar insuficiente o formalismo de uma intenção que não integre a variante das condições do mundo, também, resulta «consequentialista». Desse modo, para Weil, a moral não se limita ao domínio da consciência, mas exige, em virtude do mesmo princípio de autodeterminação, que esta enforme a ação e que, conseqüentemente, contribua para uma moralização do mundo.¹⁵

Por isso, o discurso da Filosofia moral, enquanto tal, só se satisfaz na vida moral, mas esta deve ser entendida na dupla vertente da personalidade e da comunidade, de tal modo que a moral, essa moral que se identifica com o agir, passa a constituir a primeira parte da Filosofia política.¹⁶ Desta dupla feição decorre a ambigüidade da sua relação com a «Ética das virtudes», mantendo-nos na linha da caracterização proposta por Ogien,¹⁷ porquanto as concebe, simultaneamente, como ligadas a um aperfeiçoamento pessoal e como meios de uma intervenção moral sobre o mundo. Por sua vez, se subordinação existe, é, desde logo, a do dever e da ação particular ao esforço de totalização que representa a virtude. Todavia, esta também é pensada como dependente dos dois anteriores, uma vez que o acréscimo de sentido que introduz seria vazio sem que, previa-

¹³ OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 62-63.

¹⁴ CANIVEZ, P., *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 123.

¹⁵ *PM*, p. 149.

¹⁶ WEIL, E., *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1984 [PP].

¹⁷ «L'ami des vertus est moins engagé dans le monde, plus dirigé vers lui-même. (...) Pour apparaître comme une théorie morale *indépendante* du conséquentialisme et de la déontologie, ou non *subordonnée* à ces dernières, elle doit affirmer qu'être vertueux est le but ultime de la morale et non pas seulement un bon *moyen* d'agir justement ou de faire en sorte qu'il y ait le plus de bien possible dans l'univers même.» OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 62-63.

mente, fossem determinados o conceito e o conteúdo da moral. Mas, sobretudo, o que inviabiliza a redução a uma das modalidades previstas é, uma vez mais, o próprio processo do discurso que, em virtude da sua intencionalidade universalizante, da sua demanda de coerência e da sua infinita produção de sentido, não pode senão conferir a cada uma delas o estatuto de posição particular, satisfatória enquanto reflete um aspecto fulcral do discurso moral, insatisfatória se lhe couber funcionar como a totalidade.¹⁸

Em suma, o que, assim, se torna visível, é a própria limitação do discurso da filosofia moral, face à lógica do discurso filosófico, a qual se manifesta duplamente: por um lado, a moral oferece-se como a entrada subjetiva privilegiada na lógica do discurso filosófico, uma vez que diz respeito à consistência e ao sentido da ação do indivíduo, isto é, ao seu contributo possível para uma existência mais razoável, a sua e a dos outros, mas, por esse motivo, apela, como vimos, para a sua objetivação num agir concertado que supõe um nível de organização coletiva e institucional de tipo político; por outro lado, se Weil, em nítido contraste com a maioria dos seus contemporâneos, retoma a relação clássica entre moral e política, deve-o à determinação, ao nível da filosofia primeira, da categoria configuradora da discursividade e do agir atuais como a da *Ação*. Dessa feita, os discursos da filosofia moral e da filosofia política quedam, também, particulares, pois dependem da lógica própria do discurso da *Ação*, que requer a efetividade plena dos enunciados, e só nesta acedem ao horizonte efetivo dos respetivos sentidos.

O mesmo é dizer que a filosofia moral, tal como a entende o filósofo, tem três entradas e três saídas, nenhuma delas, como bem viu Francis Guibal, correspondendo a um «qualquer "facto da razão", pretensamente numérico ou trans-histórico»¹⁹. Para si mesma, parte de um sentido já instituído na obediência a uma normatividade que não admitia discussão, cuja crise introduz a tomada de consciência da urgência de uma escolha fundamental, se bem que, nessa etapa, não fundamentada para cada indivíduo, entre discurso e violência. Ato livre e finito, portanto, de um processo de liberdade que terá ainda de ser inventado, mas que, para o discurso filosófico coevo, ou seja, aquele que define o acesso privilegiado

¹⁸ *PM*, p. 209.

¹⁹ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 44.

ao que pode ter sentido para nós, acaba reconduzido à exigência de obstar, sem renúncia, à progressiva reificação da sociedade tecnocrata, o que equivale à particularização, numa das dimensões do concreto, das exigências da *Ação*, o que dá origem a versões predominantemente jurídico-políticas. Em virtude da sua lógica específica, finaliza-se na ideia de uma vida moral, mas esta gera o requisito de ser vivida aqui e agora, isto é, numa imanência histórica que força a abertura ao problema da sua efetuação, nomeadamente, ao de uma política que seja a realização do projeto de uma felicidade alcançada moralmente, que não de uma mera satisfação das condições necessárias a uma existência humana, movimento cuja agonística só poderá, por sua vez, resolver-se pela remissão ao discurso originário da *Ação*.

Desta significativa circunscrição não decorre qualquer enfraquecimento do papel atribuído à moral, muito menos uma dispersão hermenêutica pelas várias conceções, como parece ser hoje fundamentação obrigatória do que se vem a verificar contributo de monta relativa, antes se leva a cabo um exercício de concentração na especificidade do discurso moral, uma exploração aturada do que cabe na coerência de um discurso filosófico sobre a moral, mais do que naquele de uma moral filosófica, não obstante a expectativa legítima de uma coincidência dos dois parâmetros. No que se conseguir decidir sobre a extensão deste hiato na *Philosophie morale*, resulta uma bifurcação interpretativa: de um lado, insistir-se-á no fechamento circular, supondo-se que na ideia de uma vida moral se concretiza a reciprocidade almejada, assim vindo na proposta de Weil uma espécie de bastião de um discurso filosófico tradicional cuja razoabilidade se impõe quaisquer que sejam as circunstâncias; de outro, valorizar-se-á a abertura preconizada, bem como o papel decisivo que a noção de inventividade moral detém na ideia de vida moral, para ler, num tal esforço de coesão narrativa, a exposição de uma discursividade cuja lógica se impôs historicamente e que, perante a urgência coetânea de recriar um horizonte de sentido, poderá e deverá servir de esteio para qualquer poética futura. Discursividade perene, ainda que despojada de conotações ontológicas, como defende o autor, ou relance vespertino tardio, ainda que alheio às tentações do sistema absoluto, a escolha não nos parece obrigatória, uma vez que a efetuação visada tem, inevitavelmente, de passar pela subsunção/atualização dos discursos prévios, confirmação

e/ou diagnóstico não podendo escapar ao crivo do presente e à projeção de um futuro por cumprir.

Do exposto, depreender-se-á as dificuldades de confinar a *Philosophie Morale* aos termos do terceiro esquema classificatório avançado por Ogien.²⁰ «Aplicada», na significação corrente, não o é, se bem que, como salientámos, resulte de um requisito de aplicabilidade da categoria da *Ação*. «Prescritiva» sê-lo-á, uma vez que desenvolve o conjunto de razões que impelem a liberdade finita a agir moralmente, apresentando, por um lado, como já indicámos, os princípios, os deveres para consigo e para com outrem, as virtudes clássicas, as condições de se encontrar o sentido numa vida moral e, por outro, refutando todas aquelas teses consagradas que, parecendo morais, funcionam como verdadeiros obstáculos à coerência final do intento de universalização que a moral representa. Todavia, nela não se encontra qualquer ensaio de uma casuística positiva que desdobrasse a análise lógica até à indicação dos modos pragmáticos tidos por mais adequados, pois que, segundo o autor, o respeito pela liberdade do indivíduo moral, nomeadamente no momento da decisão, é condição da própria moralidade do agir. O discurso deverá proporcionar todos os aspetos relevantes para uma escolha sensata, mas a sua única injunção consiste em «dizer que é preciso fazer o melhor possível».²¹

O efeito prescritivo é, assim, visado de uma maneira bastante diferente da usual, pela ação do sentido do discurso, na sua explanação total, sobre um sujeito que se decidiu livremente pela razão e que, em consequência, procura configurar a sua existência segundo uma tal opção, a qual, por sua vez, reconfigurará o seu interesse primeiro,²² que não por via de um conjunto de injunções cujo alcance se revelará, sempre, filosoficamente limitado, pela insuficiência da fundamentação, bem como pela heteronomia dos propósitos. A esse sujeito cabe identificar, ciente da especificidade e dos limites do que se oferece razoável no domínio da mo-

²⁰ «En philosophie morale, on distingue l'éthique normative, dont la vocation est prescriptive (elle est censée nous dire ce qu'il faut faire, ce qui est bien ou mal, juste ou injuste) et la métaéthique, qui est une discipline descriptive (elle se propose, entre autres, d'identifier les caractères spécifiques du jugement moral par rapport à d'autres types de jugement...). À ces deux branches principales de la philosophie morale, il faut en ajouter une troisième, en principe subordonnée. C'est l'éthique appliquée...» OGIEN, R., *Op. cit.*, p.14.

²¹ *PM*, p. 194.

²² *PM*, p. 137.

ral, as soluções para os problemas concretos, as quais, não obstante, têm sempre um esteio na congruência esquemática do discurso. Ingenuidade ou anacronismo, na suposição de que o simples enunciado de um discurso à medida da racionalidade prática, por mais eloquente, organizado e consequente, bastaria para suscitar um agir moral num sujeito que se mantém histórico e finito, quando o próprio Kant, a quem se acusa o excessivo formalismo da sua fê racional, sentiu a necessidade de coroar a *Crítica* com a proposta de uma *Metafísica dos Costumes*?

A questão diz respeito ao cruzamento de duas outras, a dos limites advogados da Filosofia e a da eficácia moral de um tal discurso. Por um lado, não há dúvida de que Weil partilha com Kant essa fê racional no exercício da própria racionalidade, condição necessária, nunca suficiente, aliás, da própria moralidade, mas a consciência histórica do sujeito contemporâneo inclui, a seu ver, uma diferença significativa que obsta a que essa confiança redunde num qualquer formalismo e/ou otimismo precipitado: a passagem pela experiência extrema da violência absoluta e insensata do nazismo terá confirmado a viabilidade do que para o autor de Königsberg ainda era uma impossibilidade, o mal radical. Como aponta Guibal, «uma vez que a escolha da violência não é menos possível do que a da razão, o homem-filósofo é solicitado a compreender a sua própria opção pela razão a partir dessa possibilidade adversa que recusa. A mesma liberdade que se decide a favor da razão abre assim a razão à alteridade-de-si da sua emergência finita.»²³ A livre decisão pela racionalidade faz-se, portanto, num misto de aposta numa via que se apresenta como a melhor alternativa à violência e de clarividência sobre a intensidade do mal que o ser humano é capaz de atingir, tendo na devida conta que «a opção pela violência é tão original quanto aquela pelo discurso e pela filosofia».²⁴ Por outro, a própria constituição do discurso da *Philosophie morale* depende de um triplo ponto de vista cuja confluência poderá (será legítimo pedir à filosofia que ultrapasse o domínio do possível?) produzir a necessidade da dinâmica do agir.

