



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANIEL BENEVIDES SOARES**

**O MAL RADICAL COMO VIOLÊNCIA EM ERIC WEIL**

**FORTALEZA- CE**  
**2015**

**DANIEL BENEVIDES SOARES**

**O MAL RADICAL COMO VIOLÊNCIA EM ERIC WEIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Evanildo Costeski

**Linha de Pesquisa:** Ética e Filosofia Política

**FORTALEZA- CE  
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca do Curso de Ciências Humanas

- 
- S652m      Soares, Daniel Benevides  
              O mal radical como violência em Eric Weil / Daniel Benevides Soares. – Fortaleza, 2015.  
              113 f. : enc.; 30 cm.
- Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e  
              Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.  
              Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.  
              Área de concentração: Ética e Filosofia Política.
1. Violência - Filosofia.    2. Mal radical.    3. Weil, Eric (1904-1977).    I. Costeski, Evanildo.  
              II. Título.

**Daniel Benevides Soares**

O MAL RADICAL COMO VIOLÊNCIA EM ERIC WEIL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Evanildo Costeski

**Linha de Pesquisa:** Ética e Filosofia Política

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

**Prof. Dr. Evanildo Costeski** (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

**Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar** (Membro da Banca)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

**Profa. Dra. Marly Carvalho Soares** (Membro da Banca)

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

*A todos aqueles que não profetizaram nas próprias cidades e nem curaram aqueles  
que conheciam.*

## AGRADECIMENTOS

*“Amigo é: poucos e com fé e escolha, um parente que se encontrava. Um bom amigo vale mais do que uma boa carabina” – João Guimarães Rosa.*

Sem as pessoas em seguida mencionadas esse trabalho seria menos que latência, menos que potência, seria nada. Agradeço, portanto:

A minha família, minha mãe, meu pai e meus irmãos, forja que temperou meu ser.

Ao meu querido orientador, Professor Evanildo, que me acolheu na ocasião em que a incerteza me acuava e procedeu com carinho, diligência e cuidados paternais. Mais do que orientação o senhor me forneceu amparo, superando com sua gentileza a formalidade da orientação. Obrigado por demonstrar preocupação para além da confecção do trabalho do aluno, chegando até o ser humano.

Aos meus Professores da graduação e do mestrado, por me munirem da capacidade filosófica para realizar esse empreendimento. Em especial agradeço ao Professor Konrad, por me abrir uma porta para uma jornada, desafiadora, porém maravilhosa. Obrigado pela confiança que o senhor sempre deposita em mim e por me ensinar que nenhuma influência que temos na vida de outrem é fortuita.

Ao meu amigo e irmão mais velho em Weil, Judikael, cujas contribuições acadêmicas, inumeráveis ao longo da confecção desse trabalho, mesmo assim ainda não foram maiores do que a amizade de tantas maneiras demonstrada. Sou grato pelo acompanhamento nos grupos de estudo e pelo vasto conhecimento dividido; mais grato ainda sou pela lição ministrada na forma do gesto daquele que oferece ouro com a humildade de quem oferece um balão.

Ao meu amigo João Paulo pela confiança perene depositada nas capacidades que sempre me parecem as mais duvidosas: as minhas próprias. Muito obrigado pela palavra de incentivo dada independente dos momentos decorrentes das suas próprias dificuldades. É uma honra conviver com aquele cuja coragem é o lembrete perpétuo de que a nossa desistência está fora de questão, pois ela implica na confirmação da visão daqueles que não querem e por isso não acreditam.

Ao meu amigo Augusto, pela longa fidelidade que viu meus anos mais difíceis e as sombras que neles habitaram sem desviar o olhar e o caminho, parando para oferecer uma mão que até hoje sempre, invariavelmente, encontrei estendida. Obrigado pelo apoio imprescindível, imensurável e leal, sem o qual meu destino teria sido terrivelmente diferente. Jamais poderei retribuir a altura tudo que em todos esses anos sua amizade me proporcionou,

com isso sua amizade também me recorda sempre o valioso e surrado princípio de oferecer, simplesmente.

Ao meu amigo Ed e minha amiga Rox, pessoas cuja decência e responsabilidade são espelhos nos quais procuro me mirar; sou imensamente grato pela força que vocês me deram desde o início da minha graduação corrigindo os erros dos meus trabalhos e conferindo-lhes pacientemente a forma. Ed, não tenho sequer como lhe agradecer o esforço hercúleo na normalização desse texto; palavras muitas vezes apenas testemunham impotência: muito obrigado, meu amigo.

*Por que chora o homem?*

*Que choro compensa*

*o mal de ser homem?*

Drummond, Especulações em torno da palavra homem.



## **RESUMO**

O conceito de violência para Eric Weil não se resume a um dado ligado a agressão. Violência aqui é o outro da razão, a negação do sentido e, enquanto tal, ela, ao passo que nega o universal e a conduta sensata impõe os limites da razão. Falar da razão e da sua luta com a violência implica em uma opção pela razão, pois a compreensão se dá no âmbito da razão. Compreender o evento do mal como uma forma de violência, portanto, implica em fazê-lo do ponto de vista da razão, como um fenômeno moral. Abordada por ciências distintas e tomada em diferentes sentidos semânticos, a violência em Weil não é, também, conceito desprovido de uma pluralidade de formas: violência pura, violência natural, violência interior, etc. Todas essas manifestações são objeto de consideração e ocupam o pensamento do autor. Tema de debate filosófico e teológico há bastante tempo, o mal também é reconhecido por Weil no seu espectro plural: mal do indivíduo, mal do Estado. Nosso objetivo é situar o mal radical, trabalhado por Weil a partir de Kant, como uma forma de violência específica no pensamento do autor, a violência passional.

**Palavras-chave:** Mal radical. Violência. Razão.

## RESUMÉ

Le concept de la violence à Eric Weil n'est pas seulement une donnée liée à l'agression. La violence est l'autre de la raison, le refus de sens et comme telle elle, tout en niant l'universel et la conduite raisonnable impose les limites de la raison. En parlant de la raison et de sa lutte contre la violence implique une option pour la raison parce que la compréhension se fait dans des limites raisonnables. Comprendre l'événement du mal comme une forme de violence, par conséquent, implique de le faire du point de vue de la raison, comme un phénomène moral. Adressée par différentes sciences et prises à différentes valeurs sémantiques, la violence dans Weil n'est pas non plus dénuée de plusieurs formes notion: la violence pure, la violence naturel, la violence de l'intérieur, etc. Toutes ces manifestations sont l'objet de considération et occupent les pensées de l'auteur. Mot de débat philosophique et théologique pendant une longue période, le mal est également reconnu par Weil dans le spectre pluriel: le mal de l'individu, le mal de l'État. Notre objectif est de situer le mal radical, pour Weil a travaillé à partir de Kant, comme une forme spécifique de violence dans la pensée de l'auteur, la violence passionnée.

**Mots-clés:** Mal radical. Violence. Raison.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>A VIOLÊNCIA.....</b>	<b>14</b>
2.1	A VIOLÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO: VIOLÊNCIA COMO O OUTRO DA FILOSOFIA EM WEIL.....	14
2.2	PRESENÇA DA VIOLÊNCIA COMO ASSUNTO NOS DISCURSOS FILOSÓFICOS NA LÓGICA DA FILOSOFIA.....	28
<b>3</b>	<b>GENEALOGIA DA VIOLÊNCIA PASSIONAL: O MAL RADICAL KANTIANO.....</b>	<b>42</b>
3.1	O MAL RADICAL EM KANT.....	42
3.2	LEITURA DE WEIL DO MAL RADICAL KANTIANO.....	61
<b>4</b>	<b>MAL RADICAL COMO VIOLÊNCIA.....</b>	<b>71</b>
4.1	TIPOS DE VIOLÊNCIA.....	71
4.2	O MAL RADICAL WEILIANO.....	95
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>107</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>111</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O conceito de um mal radical aparece de duas maneiras distintas ao longo da obra de Eric Weil. Chamamos atenção, portanto, para a distinção entre a discussão sobre o mal radical kantiano elaborada por Weil e o tratamento do mal radical como uma forma de violência que pode ser vista ao longo dos textos do autor da *Lógica da Filosofia*<sup>1</sup>. A discussão sobre o conceito apresentado por Kant, encontra-se principalmente no ensaio *O Mal Radical, a Religião e a Moral* presente na obra *Problemas Kantianos*<sup>2</sup>. Para se chegar ao segundo, faz-se por bem dirigir um olhar mais amplo pela filosofia de Weil. Ambas as formas, contudo, estão relacionadas, pois é importante e, de certa maneira, natural percorrer a abordagem kantiana do problema, dada a influência exercida pelo filósofo de Königsberg sobre o pensamento do próprio Weil<sup>3</sup>. Nossa preocupação principal, contudo, é delimitar o que se constitui como específico do conceito de mal radical weiliano, de modo que o recurso à discussão feita por Weil do mal radical kantiano é uma ferramenta para a delimitação da raiz do problema que é abordado no pensamento nosso filósofo como uma forma específica de violência.

Dito isso, convém ainda ressaltar que um tratamento filosófico do problema do mal não é propriamente uma novidade. Essa constatação, contudo, não visa depreciar uma empreitada por esse tema, tanto mais quando se trata de um trabalho em Eric Weil.<sup>4</sup> Antes de chegar até Weil o mal já vem sendo discutido desde a Filosofia Antiga, por exemplo, no estoicismo. O modo como o estoicismo trata o problema do mal é abordado pelo próprio Kant, que enxerga insuficiências nas respostas estoicas.<sup>5</sup> O mal

---

<sup>1</sup> A *Lógica da Filosofia* apresenta 18 categorias, cada uma delas responsável por uma das possibilidades do discurso filosófico. A cada categoriacorresponde uma possibilidade real, denominada atitude. As categorias constituem o essencial para os homens que se encontram nelas no que tange a eles próprios e ao seu mundo (CANIVEZ, 1999, p.32). Segundo Caillois (1984, p. 214), a violência vista na *Lógica da Filosofia* diz respeito à violência pura, muito embora abranja também as outras possibilidades.

<sup>2</sup> Conferir WEIL, 2012, p.137 – 167.

<sup>3</sup> Conferir PERINE, 1987, p. 57 – 59.

<sup>4</sup> “Ninguém tão infenso à pretensa originalidade em filosofia, ao esoterismo da linguagem ou do pensamento.” (PERINE, 1987, p. 15).

<sup>5</sup> O mal no estoicismo é considerado como um equívoco contra a ordem, equívoco esse que acarreta conseqüências ruins para seu próprio autor, de modo que ele é identificado com uma *falta*. Não há uma realidade metafísica no mal: “A falta não ocorre, portanto, no teatro da escatologia ou do drama metafísico, ela é um erro, uma escolha errada – a da perturbação contra a harmonia –, e é antes de tudo diante de nós mesmos que somos responsáveis.” (DUHOT, 2006, p. 158-159). Para o estóico, apenas ele próprio é capaz de acometer contra si o mal, o que faz com que aquele que pratique o mal, contra si mesmo, portanto, deva ser alvo de indulgência: “Paciência e piedade são exigidos em relação àqueles que

foi um problema enfrentado também por Santo Agostinho, que constava a existência de tormentos físicos e morais, mas que não poderiam ter a Deus como autor. Para Agostinho, o mal não possui estatuto ontológico próprio. “Donde se segue que o mal não é senão a privação de bem, e que o mal como tal não existe.” (AGOSTINHO, 1987 *apud* GILSON; BOEHNER, 1970, p. 147). O mal, portanto, seria uma corrupção, uma privação do ser das coisas, já que tudo que existe é bom e, como tal, tem em Deus sua autoria. Como o mal é um não-ser, Deus não pode ser-lhe o autor.

Assim Agostinho encontrou, enfim, a solução do problema que tanto o angustiara. O mal, como o pecado, não é uma substância, mas sim uma lacuna, um defeito, uma ausência de algo que deveria estar presente. O mal e o pecado constituem, pois, fundamentalmente, uma desordem. (GILSON; BOEHNER, 1970, p. 147).

No contexto da teodiceia, o problema do mal é discutido por Leibniz. A visão de Leibniz se aproxima da de santo Agostinho. Para Leibniz, o mal não pode ser imputado à autoria de Deus, pois, mesmo antes do pecado original, o homem, bem como a totalidade das criaturas, possuía uma limitação originária; tal limitação faz o homem pender para o pecado. Com o auxílio da graça divina e a cooperação do homem, a limitação inerente ao homem não necessariamente irá obstruir-lhe o alcance da salvação:

Entretanto, vê-se claramente não ser Deus a causa do mal, pois não só o pecado original se apoderou da alma depois da perda da inocência dos homens, mas ainda anteriormente havia uma limitação ou imperfeição conatural a todas as criaturas, tornando-as pecáveis ou suscetíveis de pecar. [...] Eis, no meu entender, ao que se deve reduzir a opinião de Santo Agostinho e de outros autores, segundo a qual a raiz do mal está no nada, quer dizer, na privação ou limitação das criaturas, que Deus remedeia, graciosamente, pelo grau de perfeição que lhe apraz dar a elas. (LEIBNIZ, 1983, p. 145-146).

A dissociação do mal com a teodiceia ganha força no século XVIII, quando o mal é pensado não em termos de uma realidade ou irrealidade, de um estatuto metafísico especial, mas como objeto negativo da faculdade de desejar do homem, relacionado a uma regra ou norma na qual se fundamenta um juízo de valor.<sup>6</sup> Essa é a

---

cometem o mal.” (DUHOT, 2006, p. 160). O mal, portanto, resulta de uma perturbação, oriunda por sua vez de uma compreensão inadequada que turva o juízo do indivíduo; o autor do mal pode prejudicar somente a si mesmo: “A falta é um comportamento autodestrutivo, o autor é sua vítima, o que está em conformidade com a doutrina estoica, pois, como vimos, nada nem ninguém pode me fazer mal, o único mal é aquele que eu cometo.” (DUHOT, 2006, p. 161).

<sup>6</sup> Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 738.

linha pela qual podemos seguir a abordagem kantiana. Essa abordagem, ao tomar o mal como uma possibilidade de transgredir normas morais próprias do homem sedia o mal enquanto possibilidade radicada no ser humano.<sup>7</sup> Essa influência kantiana certamente se fará sentir na abordagem weiliana.

Assim, por exemplo, o terremoto é um M. quando destrói vidas humanas ou fontes de subsistência e bem-estar humano, mas não é um M. quando não provoca esse tipo de destruição, pois nesse caso não contraria o desejo ou a exigência humana de sobrevivência e bem-estar. (ABBAGNANO, 2007, p. 738).

O exemplo do terremoto não é fortuito. A destruição ocasionada pelo grande Sismo de Lisboa de 1755<sup>8</sup> repercutiu nas obras de Voltaire, Rousseau e do próprio Kant, por exemplo, contribuindo para levantar argumentos contrários a uma abordagem do mal no contexto de uma teodiceia:<sup>9</sup>

Desde Lisboa, os males naturais não têm mais nenhuma relação aparente com os males morais; portanto, não têm mais nenhum significado. Um desastre natural é objeto de tentativas de previsão e controle, não de interpretação. (NEIMAN, 2003, p. 275).

A situação é outra quando se trata de Auschwitz, que passa a ser a representação daquilo que atualmente por muitos autores se considera como sendo o mal: malefício para o qual não cabe justificação ou explicação.<sup>10</sup>

Percorrendo todo esse conflituoso itinerário, o tema do mal nos chega como objeto do esforço filosófico de Weil. No pensamento weiliano, o mal é tratado como violência, fora de um contexto de teodiceia, mas que retêm ainda alguns de seus elementos: a pluralidade do conceito de violência em Weil permite falar tanto de uma violência moral quanto de uma violência natural, muito embora esta – considerada como um recurso metodológico necessário para a elaboração do pensamento – seja compreendida do ponto de vista do homem. A violência – conceito sobre o qual se detêm não apenas a filosofia, mas também outras disciplinas tais como historiografia,

<sup>7</sup> Para uma comparação entre as visões de Kant e Leibniz do problema do mal, ver NEIMAN, 2003, p. 82-86.

<sup>8</sup> “A sequência de desastres não deu trégua. O terremoto em si abateu-se sobre a cidade na manhã de primeiro de novembro e durou cerca de 10 minutos. Foi tempo suficiente para destruir um grande número de prédios, enterrar milhares de pessoas nas ruínas e escurecer o céu de poeira.” (NEIMAN, 2003, p. 267).

<sup>9</sup> O debate, certamente, não está encerrado. Conferir a esse respeito, por exemplo, PLANTINGA, 2012, p. 77-79.

<sup>10</sup> Cf. NEIMAN, 2003, p. 15.

etologia e psicologia – encontra-se presente sob diversas formas e em relações mais ou menos herméticas na filosofia de Weil: violência exterior e interior, violência passional, natural e do tédio, violência pura e violência diabólica. Deslindar algumas dessas relações para delimitar aquilo que caracteriza o específico conceitual do mal radical pensado como uma forma de violência é o objetivo que nos propomos ao longo do trabalho que se segue.

Iniciamos o nosso percurso no primeiro capítulo tomando a violência na conjuntura do esforço reflexivo do nosso autor, que a enxerga como a alteridade da razão; veremos a partir desse ponto de que maneira a violência se constitui enquanto problema filosófico para Weil. É nesse contexto que passaremos a analisar a violência conforme ela aparece em alguns discursos filosóficos que integram a *Lógica da Filosofia*. No capítulo seguinte, buscaremos colher a referência inicial para o problema do mal em Weil, que é a análise kantiana do problema contida na obra do filósofo de Königsberg *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Fechamos essa etapa com a exposição que Weil faz do mal radical em Kant, para, então, podermos chegar ao específico do conceito no interior da filosofia weiliana, passo esse que se cumpre no último capítulo. Aqui primeiramente percorremos os tipos de violência presentes no pensamento de Weil para então situarmos o mal radical como uma forma específica de violência do sentimento particular, relacionada - mas não esgotada – com a violência natural, violência interior e passional da qual o homem não pode emancipar-se inteiramente.

## 2 A VIOLÊNCIA

### 2.1 A VIOLÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO: VIOLÊNCIA COMO O OUTRO DA FILOSOFIA EM WEIL

O conceito de *violência* não é algo que se encontra desobstruído de conflitos semânticos. A violência, igualmente, permite múltiplas formas de ser abordada: sob uma perspectiva biológica, cultural, histórica, filosófica. Essa perspectiva multifacetada de entender o problema da violência é endossada pela necessidade que a reflexão sobre a moral tem de, após a reflexão crítica kantiana, valer-se dos dados que chegam das demais ciências (PERINE, 2004, p. 16).

Um indicador da importância que Weil atribui à violência está no papel que o conceito desempenha no seu pensamento: ela é considerada como o problema fundamental para a filosofia (CANIVEZ, 1999, p. 38). É preciso, quando se fala de violência em Weil, antecipar que ela não está circunscrita a uma agressão física ou verbal ou a algo que esteja restrito a esfera do prático. A violência deve ser entendida como o outro da razão que, por ser o seu negativo, lhe apresenta seus limites; ela é negação do universal (PERINE, 1987, p. 124). O paradoxo da violência é que ela é violência precisamente por negar, excluir, aquilo que constitui o mundo como sensato para o homem, por obliterar aquilo que se constitui como o sentido. Embora ela seja a negação do sentido, ela só é reconhecida justamente por aquilo que ela nega, ela apenas existe como tal para o sentido, para seu negativo, ou seja, para a razão (PERINE, 2004, p. 72).

