



VIOLÊNCIA E NILISMO. O SEGREDO E A TAREFA DA FILOSOFIA¹

*Marcelo Perine**

O tema “Violência e nilismo”, proposto para esta aula inaugural, permitiu-me revisitar a obra de Éric Weil, que considero um dos maiores filósofos do século XX, a quem conheci por sugestão do Pe. Henrique de Lima Vaz, considerado por muitos, inclusive por mim, o maior filósofo brasileiro. Esses dois gigantes da filosofia foram as influências mais decisivas na minha formação filosófica. O primeiro, em decorrência da intensa frequência da sua obra escrita, longamente meditada nos anos do doutorado, sobre a qual publiquei, além da tese², uma dezena de artigos³; o segundo, pelos laços da amizade estabelecidos ao longo dos anos de fraterna convivência na Companhia de Jesus, estreitados particularmente no início da minha carreira docente, nos quais pude acompanhar de perto a elaboração de alguns capítulos da mais consistente obra filosófica já produzida no Brasil⁴.

* Universidade São Marcos – SP. PUC-SP

- 1 Aula inaugural proferida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG no dia 14 de junho de 2002. Este texto insere-se em um projeto de pesquisa sobre “Ética e Sociedade. Das virtudes individuais à comunidade ética”, desenvolvido no Mestrado Profissionalizante em Cooperação Internacional da Universidade São Marcos (SP).
- 2 Cf. **Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil**, São Paulo: Loyola, 1987.
- 3 Cf. A atualidade de Éric Weil. **Síntese Nova Fase** (Belo Horizonte), vol. 11, n. 32, p. 87-96, set/ dez 1984; Filosofia e violência. **Id.** Vol. 14, n. 41, p. 55-64, set/dez 1987; Política e compreensão da política. **Id.** Vol. 15, n. 43, p. 5-10, mai/ago 1988; A dimensão ética do homem, **Id.** Vol. 15, n. 43, p. 23-37, mai/ago 1988; A não-violência: desafio da ação razoável segundo Éric Weil. **Id.** Vol. 16, n. 45, p. 89-94, jan/abr 1989; Tradição e Revolução. **Id.** Vol. 16, n. 46, p. 5-11, mai/ago 1989; Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana. **Id.** Vol. 16, n. 46, p. 49-70, mai/ago 1989; A filosofia de Éric Weil. **Id.** Vol. 17, n. 49, p. 95-100, abr/jun 1990; Weil, Eric. **Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia**, vol. 5, Lisboa: Editorial Verbo, 1993, cols. 618-620; Eudemonismo e deontologia na filosofia moral de Eric Weil ou o dever de ser feliz. **Ethica. Cadernos Acadêmicos**, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, p. 18-33, 1996; Reflexões weilianas sobre a política contemporânea. **Id.**, vol. 4, n. 2, p. 9-21, 1997.
- 4 Como Diretor da Coleção Filosofia, de 1986 a 1993, e Editor da Revista Síntese, de 1989 a 1993, pude acompanhar de perto a publicação de grande parte dos textos que compõem os seus **Escritos de Filoso-**

KRITERION, Belo Horizonte, n° 106, Dez/2002, p.108-126



Éric Weil, como sabem os que já tiveram algum contato com a sua obra, fez da violência um dos focos centrais da sua elaboração filosófica. Na imponente obra *Lógica da Filosofia*⁵, apresentada em 1950 como tese de Doutorado de Estado na França, ele expõe o seu sistema de filosofia, que se completa com a publicação da *Filosofia Política*⁶ em 1956 e da *Filosofia Moral*⁷ em 1961. No sistema weiliano o que está em questão é a própria filosofia ou, para falar a sua linguagem, o sentido do discurso. A questão pode ser formulada de diferentes modos: o que distingue uma simples afirmação de fato, arbitrária e violenta, de uma afirmação de direito, justificada e justificante? O que distingue o poder da autoridade legítima? O que distingue a violência da razão?

A *Lógica da Filosofia* é uma reflexão filosófica sobre a filosofia, que pretende pensar a lógica pela qual os diferentes discursos filosóficos surgidos na história poderiam ser compreendidos num discurso unificante que não reduzisse a sua alteridade. A questão de fundo da *Lógica da Filosofia* é a irredutível dualidade de *violência* e *discurso* ou *violência* e *razão*. Essa dualidade, segundo Weil, é constitutiva da vida humana e indicadora das suas possibilidades últimas, mas ela só aparece como tal a quem escolheu o discurso, vale dizer, a quem escolheu compreender-se nas suas realizações. A *Lógica da Filosofia* quer mostrar como o discurso humano constituiu-se livremente na história a partir de uma atitude primeira pela qual o ser humano se opôs à violência em vista do seu desaparecimento definitivo. Portanto, a tarefa da *Lógica da Filosofia* consiste não só em compreender o homem nas suas possibilidades realizadas, mas, sobretudo, compreender a compreensão que ele teve de si mesmo nas suas possibilidades realizadas. Por isso a *Lógica da Filosofia* se define como “o logos do discurso eterno na sua historicidade” (LP, 77), isto é, discurso que compreende tudo e a si mesmo como possibilidade humana escolhida livremente e, portanto, discurso no qual se revela o ser eterno do homem no progresso da sua realização.

Na obra de Henrique Vaz, como também sabem os seus leitores atentos, a questão do niilismo ético está no centro de suas preocupações filosóficas. Em artigo recentemente publicado na **Revista Síntese**, procurei mostrar não só a recorrência do tema na reflexão de Henrique Vaz, como também o contexto ou o horizonte no interior do qual a reflexão sobre o tema se desenvol-

fia II e III, bem como os dois volumes da **Antropologia Filosófica**.

5 **Logique de la Philosophie**, Paris: Vrin, 1967, 2ème. éd. revue 1974. Citada no corpo do texto com a sigla LP.

6 **Philosophie Politique**, Paris: Vrin 1956; trad. bras. de M. Perine, São Paulo: Loyola, 1990.