Na esteira de Kant, a quem atribui a formulação adequada do conceito da moral, o discurso filosófico sobre a moral traduz a perspectiva de uma racionalidade prática. Todavia, pela exigência de dobrar essa considera-

²³ GUIBAL, F., Op. cit., p. 352.

²⁴ *PM*, p. 203.

ção judicativa, por uma outra, que patenteie o sentido antropológico da primeira, Weil introduz o ponto de vista da *Crítica da Faculdade de Julgar* o qual, na sua leitura corresponde exatamente a essa inquietação com o sentido.²⁵ Como indicámos, trata-se, assim, de regressar a Kant depois do reconhecimento da importância da dialética hegeliana, mas a um Kant cujas limitações são tidas em conta, pelo que é adotado um ponto de vista suscetível de ultrapassar a estratégia analítica do filósofo alemão. Dessa feita, o discurso moral encontra-se formulado em função da pergunta sobre o seu sentido, para si e para nós,²⁶ o que reverte tanto para a sua eficácia pragmática, quanto para a sua capacidade de servir como processo de esclarecimento ao sujeito que queira recuperar o sentido universal do seu agir particular.²⁷ Está em causa, por conseguinte, um tipo de discernimento de segundo grau,²⁸ *reflexionante*,²⁹ que permite relançar os termos da discussão moderna sobre os problemas morais, de molde a suscitar uma circulação permanente, quer entre a liberdade do discurso filosófico e o jogo das condições existenciais, quer entre busca de sentido para a vida e a busca de sentido na e para a discursividade: «Quando considera a moral concreta, a filosofia não procura, portanto, como uma tal moral resolve este ou aquele problema que se levanta para, e dentro de, essa moral particular: ela pergunta o que é um problema moral, como é que se estabele-

²⁵ «Ce qui n'était que visé dans les idées de la raison, l'ordre et la cohérence du monde, cela apparaît maintenant comme le fait fondamental à admettre et à comprendre: pour tirer les dernières conséquences des thèses de la *Critique de la Judiciaire*, nous dirons que toute la philosophie critique ne serait pas concevable s'il n'y avait pas le *fait* du sens du monde, d'un sens du monde pour l'homme. La formule ne se rencontre pas chez Kant. Qu'elle corresponde néanmoins à sa pensée, cela se révèle clairement dans les questions qu'il se pose.» WEIL, E., *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982, p. 81 [PK].

²⁶ *PM*, p. 8.

²⁷ Francis Guibal chega a idêntica conclusão sobre a extensão da *Judiciária*, na tradução do próprio Weil, ao campo da moral, ainda que o faça a partir da virtude da prudência, pelo que acaba algo circunscrita à etapa final: «loin d'être réservée aux domaines particuliers de l'esthétique ou du théologique, cette faculté de juger – cette sagacité ou cette clairvoyance – est bien morale, mais morale vivante, s'exerçant dans le champ contingent et limité des «affaires humaines», soucieuse d'effectuation empirique, non moins que de pureté idéale...» GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 98. Desta feita, difere da nossa perspetiva que deduz a retoma da terceira *Crítica* da ordem da discursividade, como característica inerente ao discurso. A centralidade que a *Crítica da Faculdade de Julgar* assume patenteia a importância que o seu mestre Ernst Cassirer continuou a ter no pensamento do nosso autor.

²⁸ *PM*, p. 14.

²⁹ Cf. GUIBAL, F., *op. cit.*, p. 53.

ce e como se resolve qualquer que seja a moral.»³⁰ Como escreve Guibal, esse processo investigatório «implica a recusa e a superação da pseudo-antinomia que separa intenção e ação, o visado e os meios, a pureza interior da convicção e o cinismo exterior dos resultados factuais.»³¹ Uma tal ultrapassagem das oposições mais frequentes nas conceções morais, incluindo a kantiana, torna-se efetiva pela duplicação apontada, todos os juízos práticos propondo-se, simultaneamente, como *reflexionantes*, porquanto os diversos momentos da obra estão orientados segundo um vetor de sentido, que corresponde à forma contemporânea do «para mim».

Um terceiro nível de estruturação do discurso, que, sistematicamente, tem escapado aos vários intérpretes, requer particular consideração, tanto por determinar a efetividade da enunciação, quanto por refletir a originalidade da perspectiva filosófica do autor, alçando, definitivamente, a obra ao plano da metaética: a *Philosophie Morale* cumpre, dentro dos limites próprios, a mesma intencionalidade primeira que corresponde, segundo Weil, à tarefa da filosofia contemporânea, a de se constituir como lógica, neste caso, como lógica da filosofia moral.³² Essa tarefa traduz-se, antes de mais, na importância conferida à determinação categorial, quer pela caracterização da respetiva categoria de domínio, «aquela que fixa o que no interior desse campo é essencial»,³³ quer pelo jogo constante de remissões para as categorias lógicas, «esses centros de discurso, a partir dos quais uma atitude se exprime de modo coerente»,³⁴ em particular, as, substantivas, da *Certeza*, de que a cesura define negativamente a modernidade;³⁵ da *Condição*, que corresponde à propriedade do discurso técnico-científico,³⁶ logo constituindo positivamente um dos principais traços da Modernidade; da *Consciência*, como resposta da subjetividade às anteriores,³⁷ ponto de partida da filosofia moral que, no entanto, como sustentámos, se valida na atualidade pela categoria da *Ação*, a qual reco-

³⁰ *PM*, p. 84.

³¹ GUIBAL, F., Op. cit., p. 99.

³² BERNARDO, L., «A Filosofia Moral de Eric Weil, uma Lógica da Filosofia Moral?», *Análise*, nº 16, Lisboa, Colibri, 1993, pp. 77-90.

³³ *PM*, p. 85.

³⁴ *LP*, p. 147.

³⁵ *LP*, p. 122.

³⁶ *LP*, p. 212.

³⁷ *LP*, p. 243.

lhe o discurso da primeira, não em estado puro, mas pelo prisma de uma longa sequência de determinações categoriais.³⁸

Todavia, é a maneira como incorpora no discurso moral a perspetivação introduzida pelas categorias formais do *Sentido* e da *Sabedoria* que produz uma exponencial eficácia filosófica, porquanto, ao assumir a pergunta típica do *Sentido*,³⁹ sobre o sentido dos sentidos propiciados pelo nível anterior, confere à discursividade moral uma dimensão dialética que suscita a alternativa de uma *Presença* alcançada na imanência histórica dessa oscilação.⁴⁰ Desse modo, a *Sabedoria* não se apresenta como o outro do *Sentido*, mas como a presença do *Sentido* a si mesmo, na totalidade das condições para a sua efetuação, um tipo de espontaneidade poética recuperada pela mediação do discurso, não para cá ou para lá deste, que deixa ao sujeito moral a liberdade de lhe dar um conteúdo apropriado, como conclui Canivez, pela «invenção de uma vida pessoal.»⁴¹ A sabedoria visada não é portanto, esta ou aquela, a dos Antigos ou a dos Modernos, menos ainda a que Weil julgaria ideal,⁴² o que corresponderia a uma recondução espúria da universalidade inerente à discursividade a uma qualquer forma de particularidade, mas a do exercício último de uma liberdade originária que se pode concretizar plenamente porque alcançou a compreensão do sentido da sua opção pelo *Sentido*, em detrimento de qualquer processo violento, incluindo o da sujeição pura à norma. Nesta linha, o autor defende: «Uma teoria moral mostra-se como não filosófica quando impede, quando não impõe a passagem da moral à lógica filosófica.»⁴³

³⁸ «La catégorie-attitude de l'action est la plus haute à laquelle l'homme puisse arriver dans son discours: le discours ne s'y sait pas seulement réel, mais se réalise; il n'y justifie pas seulement la réalité, mais la rend juste. (...) Il s'agit, en effet, de réaliser l'homme. (...) C'est ainsi que se rencontrent dans l'action, comme dans leur aboutissement, toutes les catégories de la réflexion avec celles de l'Absolu et de la révolte absolue.» LP, p. 413.

³⁹ PM, p. 213.

⁴⁰ PM, p. 220-221.

⁴¹ CANIVEZ, P., *Op. cit.*, p. 128.

⁴² Este aspeto revela-se fulcral para se entender que a retoma de certas perspetivas do aristotelicismo não supõe um «regresso» a Aristóteles. Como Weil estabelece, em conformidade, não cabe à filosofia moral propor o conteúdo da sabedoria prática: «Ce qu'elle peut ainsi indiquer, c'est le rôle de ce que la tradition grecque désignait sous le nom de sagesse pratique, faculté de l'homme de discerner, grâce à l'expérience et à la réflexion, ce qui conduit au résultat voulu. Sans doute, une telle sagesse pratique est moralement neutre...» PM, p. 191.

⁴³ PM, p. 96.

O impacto filosófico decisivo da *Philosophie morale* advém, portanto, do processo instintivo de constituição dessa expectativa legítima de presentificação, a qual trabalha o discurso, ao operar como móbil decisivo da sua fluência e como critério de seriação e de reinscrição em termos do sentido potenciado pela ordem que preside à síntese das diversas perspectivas convocadas. Numa linha muito clássica, se bem que, como temos insistido, sempre em defesa do valor que a Modernidade veio a conferir à liberdade, Weil acaba por preconizar a recondução do discurso moral ao seu âmbito filosófico. O raciocínio de base pode ser formulado do seguinte modo: a racionalidade prática conduz à problematização da sua razoabilidade, a qual, por sua vez, remete para a interrogação sobre o sentido desse trânsito efetuado, inquietação que abre, definitivamente, a racionalidade prática à teórica, pela mediação da judicativa. Percurso diverso do kantiano, mas que não anula, totalmente, como pretendia Hegel, a difração da razão, uma vez que não submete a discursividade a outra lógica que a das suas condições de enunciação, nem suscita uma qualquer unificação prévia e/ou teleológica, nem antecipa um esquema de interrupção e/ou de transcendência. Assim, talvez que o regresso a Aristóteles se explique menos por um certo retorno às origens ou por um interesse resolutivo que pela convicção de que certas perspectivas do Estagirita pudessem funcionar como mediadoras desta dinâmica, na medida em que, mais do que em qualquer outro, encontrava no seu pensamento filosófico, ao mesmo tempo, uma idêntica procura do equilíbrio complexo entre os vários regimes de racionalidade e uma capacidade para relançar, no jogo entre afinidades e diferenças, o sentido de um tipo de interpelação que não fechasse o discurso, em si infinito, nos limites contraditórios do finito, como prevalecia (prevalece?) nos movimentos dominantes da época.⁴⁴

⁴⁴ O final do artigo sobre a antropologia de Aristóteles que, com os estudos da lógica e da metafísica, forma um importante tríptico dedicado à obra do Estagirita, dá-nos um testemunho loquaz desta dialética: «Nous sommes platoniciens sans mythe et sans Dieu, c'est-à-dire hégéliens (...). La vérité n'est pas dans le monde "extérieur", elle est en nous; elle se révèle dans le discours et le dialogue, elle n'est pas transmise par l'enseignement du sage.