Dissemos que a violência em Weil não se limita ao evento da agressão. Nesse sentido, pode-se muito bem falar de uma agressividade dita natural, movida por sentimentos, obstinações predatórias e instintos de defesa. Contudo, o homem não toma a si mesmo na conta de um animal ordinário.<sup>11</sup> É possível, portanto, fazer uma distinção entre a agressividade individual enquanto dado biológico e a violência, cuja formação de sua

---

<sup>11</sup> Cf. MUCHEMBLED, 2012, p. 10. Segundo o historiador, chamam atenção os efeitos devastadores da violência humana em comparação com os outros animais. Na sua análise de Konrad Lorenz, o historiador sustenta que o etólogo enxerga nessa violência algo particular do homem, porém mantendo uma ligação com sua natureza animal. Segundo Muchembled, entretanto, a Unesco aponta outra via. Para a ela, a violência é produto de circunstâncias específicas, inexistindo qualquer espécie de pulsão destrutivas inatas no homem, tudo sendo explicado por análogos ao caso do adolescente que, recebendo uma má educação, acaba distanciado de uma conduta cordata (Cf. MUCHEMBLED, 2012, p. 296). Essa visão, contudo, possui o inconveniente de não dar conta daqueles que, recebendo a referida educação primorosa, ainda assim cometem atrocidades.



compreensão por meio da ética se constitui dentro do contexto de uma civilização<sup>12</sup>. É a compreensão da violência enquanto componente de um quadro ético que nos interessa.

Para Gilbert (2009, p. 71), a idéia de violência guarda relação com uma força cega e que é, considerada em si mesma, irracional. A persistência da irrupção dessa força cega no ambiente cultural do homem, ser que também é razão, embora não o seja por inteiro precisamente devido à herança dessa força, forneceria elementos parciais para uma explicação do evento do mal. Um tratamento da agressividade – que nós nos propomos a identificar nesse trabalho como essa força cega da qual fala Gilbert - aplicado ao homem é assunto imbuído de grande interesse, haja vista os seus efeitos potenciais alimentados pelo crescente incremento da tecnologia que o homem tornou-se capaz de manipular<sup>13</sup>. O elemento natural, portanto, não é inteiramente destituído de importância nas considerações sobre o tema da violência. Não obstante, ainda que constitua um componente do quadro de compreensão do evento do mal radical, veremos que a agressividade do animal compõe, porém não esgota, a explicação do evento do mal radical. O fenômeno *violência* não é algo uniforme; ele é vasto, intrincado, permeado por nervuras e ramificações. Pensar sobre ele sob óticas isoladas, embora seja algo importante para que sejam esmiuçados seus detalhes, não esgota o tratamento do tema, não dá conta dos seus desdobramentos menos objetivos e tão pouco proporciona uma visão mais holística do assunto. Talvez a partir daí se justifique um tratamento filosófico do problema.

A violência em Weil é o outro da razão, e como tal, ela é hermética ao conceito e, no próprio homem, se caracteriza como uma presença irreduzível. Ela é ao mesmo tempo o que origina e escandaliza a razão, o que define o homem por algo que ele tem o dever de ser, mas em verdade não é; ela é a negação da razão, do universal, e por isso lhe apresenta seus limites.<sup>14</sup> A negação do universal se apresenta como a negação daquilo que pode ser considerado como pertencente uma vida comum, daquilo que os homens podem pela razão

---

<sup>12</sup> Gilbert (2009, p. 41-60) apresenta quatro perspectivas distintas da violência que variam da redução máxima da liberdade até sua máxima afirmação. Essa perspectiva apresenta o itinerário de uma violência inteiramente biológica – na qual o indivíduo é reduzido a um jogo de causalidade puramente determinado, natural – até uma violência presente na nossa cultura – e que se efetiva devido ao uso arbitrário da liberdade. A violência natural é ilustrada por Gilbert pelos trabalhos de Konrad Lorenz. Essa violência, ou agressividade, é um comportamento positivo da vida animal (GILBERT, 2009, p. 41-42). Lorenz, (1973, p. 7) por sua vez, define a agressividade como o instinto de combate comum ao homem e aos demais animais que é dirigido aos seus congêneres. Segundo Gilbert (2009, p. 70), nessa perspectiva, a violência natural representa a liberação de energias de um ou mais entes de uma maneira, sobretudo, particular. É precisamente esse aspecto da afirmação estrita da particularidade que irá nos interessar para o estabelecimento da função desse tipo de violência, primária, na sua relação com o mal radical. É essa obstinação da particularidade que, persistindo, comporá o quadro mais complexo do mal radicado no ser humano.

<sup>13</sup> “Temos boas razões para considerar a agressão intra-espécie, na situação cultural histórica e tecnológica actual da humanidade, como o mais grave de todos os perigos. Mas a nossa probabilidade de lhe fazer face não melhora se a aceitarmos como algo metafísico e inelutável” (LORENZ, 1973, p. 43).

<sup>14</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 124.

concordar como válido para todos, sem basear-se em uma perspectiva etnocêntrica. A violência também pode se dar como racionalizada, servindo-se da razão como um instrumento. Voltaremos a isso mais adiante. No momento, o que nos interessa aqui é que a violência, devido as aporias que levanta, impõe limitações para a razão.

As limitações do discurso em dar conta da violência existem, de modo que é tarefa permeada de dificuldades tentar exprimir claramente o que se entende por violência. Enquanto outro da razão, ela a segue inseparavelmente, com o feitiço de uma sombra; conceituá-la com exatidão inequívoca seria algo análogo a tarefa de saltar sobre a própria sombra. “Antes de tudo, temos que admitir que não sabemos até que ponto o discurso filosófico é capaz de compreender a violência.” (COSTESKI, 2009, p. 124). Nesse sentido, a violência receberia tratamento semelhante ao conferido pelo discurso ao não ser: a realidade da violência consistiria em reduzir a realidade daquilo que não é violência, de modo que, o que aparece dela no discurso não permite um completo domínio, deixando sempre algum sedimento. Esse sedimento, muito embora não possa ser determinado em si mesmo, pode ser determinado em relação àquilo que o determina, ou seja, em relação à razão, enquanto um negativo.<sup>15</sup>

Por outro lado, não é difícil perceber a nossa familiaridade com a presença da violência, nem é necessário um esforço tenaz para nos darmos conta de que nossa realidade cotidiana é perpassada continuamente por eventos variados de violência. Segundo Perine (1987, p. 169), um tempo como o nosso prescinde da execução de uma fenomenologia da violência para que possamos compreender o significado do termo: “Weil pode se dispensar de qualquer tipo de *descrição* ou de *explicação* da violência para nós que vivemos sob a terrificante ameaça de experimentá-la definitivamente, de ser a última geração a experimentá-la, antes que não haja ninguém para conhecê-la.” (PERINE, 1987, p. 169). Nesse sentido, trata-se mais de uma tentativa de compreensão razoável da violência do que de propriamente de explicá-la segundo o que ela seja em si mesma, sem referência à razão. E essa atividade é importante, tendo em vista que a possibilidade da recusa da razão não é algo desprovido de implicações. Sem esquecer isso, acrescentamos que o recurso à compreensão da violência, passa por duas abordagens: a compreensão da violência enquanto irreduzível à razão e a compreensão da maneira como a razão compreende o fenômeno da violência. Vamos a elas.

Considerando que é impossível deixar a violência de lado, ignorá-la seria prejudicial. Talvez seja o caso, portanto, menos de compreendê-la integralmente do que de compreender nossa compreensão do assunto, ou mesmo de compreender a nossa impossibilidade de

---

<sup>15</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 50.

compreensão daquilo que é o negativo, o *outro* de toda compreensão. Conseqüentemente, não é vetada à razão alguma sorte de compreensão quanto à violência, porque a razão não excluiu a compreensão. Ainda que essa compreensão se dê via certos artifícios e se apresente frágil e tortuosa em alguns momentos, o que não é possível é o inverso: como refutou a compreensão, a violência é incapaz de compreender a razão, embora possa dela servir-se.

Compreender a incompreensibilidade da violência é compreender a violência como o outro da razão, como seu negativo, como algo que lhe é irreduzível. Dessa perspectiva tomamos ciência da violência como primeira opção do homem, terreno do qual a razão irá brotar e que, apenas quando se efetiva e floresce, ela própria se dá conta de sua não-primazia: o primado é da violência e ela segue sempre, inexoravelmente como presença em potencial. A compreensão da compreensão é compreensão de como um discurso racional trata a violência. Analisando como os diferentes discursos possíveis da razão abordam a violência, chegamos ao que a razão diz desse incompreensível, ou, mais exatamente, uma compreensão do que significa dizer que a violência é incompreensível. Engendrar a compreensão da compreensão da violência bem como a compreensão da sua incompreensibilidade, concluímos, são atividades cuja imbricação deságua num resultado comum.

Sob essa diretriz que nos retira da passividade, podemos apontar também que a compreensão da compreensão da violência nos coloca inicialmente diante do indivíduo que não tenciona uma justificativa perante o tribunal da razão dos atos da sua vida, cujos sentimentos se dão via expressão imediata e que pode se servir da razão como um mero instrumento para fins violentos, como a afirmação de algum dogmatismo.<sup>16</sup> Esse é o modo como o indivíduo violento se apresenta aos olhos da razão no seu esforço de compreensão.

Mas sigamos com o que consistiria nessa compreensão da nossa incompreensibilidade da violência. A violência é a alteridade da compreensão. Desta feita, enfrentar o paradoxo do tratamento do tema, salientamos, pode estar mais relacionado com compreender o significado dessa incompreensibilidade da violência, do que compreender a violência em si mesma, haja vista que dizer que a violência é incompreensível já é dizer algo sobre a violência. Essa tarefa se cumpre por meio da metagoge, pelo empréstimo de uma linguagem da qual ela não é provida; isso, contudo, é um artifício metodológico,<sup>17</sup> posto que, quando a violência se vale de um discurso para a realização dos seus propósitos, ela usa a linguagem como mero instrumento, sem vistas à compreensão ou ao sentido. Trata-se nesse ponto de abordar via um recurso de método, um artifício de prosopopéia, aquilo que não é dotado de discurso próprio,

---

<sup>16</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 124.

<sup>17</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 176.

sendo, de fato, antidiscursivo, antifilosófico: a razão aqui elabora um discurso coerente daquilo que é essencialmente incoerência (PERINE, 1987, p. 176).

A violência é o que sobra após o pensamento, ela é aquilo que é irreduzível ao discurso.<sup>18</sup> A violência é dita outro da razão não no sentido de algo que ainda não é razão mas que pode vir a sê-lo: ela é um outro irreduzível. Deste modo, ela não seria um artifício capaz de ser conduzido por um saber absoluto, como seu outro, ela é uma recusa da razão e surda aos seus apelos.<sup>19</sup> A violência pode ser pensada como um elemento de exclusão. Ainda que quando submetida a razão, como um instrumento, mesmo assim, ela, de alguma maneira, representa a exclusão de alguma coisa ou de alguém (PERINE, 2004, p. 71). O paradoxo da violência é que ela é violência precisamente por negar aquilo que constitui o mundo como sensato para o homem, por obliterar aquilo que se constitui como o sentido no seu mundo. Embora ela seja a negação do sentido, ela só é reconhecida justamente por aquilo que ela nega, ela apenas existe como tal para o sentido, para seu negativo.<sup>20</sup>

Podemos entender a violência como aquilo que se opõe ao que é propriamente humano: o contentamento de uma vida sensata adquirido na liberdade. A violência, de acordo com essa definição, é tudo aquilo que atravança o homem e lhe impede de desfrutar de sua existência. O contentamento aqui, portanto, significa usufruir da liberdade. A violência é o problema fundamental para a filosofia, que procura elaborar um discurso conscientemente elaborado no interior do qual a violência seja compreendida. A filosofia, portanto, quer superar a violência, tanto aquela que ela encontra em si mesma<sup>21</sup> quanto aquela que ele encontra no mundo. A violência aqui é a ausência de sentido, que determina a realidade que é compreendida pelo discurso razoável.

O homem violento, é importante frisar desde logo, não é desprovido de linguagem e seria um engano identificá-lo como alguém que, em uma perspectiva limitada, seria um *bruto*, sem qualquer intimidade com uma linguagem mais ampla e articulada. Não é esse o caso. A linguagem é aquilo por meio do que o homem nega o dado, modificando e alterando aquilo que ele nega; é uma atividade negadora. Mas, para além disso, o homem é capaz de negar aquilo que ele usa para efetuar a negativa, ou seja, modificar o instrumento de sua atividade

---

<sup>18</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 168.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 169.

<sup>20</sup> Cf. *Id.*, 2004, p. 72.

<sup>21</sup> A razão encontra-se em relação de mútua implicação com a violência, de modo que o discurso mais autoproclamado como neutro pode se converter em violência, sob uma neutralidade e racionalidade aparente. A esse respeito, cf. DEPADT-EJCHENBAUM, 1984, p. 175-176.

negadora, o que diferencia sua atividade negadora do dado daquela desempenhada por insetos sociais:

O homem não se contenta em transformar o que lhe é dado – a abelha também o faz; o modo de transformação, na medida em que é dado, em que é *natural*, é transformado por sua vez, e o homem cria o que uma reflexão tardia denominará a técnica. Jamais contente com o que encontra e com o que possui, ele não apenas muda a natureza: sua negatividade muda também as maneiras de mudar. Ora o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a linguagem ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o pensamento, a razão: aquilo que nega o que é imediatamente. (WEIL, 2012, p. 19, grifo do autor).

A linguagem é útil para a vida, servindo para a luta contra a violência exterior e situando-se no âmbito da técnica e da ciência; nesse papel específico, sua preocupação não é fornecer um sentido.<sup>22</sup> A técnica é destinada à luta contra a violência, mas não resolve o problema da busca pelo contentamento razoável. O homem pode ignorar a opção pelo contentamento razoável e se manter na posse da razão enquanto mero instrumento.<sup>23</sup>

Em relação ao homem violento podemos dizer que sua linguagem, em casos extremos, pode apenas tratar-se de uma exposição da sua violência, sem preocupação com a coerência ou o sentido. Como elucida Kirscher (1989, p. 307), quando o homem puramente violento fala, sua linguagem é apenas continuação da sua violência pura, recusa do discurso coerente com sentido, no plano da linguagem. A linguagem da violência pura é uma linguagem sobre ela mesma.<sup>24</sup> A violência pura – veremos mais detidamente – é uma possibilidade, uma realização do homem em sua história que é também história da razão e, como tal, igualmente, do seu outro, seu gêmeo, a violência. A violência, na sua história que segue de perto a história da razão, pode conduzir a violência pura.<sup>25</sup> Muito embora se tenha descoberto que a linguagem possa se converter em violência sabe-se que o característico da violência não se encontra na razão, pois ela é precisamente o que resiste a razão e a ameaça, muito embora ela só exista enquanto tal sob as luzes da própria razão (PERINE, 2004, p. 154-155).

A compreensão a respeito do significado de compreender a violência também passa por aquilo que ela realiza – o desejo daquilo que não é legítimo e não é razoável – e para o

<sup>22</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 63.

<sup>23</sup> “É fato – e nunca seria demais insistirmos nesse ponto – que o homem *pode* se desviar de si mesmo para viver inteiramente no trabalho e na linguagem das ciências; mas é igualmente um fato que nem sempre se atém a isso e que ele pode escolher, e por vezes escolhe, uma via que o conduz novamente ao problema de sua existência, na medida em que ela constitui, para ele, problema (o que é lançado diante dele) e tarefa.” (WEIL, 2012, p. 67, grifo do autor).

<sup>24</sup> Cf. KIRSCHER, 1989, p. 308.

<sup>25</sup> Cf. CAILLOIS, 1984, p. 220.

que contribui – aumentar e despertar a animalidade do homem (SOARES, 1998, p. 30). Esses elementos aqui assinalados serão importantes ao longo do nosso percurso, pois tais elementos definem aquele desejo que é da ordem do mal radical. Isso é importante, posto que nem toda forma de desejo ou de paixão é insensata ou violenta. O desejo que constitui violência instala no mundo aquilo que não é razão. A violência não é a negatividade em si, ela é uma forma determinada de negatividade; ela é o desejo que não é legítimo, não é razoável.<sup>26</sup>

Como a violência é oposta ao que é propriamente humano - o contentamento de uma vida sensata adquirido na liberdade - é possível falar de uma relação existente entre liberdade e violência, de modo que a própria razão pode ter que se sujeitar a uma liberdade violenta, sendo preterida em favor da violência.<sup>27</sup> Perine (1987, p. 119) nos lembra que a violência é uma maneira de se decidir (arbitrariamente) quando inexistente critério elaborado filosoficamente.

Para a razão, se o mundo fosse *apenas* violência ele seria absolutamente insensato. Aliás, mais correto seria dizer que sensato e insensato se opõe apenas no âmbito da razão: a escolha insensata da violência contra a razão só é tomada como tal do ponto de vista da razão (PERINE, 2004, p. 56). A razão encontra satisfação ao descobrir-se como se realizando por meio da negação, sob cuja força ela, a razão, se impõe ao real. Ao tomar conhecimento disso, atinge-se o contentamento razoável. Ou se deveria atingi-lo (WEIL, 2012, p. 80).

O fato de o homem levar uma vida organizada, por sua vez, já indicaria que ele optou pela coerência. Contudo, esse é o resultado de uma escolha, que Weil nos lembra que pode perfeitamente produzir outro resultado, posto que a violência segue sempre os passos do homem no seu itinerário.<sup>28</sup> Existe uma vereda que permanece sempre em aberto para a rejeição da razão:

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

A razão não se constitui como uma via exclusiva para o homem, desprovida de veredas, de modo que, daquilo que origina a razão, outra opção permanece ao alcance do homem. Trata-se da violência. A busca de um contentamento razoável, ou seja, na e pela razão, é originariamente livre. Isso que dizer que da opção pela razão não se pode dizer que

<sup>26</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 128.

<sup>27</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 193.

<sup>28</sup> Cf. PERINE, *op. cit.*, p. 253.

ela seja razoável ou desrazoável, posto que tais distinções só irão aparecer no âmbito da própria razão. A liberdade nesse momento visa exprimir que, para Weil, a opção que o homem faz pela razão em um primeiro momento não pode ser justificada razoavelmente, o que só se efetiva depois dessa opção. Falar da liberdade, ter consciência dessa liberdade, também só se constitui como possibilidade após essa decisão. Numa acepção não temporal, trata-se de uma escolha pré-razoável.<sup>29</sup> A opção pela filosofia é ato originário e, enquanto opção, implica na possibilidade da sua recusa. O porquê de o filósofo recalcar essa origem tem relação com o fato de que a razão pode servir como um instrumento para tratar dos assuntos cotidianos sem que se busque com isso um sentido para além das necessidades práticas. A razão pode servir, sem que os homens queiram ser mais razoáveis.<sup>30</sup>

Da opção pela razão ou pelo seu outro podemos dizer que ela é livre; seria mais exato também dizer que ela é a-razoável: “A escolha da razão não é uma escolha não razoável (pois o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, num sentido distinto do temporal, pré-razoável.” (WEIL, 2012, p. 32).