7 **Philosophie Morale**, Paris: Vrin, 1961.

ve⁸. Retomando aquela análise, chamo a atenção para o seguinte: desde **Escritos de Filosofia II**⁹, que veio à luz em 1988, mas que recolhe a reflexão publicada em artigos esparsos a partir de 1974, e mais intensamente ao longo da última década, particularmente na trilogia de artigos aparecidos na **Revista Síntese**, *Ética e civilização* (1990)¹⁰, *Ética e comunidade* (1991)¹¹ e *Ética e razão moderna*(1995)¹², a expressão “niilismo ético” foi assumindo progressivamente na reflexão de Henrique Vaz “aquela tonalidade cinzenta da hora crepuscular em que, segundo a famosa metáfora de Hegel, se levanta o vôo da Ave de Minerva para pintar em claro-escuro sobre um aspecto da vida que envelheceu, a ponto de não poder mais ser rejuvenescido, mas apenas reconhecido”.¹³

Éric Weil não foi um pensador do niilismo¹⁴ e Henrique Vaz não foi um pensador da violência. Entretanto, é pelo recurso a esses dois autores que pretendo ensaiar uma compreensão filosófica da violência e do niilismo. Segundo a sabedoria das nações, o anão sobre os ombros do gigante vê mais longe do que o gigante. Mesmo sem pretender a ousadia de ver mais longe do que os gigantes, coloco-me sobre os seus ombros para ampliar o meu horizonte de compreensão. *Compreender* significa, literalmente, *tomar com, prender junto*. Compreender filosoficamente, desde os tempos de Platão, é um procedimento dialético que consiste, por um lado, em conduzir a pluralidade a uma única idéia, captando numa visão sinótica a diversidade das coisas dispersas, em vista de esclarecer cada uma delas por meio de uma definição, e, por outro lado, em saber dividir segundo as idéias, com base nas suas articulações naturais, evitando, porém, mutilar qualquer dos elementos primitivos.¹⁵

A partir do pensamento desses dois autores, pensando um pelo outro e pensando um com o outro, pretendo prender juntos os conceitos de niilismo e violência. A compreensão filosófica da violência e do niilismo, como sugere o subtítulo desta aula, acabará revelando o segredo e a tarefa da própria filosofia.

8 Cf. PERINE, M. *Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica*, **Síntese. Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, jan/abr 2002.

9 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia II**. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

10 Cf. *Ética e Civilização*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, abr/jun 1990.

11 Cf. *Ética e Comunidade*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, jan/mar 1991.

12 Cf. *Ética e Razão Moderna*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 5-14, jan/mar 1995, p. 53-85.

13 Cf. PERINE, M. Art. cit., p. 58.

14 O termo não aparece na **Logique de la Philosophie** nem na **Philosophie Politique**, mas aparece 10 vezes na **Philosophie Morale** (p. 28, 33, 62, 95, 100 e 181). Cf. ROBINET, J.-F. Weil et le nihilisme. In KIRSCHER, G.; QUILLIEN, J. (orgs.). **Sept études sur Éric Weil**, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 187-207.

15 Cf. PLATÃO, **Fedro**, 265 D-E.



1. Violência e filosofia¹⁶

A *Lógica da Filosofia* começa com um texto autônomo intitulado “Filosofia a Violência”¹⁷. O texto não é uma introdução à *Lógica da Filosofia*, mas um *discurso exortatório à filosofia*, de caráter eminentemente pedagógico, que pretende *conduzir* o leitor ao interior do sistema. Nesse texto Weil exprime, na perspectiva da reflexão, aquilo que a *Lógica* desenvolve sob a forma de doutrina. Por seu caráter pedagógico e por conter os traços fundamentais da concepção weiliana da filosofia, escolhi-o como fio condutor da tentativa de compreensão filosófica da violência.

Weil parte de uma interrogação sobre o sentido da mais conhecida definição do homem na tradição ocidental, a saber, a que o apresenta como “animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente, de linguagem razoável” (LP, 3). O primeiro aspecto a ser observado sobre esta definição é que, na nossa tradição, o *logos* grego, que remete à palavra, e a *ratio* latina, que se refere à faculdade do cálculo e da reflexão, fundiram-se a ponto de representarem dois aspectos do mesmo conceito. Ora, o que está implícito naquela definição de homem é o reconhecimento de que os seres humanos, por natureza, não dispõem da razão e da linguagem razoável, mas *devem* dispor delas para corresponderem ao que a definição afirma deles. Com efeito, diz Weil: “O homem natural é um animal; o homem tal como quer ser, tal como quer que o outro seja para que o reconheça como seu igual, deve ser razoável” (LP, 5). Que o sentido do conceito de homem seja este evidencia-se pelo fato de a definição não pretender ser científica, isto é, meramente descritiva de uma realidade, mas apresentar-se como uma definição *humana* do homem, vale dizer, uma definição que é dada não em vista do conhecimento, mas da sua realização.

Definir o ser humano por aquilo que ele *deve* ser significa, em última análise, defini-lo por aquilo que ele ainda não é. Isso não parece contribuir para aquilo em vista do que a definição foi dada, ou seja, para a sua realização. Positivamente falando, essa definição afirma apenas que o ser humano é perfectível. Considerada negativamente, ela destaca aquele traço essencial do ser humano para o qual Hegel, mais do que outros filósofos, chamou a atenção, a saber, a *negatividade*. O homem é um *animal*, mas não é um animal *como* os outros porque, além das *necessidades*, ele tem *desejos*, isto é, necessidades que ele mesmo formou e que não lhe foram dadas pela nature-

16 Retomo aqui, em grandes linhas, uma parte da reflexão desenvolvida em: Eudemonismo e deontologia na filosofia moral de Éric Weil ou o dever de ser feliz, citado na nota 3.

17 O texto “Filosofia e violência” foi escrito por Weil em resposta a uma solicitação de Jean Wahl, seu diretor de tese. Cf. BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Éric Weil. *Archives de Philosophie*, Paris, n. 40, p. 543-621, 1977, espec. p. 545.



za. É essa negatividade que impulsiona o agir humano para satisfazer não só as necessidades, mas também os desejos. Dito de outro modo, o ser humano age porque é insatisfeito, porque, mesmo quando não sabe o que quer, sabe muito bem o que não quer. Além disso, o ser humano é o único animal que pode dizer *não*, o único que fala do que *não é mais* e do que *ainda não é*; o único que fala para exprimir a sua necessidade e o seu desejo. Isso significa que o conteúdo da sua linguagem não é formado só por aquilo que é, mas, fundamentalmente, pelo que não é. O ser humano não se contenta com a transformação do que lhe é dado: a sua negatividade não só transforma a natureza, mas transforma também a maneira de transformá-la, porque “o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a linguagem ou, se preferirmos um termo mais usual e menos claro, o pensamento, a razão: aquilo que nega o que é imediatamente” (LP, 8).