Et pourtant, en y regardant bien, on se trouve merveilleusement aristotélicien. Car si Dieu, le choix du sort, la preexistence et le souvenir sont des mythes, si la subjectivité pure à la fin du dialogue ne voit plus les Idées, par où diffère-t-elle encore de l'intellect d'Aristote? Nous n'avons plus de cosmos, mais il y a la science et la possibilité de trancher une discussion. Le monde n'est plus organique, l'homme n'y a plus de place fixe; mais il s'oriente dans le monde, qui est tel que l'homme peut s'y orienter. La subjectivité est l'objectivité; parler d'un objet qui ne serait pas ob-

Este fecho lógico confirma, plenamente, ao que cremos, o motivo pelo qual pretendemos que a *Philosophie Morale* corresponderia, melhor do que qualquer outra contemporânea, ao epíteto de «maximalista». Alargando o espectro da classificação de Ogien, podemos concluir que esse maximalismo se dá, em extensão, nada, verdadeiramente, sendo alheio à moralidade, e em compreensão, em virtude da dinâmica integradora das múltiplas posições nas quais, à vez, se usam centrar as diversas perspectivas filosóficas. Por sua vez, na medida em que este esforço de síntese é acompanhado por uma elucidação crítica dos limites, o maximalismo é elevado ao ponto em que acaba por incluir, paradoxalmente, o gesto metodológico fundamental do minimalismo. Por fim, a função lógica incorporaria na própria discursividade prática o esclarecimento teórico dos diversos movimentos, até mesmo da validade do maximalismo adotado. Assumidamente filosofia moral, mais do que moral filosófica, mais, sobretudo, do que simples discurso moralizador, a concepção de Weil consumir-se-ia na proposta de um discurso de discursos cuja enunciação viesse a patentear o(s) sentido(s) da dialética entre natureza, história e razão por via do dinamismo da liberdade: «para a filosofia, nada é definitivamente essencial, nada é inessencial de modo absoluto, e ela sabe que só terá cumprido a sua tarefa no momento em que tiver sido capaz de indicar para todo o particular o lugar (lógico) em que se torna essencial, para todo o essencial, aquele onde se revela aspeto transitório.»⁴⁵

A coerência posta à prova: o problema da neutralidade

Lançado, por conseguinte, entre uma liberdade inicial que lhe é coetânea, uma vez que ambos resultam da recusa da violência de uma lingua-

jet pour serait un contresens. Comme chez Aristote, l'individu devient un "mode de la substance" qui est intellect, avec la seule différence que cette substance n'est plus séparée, mais tout – ou, du moins, devrait être tout si esprit, homme et monde doivent se toucher et se pénétrer autrement que par un "hasard transcendantal". Mais s'il n'en est pas ainsi, y a-t-il alors d'autres vérités que des vérités partielles, au moins pour les hommes concrets que nous sommes tous? Qu'est-ce donc que la vérité s'il n'y a ni cosmos ni Idées? Les conditions de la possibilité dépendent du fait dont on cherche la possibilité. La construction du cosmos de l'Esprit ne me construit pas – moi qui fais cette construction. L'homme et le concept traditionnel de la vérité seraient-ils dans un conflit qui, depuis Platon et Aristote, n'a pas trouvé de solution, bien que, en s'amplifiant, il ait fait des progrès vers la solution? Ce conflit, dont on a toujours cherché la solution du côté de l'être, pourra-t-on la trouver sur un autre chemin? Y a-t-il un autre chemin?» *EC1*, p. 42-43.

⁴⁵ *PM*, p. 85.

gem proteiforme cuja expressão carece de compreensão, bem como de um agir multimodal no qual, a qualquer momento, a vontade de domínio pode atingir a negação de qualquer princípio de racionalidade, e uma liberdade visada como fusão do Sentido e da Sabedoria, o discurso, agente mediador desse movimento, depende totalmente do seu agenciamento. Uma falha na consistência da sistematização totalizadora, mormente se afetar a categorização específica do domínio, põe seriamente em causa a efetividade do sentido invocado. Ora, parece ser esse o caso com a defesa explícita da existência de ações neutras, mesmo numa vida moral, restrição inesperada que, a verificar-se, significaria a irrupção, no momento decisivo, de um princípio de entendimento literalmente minimalista, em contradição com o maximalismo que caracteriza o processo intradiscursivo.

Com efeito, nas etapas logicamente anteriores, a neutralidade de certas ações decorre diretamente do modo como se opera a atribuição da moralidade. Para as morais comunitárias, centradas na normatividade dos interditos, não só a própria noção de moral queda apenas determinada negativamente pelo esquema da proibição, como só entram no âmbito da moral, que funciona, assim, enquanto valência da sacralidade social, aqueles atos que estejam previstos num esquema de consagração (religioso, legal, consuetudinário, etc.). Por mais ponderoso que possa revelar-se o elenco, a sua eficácia depende das clivagens entre moralidade, imoralidade e amoralidade, pelo que a existência de ações neutras é condição da própria evidência da existência de ações com carga moral.

Por sua vez, o entendimento formalista do conceito de moral, já no âmbito da compreensão filosófica, acaba por instalar o conflito entre uma necessária recondução de todos os atos à imperatividade do dever e a impossibilidade de antecipar o resultado do agir, o que, ao limite, e sobretudo de acordo com uma moral que concretiza o discurso da *Ação*, equivale a tornar todas as ações moralmente neutras, na medida em que a moralidade depende da legalidade da intenção e não da qualidade do agir. Aqui, também, se mantém o teor de moralidade graças a desníveis de maior ou menor concentração moral, como aqueles entre autonomia e heteronomia, vontade e desejo, agir por dever e em conformidade com o dever, e, acima de tudo, entre a esfera da autodeterminação e a do determinismo, com a posterior utopia teleológica para preencher o que se apresentava como hiato insustentável. O acesso ao conceito da moral estabelece, por

consequente, o paradoxo de uma moralidade que é conquistada a partir de e contra um fundo de absoluta neutralidade.

A tentativa de ultrapassar um tal contrassenso pela via da determinação de conteúdos da moral e da sua consequente subsunção em níveis dialecticamente superiores, acaba por induzir uma tripla relação de exterioridade que, numa certa medida corresponde à introdução de uma espécie de neutralidade no seio da própria moralidade: por um lado, a posição do indivíduo surge relativamente indiferente face à moral, enquanto etapa fenomenológica do Espírito; por outro lado, para a totalidade dialética, a moral revela-se limitada, a proibidade esperada, por exemplo, já contendo, em si, a condição política; por fim, se o Espírito acaba por fazer valer a objetividade da sua efetuação, então subsiste a espiritualidade do agir, mas em detrimento da respetiva moralidade que é recolhida e transposta em termos de racionalidade de um desfecho que é espiritual. Desta feita, deparamo-nos com uma idêntica situação paradoxal: a condição da moralidade é a de permitir a sua superação por via da subsunção em etapas de determinação superior, o que poderá redundar na exigência de uma neutralidade última, no sentido em que a moral deverá conduzir ao ponto em que se torne admissível a sua ultrapassagem.

As duas principais alternativas do paradigma filosófico de uma moral do juízo oferecem um aparato extraordinário de discernimento, mas este acaba por se cristalizar no confronto entre ética e moral, intenção e ação, subjetividade e objetividade do agir moral, oposições que dependem de e, constantemente, geram zonas, mais ou menos extensas, de neutralidade, como ocorre, por exemplo, de modo explícito, no propósito minimalista de Ruwen Ogien.⁴⁶ Em contraposição, uma versão maximalista, como a de Weil, deveria supostamente reduzir a esfera da neutralidade. Demais, a introdução do conceito de vida moral parece exigir, por coerência, que se ponha em causa a existência de ações moralmente neutras. Se a moral informa a totalidade da vida, e não apenas uma parte, e se o faz do interior como forma informante, então as ações aparentemen-

⁴⁶ «Ce que j'appelle l'"indifférence morale du rapport à soi-même", ce n'est rien d'autre qu'une expression particulière du principe plus général de l'asymétrie morale. Selon le principe d'*asymétrie morale en général*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a pas la *même* importance morale que le bien ou le mal qu'on fait volontairement aux autres. Selon le principe de l'*indifférence morale du rapport à soi-même*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a aucune importance morale.» OGIEN, R. *Op. cit.*, p. 25.

te neutras adquirem, em virtude do concreto da vida moral, um caráter moral. A questão surge agravada no momento em que se sabe haver uma progressão lógica na filosofia moral, cada etapa procurando representar uma posição menos abstrata no esclarecimento do discurso moral. Ainda que a dialética concebida por Weil não se queira superadora e/ou redutora das diferenças, contradições e teses adquiridas, o que implica que, no esforço sintético, se mantenham os principais aspetos firmados em etapas categoriais prévias, seria de esperar que o impacto da neutralidade fosse minorado, precisamente, em função das potencialidades compreensivas do conceito de vida moral ou que, pelo menos, se identificasse o processo da sua desativação.⁴⁷ Não sendo esse o caso, há que procurar o sentido de uma tal divergência, à primeira vista, paradoxal.