A razão é possibilidade para o homem, possibilidade que só passa a ser conhecida como tal pelo aparecimento do seu outro: a violência. Essa escolha é livre, originária, absurda, no que concerne ao fato de ser anterior a todo sentido (que só aparece no âmbito da razão), de modo que, para esse marco, é ociosa a empreitada da busca de um sentido; o sentido encontra sua origem naquilo que não é dotado de sentido.<sup>31</sup> Tendo em vista isso a decisão pela não violência é uma decisão primeira, infundada, é uma iniciativa livre, que não pode ser justificada razoavelmente antes de ter sido tomada, posto que isso apenas se converte em algo possível, não contraditório, no âmbito da razão. A dimensão anterior é diretamente excludente de qualquer perspectiva de razoabilidade. É impossível buscar um sentido para a escolha daquilo que é anterior ao próprio sentido, que deva ser expresso por um discurso razoável que fosse anterior e se situasse acima do próprio discurso da razão. É somente ao tomar consciência disso que se pode afirmar que da opção pela razão diz-se apenas que ela é *livre*.

Assim, o homem do discurso se emancipa daquilo que se pode chamar sua má consciência: ao saber que o homem pode escolher entre o discurso e a violência, ele sabe também que ele escolheu, que essa escolha foi livre (o que significa que a cada instante ele teria podido e ainda pode optar pela violência, em outras palavras, pelo silêncio) e não justificável (porque, de outro modo, seria necessário um discurso acima do discurso para justificar essa escolha) e que, no fim das contas, é um empreendimento absurdo para o próprio discurso querer impor o discurso a um indivíduo dado. (WEIL, 2012, p. 98).

<sup>29</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 127.

<sup>30</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 27.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 92-93.

A escolha da razão e do discurso razoável não é motivada por nenhuma razão prévia porque é precisamente a razão que inaugura a busca pelo sentido e não se desvenda como tal a não ser depois de inaugurado o discurso concernente a essa vontade primeira. É a escolha da razão, a possibilidade de se colocar o sentido, em oposição a qual a violência aparece como seu outro mais radical.<sup>32</sup> Como a opção pela razão se dá por uma escolha livre que a todo instante encontra-se passível de ser atualizada, o homem a todo o momento é perfeitamente capaz de recusar a razão - ainda que ele tome conhecimento dela - e de viver apenas procurando a satisfação dos desejos e necessidades. Mais que isso, esse campo de escolha pelo qual se pode sempre retornar à violência segue em aberto ainda que o homem na sua existência ordinária o ignore:

E o que é mais grave para o filósofo é que a recusa à filosofia não constitui um problema para o homem na vida corrente, mas para aquele cujo contentamento está na razão, *é a razão*; aquele para quem nem todas as formas de realização da negatividade, nem todas as formas de apaziguamento do desejo e de satisfação das necessidades são legítimas, isto é, razoáveis. (PERINE, 1987, p. 127).

Além de permanecer como um caminho pelo qual o homem pode continuamente enveredar, a *primeira* das possibilidades que o homem realiza é a violência, e não a razão, pois o homem já nasce violento.<sup>33</sup> O homem é ser *potencialmente* moral ou imoral, e não moral ou imoral por natureza; homem não é nem animal nem deus. A amoralidade do homem é um recurso metodológico que serve para mostrar que a primeira opção do homem se realiza na violência:

O homem não é *naturalmente* bom, mas também não é *naturalmente* mau; mais exatamente, quem possuir uma ou outra dessas qualidades como se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus. O indivíduo deve ser conduzido ao bem, deve ser educado – e, portanto, deve poder sê-lo – para querer o bem e para evitar o mal; se abstrairmos dessa educação, ele não é nem bom nem mau, ele é, como se diz, amoral, não imoral, porque essa abstração o transforma em animal (WEIL, 2011, p. 18, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o homem, inicialmente, não é imoral. Ele é amoral, desprovido de moral, porque violento, e apenas posteriormente, na escolha da razão, a moralidade passará a ter sentido, porque o homem poderia continuar violento. “É enquanto violento que ele é moral.” (PERINE, 2004, p. 46). Esse contexto da amoralidade equivale ao âmbito do puramente natural, o ser animal que inextricavelmente reside no homem. Os homens por

---

<sup>32</sup> Cf. ROY, 1984, p. 300.

<sup>33</sup> Cf. PERINE, 1989, p. 92.



natureza – e isso quer dizer apenas enquanto puro ser natural – não possuem razão ou mesmo uma linguagem razoável, eles devem dispor de ambas caso queiram corresponder a uma definição de homem como animal dotado de razão. Isso significa definir o homem por aquilo que ele não é, posto que o homem natural é um animal.<sup>34</sup>

O homem abstraído do fato de pertencer uma dada comunidade histórica e moral, o homem amoral, que, do ponto de vista da moral é imoral - pois o julgamento de amoralidade só tem sentido do ponto de vista da pressuposição de uma moral - é uma necessidade metodológica para a compreensão da moral, como uma espécie de negativo do qual a moral se projeta.<sup>35</sup> O conceito de homem natural – e, portanto, a noção de amoralidade - enquanto conceito-limite é útil para a compreensão da moral, assim como a violência existente no cenário desse homem é útil para a delimitação da violência radical. O homem enquanto ser que se reconhece como homem sempre se viu compreendido por uma vida moral, pela observância de regras e na presença dos costumes, de modo que, numa condição anterior ou exterior a essa, resta apenas a idéia do *homo* puramente animal:

Aí está o verdadeiro fundamento da tese da *amoralidade* do homem natural, fundamento suficiente na medida em que se fala da espécie animal *homo* dos zoólogos: o ser natural não é nem bom nem mau, ele é útil ou nocivo, agradável ou desagradável – uma palavra, ele é objeto para um ser que não é apenas natural e para o qual os objetos são dados como diferentes de si mesmos, presentes, porém distantes, dados numa avaliação, relacionados a um interesse, a um projeto de ação, a uma vontade de mudança e de transformação. (WEIL, 2011, p. 20, grifo do autor).

É apenas para o ser que superou essa condição, ainda que conserve em si algo dela, que surge o problema da moral, o problema da ação moral *má*, assim como é para o homem potencialmente violento que surge a preocupação e a consciência da norma e do bem; apenas esse homem pode observar o comportamento de certos animais e por analogia estabelecer para eles comportamentos regrados.<sup>36</sup> É necessário pressupor uma moral para que o problema da amoralidade seja pertinente. Tanto quanto buscar um sentido que inaugurasse o próprio sentido, para Weil seria uma reflexão estéril buscar um evento inaugural da moral, um marco primeiro - como o era a busca pelo mesmo marco quando da opção pela razão - pois esse próprio evento para ser compreendido enquanto tal já pressuporia a existência de uma moral

<sup>34</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 146-147.

<sup>35</sup> “A moral revela assim um conceito de homem que não é o seu, mas ao qual ela é levada por uma espécie de necessidade do seu método, o conceito de homem amoral (o que, para ela, significa: imoral porque sem moral), de homem *natural*. Trata-se, como acabamos de ver, de um conceito-limite: é só abstraindo da educação, vale dizer, do fato de o indivíduo pertencer sempre a uma comunidade histórica e moral (da qual ele só pode se desligar depois de ter feito parte dela), que se concebe o homem natural como uma espécie de fundo sobre o qual o ser moral se projeta para se compreender.” (WEIL, 2011, p. 19).

<sup>36</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 21.

para que pudesse ser compreendido como um acontecimento moral. Antes de haver já se instalado e desenvolvido a compreensão, não é possível compreender nada:

Seria ocioso perguntar como o homem chega a essas regras, e seria inútil buscar o começo e a origem da consciência moral. O homem enquanto ser moral, vale dizer, enquanto humano em sentido estrito, se encontra sempre provido de regras; mais ainda, ele é incapaz de se imaginar em um estado de ausência de regras: fora das regras, ele não encontra senão o animal em forma mais ou menos humana. (WEIL, 2011, p. 21).

Não existe, para Weil, um evento fundador, um marco zero da moral.<sup>37</sup> Deve-se pressupor a moral, embora o conteúdo da moral seja essencialmente histórico, advindo e em devir. Esse conteúdo encontra-se no mundo do dado, das condições, que é essencialmente violento, desenvolve-se mais ou menos lentamente, a despeito do sentimento do homem que enxerga nessas mudanças uma ameaça, que as contradiz e se opõe a elas e que declara sua moral como eterna.<sup>38</sup> A violência passa a ser compreendida também como a matéria de onde surgiu a moral, aquilo que é informado pelo esforço moral:

A moral informa o que não é moral; mas essa matéria não é sem forma, ela também não é exterior à moral ou neutra: ela é imoral e, por isso mesmo, refere-se à moral. Afinal de contas, é dela que surgiu a moral e, em última análise, é ela que se informa na moral – ela significa aqui o homem finito, determinado, ser de necessidades e desejos, violência. (WEIL, 2011, p. 196-197).

A moral só é natural para aquele que se encontra no interior do seu sistema prescritivo. Desse ponto de vista ela é evidente e natural. O problema da moral concreta, sua parcela de violência persistente que necessita ser diminuída, apenas se coloca para a incerteza, quando uma determinada conjuntura moral já não é mais evidente. Quando o homem se dá conta da *insuficiência* de determinada moral é que a violência aparece como problema moral e não apenas como condição do que não é ainda (ou não pode sê-lo de modo algum) verdadeiramente humano,<sup>39</sup> ou seja, daquilo que está situado fora da moral *natural*; é aí que aquilo que era localizado apenas na moral do outro, passa a ser sentido em relação à própria moral.

Afirmar então que o homem é animal razoável não é falar de um fato rematado, mas de uma aspiração, porque o homem não é razão acabada, a sua animalidade persiste.<sup>40</sup> O

---

<sup>37</sup> “Nenhum assassinato primitivo explica a moral; sem moral, não haveria qualquer diferença entre a morte do pai assassinado por seus filhos e a morte do pai esfaqueado por um urso: simplesmente não haveria *assassinato*.” (WEIL, 2011, p. 22, grifo do autor).

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

<sup>39</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 22-23.

<sup>40</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 148-149.

sujeito moral weiliano conserva semelhanças com o kantiano. No plano da experiência histórica, sensível, ele é determinado, inserido nas condições e é dotado de uma parcela de seu ser que compartilha com os animais. Contudo, no plano da existência não-empírica, da reflexão, ele é livre, essa liberdade estando presente como um fato da razão.<sup>41</sup> O homem é um ser que não é razão, ele é apenas razoável. Isso porque ele também é um ser natural, ou seja, é violento, agindo como as forças naturais, determinado por condições, necessidade e inclinações. Contudo, se o homem é violência, ele também não é apenas violência. O fato dele poder se compreender como ser violento, dele poder, portanto, compreender como compreender a violência, indica que ele também é dotado de razão. “Em poucas palavras, o ser humano é violento e razoável.” (PERINE, 2004, p. 73).

Desta forma, segue-se que para o homem abrem-se duas possibilidades: razão e violência. Quanto a que é realizada em primeiro lugar, não resta dúvida: trata-se da violência, de modo que a razão para o homem, por ser possibilidade, constitui-se como uma opção que pode ou não ser atualizada.

Com efeito, enquanto ser natural, o ser humano nasce sempre violento e nunca pode estar totalmente seguro de ter optado definitivamente pela razão. A escolha da razão, por ser uma escolha, nunca é definitiva e precisa sempre ser renovada por qualquer um que, tendo-a escolhido, instalou-se uma primeira vez no âmbito da razão. (PERINE, 2004, p. 76).

É apenas ao ser atualizada, ou seja, apenas quando o homem escolhe a razão, que a violência pode ser compreendida, e apenas porque ele pode não escolhê-la, e então optar pela violência, que o homem pode ser razoável.<sup>42</sup> É por ter como possibilidade sempre o poder de transgredir regras morais que faz sentido para o homem ser moral. O espaço de significação da violência, assim como o da moral, existe porque o homem não é puramente violência: “Moral e violência surgem no mesmo espaço de significação ou de sentido instituído pela linguagem, pelo discurso razoável, numa palavra, pela razão.” (PERINE, 2004, p. 74).

É importante relacionar a moral com a violência porque isso nos permite salientar o elemento de exclusão característico da última. A moral, por mais defeitos que contenha, é uma tentativa, nem sempre bem sucedida e em alguns casos vergonhosamente falha, de universalização e razoabilidade; conseqüentemente, não se pode perder de vista que ela pode ter elementos de violência e, como tal, de exclusão. “Mesmo que nas origens a moral exclua os que se encontram fora do grupo por ela constituído, o princípio de universalidade que

---

<sup>41</sup> Cf. *Id.*, 1987, p 250-251.

<sup>42</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 73.

habita toda moral é um princípio de inclusão: toda moral pretende ser moral para todos.” (PERINE, 2004, p. 74). Contudo, podemos compreender a violência como exclusão, ameaça e ausência de sentido. Partindo de sua relação com a moralidade e levando em conta o característico da exclusão, a violência se caracteriza então como aquilo que se opõe a moral e que se opõe a possibilidade de uma vida em comum. Desta feita, a violência é aquilo que pode impedir os homens de um reconhecimento recíproco (PERINE, 2004, p. 75). A violência é, portanto, um conteúdo presente nas ações imorais ocorridas no espaço da vida humana.

Reconhecendo que existe uma distinção entre a imoralidade do indivíduo e a imoralidade no plano do Estado, a imoralidade constitui em cada caso um tipo específico de violência.<sup>43</sup> Interessa-nos aqui, sobretudo, o caso do indivíduo. O conteúdo da vida humana vem da violência e é nesse sentido que ela é uma força motriz da história, pois o homem jamais deixa de se mover nas contradições e sua razão é uma busca por orientação, sentido, no mundo do dado, das condições, situado na violência. E a natureza última dessa situação, o fato de encontrar-se irremediavelmente na violência, não pode ser modificada:

Mas o que é isso senão a constatação de que todo conteúdo concreto de seu discurso de ser agente, de que toda condição de sua atividade, tudo que dá ao homem um conteúdo lhe vem de fora, não depende dele, lhe é imposto por uma violência, por uma natureza no interior da qual ele pode agir, mas que ele não pode nem criar nem transformar radicalmente? (WEIL, 2012, p. 71).

São as contradições que compõem o palco característico onde a existência humana se desenrola. Como o homem não sai nunca do domínio da violência, a razão não pode ser para o homem senão nesse domínio.<sup>44</sup> O conteúdo do discurso razoável vem de fora, da violência, na qual o discurso pode agir, mas cuja realidade última não pode ser transformada em um nível radical.<sup>45</sup> A violência aparece como a realidade no interior da qual se desenha a outra potência do homem: a razão e a linguagem razoável, ambas emergem da violência, e é a linguagem razoável que revela a violência. Apenas depois de escolher a violência, ele pode optar pela razão, pois o homem é naturalmente violento. Depois de enveredar pela razão é que o homem pode ter conhecimento do sentido e da liberdade, apreendidos somente pela razão. Fora da razão, na violência, a liberdade não aparece, pois o homem não se sabe livre, e ele não almeja um sentido, pois o *saber*, assim como a preocupação com um sentido, só se constituem no domínio da razão. E é por poder captar o insensato que é a violência que o homem pode dizer não a esse insensato.

<sup>43</sup> Cf. CAILLOIS, 1984, p. 219.

<sup>44</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 128.

<sup>45</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 144.

A opção pela conduta razoável visa excluir a violência. Nesse sentido, a opção pelo diálogo, pela forma de uma resolução de conflitos em um âmbito no qual os homens já concordaram quanto ao essencial, desprivilegia a solução violenta.<sup>46</sup> A essa observação, cabe acrescentar que a violência, no que pese a presença da razão, não é excluída completa e definitivamente do convívio humano, basta notar que a realização da razão se dá nos domínios da violência.

É verdade que o contentamento razoável só se realiza no domínio da violência. Como não é possível adentrar a plenitude da razão, é imperioso que o agir humano se desenrole inevitavelmente no ambiente da violência. Isso não equivale a uma autorização para que a ação individual se dê apenas de maneira violenta. Não é porque o homem existe na violência que seu agir deve contribuir para o recrudescimento da violência que o cerca. Dito isso, para Weil um desejo legítimo é aquele que tenciona diminuir a quantidade de violência, e o ilegítimo aquele que a aumenta. Não se trata de eliminar o desejo. O desejo é um constituinte inseparável do ser humano, de modo que o caso é utilizar, direcionar o desejo para um propósito razoável, não violento, que aumente o nível de razão no mundo.

Em outras palavras, é preciso que o mundo dos homens seja tal que a paixão aí não tenha lugar, que a negatividade e o desejo contribuam para construir uma forma de vida na qual o homem, os homens estejam ao abrigo da violência, que seu caráter seja formado ou transformado de maneira tal que o indivíduo não seja impelido para a paixão, mas para a razão. (WEIL, 2012, p. 35).

A identificação da paixão ilegítima como uma forma de violência é um dado valioso para nossa discussão. Para Weil aparecem como correlatos essa passionalidade radical do homem e a animalidade que nele persiste; essas tendências constituem-se de uma forma de violência que interessa a razão eliminar.<sup>47</sup> Esse projeto é um projeto da razão que aparece apenas para a razão<sup>48</sup>. A violência, enquanto tal, portanto, aparece para a razão quando ela se emancipa da própria violência; a razão se emancipa quando o homem passa a exercer a negação da negatividade, ao atingir o contentamento, não porque livrou-se da sua condição de ser negador, descontente, mas ao negar o próprio descontentamento: essa é a negação da negatividade; o homem sabe que na sua natureza imediata todo desejo é substituído por outro.<sup>49</sup> Apenas quando se atualiza minimamente a outra possibilidade do homem, a razão e a

---

<sup>46</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 40-41.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

<sup>48</sup> Não é fora de propósito frisar que aqui não se trata da realização de um projeto iluminista, mas sim de diminuir progressivamente o nível de violência instaurado no mundo.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

linguagem razoável, é que a violência encontra as condições para se mostrar. Essa sombra que acompanha o homem só se mostra para a razão (PERINE, 2004, p. 151).

A violência aparece como possibilidade apenas para aquele que a recusou, e não para o homem violento. O homem violento pode desenvolver técnicas, ciências úteis, mesmo discursos particulares, entretanto, esses discursos não tratam dele mesmo enquanto homem e nem buscam a coerência e a compreensão, a apreensão por meio de um sentido de um conjunto, um todo que vai para além da realidade imediata.<sup>50</sup> Podemos ver com farta quantidade de exemplos que razão e violência estão em relação de mútua implicação. Se a razão só pode aparecer no domínio da violência, esta, só pode ser explicada quando apresentada pelo discurso racional. Razão e violência compõem uma irreduzível dualidade que é constitutiva da vida humana e indicativa de suas possibilidades (PERINE, 2004, p. 143).