Chegados a esse ponto, podemos substituir a primeira definição do homem por outra mais concreta: “o homem é o ser que, com a ajuda da linguagem, da negação do dado (...), busca a satisfação, mais exatamente — pois não temos a menor idéia do que possa ser a satisfação — busca libertar-se do descontentamento” (LP, 8s.). Ser humano, portanto, ser razoável, significa ser capaz de realizar sua própria negatividade, não apenas dizer *não* ao que é, mas produzir o que ainda não é a partir do que é. Com efeito, se todo o *interesse* do ser humano consiste em satisfazer suas necessidades e apaziguar seus desejos, numa palavra, libertar-se do *descontentamento*, então é evidente que defini-lo pelo que ele faz com a linguagem razoável significa descobrir um laço inexorável entre o *dever-ser* e o *contentamento*, pois tudo indica que ser razoável significa criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento.

Se o homem é o ser que não se contenta com o dado, então ele também não se contentará com esse dado que é o seu e que consiste em negar o dado. Assim, criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento é operar uma dupla negação, é fazer a negatividade voltar-se contra a negatividade; é, pelo que tudo indica, a maneira humana de viver a humanidade ou, o que é o mesmo, é o que permite ao homem ser razoavelmente razoável. Ele jamais conseguirá uma vitória definitiva sobre o descontentamento; ele arrastará sempre atrás de si a sua animalidade e a sua negatividade, e a negação da sua negatividade nunca lhe permitirá ser plenamente razão. Ele será sempre *animal razoável*. Dizer isso, porém, não é pouco! Mais exatamente, é exprimir a realidade do ser humano e a sua aspiração mais elevada. Afirma Weil: “o homem, quando se declara razoável, não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas exprime o desejo último, o desejo de ser livre, não da necessidade (...), mas do desejo” (LP, 11).



A descoberta do desejo último do ser humano revela não só aquilo em função do que todos sempre agiram, mas também aquilo em função do que todos falaram. Mais ainda, revela também que, desde que os homens começaram a exercer essa atividade de discorrer coerentemente sobre o que praticam ou, o que é o mesmo, desde que eles começaram a filosofar, foi a questão do contentamento que lhes interessou. Na verdade, é só isso que lhes interessa, quer eles simplesmente ajam, quer se dediquem a discorrer coerentemente sobre a ação e, portanto, a fazer filosofia. Isso significa que o que está na origem da filosofia é o mesmo que está na origem de toda ação e de todo discurso humanos, a saber, o desejo e a negatividade primitiva.

Porém, dizer que a origem do discurso, do discurso coerente, da filosofia, encontra-se no desejo e na negatividade primitiva significa dizer que o discurso e, portanto, a filosofia, não se inscrevem no âmbito das necessidades, mas constituem uma *possibilidade* para o homem, uma *potência*, no sentido aristotélico do termo. Se a razão e a linguagem razoável são uma possibilidade para o homem; se a filosofia, que pretende conduzi-lo ao uso razoável da razão, é uma potência no sentido forte do termo, portanto, realizável ou não, então qual é a realidade no interior da qual essa possibilidade se desenha?

Para Weil a realidade no interior da qual se desenha a possibilidade da linguagem razoável, do discurso coerente, da filosofia, numa palavra, da razão, é a *violência*. Por que? A resposta é simples: porque é a linguagem, ou a razão, que faz aparecer a violência. O homem, ser agente e falante, é o único a revelar a violência, porque é o único a buscar e a criar um sentido para a sua vida e para o seu mundo; um sentido para a sua vida num mundo organizado e compreensível por referência à sua vida. Os animais podem ser violentos como os leões ou organizados como as formigas, mas só são violentos ou organizados aos olhos do homem: eles não se opõem nem se organizam em vista de criar alguma coisa. Só o homem conhece e designa a violência, o absurdo, o sem sentido. Para a fera, atirar-se sobre a sua presa não é insensato nem violento, assim como não é insensato nem violento não poder viver fora do formigueiro. O homem é o único ser, pelo menos no estágio atual do conhecimento, que pode captar o insensato e dizer não ao insensato.

Esta constatação é grave! Ela, no mínimo, significa que “só existe o insensato do ponto de vista do sentido”¹⁸, e que só existe violência *se e somente se* existe razão e do ponto de vista da razão! Ora, para bom entendedor isso quer dizer que a diferença entre o sensato e o insensato, entre a violência e a razão, só se estabelece *depois* da escolha da razão. Escolha da razão? A

18 Cf. WEIL, É. *Philosophie Morale*. Op. cit. p. 20.



expressão pode parecer chocante, mas é perfeitamente coerente com o que foi dito até agora. Na medida em que pertence ao reino da possibilidade, a razão deve ser escolhida livremente, portanto, sem razão. É isso que Weil sustenta ao afirmar que “a escolha da razão é uma escolha, não desrazoável (pois o razoável e o desrazoável se opõem nos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, em sentido não temporal, pré-razoável” (LP, 18).

Portanto, a diferença entre razão e violência só aparece depois de minimamente realizada a possibilidade que é o homem. Mais exatamente, é na medida em que se atualiza a possibilidade da razão ou da linguagem razoável, que a violência se mostra como a outra possibilidade do homem. A violência é, então, uma espécie de sombra que acompanha o ser humano desde o momento em que ele se afirma como humano pela escolha livre da razão; sombra que só existe pelo homem e para o homem e, portanto, só à luz da razão. É essa *dualidade* que define o ser humano. A violência, portanto, é original, radical e, enquanto possibilidade, irredutível. A razão só se afirma sobre o fundo da violência, porque ela é sempre razão finita, razão do ser humano em situação. A violência é uma possibilidade humana que permanece sempre como um *outro* da razão, como ameaça constante à razão, pois o seu princípio não pode ser eliminado pela razão.