A distinção entre moralidade e moralismo,⁴⁸ segundo o critério de que «não é moral o que torna impossível a vida moral de todos e de cada um»,⁴⁹ revela-se crucial para o efeito. Assim, para o moralismo, é que o facto de a moral informar a totalidade da vida significaria que cada gesto estaria sob a carga de um peso moral que, de acordo com Weil, não só não tem, como, sobretudo, não deve vir a ter se quisermos que a moral seja

⁴⁷ Golfín, que elaborou uma recensão bastante correta da *Philosophie morale*, insistia em que Weil teria mantido a defesa da existência de ações moralmente neutras. Este aspeto constitui, aliás, um dos motivos de crítica apresentados pelo comentador no final do seu artigo. Contrapondo-se a Weil, escreve: «Se o homem deve fazer isto ou aquilo, evitar isto ou aquilo, é porque isto ou aquilo é bom ou mau, corresponde ou não à sua natureza de ser razoável mesmo nas determinações mais independentes da sua vontade. Daí resulta que tudo interessa à moral, se bem que Weil dê a impressão de pensar que certos atos da vida humana poderiam ser indiferentes...» GOLFIN, C., «Philosophie morale», *Revue Thomiste*, LXIII, 1963, p. 453.

Efetivamente, o filósofo avalia o resultado a que chega a moral do juízo como insuficiente, na medida em que esta concebe a atividade moral do indivíduo como moralização, com um desfecho sempre apontado, sem que, verdadeiramente, acredite na sua concretização, nos termos definidos pelo próprio discurso moral. O que, para nós, já apareceu como uma condição transcendental de um tal paradigma discursivo, a existência de uma zona de neutralidade por moralizar, é, no entanto, concebido pelos discursos típicos desse regime como um «mal» inevitável enquanto a vida não for ainda totalmente moral. Ora, num primeiro momento, Weil procura subverter essa lógica: em contraposição explícita, evita considerar as ações moralmente neutras de um modo negativo, como efeito da fraqueza do indivíduo moral ou da dinâmica inacabada da moralidade, para lhes atribuir uma existência positiva, enquanto partes integrantes da própria vida do indivíduo moral. Assim, confirma-se que, segundo o autor, mesmo numa vida moral plena, haveria lugar para ações neutras. Concedendo, por conseguinte, ao intérprete a pertinência da sua intuição, impõe-se, contudo, ponderar outra ordem de argumentação.

⁴⁸ *PM*, p. 151.

⁴⁹ *PM*, p. 163.

vivida. Uma situação concreta, a mesma a que Golfín recorre, permitirá compreender facilmente a tese: se apanhar um autocarro fosse uma ação moral, de acordo com o entendimento moralista, o mais certo seria que o indivíduo moral, chamado a refletir, simultaneamente, sobre a sua responsabilidade e sobre as consequências do seu ato, perdesse sucessivamente os autocarros e, assim, viesse a ter problemas, não exclusivamente morais, nos tempos mais próximos. Mas, de outro modo, para lá da esfera do bom senso, a dificuldade persiste: como é possível conceber que, por exemplo, as ações de Sócrates não fossem todas informadas pela moral? Como é possível defender que certas ações sejam morais e outras não, se é o mesmo homem que as pratica?

Em consequência, num segundo momento argumentativo, Weil introduz a necessidade de diferenciar, analiticamente, dois pontos de vista possíveis que não têm sempre de coincidir: em si mesmas, determinadas ações são moralmente neutras, se bem que possam ser vividas por determinados indivíduos como morais. A informação da vida pela moral não tem, por conseguinte, de assumir o caráter de um protocolo que se resumisse à correta execução de determinadas rotinas, dessa feita meramente exteriores à moralidade. Ao invés, Weil acentua a função eminentemente libertadora da vida moral. Nesse sentido, que a totalidade das ações praticadas por Sócrates tivesse, ou não, um caráter moral tal não se deveria tanto à impossibilidade dessas ações serem neutras, em si mesmas, quanto à unidade de sentido que a moral teria conferido à sua vida. Mais: de que na vida de Sócrates não houvesse lugar para uma separação nítida entre ações morais e ações moralmente neutras, não se deduz que todas as ações houvessem sido refletidas, conscientemente, a partir de um critério estritamente moral, como as morais do juízo superior exigível.

Weil pode, então, assentar a alteração de ponto de vista de que, segundo crê, depende o acesso a uma compreensão correta do conceito de vida moral: o que aparece decisivo na equação adequada de uma vida moral, pensada, ao mesmo tempo, como sensata e suscetível de ser vivida, não será, propriamente, a quantidade de ações que são submetidas ao juízo moral, mas o grau de liberdade atingido. A vida moral começará, portanto, no momento em que o sujeito da moral conseguir transformar-se no sujeito moral, por ter superado a condição de constrangimento que fazia de cada dobra judicativa um exercício de violência sobre si próprio, em

consonância com a ideia de que a moral e o sofrimento seriam inseparáveis, em favor de um agir moral espontâneo e produtivo, no qual a crescente neutralidade manifestaria a crescente liberdade de um agente que se concebe, ao mesmo tempo, como autor. Note-se que Weil não discute a validade do raciocínio segundo o qual, se a moral informa a totalidade da vida, ela fá-lo igualmente para cada ação. Todavia, o modo como entende o processo de informação não coincide com o esforço de permanente legitimação requerido pelas várias formas de moralismo. A confirmar essa diferença, o filósofo defende que o ideal seria, precisamente, que a totalidade das ações não carecesse desse aparato justificativo: «contrariamente à tradição de uma moral pura que deu em moralismo (ou em angelismo) a aparição de casos de consciência é, portanto, mau sinal para a vida moral do indivíduo.»⁵⁰

Com esta posição, o filósofo passa para um terceiro nível de argumentação. Fazendo valer a tese de que a ideia de uma vida moral deverá associar a alteração de perspectiva a um grau superior de determinação, sustenta que todas as ações praticadas ao longo de uma vida moral têm a forma moral porque a moral é vivida, e não meramente refletida, não contra ou ignorando a reflexão, mas, exatamente, porque a integrou. A autenticidade do retorno à espontaneidade do sentimento supõe a normalização produzida conjuntamente pela racionalidade da moral histórica, da reflexão pessoal e pela razoabilidade da sabedoria prática, tripla condição que se revela assaz exigente e não corresponde a qualquer acomodação existencial, pois que a possibilidade alternativa da violência acompanha o exercício de racionalização, estabilidade que o indivíduo terá de assegurar em permanência. Não se trata, por conseguinte, de negar a necessidade do discurso e da reflexão, mas de afirmar que discurso e reflexão devem visar a ação, de tal forma que, mantendo-se o ideal de que cada ação individual seja, em si mesma moral, essa qualidade moral reverta sobretudo de um horizonte de sentido constantemente relançado, que não apenas do crivo judicativo. Weil pode, então, concluir:

«Pressupõe-se, noutros termos, que o homem moral terá reações espontâneas, não que elas sejam o resultado de uma inspiração súbita, mas porque elas se tornaram, graças a um exercício prolongado, graças ao hábito, uma segunda natureza; ele não levantará questões morais que não

⁵⁰ *PM*, p. 153.

teria tempo de resolver, ele agirá conscientemente, em relação à situação, à sua individualidade, ao critério concreto de universalidade, tal como existe no âmbito da moral histórica da sua comunidade.»⁵¹

Deste modo, torna-se claro que não há contradição, mas complementaridade, nos dois pontos de vista, relativamente à questão da neutralidade de certas ações: para a moral do juízo há ações indiferentes; para a moral da vida, se esta adotar o ponto de vista da moral do juízo, também as há. Mas, a vida moral que, deste modo, se revela distinta de uma mera moral que se adaptasse e/ou se aplicasse às condições existenciais, implica ainda a mútua presença do sujeito e da vida. No entanto, esta unidade relacional não tem o caráter de um caso de consciência, como defende a moral do juízo, mas o da espontaneidade adquirida, graças a, se bem que para lá da figura conflitual que tipicamente se traça entre subjetividade e normatividade. É que o estado de natureza e a subjetividade pura são, no fundo, duas ficções, uma vez que a condição para a emergência do problema da moral é, como estabelecido pelo autor, a existência de uma moral que, por um lado, esteja na origem do questionamento e que, por outro, constitua uma linguagem matricial que sirva de meio para a demarcação discursiva, sobretudo a do discurso filosófico cuja formulação só pode sobrevir tardiamente.

O lugar da educação

Assim, tal como nos momentos anteriores, se procurou retomar a moral do juízo nos termos de uma vida moral, um quarto momento, decisivo, vem fechar este caverna argumentativo, ao suscitar uma reflexão sobre o papel mediador da educação, quer entre a comunidade e o indivíduo, a moralização institucional gerando a abertura crítica que produz a exigência do discurso, quer entre o indivíduo e a comunidade, a conceção de uma vida moral requerendo a moralização da comunidade segundo a perspectiva alcançada. Deste modo, tanto a viabilidade, quanto o sentido de uma vida moral dependem da instituição educativa, no seu duplo aspeto, moral e político.

Retomando o exemplo anterior, se um indivíduo apanha determinado autocarro para chegar a horas ao emprego, tal ação deve-se menos a

⁵¹ *PM*, p. 153.

uma posição consciente, pensada a cada vez que tem que ser praticada, que a um procedimento habitual adquirido culturalmente através da educação. Porquanto esta ação deixou de constituir um problema moral para o indivíduo, a moral do juízo tinha razão em suspeitar da sua neutralidade. O que ela não conseguia reconhecer, nos termos do seu discurso, porque não tinha refletido positivamente sobre o conceito de vida moral, era a moralidade intrínseca a esta neutralidade. Com efeito, essas ações são moralmente neutras porque, em virtude da educação levada a cabo de acordo com os parâmetros da moral histórica e comunitária, elas já estão informadas pela moral, elas já são, de uma maneira ou de outra, vividas moralmente. A relativa neutralidade do juízo moral resulta da moralidade do vivido, de um sentimento suficientemente racionalizado, tanto pela moral concreta da comunidade, quanto pelo discernimento crítico, para recriar uma espécie de segunda espontaneidade. Apanhar o autocarro que me permite chegar a horas ao emprego não deixa, claro está, de ser um dever, no que se mantém, parcialmente, na esfera de uma moral do juízo, mais que não seja por pender sobre si a possibilidade oposta. Contudo é um dever cujo cumprimento se pôde tornar num hábito, inculcado pela educação, que o indivíduo recebeu, aceitou e aprendeu a respeitar:

«Eu sou este caráter, e sou ao mesmo tempo, razão: eis porque eu, caráter razoável, posso educar-me, tornar viva a razão e razoável o caráter. De modo mais simples: se não consigo vir a amar o meu dever, se o meu dever permanece o meu inimigo e o meu tirano, conhecerei a moral, não serei moral.»⁵²

Weil remata, assim, uma das teses que, como apontámos, sustenta a sua argumentação: uma moral apenas sofrida conduz, inevitavelmente, à imoralidade, porquanto a passividade implica a heteronomia. Daí que a ação moral deva assumir, idealmente, a forma do hábito. Tal como o indivíduo não educado (ou melhor, o que nele ainda não está educado, pois que a educação se oferece, como Kant resumiu, como condição primeira da humanidade do homem) age violentamente, o homem educado, nomeadamente, quando a moral informa a sua ação, age de forma moral:

«Vai-se assim de encontro ao que o aristotelismo visa com o seu conceito de *habitus*: o homem leva uma vida moral quando o dever se lhe tornou natural, um estilo de vida, uma atitude indo *de per se*. Não é a instala-

⁵² *PM*, p. 151.