## 2.2 PRESENÇA DA VIOLÊNCIA COMO ASSUNTO NOS DISCURSOS FILOSÓFICOS NA LÓGICA DA FILOSOFIA

Vimos que em Weil o tratamento do tema da violência passa por dois recursos importantes e relacionados: a compreensão do aspecto incompreensível da violência<sup>51</sup> e a compreensão da compreensão. Violência e razão, acompanhamos, estão relacionadas mutuamente e ambos encontram-se enraizados na constituição do homem:

Violência e filosofia são tão intimamente relacionadas que não se compreende uma sem a outra, e elas estão de tal modo implicadas na existência humana que não se a compreende sem elas. De fato, enquanto ser natural, o homem é violento, mas esse ser violento se *compreende* e, por este mesmo fato, ele não é pura violência. (PERINE, 1987, p. 136, grifo do autor).

Além disso, podemos observar que o tema da violência está presente para Weil como uma preocupação de outros discursos filosóficos. Numa não violência encontra-se tanto o esforço inicial quanto o objetivo final da filosofia e, conseqüentemente, dos discursos filosóficos, quer eles se dêem conta disso ou não:

<sup>50</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 89-90.

<sup>51</sup> A violência é, em si mesma e para si mesma, incompreensível (sobre o caráter incompreensível da violência, a categoria da obra oferece uma discussão pormenorizada: cf. WEIL, 2012, p. 499), de modo que, no seu próprio domínio, não faz sentido falar de compreensibilidade ou mesmo incompreensão. O compreensível e o incompreensível só se tornam uma possibilidade quando situados no campo da razão. Desta feita, apenas do ponto de vista da razão é que algo se torna compreensível. Do mesmo modo, apenas para a razão aparece o aspecto incompreensível da violência. A compreensão da compreensão é o entendimento que a razão alcança das várias formas de compreensão da violência.

Ela tanto o é que frequentemente os filósofos esquecem que é com a violência que eles lidam. É verdade que a filosofia não o esquece ou, para não falar por metáforas, que todo discurso filosófico mostra que quem o formulou foi impelido pelo problema da violência. (WEIL, 2012, p. 90).

Esse problema aparece na vastidão dos discursos filosóficos para Weil sob outros nomes.<sup>52</sup> Esse dado é relevante, pois segundo Perine, na obra weiliana as menções nominais a autores não são freqüentes: “Weil é um escritor parco de citações, e as referências aos outros filósofos apelam sempre para a inteligente colaboração dos seus leitores.” (PERINE, 1987, p. 112). Dito isso, é importante atravessar brevemente o modo como a violência se apresenta e é compreendida em outros discursos filosóficos conforme eles se formulam na *Lógica da Filosofia* de Weil.

Uma lógica da filosofia surge do fato de que a compreensão que o homem elabora de si se dá pelo seu discurso, partindo da violência, mas visando um sentido e uma coerência, embora seu surgimento se deva ao fato sempre anterior da violência.<sup>53</sup>

De fato, a coerência constitui sempre um fim a ser atingido na história vivente, ela não é nunca dada ou pressuposta simplesmente, porque o dado e o pressuposto anterior a qualquer coerência é sempre a violência. Mas a coerência como fim é um fim de certo modo já sempre atingido, pois a violência não é dado nem pressuposto senão para um ser que não é só violência. (PERINE, 1987, p. 136).

Sabemos que não é possível falar de um sentido senão para o outro da violência. A idéia de uma lógica da filosofia, portanto, diz respeito a essa busca de sentido, a inquietação daquele que busca compreender a própria compreensão. Compreender a própria compreensão é o objetivo daquele que analisa as várias possibilidades do discurso da razão sobre seu próprio desenvolvimento bem como sobre a atividade do seu outro, a violência. Desta feita, para chegar ao sentido da compreensão do mundo apresentada nos discursos do homem no mundo, Weil desenvolve os conceitos de *categoria e atitude*.<sup>54</sup>

A categoria<sup>55</sup> é uma forma de coerência que define uma das possibilidades do discurso filosófico. A cada possibilidade lógica que compõe uma categoria corresponde uma possibilidade real, concreta, que é a sua atitude. As categorias são, portanto, os momentos

<sup>52</sup> “Eu – esse indivíduo específico – posso deixar a via do discurso coerente, posso seguir a via da violência (que Descartes designava sob o nome de vontade): posso me tornar infiel à escolha que fiz da coerência.” (WEIL, 2012, p. 100). Não se deve perder de vista que a defesa da violência pode ser defendida por filósofos que advogam em favor de seu uso para finalidades não violentas.

<sup>53</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 136.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, p. 136.

<sup>55</sup> E não se deve perder de vista que não se trata em Weil de uma categoria em sentido aristotélico ou kantiano.

lógicos do discurso e constituem o essencial para os homens que se encontram nela no que diz respeito ao mundo e a eles mesmos (CANIVEZ, 1999, p. 32). A maneira como o homem vive no mundo, portanto, é sua atitude:

A atitude é a vida mesma do homem: ele vive *na* sua atitude, ele vive *a* sua atitude. A atitude, ordinariamente, não se pensa porque tudo lhe é natural, mas ela pode ser pensada pelo homem que quer compreender o que ele vive: o homem pode captar a sua atitude no seu discurso. (PERINE, 1987, p. 137, grifo do autor).

Embora isso não deva acontecer *necessariamente*, pois o indivíduo na sua existência concreta pode permanecer na atitude que se lhe afigura como perfeitamente natural, sem precisar ter uma compreensão quanto ao que ele vive. Ele pode também querer elaborar um discurso que dê conta daquilo que é considerado o essencial para sua atitude. Tais discursos representam as categorias: “Categoria deve ser entendida aqui como o conceito sob o qual se organiza e ganha sentido tudo aquilo que os homens fazem sob uma determinada atitude.” (PERINE, 1987, p. 137).

As diferentes categorias organizam-se em torno de pontos de vista lógicos, de maneiras possíveis de configurar a apreensão da realidade de maneira coerente. Irredutíveis umas em relação às outras, cada uma delas organiza-se em torno de um determinado princípio: Deus, a consciência moral, etc. Entre os indivíduos que pensam com essas categorias e que vivem nas atitudes correspondentes, não existe diálogo possível, pois eles não estão de acordo com princípios comuns que poderiam servir de base para a argumentação e refutação e para o estabelecimento do valor das opiniões respectivas.<sup>56</sup>

As atitudes e categorias para Weil são o que permitem ao homem compreender-se e permitem compreender o homem. De uma atitude pode ser dito que ela seja *pura* quando ela possibilita o surgimento de uma determinada categoria e quando, feito isso, o discurso gerado não permite em si mesmo uma refutação:

A atitude pura pode ser ultrapassada, mas só poderia sê-lo por uma escolha livre, por um ato que não se justifica no falar do mundo recusado por ele (para o qual esse ato é, ao contrário, incompreensível) e que revestirá um sentido somente a partir da própria categoria, que apreenderá, em sua legitimidade relativa, em sua coerência *parcial*, aquela que ela ultrapassou. (WEIL, 2012, p. 108, grifo do autor).

Quando ocorre essa recusa de um determinado mundo instalado no seu próprio discurso, ou seja, quando a atitude antiga já gerou sua própria categoria, a nova atitude nascente ainda não se tornou atitude *pura* porque não gerou a categoria que lhe corresponde e

---

<sup>56</sup> Cf. CANIVEZ, 1999, p. 61-62.



que apreende o essencial do seu mundo, de modo que a ela resta ser apreendida por uma categoria mais antiga, porém, que não o faz a contento, sem promover-lhe deformações. A isso Weil denomina uma *retomada*.

No início de uma nova época – no momento em que um novo interesse, ao querer destruir um mundo envelhecido, organiza um novo mundo –, é, portanto, uma antiga categoria que apreende a nova atitude e fala da nova categoria, e ao falar a seu respeito, também a esconde e deturpa. O homem *retoma* (para nós que, ao chegar mais tarde, conhecemos a categoria que ele está apenas desenvolvendo) um discurso que, em sua ação, ele já ultrapassou [...] (WEIL, 2012, p. 122, grifo do autor).

Enquanto fenômeno histórico, essa destruição de um mundo essencial arruinado por um mundo novo não deixa de ser permeado de violência. “A passagem de uma atitude à outra é livre, é um ato de ruptura que, para o mundo com o qual ele rompe, não é senão violência, obra do descontentamento sentido e da violência.” (PERINE, 1987, p. 140). A violência, portanto, sempre circunda o discurso e se revela quando um determinado discurso razoável tomba, fazendo declinar a razão e a moral.<sup>57</sup> Isso nos esclarece que as possibilidades do discurso filosófico representadas pelas categorias concretizado pelas atitudes não são algo apartado do mundo, existentes em um nível puramente especulativo: elas representam o essencial das diferentes posturas de homens que vivem no mundo. Deste modo, enquanto realidade na qual a razão viceja, a violência permanece como acontecimento sempre à espreita de manifestar-se abrindo espaço entre as ruínas da razão. Seguindo as manifestações da violência, consideramos a seguir algumas de suas aparições no percurso lógico dos discursos filosóficos que Weil apresenta na sua obra mais famosa. Nesse sentido, procuramos privilegiar aquelas manifestações que entendem a violência como um mal, de modo que nos deteremos nas categorias da Certeza, Discussão, Objeto, Deus, Consciência e Absoluto.

Começamos pela categoria da Certeza. A violência nessa categoria aparece com a certeza que se tem para com o próprio conteúdo da categoria, de modo que a doutrina mesma se confunde com a categoria, em uma segurança de si que se exila em um presente eterno, sem mediação de algo fora do seu conteúdo.

Como superou as *dóxai* ou as opiniões dos homens comuns, o homem da Certeza acredita possuir o único e verdadeiro discurso. Quem não aderir ao seu discurso não deve estar, simplesmente, em seu juízo normal. (COSTESKI, 2009, p. 129).

Essa ausência de mediação faz com que o homem da Certeza advogue em favor de uma abertura, mas apenas da parte daqueles que ainda não estão no conteúdo da Certeza, pois,

---

<sup>57</sup> Cf. KLUBACK, 1984, p. 242.

do seu ponto de vista, eles são evidentemente ‘obstruídos’ de algum modo na sua configuração natural, possuídos por uma força ou entidade alheia ao humano, uma mancha ou um interdito ocasionado por alguma circunstância de sua vida, do seu nascimento, alguma fatalidade física ou danificados em sua constituição psíquica: “Enquanto permanecer no seu presente eterno, imediata consigo mesma, a Certeza não tem realmente, nenhuma necessidade de se compreender, por isso, é absolutamente violenta.” (COSTESKI, 2009, p. 129). O homem da Certeza se exime de procurar os *tópoi* daquilo que seria verdadeiro nos discursos que não lhe são comuns. A Certeza do seu partidário permanece encerrada em si mesma, para ele, apenas a Certeza *é*, e *é* enquanto verdade única, que só reconhece o que lhe é outro quando este lhe for idêntico. Isso quer dizer que a Certeza só reconhece o que lhe é diverso por uma comparação consigo mesma, por uma relação de identidade, convertendo toda espécie de relação em uma relação de assimilação e de igualdade. Apenas quando o que for seu outro igualar-se com a própria Certeza, ele poderá ser compreendido. Essa auto-afirmação constante e que exclui a alteridade constituiu a violência presente nessa categoria:

Assim, pode-se dizer que a Certeza (*A*) só reconhecerá a realidade do Outro (*B*) quando este se tornar idêntico ao seu conteúdo (*A*). Com isso, a identidade de  $A = A$  prevalecerá, necessariamente, diante de todo *B*. Desse modo, na medida em que exclui a realidade de *B*, a Certeza acaba, inevitavelmente, positivando a violência da não compreensão de *B* tanto no discurso não contraditório como no princípio de identidade. (COSTESKI, 2009, p. 130).

Na categoria da Discussão a violência aparece na forma de um mal. Esse mal é identificado com a *contradição* que a discussão busca eliminar. Nesse caso, a discussão liberta o homem da sua particularidade; tornando-o razoável, torna-o igualmente virtuoso. Existe uma identificação entre saber e virtude, de modo que a paixão, entendida como o mal, deve ser eliminada pelo itinerário que conduz a virtude e, conseqüentemente, ao Bem. A paixão aqui não é percebida como uma parte essencial do indivíduo, ela é fundamentalmente algo de que é possível libertar-se por meio da conduta virtuosa:

Ora, para o homem da discussão, ela não passa de um acidente. Basta que ele saiba o que ele é para que seu ser se desvencilhe desse peso morto que lhe é tão pouco natural quanto os grilhões o são para o prisioneiro. Uma obrigação poderia existir para um ser composto, mas o indivíduo razoável seguirá a virtude tão logo saiba o que ela é; ele não peca porque uma força má ou maligna o empurra para o mal – o mal é apenas a ausência do Bem -, ele peca por ignorância. O homem, o verdadeiro homem, não é apenas bom; é virtuoso. Como iria ele para o mal constituído pela contradição? (WEIL, 2012, p. 195-196).

Aqui, o mal ocorre por ignorância, ele tem em comum com o mal radical como forma específica de violência o fato de não ser ocasionado pela ação de uma força que constringe o

homem no rumo de sua realização, como seriam as inclinações contra as quais bastaria resistir<sup>58</sup>. Entretanto, para a Discussão, mal é ignorância porque ele é compreendido como ausência de Bem e acontece por negligência, pois o homem verdadeiro, o homem bom e virtuoso, ao conhecer o Bem, não iria optar pelo mal presente na contradição. Esse discurso considera o mal como uma questão de adequação: ao conhecer o que é adequado, o indivíduo virtuoso superaria o acidente da particularidade – *acidente* posto que não é *necessário* que o mal seja realizado - e tornar-se-ia bom. É interessante observar nas palavras de Weil a menção ao ser composto do homem nessa categoria. O indivíduo na Discussão é considerado como ser razoável que, tão logo saiba o que é a virtude, tornar-se-á virtuoso. Pode-se então perguntar: por que esse mal (contradição) é cometido por ignorância e não por escolha? Responder essa questão aponta a distinção entre o mal percebido pelo escopo teórico da categoria da Discussão e o mal como um tipo de violência que pertence a um conjunto mais amplo e plural presente na obra de Weil: porque na categoria da discussão, não existe a preocupação com a liberdade e porque o homem situado nela não percebe que ele próprio não é razão consumada; o homem na discussão se vê como razão que se dirige para ela própria: “Ele se vê como razão rumando para si mesma, e o fato essencial para nós não lhe é visível, a saber, que ele não é razão, precisamente porque ele é apenas razão caminhante.” (WEIL, 2012, p. 197).

Assim como Kant considerará a análise do mal no estoicismo insuficiente por considerar a vontade como onipotente para resistir às inclinações sem levar em conta a fraqueza do coração do homem que pode levá-lo a preferir agir em vistas do amor de si, aqui, também não é levada em conta a possibilidade do homem querer ser violento, ou de sê-lo sem dar-se conta. De fato, o indivíduo deve conhecer o que é a virtude, mas ele permanece sempre capaz de realizar a violência no mundo, livre ou inadvertidamente.

A atitude da Discussão se define como a não-violência na forma do discurso cuja única regra é a não-contradição. A contradição é encarada como violência contra a necessidade lógica, é sintoma da violência passional exterior ao discurso. Aqui a violência é não-verdade que recusa o terreno no qual pode aparecer a verdade. Entretanto, a atitude também ignora que a violência nesse contexto se interrompe apenas durante o tempo da discussão, no decorrer do diálogo e também pela discussão não se sabe o que a violência é em si mesma, tem-se dela apenas um conceito formal e negativo e não se sabe o que se deve

---

<sup>58</sup> Veremos isso adiante no tratamento de Kant do problema do mal no estoicismo.

fazer: pois se Cálicles simplesmente recusar a discussão, Sócrates é deixado só com seu discurso (CAILLOIS, 1984, p. 215).

Passemos à categoria do objeto, na qual ocorre uma aproximação com o conceito de mal entendido como o mal radical. Aqui o mal é identificado com a contradição, como na categoria anterior, mas também como *particularidade*. O homem também é entendido como razoável, porém não mais se ignora que ele não o é totalmente:

O bom senso respondeu a discussão: não basta que o homem veja o Bem, pois ele não é essencialmente razoável; por mais que se convença de que a particularidade é a contradição e o mal, ele continua sendo o que ele é, o que significa que ele é determinado. Conforme essa visão, o essencial é a paixão, o πάθος, aquilo a que o homem está sujeito, o que o afeta, o arrasta, o impele – a matéria nele; ele é razoável, mas ele é somente *também* razoável. Tomada isoladamente, a humanidade é razoável, não o indivíduo que *pode* sê-lo, assim como o gênero cão se caracteriza pela fidelidade ao dono, sem que se possa dizer que essa qualidade se encontra em todos os cães. (WEIL, 2012, p. 213).

O advento de uma tomada de consciência quanto à particularidade em relação com a constituição do homem como ser composto, enseja o surgimento da forma de tratar o homem que permite pensar as paixões em um contexto de liberdade e, por isso, avançar na compreensão do mal radical, pois admite-se a ação das paixões sobre o homem, as quais podem, ocasionalmente suplantar a razão, visto que esse homem já não é mais totalmente razão: em todos os momentos o homem está livre para não querer agir razoavelmente assim como em instantes cruciais ele pode não ter consciência de agir dessa maneira: “O homem comum situa-se entre o animal, que está na natureza, e a razão, que está além da natureza.” (WEIL, 2012, p. 214).

Na categoria Deus, o Mal não é uma entidade independente, pessoal, mas é a postura do ser cujo sentimento não se alinha com Deus: “O Mal não é um ser independente, ele está no ser que se crê independente – não quanto a sua existência, mas quanto ao seu sentimento –, que não sente junto com Deus.” (WEIL, 2012, p. 283). Aqui se trata do homem que em sua particularidade se sente como que apartado de Deus, como não estando unido a Ele, atado apenas ao seu sentimento particular que, por sua vez, não consegue se dar conta do seu próprio desejo essencial: a união com Deus. Como o Mal é o conflito, ocorre, na atitude Deus que ainda não se tornou *pura*, a retomada da categoria discussão: “Não existe, portanto, conflito entre Deus e o homem que se dá a Deus, eles conversam como amigos. Mas existe a discussão entre Deus e o homem que se retém e que não consegue se dar inteiramente.” (WEIL, 2012, p. 283).

A discussão aqui aparece como ligada ao Mal, pois, por meio de um acordo nascente da discussão, ela poderia conduzir a um consenso que, por sua vez, levaria ao Mal: a crença no sentimento de estar separado de Deus. Tomar esse sentimento particular, junto com a discussão, o conflito, a contradição, como o Mal acarreta também em uma retomada da categoria do objeto, já que a obstinação da particularidade em manter-se isolada gera o conflito e a contradição: Deus permanecendo separado de uma parcela sua, que é o homem.

Em outras palavras, à retomada da discussão pode corresponder a do *objeto* e a da ideia de ciência objetiva: visto que não se institui esse diálogo no qual o coração compreende o coração, que a ação do discurso do crente não penetra a incompreensão do outro que permanece preso na tradição, que Deus não reabsorve aquela parte de Si mesmo que adentrou a finitude, a solução das contradições deve ser encontrada na observação da realidade divina, pois só ela proporcionará a solução. A vida é o que é, e Deus está presente a Si mesmo. É preciso apreender um e outro em sua essência: realizada essa apreensão, o homem poderá escolher com conhecimento de causa evitando o acordo fortuito que poderia ser o acordo sobre o Mal. (WEIL, 2012, p. 284).