Weil, com Kant, compreendeu que o ser humano não é essencialmente razão, mas apenas razoável; compreendeu que ele é, primitivamente, violência, e que pode sempre voltar à violência da qual se destacou pela escolha da razão. Com Kant, e depois de Hegel, Weil compreendeu que o ser humano pode recusar a razão conscientemente, isto é, com conhecimento de causa, pois a possibilidade de recair na violência, mesmo depois de ter levado a razão às suas extremas possibilidades, mostra que a violência é irredutível à razão pela razão, e que ela permanece sempre como a outra possibilidade do homem¹⁹. A compreensão do homem como um ser apenas razoável, que pode escolher a razão, que é liberdade em vista da razão, significa que a razão é histórica e só se compreende na sua história. Ora, é justamente na história das realizações da razão que surge a filosofia como discurso coerente que quer compreender a razão nas suas realizações. Assim como a razão, a filosofia também só se compreende na sua história, e a história da filosofia não é mais do que a história das tentativas feitas pelo homem que escolheu a razão de se compreender nas suas realizações.

A história da filosofia, portanto, pode ser lida como o caminho pelo qual

19 A definição que Weil dava de si mesmo como “kantiano pós-hegeliano” foi a chave de leitura que utilizei para compreender o sentido e a intenção da sua filosofia. Cf. PERINE, M. **Filosofia e violência**. Op. cit. p. 17-25.



o homem, tendo escolhido livremente a razão, se opôs à sua outra possibilidade, que é a violência. Da primeira à última das grandes filosofias, de Platão a Hegel, da transformação do *diálogo* em *discurso absolutamente coerente*, a filosofia não quis senão compreender e superar a violência pela razão. Por que? Em primeiro lugar, porque filósofo tem medo; em segundo lugar, porque o que está implicado nessa vitória sobre a violência é o vínculo inexorável entre o dever-ser humano e o contentamento.

Dizer que o filósofo tem medo não significa que ele seja covarde. Aliás, desde que Sócrates trouxe a filosofia do céu sobre a terra, e pagou com a vida o preço de tê-la introduzido nas casas, forçando-a a considerar a vida e a moral, o bem e o mal²⁰, a filosofia aprendeu que um desfecho trágico está inscrito entre as suas possibilidades. Mas o filósofo não teme o desejo, nem a necessidade e nem mesmo a morte. O filósofo sabe que pode negar todos os desejos, mas não pode negar o desejo; sabe que não pode aspirar a uma vitória definitiva sobre a necessidade, e sabe que pode até mesmo perder a vida para permanecer fiel à escolha da razão. Apesar de tudo isso, o filósofo teme sucumbir à violência. Afinal, ele é apenas um homem que ama a sabedoria, ele não é sábio. E mesmo que ele possa ser sábio por alguns momentos, ele conserva sempre a animalidade do ser vivo. Portanto, não é em primeiro lugar a violência exterior, dos outros ou da natureza, que o filósofo teme, mas a possibilidade de violência inscrita em sua natureza animal, a violência potencial do seu ser que não pode ser erradicada, mas apenas contida ou transformada. O filósofo a teme porque sabe que só ela pode impedi-lo de se tornar plenamente humano e até mesmo sábio. Com efeito, é por causa dessa violência que ele nunca está definitivamente seguro da sua razão.

O filósofo só poderia estar definitivamente seguro da sua razão se todos os homens estivessem convencidos, como ele está, de que só a razão pode alcançar a vitória sobre o descontentamento, mais exatamente, se todos estivessem convencidos, como ele está, de que *a razão é o contentamento*. E aqui aparece, de novo, o vínculo entre o dever-ser do homem e o contentamento. O filósofo está convencido de que a razão, vale dizer, aquilo que o homem *deve ser* para ser humano, é o contentamento do ser humano, é aquilo que o ser humano busca por ser e para ser humano. Isso não significa que o filósofo espere da razão a satisfação definitiva de todas as necessidades ou o apaziguamento de todos os desejos. Não é pela eliminação da necessidade nem pela negação do desejo que o filósofo busca o contentamento na razão, mas pelo discernimento das satisfações *razoáveis* e dos desejos *legítimos* que

20 Cf. CÍCERO, *Tusculanas*, V, 4, 10.



ele acredita poder alcançar a vitória sobre o descontentamento. E o critério da razoabilidade das satisfações e da legitimidade dos desejos é dado, justamente, pela eliminação progressiva da violência. O filósofo só poderá viver sem medo quando ele e todos os homens buscarem apenas as *satisfações razoáveis* e os *desejos legítimos*. Para o filósofo, só são razoáveis e legítimos as satisfações e os desejos que, efetivamente, contribuem para a contenção da violência da qual cada um padece por parte da própria animalidade, e para a diminuição da dose de violência que entra nas relações humanas.

Assim, graças ao que se opõe à razão, graças ao *outro* da razão, revela-se o segredo da filosofia. Diz Weil: “o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, ele admite o desejo, ele aceita que o homem permanece animal, mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo o desejo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo o desejo que a aumenta” (LP, 20). Tendo descoberto o segredo da filosofia, o filósofo descobre também a sua tarefa. Ele está convencido de que só a razão pode dar o contentamento, mas ele também tem consciência de que a razão só se realiza no meio da violência, pois o ser humano jamais se encontra definitivamente fora do âmbito no qual a violência e o medo são possíveis. Assim, a tarefa que o filósofo se impõe é encarar a violência de frente. O filósofo, como todo ser humano, não é razão, mas apenas razoável; ele não é sábio, mas apenas amante da sabedoria; ele não pode viver na presença permanente da razão, embora seja esta a sua secreta aspiração. Ele sabe que o único caminho para a vida na presença da razão passa pelo conhecimento da *realidade*, passa por aquilo que resiste à razão e a ameaça, passa pela violência, que só existe à luz da razão e que não pode ser eliminada só pela razão. A violência, esse irredutível à razão, esse outro da razão, pode ser negada pela razão, mas só pode ser reduzida pelos meios que são da sua própria natureza.

Ora, a natureza da violência não se encontra na razão ou no discurso, embora a filosofia tenha descoberto muito cedo que a linguagem também pode degenerar em violência. Com efeito, a experiência sofisticada, malgrado sua inegável grandeza, revelou, na aurora da filosofia, uma possibilidade inesperada da linguagem. Mas se é verdade que a natureza da violência não se encontra na razão, então o filósofo não pode levar a termo a sua tarefa de eliminação da violência só com os meios oferecidos pela razão. Mesmo que o filósofo, pessoalmente, permaneça o homem da razão, mais exatamente, do discurso razoável, é preciso que a filosofia *passe à ação*, a fim de que a tarefa do filósofo se concretize, senão por ele, pelo menos pelos que quiserem assumir a sua herança. A exigência de passar à ação abre caminho para o segundo conceito a ser compreendido filosoficamente.