ção na tragédia e na dilaceração que enobrece; são o conflito apaziguado, a paixão informada, a tendência educada que fazem o homem moral...».⁵³

Reencontramos, na referência ao conceito de *héxis*, a marca aristotélica que já indicámos. Todavia, importa insistir, trata-se menos de uma utilização precisa do termo, tal como se encontra nos textos aristotélicos, que de uma apropriação de determinadas valências, ajustadas ao entendimento moderno do problema moral, razão pela qual Weil privilegia relações muito específicas que decorrem do conceito e, eventualmente, recorre à versão latina do mesmo. Desde logo, saliente-se aquela intrínseca relação entre *habitus* e agir: na medida em que aquele se opõe às paixões, percebe-se que possa funcionar como contraponto positivo à negação da moral sofrida. Por sua vez, enquanto ação, cabe distinguir o *habitus* do instinto, ou mesmo do carácter, se por este se entender o conjunto de características que definem naturalmente o indivíduo. Não cabe questionar a relação intrínseca entre *habitus* e carácter, mas de evidenciar que se trata do carácter adquirido, construído socialmente e querido pelo indivíduo, não do carácter entendido como dado prévio, ainda a transformar pela razão, o que permite inscrevê-lo como conceito do discurso moral que nunca se oferece, para o autor, numa linha naturalista. Com efeito, só a correlação entre vontade e *habitus* assegura a respetiva dimensão moral, o que supõe a existência de processos anteriores de racionalização do que se oferece como natural. A moralidade dos hábitos, por conseguinte, advém numa esfera de segundo grau, na qual o indivíduo já orienta o seu agir de acordo com o valor da razão, numa «atitude» global,⁵⁴ o que explica que estes não sejam discutidos no início, mas no final, da *Philosophie morale*.

Ao opor-se à insuficiência de uma versão etiológica dos hábitos e do carácter,⁵⁵ Weil estabelece, do mesmo passo, a relação intrínseca entre li-

⁵³ *PM*, p. 151.

⁵⁴ Apesar de assumirmos uma posição mais matizada no que respeita à cabal equivalência entre os dois conceitos, sustentada pelo intérprete brasileiro, concordamos na tese de fundo, segundo a qual: «Cabe à *theoria*, portanto, educar os interesses e desejos violentos dos indivíduos naturais. Contudo, para que possa informar o indivíduo, é necessário um conceito capaz de reconhecer tanto a necessidade formal da *theoria* como, também, a contingência da realidade violenta do indivíduo e do *ethos* comunitário. Esse conceito é, justamente, a *héxis* aristotélica ou a atitude weiliana. É a *héxis* que permite ao indivíduo se universalizar sem entrar em contradição consigo mesmo [...]» COTESKI, E., *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*, Fortaleza, UFC/Unisinos, 2009, p. 41.

⁵⁵ Cf. KIRSCHER, G., *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, PUL, 1992, p.123.

berdade e educação: se a liberdade depende da educação, a verdadeira educação é educação para a liberdade, só podendo assentar, em última instância, na vontade livre do indivíduo que aceita o que lhe é socialmente proposto, ao reconhecer a razão existente na moral concreta e ao pretender, por esse motivo, agir segundo as suas regras. Esta relação circular, por um lado, determina uma antinomia entre doutrinação e educação,⁵⁶ ao invés do que supõe a maioria das perspectivas moralistas que tendem para insistir na necessária imposição da parénese convencional e/ou da axiologia imputada à tradição, enquanto, por outro, define uma impossibilidade prática, a de que esse condicionamento venha a produzir um carácter efetivamente moral. Razões que levam Weil a concluir que:

«Reprovar à educação o facto de não impor a moral ao indivíduo, não lhe impor o que, como se trata de liberdade, só lhe pode ser proposto é desconhecer a educação e a moral.»⁵⁷

Se, por conseguinte, só a educação garante a moralização efetiva e nem todos os procedimentos que cabem comumente no termo podem realizar um tal desígnio, importa proceder à análise do conceito. Apesar de esse esclarecimento só ocorrer na primeira parte da *Philosophie politique*, intitulada, precisamente, «La morale», sugerindo, por isso, aos intérpretes considerações orientadas sobretudo para a educação do cidadão, julgamos legítima, igualmente, a sua utilização como grelha para ponderar o processo da educação moral na sua globalidade.

Weil retoma das reflexões sobre a educação de Kant, a distinção hierárquica entre adestramento, instrução e educação,⁵⁸ cruzando-a com o seu entendimento dialético da definição clássica do homem, segundo o qual a racionalidade é um processo em constituição, mais do que uma determinação ontológica ou uma faculdade psicológica, para chegar a um resultado peculiar. A divergência ocorre logo no modo como conjuga, numa espécie de mútua plasticidade, a dimensão da animalidade com a ideia do adestramento. Como aclara Francis Guibal: «Se o homem é um ser ‘educável’, é-o na medida exata em que a sua natureza animal, sensível e passional, se presta a uma (trans)formação cultural que a orienta e a eleva para lá de si mesma. Tudo se passa aqui no plano de um dado psi-

⁵⁶ *PP*, p. 53.

⁵⁷ *PP*, p. 50.

⁵⁸ KANT, I., *AK*, IX, p. 450.

cosomático que se oferece como material maleável e suscetível de informação a partir do interior no seu ajuste à realidade social». ⁵⁹ Todavia, Weil recusa qualquer identificação entre a animalidade, como correlato de uma racionalidade finita, e um qualquer estado prévio a essa mesma racionalidade, em regime de mútua oposição, pelo que assenta:

«A educação é assim o adestramento do animal no homem. Mas este adestramento não é o de um animal; (...). A educação do indivíduo humano é um adestramento cujo fim último é o de fazer do educado um educador, educador de si mesmo como de todos aqueles que precisam de educação.» ⁶⁰

Ainda que, à primeira vista, o autor esteja a lidar com a antinomia entre constrangimento e autonomia, nos termos convencionais, ao situar a própria animalidade do homem numa dinâmica de liberdade, relança o problema num patamar em que o efeito antinómico queda superado em prol de uma dimensão dialética pela qual a liberdade se inscreve como o negativo que deve na e da positividade de partida, num regime misto de imanência e reflexão determinadora. O que deste processo geral reverte para a educação moral, em sentido estreito, é, por conseguinte, a explicitação da necessidade paradoxal de conjugar, mesmo neste momento de rigidez doutrinária, a positividade da moral instituída e a negatividade da liberdade constituinte. Assim, na base, todo o trabalho de socialização e de aculturação, sem o qual não se poderia constituir qualquer sujeito moral, deverá ser orientado para uma apropriação crítica dos conteúdos e das formas transmitidas, não com um intuito revolucionário, mas com o objetivo de tornar possível a própria moralidade. Desta feita, o acesso dos indivíduos ao problema moral, e, conseqüentemente, ao problema da moral, dependerá, em grande parte, do equilíbrio que, nesta primeira instância, se conseguir estabelecer entre adestramento, sentido e liberdade: para o projeto do humano só a trama de condição e libertação servirá de esteio à expectável sensatez.

Ciente de que o adestramento pode surgir, não obstante, para aqueles que convivem relutantemente com o que identificam como o fundo relativista da crise, como a forma mais imediata e eficaz de educação, nomeadamente no que respeita a inculcar preceitos de tipo normativo, em

⁵⁹ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 258.

⁶⁰ *PP*, pp. 47-48.

tempos que se compreendem a si mesmos de acordo com um horizonte niilista difuso nas figuras do individualismo, do historicismo e do culturalismo, Weil insiste na importância de se afastar a tentação de reduzir todo o processo educativo a essa etapa. Uma tal cristalização, caso ainda fosse possível, implicaria tanto a negação intempestiva do sentido último do processo educativo, quanto a negação da própria ideia da moralidade, no que esta supõe de livre adesão do sujeito. Com efeito, o adestramento configuraria uma espécie de moralidade por neutralidade absoluta, ou seja, uma amoralidade do caráter que não poderia assegurar tão pouco aquilo que sobressaia como a sua força aparente, a saber, a obediência futura ao inculcado. Uma tal amoralidade constitui um fundo de indeterminação que acaba, geralmente, preenchido pela resposta da violência individual multifacetada (a revolta, o crime, o suicídio, etc.), de que o farisaísmo não deixa de ser igualmente uma manifestação, à violência da repressão e da alienação.

Em suma, do ponto de vista da filosofia moral, o adestramento de um indivíduo, que conjuga sempre animalidade e racionalidade, só pode constituir uma primeira etapa da educação, sem dúvida indispensável, ainda que insuficiente.⁶¹ O indivíduo moralizado, neste nível, sabe o que tem de fazer, mas carece ainda da consciência do que deve. Impõe-se, portanto, concluir que a educação da animalidade, necessariamente, visa e prepara a educação para a racionalidade e para a liberdade, segundo grau, por sua vez, ainda intermédio, relativamente ao que cabe designar como uma educação para a razoabilidade e para o sentido.

A instrução, entendida globalmente, pelo autor, como transmissão de conhecimentos, configura uma etapa intermédia entre o adestramento e a educação e, enquanto tal, faz também parte da verdadeira educação. Com efeito, é impossível educar para a racionalidade sem transmitir ao educando, na forma de conhecimentos, o sistema de convicções, princípios,

⁶¹ Francis Guibal, retomando a linha interpretativa de Canivez, expõe uma tal dialética do ponto de vista social e político, aspeto que merece igualmente ponderação: «il est difficile d'imaginer qu'une vie sociale puisse se maintenir et se continuer sans apprendre à ceux qui la composent à jouer le rôle qui leur revient. Mais comment ne pas soupçonner, également, que ce dressage social puisse favoriser la reproduction pure et simple de l'ordre établi, en contribuant notamment à reconduire et à intérioriser les inégalités et les injustices qui l'habitent, en tendant ainsi à fonder et à légitimer une participation démocratique fort limitée et sans guère de distance critique?» GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 260.

lugares-comuns, valores, que constituem o saber comum que está na base da categoria que orienta e organiza a nossa atitude partilhada, definindo o esquema das decisões fundamentais no domínio da moral, entre o tolerável e o intolerável, o permitido e o interdito. Trata-se, portanto, de conciliar a finitude do sujeito, no que esta revela de particularidade, a historicidade de qualquer moral instituída, que se oferece, ainda como universal particular, e um processo de universalização superior. Ora, este dinamismo, que deverá atravessar toda a instrução, implica, no que respeita à educação moral, coletiva e/ou individual, o acesso ao conceito de dever. Com efeito, do ponto de vista da moralidade, é a apreensão dos conhecimentos adquiridos na sua relação com a forma do dever, por um lado, dobrando a universalidade do entendimento com a da autonomia da razão, por outro, considerando o que neles contribui para que possam ser traduzidos em deveres, por implicação direta e/ou por determinarem o horizonte de validação dos mesmos, que merece atenção.