O mal na categoria da consciência se dá no contexto da liberdade: mal são as inclinações naturais e as paixões que interferem na autodeterminação moral do homem. “Ele é sujeito da condição, e a luta contra a natureza é a luta com ele próprio nele próprio, onde ele sempre encontra a natureza e, com ela, o *mal*.” (WEIL, 2012, p. 346, grifo do autor). Esse mal se perfila com o mal radical, cujo aparecimento se dá devido à presença fundamental da liberdade para a ação moral no contexto da categoria da consciência.<sup>59</sup> O mal radical é trabalhado no contexto moral da filosofia kantiana, precisamente o pano de fundo no qual se desenrola a categoria da consciência, como um elemento que não pode ser simplesmente retirado da constituição humana:

Essencialmente, a consciência se volta, portanto, para si mesma: é preciso agir por respeito à lei moral, porque é somente nessa ação que o homem pode esperar ser ele próprio. É preciso subjugar, visto que é impossível extirpar, as determinações interiores, as paixões: elas são as condições naturais da ação no mundo, mas precisamente porque são necessárias, permanecem fora da moral e não devem entrar na decisão. (WEIL, 2012, p. 347).

Passemos agora ao discurso absolutamente coerente, situado na categoria do Absoluto. A razão é fundamento de todo discurso e enquanto tal é fundamento de si mesma, é sujeito e

---

<sup>59</sup> “A vida do homem da consciência situa-se na tensão entre o conhecimento do condicionado e o saber absoluto; ela lhe dá a oportunidade de obedecer à lei da liberdade que ele sabe ser sua em sua realidade que ele conhece como condição condicionada – entre a reflexão do *eu* em *Eu*, e do *Eu* em *eu*.” (WEIL, 2012, p. 346, grifo do autor).

objeto para si, constituindo-se ela própria no movimento que a engendra.<sup>60</sup> A liberdade só aparece como para-si do ponto de vista da razão; apenas enquanto tal, portanto, ela aparece como pilar e fundamento do discurso absolutamente coerente. A liberdade, enquanto se põe na medida em que se apresenta em um discurso absolutamente coerente, não o faz senão na medida em que ela própria se identifica com a razão (KIRSCHER, 1989, p. 81).

A opção pela razão é anterior a própria razão; ela é absoluta porque livre, livremente desprovida de toda razão; é escolha não razoável, por isso, aparecendo como absurda do ponto de vista do discurso absolutamente coerente. Para o discurso, a violência permanece irreduzível, exterior a esse mesmo discurso, muito embora o circunde. Ela também o ameaça, pois seu princípio não pode ser eliminado por ele. A opção livre permanece sempre em aberto, de modo que é sempre passível de ser atualizada uma escolha a favor ou contra a razão.<sup>61</sup> A violência, entretanto, não deixa de prestar um serviço a razão: “A violência revela a liberdade originária que constitui o fundo não-discursivo de todo discurso humano.” (PERINE, 1987, p. 131).

A violência é uma aporia pousada diante do discurso. O discurso absolutamente coerente reivindica a compreensão de tudo. Admitir que algo lhe fica de fora é um paradoxo. É precisamente o que ocorre com a violência, ao colocar esse discurso ante a sua condição de uma mera possibilidade. No que pese a consideração que o discurso faz da violência como servindo ao engenho da razão, a condição de possibilidade *outra* demonstra seu caráter irreduzível, o sedimento que escapa a pretensão desse discurso.<sup>62</sup> O discurso absolutamente coerente nasce com a pretensão de tudo compreender, embora não compreenda aquilo que pode lhe fazer oposição, que pode rejeitá-lo, rejeição e oposição que ocorre de fato com a violência pura: “O discurso absolutamente coerente não pode se compreender como possível porque ele não compreende a possibilidade que se o recuse.” (PERINE, 1987, p. 132).

Do ponto de vista do absoluto, o discurso absolutamente coerente sustenta que a violência, tendo sido pensada nele, foi domesticada e compreendida. A violência, portanto, do ponto de vista do discurso absolutamente coerente não é irreduzível ao discurso, ela é aquilo que ainda não se converteu em razão. Nesse discurso absoluto, apenas a razão é, porque o real é razoável e o que é razoável é real, de modo que mal, violência e erro, não sendo razoáveis, seriam algo sem consistência, ou com a consistência efêmera daquilo cujo destino é o

---

<sup>60</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 16.

<sup>61</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 130-131.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, p. 149.

desaparecimento total.<sup>63</sup> Na perspectiva do discurso absoluto, a violência não é irreduzível porque para ele não *existe* nada que lhe seja irreduzível. Sabemos, entretanto, que não é esse o caso. O absoluto ignora que, para além dele, a violência não se trata de uma astúcia da razão e que o discurso não é o destino necessário e unívoco da liberdade.<sup>64</sup>

Para o discurso absolutamente coerente, aquele que compreendeu tudo, onde a particularidade é compreendida como um momento rumo ao acabamento desse discurso, a violência é um momento da razão absoluta, um instrumento que é conduzido astuciosamente por ela rumo a realização do seu progresso; a violência, portanto, não é aqui encarada como algo irreduzível, ela é compreendida no seu papel. Entretanto, esse discurso ignora que a razão não é a única possibilidade do homem e que persiste um negativo que sobra, escapando à compreensão do absoluto<sup>65</sup>:

Ainda que muitas violências na história tenham sido *a posteriori* recuperadas como *providenciais*, como instrumentos da razão, nem por isso elas passaram a ser menos violentas ou deixaram de ser violência. O que é mais grave em tudo isso é que nada garante que todas as violências na e da história possam ser compreendidas como o progresso subterrâneo e astuto da razão absoluta. Com efeito, é só depois da razão plenamente desenvolvida que se vê com maior clareza a irrecuperabilidade de certas violências históricas para o progresso da razão. (PERINE, 1987, p. 174).

O discurso absoluto não compreende a possibilidade que existe de que ele seja recusado *com conhecimento de causa*. Na categoria do discurso absolutamente coerente, a violência só existe, portanto, para o indivíduo não universalizado; ela é mesmo a essência desse homem. No discurso absolutamente coerente, para o qual o mundo aparece como sentido revelado para si mesmo e por si mesmo, a violência é uma arma, um artifício da razão,

---

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, p. 173.

<sup>64</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 56.

<sup>65</sup> A esse respeito, é ilustrativo o advento da categoria que representa a violência pura em movimento, a obra, e sua relação com a categoria que lhe é imediatamente precedente na *Lógica da Filosofia*, o absoluto. O que marcaria o limite entre o absoluto e a obra é que, do ponto de vista do discurso, não há resíduo, nada há que lhe seja um resto. A obra, então, inaugura a virada brusca para um segundo momento do texto da *Lógica da Filosofia*, que se caracteriza por atitudes cuja preocupação não é mais a compreensão, mas o agir, contornando ou mesmo rejeitando a necessidade de uma coerência racional. A primeira das três pontas do tripé que marca uma ruptura irreparável com o discurso da razão é a obra (PERINE, 1987, p. 150). A obra só se converte em uma possibilidade lógica após o discurso absolutamente coerente porque é necessário conhecer o que a razão antes de ser possível negá-la. No âmbito da pura violência não existe reconhecimento, pois não há preocupação com a compreensão. É preciso que se passe pela razão para que a violência, servindo-se da razão como instrumento, possa recusar a razão tomando consciência de si (CAILLOIS, 1984, p. 216 – 218). A razão é empregada por essa categoria a guisa de instrumento, de modo que, do ponto de vista da razão, a obra é inteiramente contraditória e irreconciliável. A própria categoria da obra, em si mesma, é incompreensível (WEIL, 2012, p. 495 – 499). Desta maneira, ela estabelece os limites do absoluto ao opor-lhe, não via discurso mas pela pura atividade, uma recusa, uma refutação. A violência estabelece assim fronteiras para a razão.

que a emprega para cumprir os seus desígnios via astúcia. Verdadeiro motor, as violências particulares serão, em sua totalidade, reconhecidas como a liberdade na qual o ser, na sua totalidade, se reconhece razoavelmente. O indivíduo é, portanto, compreendido em sua individualidade pelo discurso.<sup>66</sup> Para o discurso absolutamente coerente, a violência aparece como domesticada. Será preciso ir além desse discurso (e para isso evidentemente não se pode prescindir de atravessá-lo) para que se possa convenientemente compreender que segue ainda, apesar dele, uma outra opção: a escolha da não razão, a recusa livre do discurso com conhecimento de causa<sup>67</sup>.

Isso ocorrerá na categoria posterior, a categoria da obra, que representa a recusa deliberada da razão. Essa recusa, conseqüência direta da outra possibilidade do homem, coloca em perspectiva que esse mesmo homem não é essencialmente razão, ele é razoável, ou seja, passível de razão,<sup>68</sup> de modo que, assim, fica bem entendido que a violência do mal radical é também plenamente possível, e o é porque violência e liberdade definem o homem: “A violência é original, radical e irreduzível, e a liberdade não se afirma senão sobre o fundo da violência, ou, o que é o mesmo: a liberdade é sempre em situação.” (PERINE, 1987, p. 131).

A violência não é um puro nada ou algo que ainda não se tornou razão. Por ser outro irreduzível, ela não é ferramenta útil à astúcia, ela é, sim, recusa definitiva da soberania da razão e opção pela insensatez.<sup>69</sup> O que o Absoluto não se dá conta é que, precisamente por isso, ela pode ser violência pura. Do ponto de vista do Absoluto, toda particularidade e arbitrariedade do indivíduo são compreendidas e superadas. De modo que, da sua perspectiva, é impossível que algo possa seguir-se a ele próprio. Não obstante, o que resta após o discurso absolutamente coerente é a possibilidade de o homem recusar a satisfação desse discurso. O que resta é recusa da razão coerente em favor da violência pura (COSTESKI, 2009, p. 111-112).

Como o discurso absolutamente coerente não retorna ao indivíduo, ele não compreende o homem concreto e a liberdade do indivíduo para quem permanece aberta a possibilidade do querer violento, de modo que ele não fala da violência presente na

---

<sup>66</sup> Cf. *Id.*, 1987, p. 129-130.

<sup>67</sup> A recusa da razão corresponde a violência pura, descrita na categoria da obra. Violência pela violência, essa recusa é a transgressão consciente da lei moral, do universal e da razão. Pode ser a violência gratuita e desprovida de sentido de um indivíduo ou pequeno grupo, ou mesmo a violência totalitária orquestrada por um Estado, um mestre, um partido (CAILLOIS, 1984, P. 214).

<sup>68</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 130.

<sup>69</sup> Cf. *Id.*, 2004, p. 168-169.



individualidade.<sup>70</sup> Para que a circularidade se torne completa, o Absoluto deveria, quando o seu movimento estivesse completo, compreender o indivíduo na sua irreducibilidade própria, mas o Absoluto não reconhece a existência de algo que lhe seja irreducível.<sup>71</sup>

Para Weil, a violência não deve ser negada apenas pelo sistema, mas, também, pelo próprio indivíduo educado moralmente. Ademais, como sabemos, conquanto esta possibilidade não seja reconhecida pelo discurso absoluto, é sempre possível ao indivíduo refutar o sistema, instaurando, assim, a violência pura no mundo. (COSTESKI, 2009, p. 156).

No que pese o fato de que no discurso absolutamente coerente o sujeito não ser o indivíduo mas o próprio discurso em si mesmo enquanto sujeito infinito que num movimento contínuo da liberdade eleva-se do finito para o infinito,<sup>72</sup> a liberdade de negar irreducivelmente esse sistema discursivo não é reconhecida por ele. No interior do próprio plano, o discurso absoluto é irrefutável, de modo que sua superação não pode se dar no plano do discurso (KIRSCHER, 1989, p. 304). E disso, o discurso absoluto não se dá conta.

E qual plano constitui, portanto, a superação do discurso absolutamente coerente? O plano da violência, o ato efetivo da violência mesma, em sua pureza. Essa violência não é outra coisa que a recusa do discurso absolutamente coerente, a indiferença frente a compreensão. A liberdade aqui aparece como ela mesma se desembaraçando de todo entrave e manifestando que seu único interesse é o seu próprio agir. Não é possível refutar a insatisfação do indivíduo no interior do discurso absolutamente coerente. Embora o discurso absoluto compreenda a insatisfação do indivíduo diante da satisfação que ele lhe destina, ele exige o sacrifício do indivíduo particular em nome do homem universal, no qual se pode depositar a esperança de se encontrar a satisfação.<sup>73</sup>

É do ponto de vista da própria compreensão e não do indivíduo particular, que o discurso absolutamente coerente compreende o indivíduo. Sem o sacrifício do particular, no plano da totalidade, não pode haver compreensão do indivíduo. O indivíduo enquanto tal, na sua particularidade, não pode ser reconciliado e sim apenas pensar a reconciliação. O que interessa ao homem, entretanto, não é *se pensar* reconciliado, mas *ser* reconciliado; não se trata para ele de pensar o mundo, mas de viver nele. A compreensão não apenas não fornece satisfação como o deixa logrado na esperança de obter uma satisfação própria, particular. Desta feita, o homem pode realizar uma *outra* escolha: a de viver sem colocar as questões que

<sup>70</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 193.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, p. 146.

<sup>72</sup> Cf. KIRSCHER, 1989, p. 72.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p. 305.

o levariam ao discurso absoluto e, então, a insatisfação.<sup>74</sup> Nesse ponto encerramos o breve itinerário pelas categorias escolhidas.

O essencial que extraímos desse percurso pelo desenvolvimento das categorias é que a violência é sempre possível. Ela permanece a negação da razão, do sentido e de qualquer justificativa. Essa é uma das marcas da diferença entre Weil e Kant. Para o segundo, permanece a perspectiva que a crença na razão não pode ser completamente recusada, se o homem cede, e ainda que o faça livremente, ele o faz em nome de um interesse; não é possível escolher a desrazão por si mesma. Em Weil somos informados que existe a possibilidade da realização de um desvio da lei moral e de uma rejeição da razão, de modo que o diabólico não é apenas uma contradição, mas pode tornar-se fato determinante, como a ausência de toda noção de moralidade que exija uma justificação (KLUBACK, 1984, p. 243).

É a dualidade razão-violência que define o homem. Essa dualidade revela a violência – pois essa revelação só pode ocorrer sob a luz da razão – como possibilidade, mas possibilidade que segue irreduzível à razão e radicada no homem. Se a violência só aparece para a razão, esta só se afirma sob um fundo de violência. A razão do ser humano sempre é a do ser finito e sempre se dá 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.” (PERINE, 2004, p. 151). Desta feita, dizer que o homem é razoável implica reconhecer que ele não é razão, que ele é primitivamente violência, a qual ele sempre pode retornar.<sup>75</sup>

A violência é um dado irreduzível no homem. Para Weil, o problema do reconhecimento da violência e da realização da não violência, ainda que com outros nomes, é problema crucial da filosofia; muito embora os *filósofos* amiúde esqueçam isso, a *filosofia* não o esquece jamais. O discurso razoável, a escolha desse discurso, tem sua origem na fonte caudalosa daquilo que não é discurso, o sentido naquilo que não é sentido, ou seja, em uma ação livre, ação esta frequentemente esquecida pela razão, como se esta emergisse de uma espécie de Lete.<sup>76</sup> A razão, portanto, não se funda em si mesma, mas na liberdade.<sup>77</sup>

No contexto do autor seguido nesse trabalho, o tema da liberdade liga-se indissolúvelmente com a moralidade. Os problemas morais só têm sentido para aquele que já

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p. 305-307.

<sup>75</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 151.

<sup>76</sup> “Depois de tão grande número de séculos passados no Inferno, as almas dos justos e dos maus que expiaram seus erros aspiravam a uma nova vida e obtinham o favor de voltar à terra para habitar um corpo e se associar ao destino deste. Mas, antes de sair das moradas infernais, tinham de perder a lembrança de sua vida anterior e, para tanto, beber as águas do Lete, o rio do Esquecimento.” (COMMELIN, 2000, p. 203).

<sup>77</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 132.

optou livremente pela moral. Os problemas morais concernem apenas àqueles interessados na conciliação razoável dos desejos de sua parcela finita, na dominação universal do egoísmo do amor de si. Na postura moral trata-se de tentar reduzir o que existe de amoral nas condições que cercam o homem e o que existe de imoral nas ações desse homem.<sup>78</sup> Esse é o problema sobre o qual se debruça aquele preocupado com a ação moral má.

Weil considera a violência como outro da razão, definição essa que nos é bastante interessante por contemplar ambas as esferas que tratamos nesse trabalho. Enquanto recusa do sentido<sup>79</sup>, ela é o uso do linguajar meramente tecnicista, a recusa da razoabilidade devido ao descontentamento, ao tédio, e a expressão do sentimento particular obstinado, ou seja, que se quer particular e deseja permanecer particular:

O *outro* da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso “técnico” que serve sem perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal. (WEIL, 2012, p. 99, grifo do autor).

A violência se apresenta à razão como dotada de muitas facetas. Semelhante a Hidra, ela pode constituir-se como a arbitrariedade consciente, a rejeição voluntária e imediata do sentido ou a obstinação irreduzível no particular. Essa perseverança obtusa, a cegueira que persiste no homem enquanto ser também inegavelmente natural, essa violência radicada inextricavelmente no homem é o mal. Weil, cuja definição como kantiano pós-hegeliano é célebre, dedica um ensaio ao tema do mal radical em Kant. É oportuno resgatar a percepção kantiana do problema do mal radical para determinar a origem do aparato conceitual que serve a Weil para pensar o mal como uma forma de violência radicada no homem.

---

<sup>78</sup> Cf. PERINE, 1987, p 252.

<sup>79</sup> Vale ressaltar que o sentido é uma preocupação da razão, estando relacionado com ela. A preocupação com o sentido não existe para a violência.

### 3 GENEALOGIA DA VIOLÊNCIA PASSIONAL: O MAL RADICAL KANTIANO

#### 3.1 O MAL RADICAL EM KANT

Antes de chegarmos ao mal radical que é próprio do pensamento de Weil, o mal radical enquanto violência, em um primeiro momento, convém seguir as suas raízes, investigando como o mal radical aparece no pensamento kantiano. Em um segundo momento, chegaremos até a análise que Weil faz do mal radical em Kant para, no próximo capítulo, aportarmos no mal radical como violência, próprio de Eric Weil. Passemos então ao mal radical kantiano.

Embora muitos façam o mundo começar pelo bem, Kant nota que o mal é pelo menos tão antigo quanto “a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal.”<sup>80</sup> A observação das evidências da presença do mal no mundo desde períodos muito remotos instigou os pensadores ao longo do tempo. O fenômeno do mal, contudo, não se dá, como vimos, segundo uma univocidade de sentidos. Para Kant, na sua discussão a respeito do mal radical, não se trata de um mal físico<sup>81</sup> ou da civilização,<sup>82</sup> mas de um mal moral;<sup>83</sup> nessa perspectiva, ele é seguido por Weil, ao pensar o mal como um evento moral compreendido no conjunto mais amplo da violência. O mal possui um específico seu: a relação com a liberdade, tanto no que concerne ao tratamento do tema pela teologia,<sup>84</sup> quanto pela filosofia: “O mal moral consiste na falha da liberdade em escolher as ações boas e em rejeitar as censuráveis.” (HENRIQUES, 2012, p. 121). Esse é o mal radical kantiano, e é precisamente o tratamento do aspecto da liberdade que o separa das demais formas de mal.