2. Niilismo e filosofia

A literatura filosófica sobre o niilismo cresceu enormemente ao longo do século XX. Basta passar os olhos nas 40 páginas de referências bibliográficas apresentadas por Franca D'Agostini no seu recente livro **Lógica do niilismo**²¹, para nos darmos conta da quantidade e da diversidade de aproximações a esse fenômeno, que interessa à filosofia desde a sua origem. Com efeito, segundo Sexto Empírico, o sofista Górgias teria sido o primeiro niilista da história, com as três proposições fundamentais da sua obra **Do não-ser ou da natureza**: primeiramente, que nada existe; em segundo lugar que, se existe algo, não pode ser apreendido; em terceiro lugar, que mesmo que pudesse ser apreendido, não poderia nem ser formulado nem explicado aos outros.²²

Junto com os Sofistas, também os Céticos poderiam ser contados entre os primeiros niilistas da história da filosofia ocidental. Os Céticos, porque negavam a certeza afirmada por Sócrates-Platão de chegar à *epistème* por meio da dialética, e propunham como ideal de sabedoria a *ataraxía* e a *apátheia*, isto é, a ausência de perturbação e de paixão, como consequência da *epoké*, atitude afirmada por Pirro de Élis, que consistia na suspensão de todo juízo²³. Os Sofistas, por terem afirmado o niilismo não só no campo da ontologia e da epistemologia, mas também no campo da práxis, seja pela recusa da doutrina socrática da virtude-ciência, seja pela afirmação da superioridade da eficácia e do sucesso sobre a sabedoria e a virtude no tratamento dos negócios da cidade.²⁴

Como se vê, desde o início o espectro do niilismo ronda a nossa tradição de pensamento, mas foi particularmente a partir do século XIX que ele se apresentou com suas formas mais conhecidas e, talvez, mais assustadoras, a saber: o niilismo político e o niilismo moral.

O niilismo político floresceu na Rússia, como movimento de crítica pessimista ao conjunto dos fatos sociais e históricos, inspirado inicialmente pelo pensamento de jovens intelectuais, dentre os quais se destacou Dimitri I. Pisarev (1840-1868), com sua doutrina do “egoísmo racional”, que afirmava a primazia dos direitos da personalidade humana, derivados de uma natureza que leva o homem à satisfação das suas exigências mais imediatas. A partir desse egoísmo racional todos os valores humanos, morais, teológicos ou es-

21 Cf. D'AGOSTINI, F. **Lógica do niilismo**. Dialética, diferença, recursividade. São Leopoldo, Unisinos, 2002, p. 469-509.

22 Cf. SEXTO EMPÍRICO, **Contra os matemáticos**, VII, 1, 65-87.

23 Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 107.

24 Cf. BANNOUR, W. Le nihilisme. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. L'Univers Philosophique, dirigé par André Jacob, Paris: PUF, 2000, p. 207-213, espec. p. 209.



téticos, deviam ser redefinidos segundo um critério que opõe radicalmente o simples e o popular ao luxo aristocrático. No final do século XIX esse ideal de autonomia moral e social desembocou, para uma parte do movimento niilista, no ativismo de tipo terrorista, confundindo-se com a doutrina anarquista de Mikhail Bakunin, “que passa da crítica da organização social ao princípio da destruição de toda forma de Estado”.²⁵

O niilismo moral está ligado ao gigantesco empreendimento de Nietzsche de fazer uma “filosofia a golpes de martelo”, para quebrar as velhas tábuas de valores, superar a metafísica e todas as outras filosofias pela aniquilação do mundo do ser. O niilismo associado à obra de Nietzsche é, em primeiro lugar, o que ele chamou de niilismo europeu, aquela forma de niilismo passivo ou de enfermidade do século que, pela desvalorização da vida, do corpo, dos instintos, engendrou o último homem, um ser que chegou a tal esgotamento de suas forças, que não quer senão morrer e mergulhar no grande nada. Na origem da compreensão nietzscheana do niilismo como decadência estão as suas leituras juvenis de Schopenhauer e de alguns expoentes da escola do pessimismo, como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer, e também o estudo atento da “teoria da decadência” de Paul Bourget, e a intensa meditação sobre as obras de Dostoiévski e de Turgueniev²⁶. Mas o niilismo proclamado por Nietzsche não é só destino da Europa, no sentido de lógica da decadência. Com efeito, o diagnóstico da enfermidade, “a interpretação dos *sinais* da decadência, supõe a concepção filosófica nietzscheana da vida como ‘vontade de potência’, isto é, a *interpretação* filosófica do próprio ser da vida, ou do ser na sua relação com a vida”²⁷. Por isso o niilismo de Nietzsche é também o niilismo ativo, anunciado e instaurado por iniciativa de Zarathustra, profeta dos novos tempos que se seguirão ao luto pela morte de Deus, último bastião do sobremundo metafísico, gerado na aurora da civilização europeia pela doutrina dos dois mundos de Sócrates e Platão.

No § 1 de **A vontade de poder** Nietzsche afirma estar narrando a história dos próximos séculos, descrevendo o que virá, o que não poderá deixar de vir, ou seja, o advento do niilismo, que já está à porta. Mas a plenitude do niilismo só será alcançada pela decisão de aceitar amorosamente o nosso destino irreversível: “amor do destino, este será doravante o meu amor”²⁸.

25 Cf. DUCHAMPS, J. Nihilisme. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Les Notions Philosophiques, tome 2, dirigé par Sylvain Auroux, Paris: PUF, 2002, p. 1748-1750, aqui p. 1749. Sobre o niilismo, anarquismo e populismo no pensamento russo ver: VOLPI, F. **O niilismo**. Trad. de A. Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 37-42.