Porque nesse trânsito parece esgotar-se o que está compreendido no conceito de moral, incluindo a especificação dos respetivos conteúdos, nas figuras dos deveres em relação a si e a outrem, a convicção de que a tarefa educativa nele ficasse esgotada reúne facilmente o consenso. Ora, também neste plano, Weil lembra que, «por si, esta exploração tão exata quanto possível da condição finita e da racionalidade que nela se desdobra só está aí para permitir o distanciamento da reflexão e preparar assim uma liberdade não anárquica, apta a encontrar os meios de uma libertação tão efetiva quanto possível.»⁶²

Do ponto de vista da educação como moralização, o mesmo equivale, julgamos lícito assim interpretá-lo, a supor a necessidade de realizar um novo movimento dialético, entre o reconhecimento da esfera do dever e o conflito gerado pela consciência que se vai, assim, constituindo. Esta dimensão agonística não resulta apenas das oposições tradicionais, entre interioridade e exterioridade, como na heteronomia entre a bondade da intenção e a imponderabilidade da realidade, ou entre subjetividade e objetividade, como na diferença entre obrigação e dever, mas impõe-se na própria constituição da consciência, enquanto processo inerente ao conceito de dever. No momento em que se compreende esse conceito como trabalhado pela tensão entre cumprimento do imperativo e libertação do

⁶² GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 261.

condicionado, revela-se uma estrutura dinâmica segundo a qual o dever requer o duplo gesto de reflexão e de abertura, quer ao sentido do acolhimento de uma coação racional, quer à ponderação dos meios para aumentar a liberdade no mundo até ao ponto em que a evidência subjetiva da racionalidade do dever se possa inscrever como a opção mais razoável de entre as razões mundanas.

Este jogo não surge, para Weil, na abstração de uma antinomia, mas antes na exigência imanente ao conceito de dever de se especificar em deveres. Uma tal particularização assume, na linha tradicional, a dupla orientação dos deveres para com outrem e daqueles para consigo, em coerência com o maximalismo apontado. Ora, o que se apresenta como fundamental é que a apreensão de tais deveres, nas vertentes do entendimento e da consciência da moral, possibilite, à vez, a determinação da respetiva racionalidade e a antecipação da sua relativa insuficiência para resolverem a conflitualidade inerente ao conceito de base. Dito de outro modo, os deveres geram a expectativa da superação do que neles é dever numa situação em que a ação implicada pela máxima ocorresse espontaneamente, como um gesto tão neutro quanto a ida para o emprego. Como se entende, neste caso, a neutralidade não se opõe à moralidade, mas corresponde à própria finalização dos deveres. A neutralidade seria, em contraponto às concepções dominantes, uma espécie de *Tipo* da moralidade efetiva. Ora, uma tal hipótese suscitaria a necessidade de um novo deslocamento.

Essa passagem é, antes de mais, a dos deveres às virtudes, pelo que toda a educação moral firmada na importância dos deveres terá de construir, igualmente, a via para a sua consumação, orientação que não contraria ou anula o significado do dever, antes realiza o sentido que o confirma: o indivíduo que sabe o que deve fazer, procura a razão de um tal dever para poder reduzir os aspetos críticos até à recuperação da espontaneidade. Em grande parte, por conseguinte, a instrução moral deverá preparar para um nível de educação entendido como formação de virtudes, cada uma realizando um dos deveres admitidos. Esta correspondência acabará por justificar a consagração do elenco tradicional – justiça, coragem, prudência e magnanimidade – ainda que os conteúdos e as relações resultem alterados, mormente pelo efeito da respetiva consideração à luz da concepção moderna do dever e da liberdade, e não o oposto.

Todavia, a questão fulcral diz respeito à viabilidade de alargar essa espontaneidade parcelar à totalidade da vida, a partir, igualmente, da análise dos deveres que, nunca é demais insistir, constitui o acesso moderno, logo incontornável para nós, ao problema da moral. A resposta, julgamos encontrá-la no modo como Weil enuncia o único dever para consigo, registo do que caberia designar como um maximalismo heterodoxo: «O dever para consigo determina-se como o dever de ser feliz.»⁶³ Para Weil, este *eudemonismo* constitucional não sanciona qualquer hedonismo imoral ou qualquer egoísmo amoral, mas define uma imensa responsabilidade que recai sobre um ser finito e na dependência da felicidade alheia, sobretudo porque um tal dever não saberia cumprir-se na ausência destas duas condições: «A felicidade do ser razoável (...) consiste no respeito legítimo de si mesmo, na consciência da vitória da razão em mim sobre mim como ser determinado, vitória que não pode ter lugar senão no campo onde se leva a cabo o combate, o do conflito das necessidades e dos desejos de seres finitos. A felicidade do ser razoável não se realiza, o dever para consigo não se torna concreto, senão no cumprimento dos deveres do ser razoável para com os outros seres humanos finitos e razoáveis.»⁶⁴

Esta compreensão, que ainda permanece na esfera conceptual e terminológica do dever, permite, contudo, perceber o alcance da identificação deste dever fundacional: o dever de felicidade introduz o desejo no interior do próprio conceito de dever, não como alteridade insuperável, mas como vontade de realização de uma vida em que, precisamente, a resolução do conflito se tornasse possível. Expectativa de unificação que se traduziria numa espontaneidade vivida aqui e agora, não por negação do dever, nem por erradicação do desejo, mas pela confluência das duas dimensões do humano que potenciaria a moralidade até ao ponto da neutralidade: um indivíduo para o qual o dever surja na forma do desejo, processo de universalização que passa a fazer sentido para um ser finito, portanto, e o desejo se identifique com o dever, uma vez que a finitude se projeta na infinitude da felicidade como presença do sentido na existência, eis o que, cremos, ser o percurso de felicidade para o qual a *Philosophie morale* aponta.

⁶³ PM, p. 101.

⁶⁴ PM, p. 109-110.

A instrução, como se depreende, considerar-se-á satisfatória se conseguir suscitar a necessidade deste caminho de universalização, para além da mera explicitação dos deveres, o que só será possível se tiver a coragem de introduzir o princípio da sua negação, enquanto etapa decisiva, mas intermédia, configurando uma consciência moral sensata, pela ultrapassagem dos formalismos da formalidade do dever e dos particularismos do respeito dos deveres, com vista à mútua libertação do desejo e do dever. Uma vez que o dever para consigo se revela como o único que não está dependente da ambiguidade da formulação jurídica do dever moral, entre respeito e obrigação, o dever de felicidade não podendo senão apresentar-se como tradução de um desiderato do humano, o de vir a viver, com sentido, o sentido das suas convicções racionalmente legitimadas,⁶⁵ a toda a instrução, no domínio da moral, caberia gerar discursivamente uma tal lógica, indicando, do mesmo passo, a transição exigível para um terceiro nível que mereceria, ao reassumir a totalidade do percurso num outro plano, a designação por excelência de educação.

Se «toda a moral é feita para ser vivida»,⁶⁶ a educação, não se pode limitar a propor uma forma de sabedoria prática, o que ainda redundaria num processo de instrução, mas tem de situar o indivíduo na senda da procura da felicidade e da virtude.⁶⁷ Ora, a virtude representa um nível de moralidade superior ao do simples cumprimento do dever, seja ele o dever de agir em conformidade com as regras da moral histórica e concreta, seja ele o dever estabelecido pela razão individual, e a felicidade não poderá coincidir com nenhuma figura de satisfação, pois que a possibilidade de a conceber, primeiro, em termos de dever, supõe que se trata de um processo configurador que qualquer tentativa de fixação negaria. Todavia, importa, igualmente, não cair em idêntico equívoco no que respei-

⁶⁵ Assim sendo, a conceção de Weil revela, uma vez mais, a sua heterodoxia relativamente aos modos tradicionais de fundamentar o dever para consigo que Ruwen Ogien lista e critica (OGIEN, R., *Op. cit.*, p. 39-57), uma vez que se trata acima de tudo de uma aposta aberta e produtiva na possibilidade de uma vida moral, esse dever não sendo concebido como obrigação, nem dependendo de uma conceção da natureza humana ou de um carácter prévio (a importância da educação decorrendo, antes, de este estar sempre em formação constitutiva), nem se resumindo a uma exigência prudencial, nem se podendo suspeitar que a felicidade seja um princípio impessoal para o sujeito moral, nem, mais decisivo ainda, visando contrapor-se à liberdade.

⁶⁶ NAËRT, E., «La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d'Eric Weil», *Eric Weil et la pensée antique*, Lille, PUL III, 1988, p. 162.

⁶⁷ *PM*, p. 197.

ta ao entendimento da vida moral por uma sobrevalorização do conceito de virtude e/ou de determinadas virtudes, mesmo as prudenciais que os neo-aristotélicos em voga tentam relançar.