---

<sup>80</sup> Cf. KANT, 2008, p. 25.

<sup>81</sup> Dentre os males físicos, é possível ainda falar daqueles específicos de doenças e dos males ocasionados pela natureza. “Os males físicos decorrem das insuficiências de uma ordem do mundo em que a probabilidade emergente generalizada não evita que a saúde ombreie com a doença, a geração da natureza com as catástrofes, a desordem com a organização, o desenvolvimento com a insegurança etc.” (HENRIQUES, 2010, p. 121).

<sup>82</sup> Além dos males físicos oriundos de doenças e daqueles ocasionados por catástrofes naturais, pode-se falar de um mal específico das civilizações. “Também há o sofrimento e a selvageria da guerra. Uma das piores características da guerra é talvez o modo como brutaliza quem nela participa.” (PLANTINGA, 2012, p. 21).

<sup>83</sup> Cf. KANT, 2008, p. 26.

<sup>84</sup> “Os males físicos e morais seriam o mal radical se o critério definitivo do bem e do mal fosse o prazer e a dor. Mas se o critério do bem é a inteligibilidade, o mal radical resulta dos atos humanos que Deus não quer, mas não proíbe. Além do que Deus quer e assim existe, e do que Ele não quer e não existe, há os pecados radicais que ele não quer, mas não proíbe. A única justificação de permissão divina do mal radical – corrupção em termos filosóficos ou pecado em termos teológicos – é que só assim pode o homem ser livre e consciente.” (HENRIQUES, 2012, p. 121). Uma diferenciação mais acentuada entre males morais e naturais se delimitou em grande parte devido ao debate gerado a partir do terremoto de Lisboa (Ver a esse respeito NEIMAN, 2003, p. 15 e, mais especificamente, p. 266-276).

Na sua leitura do mal no estoicismo, é a presença da liberdade que, segundo Kant, faltou ser alcançada em sua plenitude por esses filósofos. A vontade, no estoicismo, seria uma vontade puramente livre, e não se teria, de acordo com Kant, levado plenamente em conta aqui a possibilidade dessa vontade *não querer* agir moralmente. O combate àquilo que seria a causa do mal para o estoicismo Kant denomina como “[...] *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo.” (KANT, 2008, p. 63, grifo do autor). Para Kant, o erro do estoicismo consiste em considerar como inimigo somente a desordem das inclinações naturais, sem atentar para a presença de um fundamento ou disposição particular do homem para a execução do mal. Os estóicos, de uma feita, muito acertadamente buscaram na liberdade seu princípio moral e as leis morais na razão<sup>85</sup>. Entretanto, a dificuldade consiste no fato de que eles admitiram uma vontade imaculada, não corrompida, para o acolhimento de tais leis nas suas máximas.<sup>86</sup>

De facto, logo que queremos dirigir a nossa atenção para o nosso estado moral, descobrimos que já não se trata de *res integra*, mas temos de começar por expulsar o mal, já instalado (e não poderia ter de o fazer, se não o houvéssemos acolhido em nossas máximas), da sua posse: i.e., o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a *execução* da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. (KANT, 2008, p. 64, grifo do autor).

Para Kant, deve-se pressupor como o verdadeiro adversário da virtude, não apenas as inclinações em si, mas um fundamento anterior que perverte a lei moral na sua essência; tomar as inclinações isoladamente perde de vista o elemento fundamental: o fato de eventualmente o homem *não querer* resistir às inclinações. “As tentações não são constrictões; a vontade é livre, e o homem faz o mal.” (PERINE, 1989, p. 91). É nesse ponto que se situa aquilo que Weil denominará como o aspecto estarrecedor do mal radical em Kant: “Se o homem sucumbe, é porque ele quer sucumbir à tentação; se ele deve, ele pode obedecer à lei que sua razão prática se dá, e que ele conhece imediatamente como um fato. Se ele não obedece à lei é porque ele *não* quer obedecer.” (PERINE, 1989, p. 91). É assim que Weil pensa o mal radical kantiano. Contudo, adiantamos que para a compreensão do mal radical enquanto violência, convém ter em conta também a constituição do homem dada pela

<sup>85</sup> Cf. KANT, 2008, p. 64.

<sup>86</sup> “*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com a inclinação do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo” (KANT, 2009, p. 213, grifo do autor).

definição que dele Weil apresenta como ser *finito* e razoável. Veremos que esse “não querer” é a chave para a compreensão do fenômeno de algumas formas específicas de violência – cujo cotejamento com a violência do mal radical será importante para melhor compreendê-lo – e o essencial desse conceito encontra-se já nessa análise do fenômeno do mal no estoicismo. Retornemos a Kant.

Segundo Kant, para o estoicismo, as inclinações em si mesmas são irrepreensíveis. Mais que isso, extirpá-las não seria um bem, pois em verdade deve-se controlá-las para que não se anulem mutuamente e assim se constitua a felicidade do homem *prudente*.

O mal, na leitura kantiana do estoicismo, é aquilo que é contrário à lei. A *sabedoria* consiste em desprezar aquilo que incita o vício, que é, por sua vez, a *estultícia* de se deixar levar pelo que contraria explicitamente a lei. O estoicismo, alerta Kant, não admite um fundamento para a transgressão moral, de modo que, assim sendo, restaria eleger como causa a falta, ou a *omissão* em relação ao embate com as inclinações: elas em si são inocentes, o mal reside aqui em ser omissivo e permitir que elas se assenforeiem do indivíduo.<sup>87</sup> Para Kant (2008, p. 65), essa própria omissão já contraria o dever, sendo ela própria também uma transgressão, e isso foi ignorado pelos estóicos, de modo que o princípio fundamental do mal lhes permaneceu, portanto, ignorado. O mal que eles julgavam combater, para Kant, era a faca cravada no peito da vítima, não a mão que a empunhara.

Perine (1987, p. 122) marca bem a diferença entre a razão moral kantiana e a vontade estoica: “A consciência da razão kantiana é a da razão que é autônoma, mas não é onipotente.” É coerente com a proposta de uma filosofia crítica, que tenciona inspecionar os limites da razão, reconhecer que não se trata de apenas pensar, quando se confronta o problema do mal, a vontade como indefectível. É preciso reconhecer que não se trata somente de poder ou não resistir às inclinações: deve-se também levar em conta que o indivíduo pode não querer resistir às inclinações.

Os pensadores estóicos teriam ignorado a real causa do evento do mal. Mas eles não teriam sido os únicos e esse próprio fato, na verdade, não consiste em algo espantoso para o filósofo de Königsberg. Kant apresenta outras explicações para o fenômeno do mal, também insuficientes por não levarem em conta convenientemente o princípio de liberdade; é preciso

---

<sup>87</sup> “O estoico que declarou que a gota podia muito bem torturá-lo, mas que jamais o levaria admitir que ela fosse um mal, dizia a verdade da moral: para o ser razoável, a sua própria indigência é um fato e não é mais que um fato, isto é moralmente neutro, mas exatamente, de importância puramente material para a moral.” (WEIL, 2011, p. 132). O estoico fala a verdade sobre o mal, mas não toda a verdade, ao deixar de fora a possibilidade que sempre resta – e nos confrontaremos com esse dado amíuude – de o homem não querer resistir às inclinações, ou do homem não ser inteiramente razão, de modo que esta não é onipotente, o que para nós é interessante para se compreender o mal radical como violência em Weil.

levar em conta que as inclinações não constroem absolutamente, de modo que o indivíduo pode querer não resistir a elas.<sup>88</sup> E é precisamente por permanecer oculto para o homem que tal princípio é tomado por uma realidade exterior ao sujeito moral, tal como na concepção do mal como uma personificação:

Não é, pois, de espantar que um Apóstolo represente este inimigo *invisível*, só cognoscível pelos seus efeitos sobre nós, corruptor dos princípios, como fora de nós e, claro está, como *espírito* mau: “Não temos de lutar contra a carne e o sangue (as inclinações naturais), mas contra príncipes e poderosos.” (KANT, 2008, p. 65, grifo do autor).

Semelhante recurso seria, segundo Kant, utilizado intuitivamente para tornar viável enquanto uso prático um conceito que permanece até então insondável. Para Kant, a respeito da hipótese de haver uma determinada *persona* ontológica como disseminador do mal, cabe a pergunta sobre os motivos de, então, Deus admitir sua ação no mundo e não impedi-la.<sup>89</sup> O mal aqui erigiu-se, não obstante o princípio bom; no entanto, a submissão do homem a esse ser, mesmo assim, continuaria a depender ainda da sua própria aquiescência, de modo que torna a aparecer a relação do mal com a liberdade.

Para Kant é insuficiente também a hipótese segundo a qual o mal seria resultado de uma transgressão inicial do homem que acometeu os demais do gênero. Não há necessidade de explicar certos padecimentos do ser humano (tais como ter que obter alimento como resultado de uma faina, dar a luz aos filhos em um parto doloroso) por meio de uma transgressão, posto que tais aflições dizem respeito apenas a sua constituição específica, de modo que não seriam diferentes, caso se mantivesse a mesma constituição, ainda que a infração não tivesse ocorrido. Kant (2008, p. 79-80) considera que a idéia de uma tal transgressão é possivelmente decorrente de uma necessidade da razão de entrosar natureza e moralidade, de modo que oferece o pensamento que o homem deve tornar-se uma criatura

---

<sup>88</sup> Observamos que é precisamente esse desconhecimento na relação da liberdade com o mal irá aparecer, resguardadas as devidas diferenças, evidentemente, no tratamento do tema inserido no contexto da violência.

<sup>89</sup> “O P. Charlevoix refere que, ao contar ao seu catecúmeno iroquês todo o mal que o espírito mau introduziu na criação, inicialmente boa, e como intenta ainda constantemente frustrar as melhores disposições divinas, aquele perguntou com indignação: ‘Mas porque é que Deus não mata o diabo?’ pergunta para a qual confessa com franqueza que, na pressa, não conseguiu encontrar resposta alguma” (KANT, 2008, p. 85). Essa seria uma das linhas de raciocínio que, segundo Plantinga, não se mostrariam inconsistentes com a existência de Deus e seria ainda uma explicação defensável para os males naturais: estes seriam resultado de ações livres de seres racionais não-humanos, Satanás e suas hostes (PLANTINGA, 2012, p. 77-79). Freud, numa perspectiva bruscamente distinta e oposta a de Kant no que concerne ao tema, entretanto, não deixa de considerar o Diabo como um bom bode expiatório para aqueles indivíduos que, conscientemente ou não, se desviam da aceitação da parte que lhes cabe na origem do mal no mundo. “Mas mesmo assim pode-se pedir a Deus satisfações pela existência do Diabo, tal como pela do mal que ele personifica.” (FREUD, 2011, p. 66). Kant, veremos, prefere uma solução lateral para essas questões: a responsabilidade deve ser buscada sempre no homem, pois ainda que seja admitida a figura de um Sedutor, ela necessariamente não pode prescindir de um seduzido.

melhor antes de ser liberto dos males dos quais padece ou de receber uma recompensa maior que os compense.

A origem do mal deve ser buscada na sua relação com a liberdade. *Origem* para Kant é aqui entendida como a derivação de um efeito de uma causa primeira; o efeito de uma causa primeira que lhe deriva tem sua origem nessa causa. Essa causa por sua vez, não é efeito de outra causa que lhe seja temporalmente anterior. Nesse sentido, ele distingue origem racional de origem temporal. Na origem racional leva-se em conta exclusivamente a existência de um efeito. Já na origem temporal, o efeito é tratado como uma ocorrência, o acontecimento desse efeito é referido a uma causa determinada no tempo. Enquanto o mal é referido como um acontecimento situado no mundo natural, argumenta Kant, pode-se derivá-lo de um determinado estado precedente, como um fato, um evento dado no mundo natural. É possível situar no nível empírico o momento em que se dá início uma ação má, seja um crime passionai ou a consumação de um vício. A origem racional, por sua vez, não pode ser situada no tempo, já que ela leva em conta apenas a existência do efeito, podendo ser pensada apenas enquanto representação da razão sem ser derivada de qualquer estado precedente, simplesmente por que tal não pode ser verificado no tempo.<sup>90</sup> Tal é o caso de um efeito que se refere a uma causa somente segundo leis de liberdade, pois não é possível delimitar um marco temporal inicial para uma ação livre, o que seria, para Kant, uma contradição. Disso resultaria a presença de um fundamento para o uso da liberdade que fosse anterior ao próprio ato livre, o que é explicitamente contraditório.<sup>91</sup>

O mal moral kantiano está, portanto, indissolúvelmente ligado as leis da liberdade, a uma possibilidade interna do homem e cuja origem deve ser procurada apenas nas representações da razão e não em uma origem temporal; esta origem, por seu turno, diz respeito apenas a ações e eventos ocorridos no mundo natural segundo uma causa no tempo. O mal moral, cuja origem racional deve-se procurar segundo leis de liberdade, não pode ter sua determinação ligada a um fundamento de determinação, pois isso seria procurar um ato livre que fosse anterior ao próprio ato livre, o que redundaria em um paradoxo:

---

<sup>90</sup> Nos capítulos que se seguem poderemos notar que é possível aproximar aquilo que Weil irá definir como conceitos-limites (como a figura do homem puramente natural ou como a busca por um evento moral *primeiro*) com essa noção kantiana de origem racional: não se tratará de localizar um marco histórico, um início temporal empírico; tal busca é infrutífera. As noções de homem natural e de origem natural não devem ser buscadas como acontecimentos que se deram concretamente, em nível objetivo. É debalde a procura pelo marco histórico de uma origem racional bem como por um exemplar de um homem natural, ou seja, um indivíduo puramente abstraído de qualquer contexto moral, pois tal sempre se verifica ainda que em nível bastante rudimentar.

<sup>91</sup> Cf. KANT, 2008, p. 46.



Demandar a origem temporal das acções livres como tais (como se fossem efeitos da natureza) é, pois, uma contradição; portanto, também o é buscar a origem temporal da qualidade moral do homem enquanto é considerada como contingente, pois esta significa o fundamento do *uso* da liberdade, fundamento que deve se procurar unicamente nas representações da razão (como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral). (KANT, 2008, p. 45-46, grifo do autor).

A raiz do mal enquanto situada no fundamento do livre arbítrio não pode ser descoberta via experiência, de modo que são inconvenientes, também, as representações da difusão do mal por herança. Estas, segundo Kant, subdividem-se em três tipos: mal enquanto enfermidade hereditária, culpa hereditária e pecado original. O mal pensado como enfermidade hereditária seria semelhante a uma espécie de parasita que, não sendo encontrado originariamente em nenhum de nós, teria infectado nossos primeiros ancestrais e legado às futuras gerações a contaminação. A culpa hereditária considera o mal como um análogo da consequência jurídica da posse de uma determinada herança deixada por esses mesmos ancestrais. Nesse caso, a tomada de posse dos bens em questão – as benesses e os frutos da terra enquanto nos são necessários para a nossa manutenção e sobrevivência – se daria pela via do nascimento. O pecado original ocorreria pela participação dos ancestrais do homem na abjuração feita por aquele que deveria ser um inimigo e que se tornou o príncipe do nosso mundo; a partir desse cisma e tendo nossa residência fixada nesse mesmo mundo regido pelo criminoso abjurador, nós nos agradeceríamos mais dos bens dessa morada do que da observação dos mandamentos celestes e teríamos que expiar a nossa culpa partilhando a mesma sorte do sedutor e adversário.<sup>92</sup>

Nenhuma dessas representações do mal por herdade funciona enquanto origem racional. Para Kant, a verdadeira raiz do mal deve ser procurada em um uso fundamental do arbítrio, de modo que sua origem racional não pode ser convenientemente representada como um legado nem admitida tendo em vista nexos dados via sucessão temporal. Isso porque o homem a todo instante renova a possibilidade de efetivar o fundamento do seu livre arbítrio, podendo, de acordo com ele, orientar sua ação por máximas boas ou por seu reverso. Cada ação moral, portanto, pode ser considerada como se fosse uma ação fundamental; é esforço supérfluo buscar suas causas em eventos anteriores ou em alguma sina herdada dos primórdios de sua linhagem:

Toda a acção má, se se buscar a sua origem racional, deve ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Com efeito, fosse qual fosse o seu comportamento anterior e quaisquer que tenham sido as causas que nele tiveram influência, quer se encontrem dentro ou fora dele, a sua

---

<sup>92</sup> Cf. KANT, 2008, p. 46.

acção é, apesar de tudo, livre e não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso *originário* do seu arbítrio. Ele deveria tê-la omitido, em quaisquer circunstâncias temporais e vínculos em que tenha estado; pois, por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser livremente operante (KANT, 2008, p. 46-47, grifo do autor).

Ainda que o homem desenvolva o hábito da feitura do mal com uma contumácia tal que esse costume cristalize-se como uma segunda natureza, o homem, enquanto ser livre, carrega intacta a possibilidade de não sucumbir, e se o faz, o faz livremente, como se situado repetidamente em um estado de pureza e inocência do qual ele passa, então, para o mal<sup>93</sup>. É uma indagação ociosa querer situar uma origem temporal para o mal; apenas em termos de uma origem racional pode-se esclarecer o fundamento subjetivo da admissão de uma transgressão da máxima moral.<sup>94</sup>

A explicação do mal enquanto fator ínsito é insuficiente. Tampouco, é conveniente buscá-la exclusivamente na influência das inclinações.<sup>95</sup> Estas, além de, por si sós, não terem relação direta com o mal, constituem-se, em verdade, como o espaço no qual uma atitude moral pode mostrar-se; elas são uma condição para o aparecimento da moral. Acrescente-se ainda que escapa ao homem a responsabilidade pela autoria das inclinações. Desta feita, o fundamento do mal não está na sensibilidade ou nas inclinações dela decorrentes, posto que ao homem não se deve imputar a responsabilidade pela sua existência, mas sim pela sua inclinação para o mal, que se encontra verdadeiramente radicada no arbítrio. Ao retirar o fundamento do mal da liberdade posicionando-o na sensibilidade faz-se do homem um ser puramente animal.<sup>96</sup>

Uma ação decorrente apenas de leis naturais seria uma ação sem relação com a liberdade; admitir isso seria um argumento circular, pois para que um móvel distinto da lei moral seja admitido sobre a vontade do homem, o homem deve em primeiro lugar admiti-lo;<sup>97</sup> o oposto seria reconhecer a vontade humana como indiferente a lei moral, que implicaria na

<sup>93</sup> É interessante também ressaltar essa visão kantiana da ação má como devendo ser julgada sempre com base em um uso *originário* da liberdade, como se estivesse a todo momento deixando um determinado estado (aqui, de inocência); veremos que Weil considerará na sua perspectiva o fundamento originário da liberdade bem como uma determinada condição que será sempre possível atualizar.

<sup>94</sup> Cf. KANT, 2008, p. 47.