26 Cf. o cap. 7 “Niilismo e decadência em Nietzsche” em VOLPI, F. **Op. cit.** p. 42-64.

27 Cf. DESCHAMPS, J. **Art. cit.** p. 1749.

28 Sobre o *amor fati*, ver: NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**, §§ 4, 21, 611, 797; **A gaia ciência**, § 374; **Além do bem e do mal**, § 2





Nietzsche descreve as fases do processo que leva ao niilismo perfeito, a saber, a progressiva interiorização do ato moral, passando da heteronomia do *tu debes* à autonomia do *eu quero* e, por meio deste, à plenitude do *eu sou*. A fase do *tu debes* tem lugar na avidez de normas éticas claramente definidas e considera a perda dessas normas como o deserto de uma existência absurda. A fase do *eu quero* corresponde o vazio deixado pela superação do dever ético como o espaço de uma atividade responsável, cujo niilismo é ainda imperfeito porque, na tentativa de mostrar-se como liberdade além de Deus, o homem ainda padece da dualidade entre o querer e o querido. Finalmente, a fase do *eu sou* expressa a interioridade própria da inocência da criança: sem ser molestada pelas exigências do *tu debes* e sem o estrangulamento implicado na vontade de agir (*eu quero*), a criança descansa esquecida de si mesma. Nesse estado infantil de não-submissão e de espontâneo não querer, a existência humana alcança a plena interioridade como um “estar dentro do nada”: encontra no nada a sua norma de ação.²⁹

É com esse niilismo ético, denunciado e anunciado de maneira tão impressionante por Nietzsche, que a reflexão de Henrique Vaz se defrontou longa e silenciosamente nas últimas três décadas da sua vida filosófica. Como procurei mostrar no já citado artigo da **Revista Síntese**³⁰, o niilismo ético pode ser tomado como a chave de compreensão para o que Henrique Vaz chamou de “enigma da modernidade”, que, segundo ele, se traduz no “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido”³¹, ou ainda, de maneira mais sintética, o “enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética”.³²

As raízes desse niilismo ético deveriam ser buscadas numa tríplice ruptura apontada por Henrique Vaz: uma ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; uma ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo na modernidade, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana, e, finalmente, uma ruptura com o fundamento

29 Sobre a questão da “morte de Deus” em Nietzsche ver: ALFARO, J. **De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios**. Salamanca: Ed. Sigueme, 1988, pp. 79-95. Ver também MOREL, G. **Nietzsche**, 3 vols., Paris: Aubier-Montaigne, 1970-1971, espec. o vol. 2 sobre a análise da enfermidade moderna.

30 Cf. *supra* nota 8.

31 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Ética e civilização. **Art. cit.** p. 10.

32 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Ética e comunidade. **Art. cit.** p. 11.

transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada. Portanto, as raízes do niilismo ético seriam as mesmas da modernidade, forjada no cerne das revoluções que abalaram todas as estruturas do mundo ocidental a partir do final do século XVI, dentre as quais se inscreve o cartesianismo como a maior revolução filosófica depois de Platão. De fato, afirma Lima Vaz, “é na revolução operada por Descartes na estrutura do pensamento clássico que devem ser buscadas as origens de uma nova idéia da Ética e de uma nova figura da consciência moral”.³³

Entretanto, o grande artífice da nova razão ética teria sido Thomas Hobbes, em cuja obra os princípios de um estrito materialismo mecanicista levou à ruptura com a teleologia do Bem que servia de fundamento para a ética antiga e medieval. A concepção hobbesiana da ética está fundada na afirmação de um princípio rigorosamente egoísta e utilitarista na definição do estado original do homem, entendido como indivíduo isolado e guiado exclusivamente pelos instintos da auto-conservação e da dominação, para os quais o único limite é o temor da morte. Esta concepção, segundo a análise de Lima Vaz, “reveste-se de uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade”³⁴. Assim, a grande descoberta do homem iniciada no Renascimento aparece também na revolução galileiana da doutrina jurídica operada por Hobbes: descartando todo princípio teológico e transcendente, ele sublinha que a soberania pertence essencialmente ao universo profano e, portanto, a essência da política não pertence ao céu, mas à terra. Em suma, para Hobbes existe uma perfeita equação entre moral, social, contratual ou convencional. O indivíduo egoísta e isolado está na origem de tudo o que tem valor e, portanto, de tudo o que é digno de respeito.

As raízes comuns do niilismo ético e da modernidade, na perspectiva de uma análise filosófica, encontram-se na profunda transformação da concepção antropológica, que repercutiu na concepção das estruturas do agir humano, tanto na dimensão subjetiva da moralidade, como na dimensão objetiva da eticidade ou do existir em comum dos homens. Com efeito, o antropocen-

33 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Crise e verdade da consciência moral. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, out/dez 1998, p. 466. Sobre as origens cartesianas da ética moderna ver o capítulo “A sabedoria cartesiana” em: LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia IV**. Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999, p. 267-291.

34 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Ética e Razão Moderna. **Art. cit.** p. 72. Ver também o capítulo “Thomas Hobbes: política e moral”, nos **Escritos de Filosofia IV**. **Op. cit.** p. 293-311.



trismo da concepção moderna do homem³⁵ resultou no que Henrique Vaz chama de “prometeísmo antropológico da modernidade”, consagrado filosoficamente nas filosofias do sujeito e ideologicamente no individualismo dominante nas sociedades modernas. É a partir dessa revolução antropológica que o homem moderno “levanta a formidável pretensão de ser o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência no qual é suprassumida, no nível dos valores, normas e fins universais, a oposição entre *práxis* humana e seu mundo enquanto situados na particularidade do seu acontecer empírico. Pretensão formidável, com efeito, essa em que a *práxis* humana se propõe como capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento, de ser a fonte última da sua própria *teoria*, de constituir-se, em suma, no sentido mais estrito, como *criadora* do seu mundo”.³⁶

Esse prometeísmo está na origem do abandono de uma concepção teleológica, da qual se seguiu a perda do referencial social ou de um *ethos* objetivo para o desenvolvimento da vida humana. Junto com a abandono da concepção teleológica da vida humana, o prometeísmo do homem moderno levou-o a uma ruptura com a tradição. Por força do seu ser moral, o ser humano é também estruturalmente tradicional, e a recusa da tradição é a ruptura com o estilo de vida forjado em torno de saberes, valores, normas de procedimento, regras de convivência que tiveram a sua validade comprovada pela garantia de sobrevivência e pela identidade conferida aos grupos humanos. A substituição do caráter exemplar conferido ao passado por uma projeção no futuro das possibilidades ilimitadas do fazer técnico subtrai, furtivamente, do processo de formação da identidade pessoal e social o caráter normativo do *ethos*, no qual passado e presente são suprassumidos na compreensão de si mesmo e da própria ação. Finalmente, o prometeísmo do homem moderno leva também à ruptura com Deus, tão vigorosamente descrita na filosofia de Nietzsche que, sem sombra de dúvida, foi a que melhor captou o significado da transformação espiritual contida na desvalorização de todos os valores, e a expressou no audacioso projeto humano de se descobrir sem dever se referir a nada além de si mesmo.