Por um lado, a *Philosophie morale* reserva, inequivocamente, um lugar central à prudência, como salienta Francis Guibal. Não obstante, para apresentá-la como a virtude das virtudes,⁶⁸ acentuando, assim, a atualidade do pensamento de Weil por referência ao movimento de retorno a Aristóteles, o que o intérprete teve de escamotear, relegando a respetiva menção para uma simples epígrafe,⁶⁹ foi que aquela que, para o filósofo, resume todas as outras, aproximando-se da unificação almejada, é a magnanimidade. É que a prudência cumpre uma função mediadora, entre as várias virtudes e entre o universal da norma e o particular da situação, o que implica que lide ainda com a vida moral segundo o esquema desnivelado da aplicação. Em contrapartida, Weil considera que a magnanimidade, ao supor a conciliação efetiva da generosidade tolerante em relação aos outros e da exigência relativamente a si, da humildade com a força moral, da coragem com a sabedoria,⁷⁰ representa o ideal antecipado pelo discurso filosófico; «É ela que perfaz, é nela que se perfaz a vida do homem moral. Ela não é uma virtude; é, propriamente, a virtude.»⁷¹ Por outro lado, nenhuma virtude substitui por si a totalização correspondente à ideia de uma vida moral. Como insiste o autor: «A virtude é uma porque a vida o é: mais exatamente a virtude é uma porque nela a vida do ser finito e razoável se quer e se faz una.»⁷²

Por fim, há que lembrar que o visado não é um estado, que equivalesses ao retorno à certeza pré-moderna, mas a recuperação de uma espontaneidade para a qual a vontade do indivíduo passou a ser condição fundamental, um grau superior de moralização por via da conjugação efetiva, discursiva e concreta, da liberdade e do sentido. A grande questão que se coloca à educação moral é, dessa feita, a seguinte: como educar para preparar o acesso, simultaneamente, ao sentido da liberdade e à liberdade do sentido, evitando as alternativas extremas do esteticismo moral, que fe-

⁶⁸ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 82.

⁶⁹ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 86.

⁷⁰ *PM*, p. 199.

⁷¹ *PM*, p. 198.

⁷² *PM*, p. 162.

cha a individualidade no esforço de se construir para lá ou contra o mundo, e do legalismo que procura reduzir todo o problema moral ao cumprimento literal do preceituado. Trata-se, assim, de remeter, nas palavras de Guibal, «para um *dever paradoxal* de educação, procurando despertar os sujeitos humanos para uma autonomia aberta ao universal do sentido.»⁷³

Mas, tal como acontece com o adestramento, a instrução, que deveria estar ao serviço da produção de um nível superior de racionalidade e de liberdade, pode assumir uma forma cristalizada que reduz o processo educativo ao seu âmbito, a qual importa, desde logo, contrariar: «É quase tão cómodo [quanto no adestramento] fazer correr uma massa de saber inerte nas cabeças das crianças e dos adultos, na condição de se renunciar a conduzi-los ao pensamento e a pensar.»⁷⁴

Um amontoado informe de conhecimentos fornecido com o intuito de dotar o indivíduo com «tudo» o que ele deve saber, isto é, com a pretensão de «adestrá-lo» intelectualmente, não pode, segundo Weil, senão bloquear o exercício da sua razão, tal como uma redução da moral ao elenco dos deveres e das virtudes, por mais completa e pertinente, acaba por obstar a uma efetiva moralização.⁷⁵

O que cabe, segundo o autor, na educação, propriamente dita, pressupõe dois momentos complementares, o primeiro dos quais poderá, eventualmente, servir de argumento para a suficiência da instrução. Uma vez que a «educação (...) se propõe formar homens capazes de decidirem razoavelmente no seu lugar no mundo e de agirem razoavelmente, quer dizer, segundo as exigências do universal na situação concreta, sabendo o que fazem e porque o fazem»,⁷⁶ condição necessária, que não suficiente, entenda-se, da produção de uma vida moral, poder-se-ia crer que, atendendo à sua função simultaneamente socializadora e crítica, a instrução servisse, por si só, para um tal desígnio. Ora, a fragilidade do argumento está, precisamente, na suposição de que esse processo de diagnóstico tem como objetivo a vontade de reconhecimento nos termos em que a sociedade, nesse momento histórico, está ordenada. Se o filósofo repudia a alternativa de uma subjetividade original, apostada em impor a sua visão do mundo,

⁷³ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 257 (itálico nosso).

⁷⁴ *PP*, p. 53 (parêntesis nosso).

⁷⁵ *PP*, p. 49.

⁷⁶ *PP*, p. 53.

«pois ser original a todo custo significa ser falso a maior parte do tempo, e dizer que dois e dois fazem quatro nunca foi original,»⁷⁷ é, igualmente, peorentório em recusar que essa defesa de uma certa adequação ao mundo venha a ser interpretada, na esteira de Hegel, como satisfação alcançada pela honestidade do cidadão que autentica a sua existência enquanto parte integrante da dialética do Espírito, e que, nessa medida, sente que o exercício da cidadania preenche as suas expectativas de reconhecimento. Ao invés, um tal empenho na compreensão das razões do mundo expressa uma tensão insofismável entre a universalidade particular da consciência subjetiva, a universalidade concreta da moral coletiva, histórica, e a universalidade formal, porque aberta, de um horizonte de sentido que deverá a todo o momento revalidar e com-provar as outras duas instâncias em relação à universalização que admitem, à coerência que possuem, à sensatez que proporcionam. Estes critérios não dizem respeito a uma qualquer certificação ou apropriação subjetiva, nem a um qualquer processo objectivador, mas supõem um esforço de deslocação das esferas da subjetividade e da objetividade para uma ordem diversa, a saber, a do sentido.

Ora, como se depreende do já exposto, esta passagem supõe uma progressiva libertação das várias modalidades de condicionamento, até mesmo para que estas venham a ser retomadas numa vida efetivamente moral, nunca uma insistente confirmação do que já aí estava por via do peso dessa condição tradicional, nem uma indiscriminada aceitação de uma normatividade legitimada pelo temor de uma soberania, mesmo que transcendente, nem a utópica renúncia à ação pela expectativa de heroísmo. Julgamos lícito concluir que só a ideia da formação para um reconhecimento produtivo e transformador corresponde à exigência estruturante, na filosofia weiliana, de uma «educação para a liberdade.»⁷⁸ Dito de outro modo, a vida moral não pode deixar a realidade intocada, pelo que a educação não pode conduzir a qualquer conformismo, mas deve suscitar a correlação entre a interpretação do mundo que se propõe moralizar e a inventividade moral: «a invenção moral é exigida de cada um, uma vez que só ela dá a possibilidade de viver a moral e de viver moralmente.»⁷⁹ A espontaneidade a recuperar, patamar derradeiro da moral, é, portanto, a

⁷⁷ *PP*, pp. 53-54.

⁷⁸ WEIL, E., *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 308.

⁷⁹ *PM*, p. 167.

de uma capacidade poética que repõe a neutralidade como sentido vivido de acordo com o sentido inventado, não como fixação identitária assente numa ontologia prévia.

Facilmente se identifica, nesta compreensão do lugar do sentido, o efeito da leitura da *Crítica da Faculdade de Julgar*, já referida, a trabalhar do interior a lógica do discurso, porquanto aí se evidencia o delineamento de uma espécie de excedente hermenêutico, relativamente aos processos de objetivação, segundo uma lógica destinada a humanizar, quer o condicionado, quer o incondicionado da condição, na forma do «como se». Todavia, Weil altera, constantemente, o significado original de uma tal influência,⁸⁰ como se depreende do exposto, desde logo, por essa dimensão se encontrar operativa no domínio da moral, a trabalhar do interior a própria racionalidade prática, tanto na sua relação com o mundo, quanto na reflexão sobre si. Com efeito, o filósofo não se limita a supor uma intervenção final genérica de tipo poético, que viesse alçar a moralidade a uma esfera global de significação, ou a revertesse a um prévio originário que obedecesse a uma congruência alternativa, mas afirma a particularização em termos morais da inventividade: «a inventividade moral existe (...). Ela é de natureza poética, e aquele que transcende a moral do seu tempo e da sua comunidade realiza o que, até então, ninguém tinha seriamente exigido, realiza-o positivamente, não contente com a crítica e a recusa superior do que está dado.»⁸¹

Desta feita, aquele cuja vida se apresenta como moralmente exemplar, voltando à figura de Sócrates,⁸² conseguiu efetuar uma dupla superação do discurso moral, enquanto tal: por um lado, conseguiu levar até às últimas consequências a lógica do dever que lhe era exigido pela moral comunitária e pela sua consciência; por outro, praticou uma alterna-

⁸⁰ Esta exigência, omnipresente na filosofia do autor, decorre da limitação fundamental que encontra na proposta kantiana, mesmo, ou sobretudo, na terceira *Crítica*: «Si l'entreprise kantienne ne réussit pas dans la mesure où elle reste scandaleuse, c'est parce que Kant parle un langage qui n'est pas adéquat, ni à sa solution, ni même au problème qu'il a été le premier, peut-être le seul, à poser: le problème du sens qui *est*, du sens existant. Son langage reste celui de l'être – et le sens n'est pas si *être* se réfère, fût-ce comme leur fondement, aux objets. (...) Kant n'ose pas passer explicitement d'une philosophie de l'être (dans laquelle retombera Hegel, après l'échec de la grande tentative fichtéenne, qui voulait déduire et construire la réalité à partir du sens) à une philosophie du sens.» *PK*, p. 105.

⁸¹ *PM*, p. 167.

⁸² *PM*, p. 169.

tiva, patenteando não só a insuficiência dos padrões estabelecidos, mas, sobretudo, a viabilidade de um caminho diferente. Percebemos, assim, a principal diferença: para Weil não se trata apenas de encontrar e/ou dar sentido, mas de produzi-lo efetivamente, isto é, como processo da vida, suscetível de ser, ao mesmo tempo, vivido. O sentido de qualquer discurso moral, incluindo o filosófico, revela-se como o fim da educação e da moralização, não como um estado definitivo de moralidade, nem como negação do discurso, mas, precisamente, como o discurso em ação: »Na vida, para a vida, a moral não quer ser apenas pregada, ela quer ser realizada, quer que a realizemos...»⁸³ Trata-se, desse modo, de inventar uma possibilidade que se torne, num certo ponto, uma necessidade que, por sua vez, dê origem a um segmento de realidade, suscetível de abalar e/ou transformar a prevalência da realidade estabelecida.

No que diz respeito à educação, torna-se manifesto que a sua tarefa assume, também neste nível decisivo, a figura do paradoxo: propor a conversão do dever em virtude, dos deveres em virtudes, com o propósito consciente de garantir a abertura de cada indivíduo a uma tal possibilidade que, a concretizar-se, representa a sua desnecessidade, ou, o que só na aparência se afigura diferente, fazer dos educandos educadores. Em conformidade com o exposto, não se pode, não se deve pedir mais à educação, se o objetivo for a libertação do indivíduo para a autoria da textualidade moral da sua vida. A dialética que assim surge esboçada aparece bem sintetizada por Francis Guibal: «Entre a simples adaptação funcional a uma realidade imposta e a formação crítica de uma liberdade capaz de distância e de juízo, é a orientação final do processo que faz toda a diferença.»⁸⁴

Conclusão

O que Eric Weil entende como o sentido da moral é, então, a própria felicidade vivida como reconciliação do que o conceito de moral tivera de manter apartado: a espontaneidade produtiva do sentimento e a regulação mediadora da racionalidade, o sentido vivido como expressão moral e o sentido legitimado de acordo com os critérios avançados pelo dis-

⁸³ WEIL, E., *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 247.