<sup>95</sup> “*Fim* é sempre o objecto de uma *inclinação*, i.e., de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua acção [...]” (KANT, 2008, p. 14, grifo do autor). Enquanto esse desejo de apropriação via determinada ação, uma inclinação é capaz de exercer influência na adoção de uma máxima, mas tal influência se dá enquanto *condição* para a existência de uma conduta moral, e não enquanto uma *determinação* de necessidade, muito embora essa influência seja capaz de criar dificuldades para um modo de vida segundo uma razão pura prática; esse peso das inclinações já pode ser visto no texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2009, p. 73).

<sup>96</sup> Cf. KANT, 2008, p. 40-41.

<sup>97</sup> Nessa perspectiva, a liberdade ao negar a si mesma estaria, em verdade, se afirmando. “A liberdade não pode dizer ‘não’ a ela própria sem que seu ‘não’ se transforme em ‘sim’.” (KIRSCHER, 1989, p. 78).

própria impossibilidade da adoção dessa lei: para admitir ou não a lei moral, a vontade do homem por força lógica não pode ser indiferente a ela.

Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma acção que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei; e dado que isto, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e neste caso é um homem mau), então a sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má). (KANT, 2008, p. 30).

Tendo visto isso, reitera-se o porquê de a raiz do problema do mal não se encontrar em um fundo metafísico ou em uma entidade ontológica. Para Kant, o mal enquanto carência de bem ou como um negativo do bem enquanto ser positivado, só se fundamentaria caso a lei moral não fosse um princípio impulsionador. Como é esse o caso, e como, igualmente, não se pode falar de uma acção moralmente indiferente<sup>98</sup> é forçoso considerar que a não-concordância do arbítrio com a lei moral se dê por meio de uma resistência, um fundamento pervertido das máximas.

Convém atentar para o fato de que em Kant a ética está situada no âmbito do tratamento racional dos objetos do entendimento. Embora ela possa conter sua parcela de elemento empírico, no que concerne a sua parte racional, as leis da liberdade, devem conter necessidade absoluta;<sup>99</sup> a lei que deva ter validade moral não pode alicerçar sua validade na natureza e nas inclinações do homem, bem como em circunstâncias que o rodeiem; ela deve valer por si mesma, enquanto necessidade absoluta, fundamentada apenas nessa necessidade.

Ora, tendo em vista essa perspectiva, que para nós já se abre com o texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, nota-se no homem uma propensão para a subversão das leis morais.<sup>100</sup> O homem, ressalta Kant, caso atente para si mesmo, pode notar que no que concerne a transgressão de um dever, não deseja que essa máxima transgressora – e, por conseguinte, *corrupta* – se torne lei universal nas relações humanas; ela é admitida a guisa de uma exceção a nosso próprio favor, em proveito de uma inclinação. Nesse caso, age-se em benefício do amor de si. Desnuda-se aqui a contradição da vontade, do arbítrio humano: por um lado tem-se um princípio que se quer que seja objetivamente válido para todos, por

<sup>98</sup> “Uma acção moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma acção resultante apenas de leis da natureza, acção que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é facto algum e por não ter lugar nem ser necessário relativamente a ela nem *mandamento*, nem *proibição* nem sequer *licença* (*autorização legal*).” (KANT, 2008, p. 29, grifo do autor).

<sup>99</sup> Cf. KANT, 2009, p. 63-71.

<sup>100</sup> Cf. KANT, 2009, p. 75.

outro, nela reside um aspecto subjetivo desse princípio, que abre espaço para as exceções.<sup>101</sup> É nesse princípio, esse fundamento originário do uso da liberdade, anterior a qualquer ação livre passada na experiência, que reside o fundo do mal.

O fundamento do mal não pode, desta feita, acertadamente encontrar-se numa corrupção da razão moral, pois nesse caso, ela aniquilaria a autoridade dessa lei e, junto com ela, os pressupostos da vontade livre; a vontade não seria mais vontade livre e atuaria tendo como móvel apenas uma razão má, razão puramente maligna, o que faria com que o homem não fosse mais homem e sim um ser diabólico. Isso, para Kant, é inadmissível.<sup>102</sup> Situada nessa perspectiva, a razão moral legisladora trabalharia contra si mesma ao negar a autoridade da lei moral e a obrigação que ela própria profere. Esgotadas todas as possibilidades, o fundamento do mal concerne, portanto, a uma relação do livre arbítrio com a lei moral enquanto móvel, com as leis da liberdade.<sup>103</sup> Tal fundamento repousa em uma origem racional e não empírica.

Sem perder de vista essa perspectiva, temos que o mal moral não é simplesmente aquele que contraria uma lei moral, mas o que o faz segundo uma máxima moral corrompida. Isso porque não é satisfatório, como vimos, situar a problemática do mal em toda sua abrangência somente no nível dos nexos de eventos temporais. É preciso perguntar pelo fundamento subjetivo – mais do que o temporal - que permite ao homem que é dito mal acolher uma máxima moral corrompida: “Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique acções que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más.” (KANT, 2008, p. 26). A um homem convém dizer que sua maldade não se situa em práticas inseridas na temporalidade, mas em um motivo anterior que possibilita a origem temporal do evento mal.

Minha liberdade é infinita e se eu quero o contrário do que quer a razão, se eu desobedeço a lei, se eu consinto desviar a lei para outros interesses, é ainda livremente que eu o consinto. O caráter não é um simples dado natural. Empírico como é o caráter de um ser que vive, afetando e sendo afetado pela realidade fenomênica que o condiciona, o caráter deve se pensar como inteligível enquanto caráter de uma vontade livre: um modo de vontade, de dispor sua própria vontade, independente de toda condição espacial e temporal, uma maneira de *ser* da vontade, que a vontade se dá a ela mesma, um modo de querer, querer anterior a toda vontade anterior. Essa maneira de ser não é um dado, ela é ato atemporal e ato da liberdade

---

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 225-227.

<sup>102</sup> “Não existe em Kant a possibilidade de o homem corromper a razão moral e, assim, tornar-se diabólico, isto é, refutar livremente a moral e escolher o Mal enquanto Mal, haja vista que a maldade do homem em Kant é originada de um coração impuro, não de uma opção consciente pela maldade em si [...]” (COSTESKI, 2009, p. 194).

<sup>103</sup> Cf. KANT, 2008, p. 41.

que se determina ela mesma e se dá uma “lei de sua causalidade”, um estilo próprio. (KIRSCHER, 1989, p. 80-81).

No que pese o aspecto empírico, a realidade fenomênica que, inegavelmente, exerce seu peso e impõe suas demandas ao homem, seu ser não é apenas empírico, sensível. O caráter do ser moral compreende seu poder de autodeterminação, de orientar sua vontade, sua razão e sua liberdade segundo aquilo que ele toma como adequado independente de fatores exteriores. As limitações inerentes a esse nível, seus desejos naturais existem independente de sua vontade, e sob esse aspecto ela não se conhece como isenta de limitações, contudo, se essas inclinações exercem um jugo sobre a vontade, é necessário, em algum momento, sua própria parcela de colaboração.

A vontade do ser finito e razoável não é onipotente, pois o homem é um ser dependente na sua natureza mundana, mas ela é onipotente quando se trata de querer a sua liberdade. Em termos estritamente kantianos, esse poder absoluto se exprime na fórmula sobre a qual Kant fundou o ensinamento moral e da moral: *tu potes, portanto, tu debes*, o que equivale a dizer que a possibilidade de obedecer à lei é inerente à própria lei. (PERINE, 1989, p. 91, grifo do autor).

Kant (2008, p. 26-27) argumenta que não é possível observar uma máxima má em si, embora seja possível certamente observar uma ação ilegal do ponto de vista moral, de modo que, o juízo sobre um homem ser ou não mal não pode ser emitido com base na experiência, mas na existência ou não de um *fundamento* de todas as máximas más presente na natureza do homem.

É esse fundamento subjetivo enquanto possibilidade sempre presente de deflação das máximas da lei moral que origina, em nível racional, o mal. Somente nesse sentido, é concebível falar em uma natureza má instalada radicalmente no homem. O mal, é forçoso admitir, se encontra radicalmente instalado na natureza do homem. Mas para Kant, “natureza” não deve ser compreendida como aquilo que se opõe a liberdade e conduz o indivíduo para manifestar determinado comportamento a revelia do seu arbítrio, o que impossibilitaria que uma ação fosse considerada moralmente boa ou ruim, caso esse que se verifica apenas tendo em vista a liberdade do sujeito. Por uma *natureza*<sup>104</sup> do homem, Kant (2008, p. 27) entende um fundamento subjetivo, encarado como uma máxima, da utilização da liberdade, esta considerada por sua vez sob leis morais objetivas.

---

<sup>104</sup> O termo *natureza* em Kant não faz referência a um tipo de determinismo oposto a liberdade. Não se trata de uma característica física; o termo aqui é empregado por Kant como analogia com a natureza por proporcionar uma diretriz apreensível pelo indivíduo e pelo fato de podermos conhecer as leis que lhe regem (KANT, 2008, p.192).

Esse fundamento enquanto um ato de liberdade se dá anteriormente a experiência, muito embora apenas a ação má seja passível de observação, o que não ocorre com uma máxima má, cuja adoção não se deixa antever na experiência. A causa desse fundamento – que é, em última instância para nós, impenetrável<sup>105</sup> – não é uma causa dita natural, sob pena de que o uso da liberdade se desse de maneira determinada por essa causa. Ao contrário, o ensejo para o mal deve-se ao uso que o homem faz da sua liberdade quando da adoção de uma máxima má.

Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima. (KANT, 2008, p. 27, grifo do autor).

O homem possui, por conseguinte, para Kant, um primeiro fundamento para a aceitação de máximas morais, fundamento esse que é insondável quanto a suas origens, e o contém *enquanto homem*, ou seja, de modo universal. Desse fundamento é dito que ele seja inato não porque a responsabilidade ou a culpa pela sua carga se encontre na natureza, mas no próprio homem desde seu nascimento, funcionando como uma base anterior a todo uso que se possa experimentar da liberdade.<sup>106</sup> O primeiro fundamento subjetivo para a adoção das máximas (enquanto máximas condizentes com a lei moral ou enquanto pervertedoras dessa lei), para Kant, é, de fato, radical: é assumido pelo homem de acordo com a faculdade da liberdade, vale universalmente para todos os homens embora sua adoção não possa ser localizada no tempo e ela não seja imutável, de modo que em consonância com uma primeira opção o homem seria inextricavelmente bom ou mal:

Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, *desde a sua* juventude, é um ou outro *para sempre*). A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada. (KANT, 2008, p. 31).

<sup>105</sup> “Que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais é insondável transparece entretanto já no seguinte: visto que esta aceitação é livre, o seu fundamento (porque adoptei, por exemplo, uma máxima má, e não antes uma boa?) não se deve buscar em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima; e uma vez que também esta deve ter o seu fundamento, mas, fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer *fundamento de determinação* do livre arbítrio, há uma recondução sempre mais para além da série dos fundamentos de determinação subjectivos, sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento.” (KANT, 2008, p. 27, grifo do autor).

<sup>106</sup> Cf. KANT, 2008, p. 28.

Esse fundamento subjetivo do qual o homem é dotado para, segundo um uso da liberdade, acolher no seu arbítrio a possibilidade da deflexão de uma máxima moral, só é passível de ser conhecido enquanto representação segundo uma origem racional. Não nos é permitido deixar de inquirir a respeito desse fundamento, o que forneceria apontamentos para uma explicação das demais respostas para o fenômeno do mal situadas na perspectiva de uma origem temporal.

Ora, o fundamento subjetivo, ou a causa dessa adoção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo, a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento). (KANT, 2008, p. 31).

Contudo, ainda que tal fundamento permaneça insondável, o problema não se esgota aí. É lícito ainda, de posse de tal conhecimento, tanto reconhecer no homem uma propensão para o mal, quanto discernir em favor de que essa propensão trabalha: o amor de si. Começemos compreendendo o que Kant quer dizer ao afirmar uma propensão para o mal verificada no homem.

Quando Kant afirma que o homem é dotado de uma propensão para o mal, trata-se da presença de um fundamento subjetivo, que, por sua vez, possibilita a ânsia de uma inclinação, um desejo, uma *concupiscência* em relação à experiência do mal; a propensão<sup>107</sup> abre espaço para a inclinação quando o homem prova especificamente de certa fruição, ou seja, quando o homem já está munido de um conhecimento daquilo que é objeto do *apetite*, quando já o experimentou. É importante destacar que a propensão é contingente para o geral da humanidade, o que significa que o homem é responsável por ceder a ela, posto que uma propensão localizada em um determinado indivíduo não necessariamente fará com que outro padeça sob ela. Além disso, em se tratando do mal moral, uma inclinação – que, não obstante possa ser pensada como inata, igualmente é passível de ser representada enquanto adquirida ou contraída pelo homem, e isso segundo apenas o uso do seu arbítrio – para esse mal só é admitida segundo uma determinação da vontade livre operante no homem.<sup>108</sup>

Fala-se de uma propensão humana para o mal porque se verifica em nós uma predisposição para o desejo de uma certa fruição, um fundamento subjetivo que possibilita o advento de uma inclinação para a realização do mal moral, que por sua vez só é possível devido ao caráter livre da vontade humana. Ora, como, segundo a origem racional, não é

<sup>107</sup> “Propensão é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela” (KANT, 2008, p. 34, grifo do autor).

<sup>108</sup> Cf. KANT, 2008, p. 35.

possível localizar a raiz do primeiro contato humano com uma ação má, perde-se de vista igualmente a ocasião na qual a propensão tornou-se efetivamente inclinação, ou seja, quando o indivíduo tomou conhecimento do objeto de sua fruição. É possível precisar via origem temporal *uma* determinada ação má, mas retroceder via cadeia temporal até a circunstância primeva em que a propensão para o mal se converteu em inclinação para ele, é esforço debalde. Um homem que devido a um conjunto mais ou menos hermético de fatores possui uma propensão para a bebedeira, logo que tomar conhecimento do objeto do seu apetite passará a carregar uma inclinação para o mesmo:

Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixar-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável. (KANT, 2008, p. 34).

De maneira análoga, é que se dá a relação do homem com o mal moral.

Em algum momento, a propensão para o mal converteu-se em inclinação; a propensão originária, ou seja, o fundamento subjetivo de uma potencial inclinação, tornou-se – por isso é possível pensar tal propensão como sendo adquirida, embora, de acordo com a origem racional, seja ela representada como inata – efetivamente inclinação quando o homem experimentou o mal. É nesse fundamento que reside, para Kant, a real chave para a compreensão do evento do mal. O homem carrega uma predisposição para o anseio de fruição do mal, que se tornou inclinação. Essa concupiscência é, contudo, contingente, pois depende sempre de um uso livre da vontade. Não se trata, portanto, de uma causa externa metafísica ou ontologicamente personificada, nem de um móvel distinto<sup>109</sup> da vontade livre, pois, para acatar uma causa distinta, essa mesma vontade teria de ser, ainda livre; não se deve atribuir às inclinações um papel que não lhes cabe: aquiescer, passar da propensão para elas e mesmo capitular perante sua influência é um longo percurso em uma trilha livre. É preciso, pois, conhecer os elementos dessa via.

---

<sup>109</sup> O puro instinto também não pode assumir a responsabilidade integral por uma ação má, posto que o homem, como vimos, não é um ser puramente animal; estando a meio caminho entre propensão e inclinação, para efetivar-se o instinto não pode prescindir da liberdade: “Entre a propensão e a inclinação, que pressupõe conhecimento do objecto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*, que é uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum (como o impulso industrioso nos animais ou o impulso para o sexo). Partindo da inclinação, há ainda, por fim, um grau da faculdade apetitiva, a *paixão* (não o *afecto*, pois este pertence ao sentimento de prazer e desprazer), a qual é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo” (KANT, 2008, p. 34-35, grifo do autor). Mesmo a paixão, para se assenhorear do indivíduo na forma de uma inclinação, permanece na dependência da sua liberdade; é preciso que alguém abra os portões para que a cidadela inexpugnável seja invadida.



Kant fala de duas formas de propensão: física ou moral, ambas relacionadas ao arbítrio do homem. A primeira está relacionada ao arbítrio enquanto criatura natural, a segunda, ao arbítrio do indivíduo moral. Essa maneira de distinguir as propensões explica porque o mal só pode ser compreendido tendo em vista a liberdade. Uma inclinação física, originada via impulso sensível, para o uso da liberdade, seria contraditória; a liberdade se constrói na atuação sobre esse campo. O arbítrio que se relaciona com a primeira classe de propensões diz respeito às necessidades do homem enquanto ser puramente natural, que não são, em si, boas ou más. O homem, entretanto, não é integralmente animalidade,<sup>110</sup> e é no segundo grupo de propensões, ligado ao arbítrio do homem enquanto ser moral, que reside a inclinação para o mal.<sup>111</sup>

O que Kant compreende aqui como essa inclinação é “um fundamento subjectivo de determinação do arbítrio” (KANT, 2008, p. 37), que é anterior, segundo uma origem temporal do mal, a todo ato. Semelhante definição de inclinação poderia causar confusão quanto a sua compreensão: primeiramente, diz-se, que ela precede todo ato, não obstante, ela está para além da propensão porque nela o homem já conheceu o mal, ele cede a propensão para que se abra o espaço para a inclinação, o que denota uma sequência. Seria uma contradição caso tomássemos o *ato* por apenas uma acepção.

Mas a expressão “*um acto*” em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias acções (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. (KANT, 2008, p. 37).

Kant entende como um ato não só aquilo que ocorre na experiência, na sensibilidade, segundo um conteúdo que é o objeto do arbítrio que age, mas também o próprio uso da liberdade que acolhe uma determinada máxima é para ele um ato.

A inclinação para o mal, ato, portanto, do uso da liberdade, é o que Kant denomina *peccatum originarium*; é uma ação e ao mesmo tempo um fundamento formal da outra acepção de *ação*, aquela que é sensível e se dá na experiência, que por sua vez, Kant chama *vício*, ou *peccatum derivativum* (KANT, 2008, p. 37). Ainda que a segunda falta (o *peccatum derivativum*) seja extirpado em uma ação que seja conforme o dever,<sup>112</sup> a primeira (*peccatum originarium*, enquanto o fundamento que dá a forma de todo ato) permanece, o mal persiste

<sup>110</sup> Tomar o homem na sua animalidade, mas também não o tomar nela exclusivamente é parte da estratégia de Weil para entender o mal enquanto violência. Veremos como isso se articula no capítulo seguinte.

<sup>111</sup> Cf. KANT, 2008, p. 37.