A descoberta das raízes do niilismo ético da modernidade³⁷ a partir da

35 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica I**. 3ª ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1993, p. 77-110.

36 Cf. *Ética e Civilização*. **Art. cit.** p. 12.

37 Na preparação deste trabalho não pude levar em conta o último livro do Pe. Vaz, **Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002, publicado poucos dias antes da sua morte. Fique, entretanto, assinalada aqui a grave advertência formulada no final do primeiro capítulo sobre fenomenologia e axiologia da modernidade: “Em virtude da seiva que corre a partir dessas raízes, julgamos não ser temerário afirmar que o único fim previsível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade”. (p. 30)



tríplice ruptura instaurada pelo prometeísmo do homem moderno, a saber, ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; a ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana, e, finalmente, a ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imantentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada, conduz também à descoberta do segredo da filosofia, formulado por Henrique Vaz nos termos de uma tarefa, ao mesmo tempo teórica e prática.

A tarefa da filosofia foi formulada de diferentes maneiras nos escritos de Henrique Vaz, de maneira cada vez mais clara nos últimos dez anos, particularmente a partir da “lectio magistralis” sobre “Morte e Vida da Filosofia”³⁸, pronunciada no encerramento da Semana Filosófica em homenagem aos seus 70 anos e aos 50 anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus. Precisariamos reler aquela memorável conferência, na qual expõe com a costumeira modéstia as grandes linhas da sua auto-biografia intelectual, que praticamente se confunde com a história da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, para nos darmos conta da clarividência com que é formulada a tarefa da filosofia, magistralmente realizada na sua vida filosófica, na dialética de tradição e contemporaneidade.

Baste aqui uma única citação, para resumir o seu pensamento a respeito: “Para mim, o exercício do ato de filosofar é sempre uma ‘memoração’ (uma *Erinnerung*, como diria Hegel), e uma ‘atenção’ que podemos chamar conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar — ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel — e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anámnese* — recordação — e é *nóese* — pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida — seu passado — para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente seu próprio passado — unir *anámnese* e *nóese* — e, nessa memoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito — o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar”.³⁹

Essa tarefa teórico-prática é traçada para a filosofia em artigo de 1998

38 Cf. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, out/dez 1991.

39 Id., *ibid.*, p. 684 s.



intitulado “Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI”⁴⁰. Após afirmar que a formação histórica da chamada modernidade estaria provavelmente chegando ao seu fim, ao qual seguir-se-ia “a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma civilização”, isto é, “a forma do *existir* sob a norma da *tecno-ciência*, regendo todos os campos da nossa atividade”⁴¹, Henrique Vaz esboça um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico onde se destacam três elevações: História, Metafísica e Ética. O prognóstico de um novo surto do pensamento metafísico, que traduz a secreta esperança do filósofo, é formulado em face do dilema não apenas *teórico*, mas eminentemente *prático* “que se arma em torno da maneira de viver e interpretar a relação do ser humano com o domínio da realidade *objetiva*, dita *relação de objetividade*, e que estrutura o seu *estar-no-mundo*. Na relação de *objetividade* que prevalece na nossa cultura a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre a *objetividade produzida* pela atividade técnica e materializada nos *objetos* da produção técnico-industrial de um lado e, de outro, a *objetividade dada* ao ser humano na sua experiência original e fundante — experiência metafísica por definição — da transcendência do *Ser* sobre a finitude dos *seres*. Ora, essa experiência propriamente metafísica implica, em última análise, em virtude do dinamismo da *afirmação*, a posição de um Absoluto na ordem da existência”⁴².

A mesma tarefa já tinha se esboçado como exigência de retomar a vocação pedagógica que inspira a filosofia desde a sua origem. A reflexão sobre “Ética e Justiça”⁴³ no início do segundo lustro dos anos 90 converge para a afirmação de que o caminho para superar os impasses em que nos encontramos estaria, talvez, na retomada da primeira revolução antropológica da nossa tradição, iniciada pela descoberta socrática da *psyché* como dimensão da interioridade humana portadora do *lógos*, capaz de abrir-se à universalidade do Bem para se tornar sede da virtude e princípio interior da vida na justiça. Aquela revolução antropológica, imortalizada por Platão no **Fédon**, considerado também por Henrique Vaz como “a carta magna do pensamento ocidental”⁴⁴, dirige a nossa atenção para a tarefa primordial da educação ética como educação para a liberdade, formulada no **Fédon** em termos de imortalidade.

40 Cf. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 18-42, jan/mar 1998, republicado em **Escritos de Filosofia VII**, p. 239-267.

41 Id. *Ibid.*, p. 32.

42 Id. *Ibid.*, p. 41.

43 Cf. *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-454, out/dez 1996.

44 Cf. *Morte e Vida da Filosofia*, p. 689.



Segundo Henrique Vaz: “O mundo ético não é uma dádiva da natureza. É uma dura conquista da civilização. Como também tem sido uma conquista longa e difícil o estabelecimento e a vigência do Estado democrático de Direito. Trata-se de conquistas permanentes, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia. E é, sem dúvida, no campo da *educação* que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça [...], ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”.⁴⁵

• • •

É tempo de concluir.

A reflexão sobre violência e niilismo levou-me de volta à obra filosófica de Éric Weil e de Henrique Vaz, das quais me servi na tentativa de compreender, tomar juntos, esses dois conceitos. A descoberta de que a violência não se define por si, mas por relação a um critério⁴⁶ ou, o que é o mesmo, que ela só tem sentido para a filosofia, que é a recusa da violência, revelou para nós o medo do filósofo e o segredo da filosofia. A escavação em torno das raízes do niilismo ético que floresceu na passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma civilização, descortinou para nós a secreta esperança do filósofo e a tarefa da filosofia.

Como disse anteriormente, Weil não foi um pensador do niilismo, mas da violência. Entretanto, as múltiplas formas do niilismo na história da filosofia, desde a ameaça de Cálicles de se calar no diálogo com Sócrates no **Górgias** platônico⁴⁷, até as sofisticadas tentativas de estabelecer a incoerência de modo coerente, passando pelas ruidosas e espetaculares manifestações do contra-pensamento na mudez discursiva da barbárie⁴⁸, não são mais do que diferentes manifestações da violência que pretende calar a razão. Se um niilismo metafísico é possível, este só pode ser a escolha consciente e voluntária da violência⁴⁹. A violência não é um nada, um *Nichtiges*, uma *schlechte Wirklichkeit* ou uma *Unwirklichkeit*. Ela é o outro irredutível da razão e não

45 Cf. *Ética e Justiça*, p. 451.

46 Cf. COTTEN, J.-P. Violence. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Les Notions Philosophiques, tome 2, dirigé par Sylvain Auroux, Paris: PUF, 2002, p. 2735-2743.