⁸⁴ GUIBAL, F., *Op. cit.*, p. 260.

curso moral.⁸⁵ No fundo, o que está em causa é a exigência última de se inventar uma vida moral, na totalidade dos seus aspetos, em que a felicidade seja possível, não para lá de todos esses aspetos, mas, ao invés, graças ao esquema da sua conjugação. Toda a dificuldade reside portanto na normalização desse equilíbrio, sempre a construir, entre uma racionalização do sentimento e uma poetização do discurso, de modo a devolver o homem à felicidade do exercício de uma liberdade plena. Dificuldade acrescida pelo facto de que, para esse efeito, se requer uma alteração significativa do que foi entendido até aqui como processo educativo e moralizador, uma vez que cabe ao sentido descoberto refletir-se nos momentos que conduziram à sua produção, mas que, por isso mesmo, são reconduzidos ao estatuto de etapas preparatórias da felicidade como presença do sentido, apesar de esta continuar ainda mais pressentida do que presente.

Em conformidade, julgamos poder concluir que, para Weil, a existência de ações moralmente neutras equivale à presença, numa vida que continua a «sofrer» a moralidade, mais do que a encontrar nela o seu sentido decididamente humano porque fruto de uma autonomia produtiva de si e da sua história, de zonas de liberdade moral vivida, marcos, portanto, de um tipo de espontaneidade em que o indivíduo pode sossegar, na medida em que o respetivo sentido se pode inscrever sensatamente na existência. Assim sendo, a defesa da neutralidade, entendida como espontaneidade reinventada, longe, portanto, da conotação de indiferença, não questiona a coerência do maximalismo dialético da *Philosophie morale*, mas, como esperamos ter estabelecido, revela-se uma chave privilegiada para aceder à proposta inovadora, face a outras conceções assentes no valor de mediação dos processos linguísticos e discursivos que permanecem no plano da racionalidade normativa, do que se justificaria, com propriedade, designar como *uma moral do sentido*. Tal como procurámos defender, se, para lhe aceder, a reflexão pessoal se afigura decisiva, não menos necessária se revela a educação. Como lembrava o filósofo: «se a educação não conduz senão ao limiar da moral, sem ela este limiar será intransponível, leia-se invisível: nada de humano se faz, nada de humano alguma vez se fez sem educação.»⁸⁶

⁸⁵ *PM*, p. 166.

⁸⁶ *PP*, p. 48.

A questão imediatamente sequente, para que estes enunciados não redundem em utopia ou ideologia, que fechassem os indivíduos em mais uma versão do absolutismo moral, diz respeito às condições políticas requeridas ao exercício cabal da liberdade e à inventividade de uma vida moral porque humanizada, humana porque moralizada. É esta exigência que afeta o exemplo aduzido: mais do que a da sua neutralidade do ponto de vista moral, a dificuldade que encerra é a de saber se uma existência dominada pelos discursos da *Condição* e do *Finito*, atravessada por profundas assimetrias socioeconômicas, incapaz de identificar, nas diferentes formas da Cultura, os processos mais adequados de humanização, ainda deixa espaço para que o problema do sentido faça sentido.

Poder-se-á estranhar a heterodoxia desta filosofia moral que se pretende manter na estrita dinâmica do *logos*, sem apontar para qualquer princípio de transcendência e/ou de alteridade, para além do que possa advir no e pelo discurso, que quer ser eloquente para os sujeitos, evitando os caminhos da subjetividade e da consciência, tidas por demasiado finitas para legitimarem a infinitude da discursividade, que procura contribuir para melhorar o mundo, mas recusa avançar para um domínio prescritivo que não esteja circunscrito à parénese, ciente do que identificara como os perigos do «profetismo em filosofia»,⁸⁷ que visa propor um modelo de *parousia*, a partir da lógica dos discursos, escusando-se, deliberadamente, ao fundamento ontológico, mesmo que negativo, na convicção das potencialidades da elucidação do sentido para suscitar um desiderato de sabedoria, que, não obstante, reconhece os limites do discurso moral, que o forcem a buscar as suas razões na lógica da filosofia e a projetar as suas finalidades na ordem política. Nenhum destes paradoxos, contudo, questionam a evidência do facto de partida de cujo sentido a filosofia de Eric Weil, de acordo com uma dialética semelhante à que atribuíra à *Crítica* kantiana,⁸⁸ procura dar conta: a omnipresença do discurso, a partir do momento em que se intente um esboço, por mais ténue ou in-

⁸⁷ «[...] Parler de sens existant et de réalité sensée comporte le grave danger de ce qu'on pourrait appeler le prophétisme en philosophie, attitude dans laquelle n'importe qui se croit autorisé d'annoncer le contenu du sens, comme si le sens avait un contenu à côté d'une forme et séparable d'elle, comme si la recherche du sens était autre chose, pouvait être autre chose, que la remontée difficile, laborieuse, lente vers les fondements du discours de l'homme agissant...» PK, p. 106.

⁸⁸ PK, p. 69.

cipiente, de compreensão. Com efeito, qualquer outro ponto de vista que se julgue mais conforme à fundamentação da moral não poderá, sob pena de insensatez, dispensar a passagem pelos meandros do discurso, o que acaba por validar, como etapa necessária, suscetível de nos restituir os limites entre coerência e incoerência, o intuito de compreensão do sentido dos sentidos dos discursos matriciais da filosofia moral. O que fica por decidir é a necessidade, e, para nós, mais inquietante, a possibilidade de se produzir um discurso filosófico que, mantendo-se sensato, gere uma zona de interrupção absoluta da discursividade, um outro que, totalmente incólume às mediações discursivas, viesse resolvê-las.

Seja lá como for, o que de uma tal incursão pela dialética do discurso moral resulta decisivo é, ao que cremos, a corroboração de uma espécie de consonância entre a dedução lógica e o que, na esteira de Gadamer, caberia designar como a «consciência da historicidade», característica do nosso tempo,⁸⁹ relativamente à progressiva exigência de uma dobra de sentido no processo de validação de qualquer juízo, mesmo, diríamos sobretudo, nos juízos determinantes. O que importa entender é que essa condição, se bem interpretada, não questiona, nem enfraquece, forçosamente, a moralidade, mas justifica-a num nível superior de razão, uma vez que a procura do sentido se dá no discurso e pelo discurso, enquanto confirmação em razão da razão incita nos juízos determinantes, que não enquanto mera apropriação subjetiva. Tal como, na História, os discursos se mostram plurais e, contudo, se interpelam mutuamente, também a consideração filosófica do discurso, enquanto tal, revela uma diversidade de discursos possíveis, cujos sentidos admitem um diálogo polifónico: a necessidade lógica da validação por um tipo de juízo reflexionante é a consequência direta de uma tal difração, que lança a racionalidade numa perpétua procura de equilíbrio entre a universalidade dos aspetos formais e a particularidade dos conteúdos substantivos. Assim, tal como prefi-

⁸⁹ Esta correspondência é uma das condições da coerência de um sistema, como o autor defendeu: «Tout système est la fin de l'histoire, de son histoire, de cette histoire sans laquelle il ne serait pas et qui ne se comprend qu'en lui comme histoire sensée. Dans ce sens la philosophie est éternelle, parce qu'elle cherche toujours la même chose: la compréhension – et est historique, parce que ce qui importe n'est pas ce qu'elle trouve, mais par quelle voie elle le trouve, de quel point elle prend son départ, en un mot, quel est historiquement, l'homme qui se met en quête de la cohérence.» *LP*, p. 83-84.

gurava a *Crítica da Faculdade de Julgar*, na leitura do nosso autor,⁹⁰ da própria discursividade (tal como devem na História, acrescentaríamos) emerge a consciência do fortuito, que se interpõe entre necessidade, dever e possibilidade, enquanto requisito de humanização. A pertinência da proposta de Eric Weil redundaria, por conseguinte, no entendimento de que a superação da «crise da moral» terá de passar, inevitavelmente, por uma revisão do tipo de racionalidade, de modo a integrar devidamente a condição do sentido, a insistência exclusiva no esquema convencional da normatividade pura, por mais que tenha a pretensão de se ajustar aos sinais do presente, limitando-se a acentuar o lastro de contingência. Essa afirmação da «héautonomia»,⁹¹ no processo da autonomia, depende, segundo o autor, da adequada consideração do conceito de vida moral, no duplo aspeto da moralidade e da viabilidade. É que, último paradoxo a ponderar, se uma moral razoável é inerentemente racional, uma moral racional nem sempre se afigura razoável.

⁹⁰ PK, p. 104.

⁹¹ «La liberté restera transcendante, la nature demeurera mécanisme; la Judiciaire ne donne pas de loi ni à l'une ni à l'autre; mais elle se donne à elle même sa loi (*héautonomie*, non autonomie) – celle de chercher l'intelligence de la réalité humaine et naturelle, celle de la recherche de l'unité structurée... PK, p. 66-67.

Bibliografia

- AA.VV., *Cahiers Eric Weil II*, Lille, Pul, 1989.
- BERNARDO, L., *A Filosofia Moral de Eric Weil*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Texto policopiado, Lisboa, 1991.
- _____, «A Filosofia Moral de Eric Weil, uma Lógica da Filosofia Moral?», *Análise*, nº 16, Lisboa, Colibri, 1993, pp. 77-90.
- _____, *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- CANIVEZ, P., *Le Politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Paris, Kimè, 1993.
- _____ *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- COTESKI, E., *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*, Fortaleza, UFC/Unisinos, 2009.
- GOLFIN, C., «Philosophie morale», *Revue Thomiste*, LXIII, 1963.
- GUIBAL, F., *Le courage de la raison – La philosophie pratique d'Eric Weil*, Paris, Éditions du Félin, 2009.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Band IX, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1923.
- KIRSCHER, G., *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, Puf, 1989.
- _____, *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, PUL, 1992.
- NAËRT, E., «La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d'Eric Weil», *Eric Weil et la pensée antique*, Lille, PUL III, 1988.
- OGIEN, R., *L'éthique aujourd'hui – maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985 [1950].
- _____, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1989 [1956].
- _____, *Philosophie Morale*, Paris, Vrin, 1987 [1961].
- _____, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982 [1970].
- _____, *Philosophie et Réalité, derniers essais et conférences*, Paris, Beauschesne, 1982.
- _____, *Essais et conférences*, 2 T., Paris, Vrin, 1991 [Plon, 1970-71].