47 Cf. PLATÃO, **Górgias**, 505 C – 506 C.

48 Na *Lógica da Filosofia* de Weil as categorias “Obra” e “Finito”, que se seguem à categoria “Absoluto”, são categorias da revolta contra o discurso absolutamente coerente. A diferença entre elas é que o “Finito”, afirmando a incoerência de modo coerente, afirma o papel essencial do discurso, enquanto a “Obra” rejeita todo discurso. Cf. **Logique de la Philosophie**. *Op. cit.* p. 345-391.

49 Esta seria, segundo Jean-François Robinet (cf. Art. cit. p. 190), a definição weiliana do niilismo.



algo não-ainda-tornado-razão. Ela é a recusa definitiva e inapelável à autoridade da razão, e não a sua arma ou o instrumento da sua astúcia⁵⁰. A violência é sempre niilista, mesmo quando posta a serviço da razão.

Portanto, a obra filosófica de Éric Weil pode ser lida como uma intensa meditação sobre o niilismo, seja nas suas manifestações parciais, seja na sua tentativa radical de calar a razão pela eliminação pura e simples de toda alteridade ou pela afirmação e escolha da insensatez. O termo e o fim dessa meditação estão antecipados nas duas últimas categorias da **Lógica da Filosofia**, a saber, o “Sentido” e a “Sabedoria”⁵¹. O segredo da filosofia, revelado negativamente pelo medo do filósofo diante da violência, revela-se ali positivamente. O Sentido é o que define a filosofia: ela é ciência do sentido, nas duas acepções desta palavra: enquanto visa o sentido concreto e enquanto é constituída pelo sentido formal. A Sabedoria é, para o filósofo, a vida na presença do Sentido. Mas o homem é filósofo, não porque já possua o sentido ou porque já viva definitivamente na sua presença. O homem é filósofo porque “a ausência que o leva a compreender é também o modo pelo qual ele se mantém na presença” (LP, 421).

Henrique Vaz, como afirmei anteriormente, não foi um pensador da violência, mas do niilismo, particularmente na sua vertente ética. Entretanto, as múltiplas formas da violência como negação da razão surgidas na história da filosofia, desde o furioso discurso de Trasímaco na **República** de Platão, que teria deixado Sócrates sem voz se este não tivesse olhado primeiro para ele⁵², até as seduções do discurso genético-sintomático, que, segundo Henrique Vaz, “pretende atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história em seu inexorável avançar para o *niilismo*”⁵³, passando pelas mais grotescas manifestações do amoralismo, do despotismo e da anomia, não são mais do que manifestações de uma violência que se faz à razão quando se lhe atribui um certo parentesco com o nada. Se uma violência metafísica é possível, esta só pode ser a escolha consciente e voluntária da insensatez. O niilismo metafísico não é um destino inscrito na nossa tradição de pensamento, mas a recusa do princípio e fundamento transcendente da razão humana, e o niilismo ético não é senão fruto dessa negação voluntária e deliberada do mais universal dos valores humanos: a razão.

Portanto, a obra filosófica de Henrique Vaz pode ser lida como uma in-

50 Cf. PERINE, M. **Filosofia e violência**. Op. cit. p. 168-178.

51 Cf. **Logique de la Philosophie**. Op. cit. p. 413-442.

52 Cf. PLATÃO, **República**, I, 336 B-E.

53 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese. Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai/ago 2000, aqui p. 150. Este texto foi republicado em **Escritos de Filosofia VII**. Op. cit. p. 269-286.



tensa meditação sobre as conseqüências de uma violência praticada contra a razão quando se pretende silenciar nela o reconhecimento do princípio e fundamento transcendente do existir e agir humanos, pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada. O termo e o fim dessa meditação estão antecipados na sua **Antropologia Filosófica**, que se conclui com uma densa reflexão sobre “A pessoa humana entre o tempo e a eternidade”⁵⁴. A tarefa da filosofia, definida teoricamente como “rememoração” — *anámnēsis* — e como atenção conceptualizante — *nóesis* — à realidade, e traduzida praticamente como tarefa da educação ética para a liberdade, encontra na *transcendência* “a palavra-limite da reflexão filosófica sobre o homem nessa última fronteira do *sentido*, que confina com a faticidade aparentemente insensata da *morte*” (p. 235). A *Transcendência* é o que define a filosofia como ato eminentemente humano de apreensão da realidade no tempo da vida humana, que, “não obstante a sua distensão imanente entre o *antes* e o *depois*, entre a *retenção* do que foi e a *protensão* para o que será, é um tempo estruturalmente *expectante*, atravessado por um anelo profundo e inextinguível por uma plenitude que só pode ser o *dom* de uma realidade *transcendente*, sendo propriamente o abrir-se de uma *eternidade* que acolhe e transfigura o *tempo* efêmero da *pessoa* no mundo” (p. 236).

Violência e niilismo levaram-me a descobrir o segredo e a tarefa da filosofia, a partir da obra de dois grandes filósofos que já passaram pela prova do tempo. Mas a morte do filósofo, desde os tempos de Sócrates, é celebrada na vida da filosofia. A violência e o niilismo continuam sendo o que sempre foram a partir da escolha livre da razão, isto é, duas formas da mesma ameaça de morte à razão e, portanto, à filosofia. Entretanto, apesar dos incontáveis anúncios da sua morte, a filosofia vive.

Ao concluir esta aula inaugural nesta Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas quero expressar a minha convicção de que a filosofia continua viva nesta casa, pelas qualidades humanas, intelectuais e morais de muitos dos mestres que aqui lecionaram e ainda lecionam, em cuja constelação continuam brilhando estrelas de primeira grandeza como os professores Arthur Versiani Velloso, Sylvio Barata, Sonia Viegas, e a luminosa figura do Pe. Henrique Vaz. Então, viva a filosofia!

Endereço do autor:

R. Gregório Serrão, 419 - 04106-040 – São Paulo – SP
Email: m.perine@ig.com.br

54 Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 228-236.