<sup>112</sup> Kant (2009) distingue com uma linha bem acentuada uma ação conforme o dever de uma ação pelo dever. Cf. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2009, p. 115-121).

radicado e oculto por um manto de moralidade. A inclinação enquanto *peccatum originarium* “é um acto inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo.” (KANT, 2008, p. 37). Apenas no seu segundo sentido, a falta é tomada como ocorrendo no tempo, como um fato empírico. A propensão para o mal é inata, mas por ser um ato propriamente nosso, no primeiro sentido. Eis porque Kant busca a causa do mal moral não na sensibilidade, no peso das inclinações ao qual uma vontade isenta de mácula poderia – e deveria – facilmente resistir,<sup>113</sup> mas naquilo que, de acordo com as leis da liberdade, afeta o nosso fundamento do acolhimento de uma máxima.<sup>114</sup>

Kant distingue também diferentes graus da propensão<sup>115</sup> do homem para o mal. Tendo em vista os três graus dessa propensão, o homem é dito maligno por natureza. Em primeiro lugar, o bem, enquanto máxima do arbítrio, é mais fraco do que a inclinação por conta da fragilidade da natureza humana. O homem admite a máxima da lei moral, mas o que é admitido na idéia não se torna o verdadeiro móvel da ação. A debilidade do homem faz com que ele ceda, mas recordemos que a capitulação é voluntária, portanto, livre. Além disso, em um segundo momento, Kant observa que, pela impureza do coração humano, a máxima não é moral na sua integridade; a pura lei moral não é a causa da ação. Finalmente, chega-se ao nível da corrupção, quando o móvel da lei moral é subvertido, e o fundamento subjetivo de acolhimento das máximas resolve acatar como móvel o interesse próprio, ainda que sob forma legal.<sup>116</sup> Essa é a malignidade do coração humano, que é tal que o homem perverte as ações que podem estar acordadas coma lei do dever, mas cuja intenção por trás delas é corrompida desde sua raiz. Esse nível de propensão recebe também outra denominação:

Pode igualmente chamar-se a *perversidade* (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau. (KANT, 2008, p. 36, grifo do autor).

---

<sup>113</sup> “Se reconhecermos a distância que separa virtude de felicidade, parecemos destinados a reconhecer que, embora a virtude possa estar em nossa mãos, a felicidade certamente não está. Kant foi ainda mais implacável do que Rousseau ao atacar aqueles estóicos que tentaram assimilar felicidade à virtude. Eles buscavam, assim, dar-nos uma ilusão de poder. Para qualquer um com exceção dos deuses, isso é simplesmente má-fé. A consciência da própria virtude pode ser a mais nobre fonte de felicidade, mas está muito longe de ser a única.” (NEIMAN, 2003, p. 87).

<sup>114</sup> Cf. KANT, 2008, p. 38.

<sup>115</sup> “Podem distinguir-se três diferentes graus de tal propensão. *Primeiro*, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; *em segundo lugar*, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a *impureza*; *em terceiro lugar*, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano.” (KANT, 2008, p. 35, grifo do autor).

<sup>116</sup> Cf. KANT, 2008, p. 35-36.

O mal moral para Kant é possível enquanto determinação do livre-arbítrio e consiste em um fundamento subjetivo da possibilidade de uma deflexão das máximas da lei moral; ela é dita universal porque universalmente inerente ao homem. Ele é mal porque, ciente da lei moral, admite transgredi-la. Sua natureza má não é admitida como algo que se deduz do conceito de homem em geral, como numa relação de implicação devido ao seu conceito, mas como algo que se verifica logo que se conhece o homem na experiência<sup>117</sup>. Bem entendido, é nesse conceito de inclinação (o fundamento de subversão das máximas morais pelo interesse próprio), e não apenas na concepção de inclinação, situada no campo da sensibilidade, que se radica a possibilidade do mal. O mal não ocorre exclusivamente por uma insuficiência do poder da vontade do homem para resistir às inclinações sensíveis, mas pela propensão enquanto possibilidade de uma inclinação – e *inclinação* é tomada aqui como configurando um *pendor* - do homem para o mal:

[...] podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana. (KANT, 2008, p. 38, grifo do autor).

Dissemos que o mal radical se encontra em uma possibilidade de se subverter uma máxima da lei moral por interesse próprio. É chegado o momento de se ponderar mais detidamente sobre esse interesse próprio, o amor de si, já anteriormente aludido. Isso porque quando é posto como princípio subjetivo das máximas, é um tal sentimento a causa dos transtornos do mal. “[...] o amor de si; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal.” (KANT, 2008, p. 51).

Inicialmente, Kant fala de um amor de si físico, mecânico, relacionado com a animalidade inerente ao homem, mas que, não obstante, faz uso da razão, engendrando comparações por meio das quais o indivíduo se considera mais ou menos afortunado em relação aos outros. Nessa disposição podem enxertar-se vícios, considerando que se abre o ensejo para um desejo progressivamente maior de vantagens em relação aos seus pares (KANT, 2008, p. 33).

Posteriormente, Kant distingue duas formas de amor de si: o benevolente e o complacente. O amor de si benevolente só é racional de maneira instrumentalizada, ou seja, enquanto acolhe na máxima apenas aquilo que pode ser equiparado ao bem estar e que contém

---

<sup>117</sup> Isso significa apenas que o convívio com o ser humano dá a conhecer por farta quantidade de exemplos o quão forte é no homem a inclinação para agir subvertendo as máximas morais em nome do amor de si.

os meios mais certos para assegurar a felicidade. “A razão ocupa aqui unicamente o lugar de uma serva da inclinação natural; mas a máxima que por isso se adopta não tem qualquer referência à moralidade.” (KANT, 2008, p. 51).

O amor de si complacente é dito *de complacência em si mesmo* e de *complacência incondicionada*. Entende-se o primeiro como o regozijo com a máxima (daquilo que se identifica com o bem estar e os meios para a obtenção da felicidade do indivíduo) que, graças ao seu seguimento, alcança uma inclinação natural almejada e que só é alcançado devido à obediência a essas máximas. Ora, essa máxima, portanto, é interessada e se opõe a uma máxima do amor de si que Kant denomina de *complacência incondicionada*, ou seja, aquela que não depende de ganho ou perda resultantes de uma determinada ação. Um amor de si racional seria aquele que não se mistura com outras causas de contentamento além do puro dever moral. Só é possível um amor moral de si enquanto se é consciente de ter apenas o respeito à lei como motivo impulsor do arbítrio, de modo que o que cabe ao homem, enquanto ser dotado de razão e liberdade, não é a felicidade como coincidência das inclinações com a lei moral, mas a *dignidade de ser feliz* que lhe é concernente.<sup>118</sup>

A origem do mal é uma inversão dos motivos. Segundo Kant, o homem, por pior que seja, ainda é capaz de reconhecer a lei moral. Caso não houvesse outro móvel a ela contrário ele seria moralmente bom. Entretanto, o que se verifica é que o homem também acolhe na sua máxima os móveis da sensibilidade de acordo com o princípio subjetivo do amor de si. Como ele acolhe na sua máxima tanto esse princípio subjetivo quanto os móveis da lei moral, a determinação de um fundamento como uma natureza má no homem não pode se dar por aquilo que ele acolhe na sua máxima, pois, como o homem acolhe as duas coisas, ele seria, ao mesmo tempo, bom e mal, o que, conforme demonstrado anteriormente, seria absurdo. Deste modo, o que determina a presença do mal seria qual dos dois móveis estaria preponderando sobre o outro, o respeito à lei moral ou sua subordinação ao amor de si.

Portanto, a diferença se o homem é bom ou mal deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único da máxima universal do arbítrio (KANT, 2008, p. 42, grifo do autor).

---

<sup>118</sup> Cf. KANT, 2008, p. 51-52.

Ou seja: o homem é mal por subordinar a lei moral ao amor de si, como a condição para o cumprimento da primeira, sobrepondo às inclinações derivadas do princípio subjetivo à lei moral. Ora, segundo a letra, (e como Kant demonstra na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com a distinção entre agir em conformidade com o dever e pelo dever) o homem pode agir visando sua felicidade e introduzir os móveis das inclinações sobrepondo-os a lei moral, de modo que a ação, ainda que, conforme a lei, não seria executada pela lei, de modo que conseqüentemente não seria moral.<sup>119</sup> Como é possível verificar na experiência uma vastidão de exemplos da presença dessa propensão na natureza humana, diz-se que o mal, que pode ser imputado ao homem, é radical por corromper todas as máximas. O homem segundo Kant olha apenas para a conformidade com a lei, e não para o fato de ela ser ou não derivada nela mesma. Indo mais longe, o homem é de tal maneira corrompido que já se satisfaz pelo fato de uma ação sua não resultar em vício, ou seja, que de sua ação não resulte algo contra a lei; isso para ele já seria suficiente. Ou seja: o homem já se considera moral caso observe a lei apenas segundo a letra, dispensando-se de levar em conta os móveis.<sup>120</sup>

Desta feita, entende-se porque para Kant a maldade na natureza humana é uma perversidade e não *pura* malignidade. Kant fala, como vimos, de uma corrupção do coração humano, que é em verdade uma perversão, no sentido de uma subversão executada sobre o móvel da lei moral; a malignidade cabal é da alçada de um ente do qual seria dito *diabólico*. Como o homem sobrepõe o princípio subjetivo do amor de si a lei moral, ele a perverte; caso ele tivesse o mal enquanto mal como móvel da ação, ele seria diabólico.

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade*, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (*princípio* subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes *perversidade* do coração, o qual, por conseqüência, se chama um *mau coração*. (KANT, 2008, p. 43).

Como é possível coadunar os dois móveis passíveis de uma sobreposição enquanto condição do outro, a saber, a lei moral (e a disposição originária boa existente no homem) e a brecha para a perversão dessa mesma lei radicada na natureza humana? A diferença entre julgamento intelectual e julgamento empírico trabalha precisamente esse problema. Uma raiz

---

<sup>119</sup> “A ética de Kant partia da afirmação de que apenas a vontade boa é boa em si. Seu exemplo do comerciante era uma ilustração: um comerciante que se abstém de trapacear porque boas reputações são benéficas ao negócio é diferente de um comerciante que sabe que pode se safar se trapacear e mesmo assim não trapaceia. Embora possamos jamais *ver* a diferença entre os dois, sabemos que um é simplesmente prudente, enquanto o outro é bom.” (NEIMAN, 2003, p. 295, grifo do autor).

<sup>120</sup> Cf. KANT, 2008, p. 43-44.

do mal enquanto o ato inteligível propriamente dito que precede a experiência não pode ser encontrada.<sup>121</sup> Em um puro julgamento intelectual, é negada a existência de um termo mediano entre bem e mal como fundamento da ação humana: segundo tal princípio, ou o homem é bom ou é mal. Já no julgamento empírico, entretanto, a partir do ato sensível admite-se, conforme a experiência, uma mescla de móveis nas ações. Contudo, o que faz com que, no contexto desse julgamento, o homem seja considerado bom ou mal é qual dos princípios prevalece na máxima sobre o outro; além disso, o julgamento empírico está subordinado ao julgamento puro.<sup>122</sup>

De acordo com o julgamento intelectual a maldade humana é algo inata - no que pese a permanência de uma disposição originária para o bem - precedendo em sua raiz qualquer ação temporal, sua idéia apenas nos é conhecida por sua origem racional e apenas enquanto ato da liberdade, não como um ato empírico primordial que inaugura uma cadeia de causalidades; esse fundo último, porém, permanece essencialmente insondável:

O homem não está, pois, corrompido *essencialmente*, embora não possamos compreender por que escolheu o mal. Portanto, este é inato em nós no sentido de o homem decidir-se livremente, e com anterioridade a toda experiência, a subordinar a razão à sensibilidade. Essa escolha, obra de nosso eu numenal, evidentemente nos é incompreensível. (PASCAL, 1990, p. 180, grifo do autor).

Quando se diz que o homem escolheu o mal, não se deve perder de vista que se trata de uma opção feita sempre como se seu autor fosse recém-saído de um estado de inocência. Malgrado o fundamento subjetivo de uma inclinação para o mal, cada escolha quanto à subversão de uma máxima da lei moral é uma atualização dessa propensão latente.

Mas se o homem teve a possibilidade de corromper-se em virtude de uma decisão do seu livre-arbítrio, ou, em outros termos, se não está essencialmente corrompido, devemos admitir também que lhe é possível reerguer-se. Não se trata, para tanto, de criar em nós uma disposição para o bem, mas, apenas, de restabelecer em toda sua força a disposição primitiva para o bem. (PASCAL, 1990, p. 180).

Assim, entende-se, de acordo com o conceito de um mal radical, o sentido da afirmação de que o homem é por natureza perverso: capaz de perverter a máxima da lei moral, ou seja, o homem é naturalmente inclinado a perverter as máximas da lei moral submetendo-

<sup>121</sup> O estabelecimento desse limite do nosso aprofundamento no assunto, assinatura do esforço filosófico kantiano como um todo, não deixou certamente de causar desapontamentos: “Ele argumentava que as razões que qualquer pessoa escolhe para violar ou respeitar a lei moral permanecerão sempre inescrutáveis. É preciso que isso seja assim para que se possa preservar a absoluta liberdade que, para Kant, é o fundamento da responsabilidade moral. Dizer que o heroísmo é, em última instância, tão inescrutável quanto a vilania, porque ambos dependem do mistério da liberdade, é ser honesto quanto aos próprios limites. Não esperaríamos menos de Immanuel Kant, mas também esperaríamos mais.” (NEIMAN, 2003, p. 296).

<sup>122</sup> Cf. KANT, 2008, p. 45.

as ao amor de si. A disposição originária no homem é, para Kant, apesar de tudo, uma disposição para o bem. Isso se verifica porque o mal *corrompe*, não obstante, o homem segue ainda passível de um melhoramento “e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara.” (KANT, 2008, p. 50). Essa possibilidade resguardada de uma alternância de estados ao alcance do homem é um dado interessante para a compreensão do mal enquanto violência. Mas passemos agora à análise de Weil do mal radical kantiano.

### 3.2 LEITURA DE WEIL DO MAL RADICAL KANTIANO

Chegamos ao segundo momento do itinerário desse capítulo, com a apresentação que Weil faz do mal radical kantiano. A leitura de Weil do mal radical kantiano abrange, além da obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* a correspondência pessoal do filósofo de Koenigsberg. O componente epistolar é importante para a discussão que Weil faz porque nele, já é possível notar a presença de elementos da filosofia da religião de Kant aos quais daria lume plenamente sua obra sobre o tema.

O ponto de partida da reflexão weiliana é a constatação, a partir de uma carta de Kant a Lavater, de 28 de abril de 1775, e de um projeto de carta destinada ao mesmo Lavater, certamente da mesma época, de que as grandes linhas da filosofia religiosa de Kant já estavam presentes no seu espírito muito tempo antes da publicação do ensaio sobre o mal radical, primeiro capítulo do que seria, posteriormente, a *Religião nos limites da simples razão* (1793). (PERINE, 1989, p. 89).

Weil (2012) chama atenção para o fato que a causa do mal não é fruto de uma herança pecaminosa primeva nem tampouco é resultado dos esforços de um sedutor, o que, como vimos, não livraria o homem da responsabilidade de se permitir seduzir.<sup>123</sup> Essas são origens im procedentes. A causa, sabemos, é outra.

O pecado original não é transmitido de geração a geração: cada indivíduo, considerado em seu caráter inteligível tal como ele se mostra em suas ações, cai, por assim dizer, devido à sua própria decisão. O pecado não nasce, tampouco, sob a influência de um sedutor: se o homem é seduzido, é que ele seduz a si mesmo. (WEIL, 2012, p. 156)

---

<sup>123</sup> “A análise do caráter inteligível da vontade livre não é separável daquele do mal radical. Livrentemente, sem depender de causas fenomenais situadas espaço-temporalmente, a vontade humana é sempre já disposta a se permitir seduzir, a consentir na desobediência.” (KIRSCHER, 1989, p. 81).

Uma leitura preliminar e apressada do problema teria como resultado o inconveniente de apontar o mal radical kantiano como algo que não seria completamente dissociado da própria constituição inerente ao homem:

Se estivéssemos apenas convencidos de que, diante da santidade de Sua lei e do mal invencível de nosso coração, Deus deve manter oculto na profundidade de Seu decreto um complemento de nosso caráter defeituoso, e que podemos nele confiar humildemente, se fazemos tanto quanto está em nossas forças para não sermos indignos, então estamos suficientemente informados sobre o que nos diz respeito. (KANT, 2012, *apud* WEIL, 2012, p. 138).

No trecho selecionado, da correspondência de Kant com Lavater, fala-se de um esforço do homem para compor a dignidade do homem, de modo que aqui se percebe a relação da moral com a liberdade; não obstante, ainda se encontra no fragmento a menção mesma a um *caráter defeituoso* da parte do homem. Mais adiante, Weil fala, no seu comentário da filosofia da religião de Kant, de uma *insuficiência congênita* natural do homem: “A pureza de intenções, a confiança em uma graça divina que proverá nossa insuficiência congênita, eis todo o conteúdo da religião.” (WEIL, 2012, p. 139).

Considerado dessa maneira, seria possível pensar que o mal não teria exclusivamente relação com um fundamento subjetivo, uma possibilidade da qual o homem dispõe, inevitavelmente, de subverter a lei moral, mas estaria enraizado como um componente intrínseco à própria natureza do homem, uma natureza falha, tal como vemos em Descartes: “[...] é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza.” (DESCARTES, 1983, p. 142). O mal radical estaria atrelado a uma finitude do próprio homem, estando apenas implicitamente contido no próprio conceito de uma moral enquanto moral da obrigação.<sup>124</sup> Essas, contudo, são interpretações do problema que, embora sedutoras, para Weil se mostram insuficientes. Isso porque, dessa maneira, não se distingue convenientemente uma falta congênita, a qual não pode ser imputada, de uma na qual o faltoso incorre por querer. Se a ação de um sedutor tem de ser levada em conta aqui, o sedutor é o próprio homem.

O conceito de natureza deve sim ser levado em conta, de modo que, em verdade, a antropologia possui um papel. Trata-se, entretanto, de uma antropologia prática, moral, pois a natureza a qual ela se refere é a natureza moral do homem e não a sua natureza de ser finito, empírico. A antropologia em questão aqui trata do homem enquanto sujeito moral livre. “Se

---

<sup>124</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 141.



ela tem de tratar da natureza do homem, é de sua *natureza moral*, daquilo que o caracteriza como agente livre, mas também determinado, determinado livremente porque ele mesmo se determinou ao que nós o vemos ser.” (WEIL, 2012, p. 144, grifo do autor). Caso o problema fosse contemplado apenas por um viés naturalista, não faria sentido falar de problemas morais. Weil tomará isso em consideração quando tratar ele próprio do problema do mal sob a ótica da dualidade razão-violência, de modo que esses elementos trabalhados por ele na sua análise do problema em Kant – a relação da natureza moral com o ser empírico do homem – são importantes.

Vontade e inclinações aparecem como um dado - a vontade enquanto vontade de ser razoável e as inclinações enquanto algo capaz de ser contido- e não como a fonte na qual o mal se radica.<sup>125</sup> A vontade não é uma característica intrinsecamente corrompida, falha; é vontade de um ser autárquico, capaz de subjugar os apetites e inclinações do ser finito.<sup>126</sup> As inclinações, inerentes a natureza do ser finito, não são boas ou más em si, elas são, em verdade, *possibilidade* para a ação moral. A vontade do sujeito moral é plenamente capaz de fazer-lhes frente; no limite, o ser moral poderia mesmo morrer para não ceder.

Qualquer que seja a vontade de um ser finito, indigente, necessitado, isso também pertence ao domínio dos fatos: um ser infinito e, portanto, autárquico, não teria nada a desejar. Mas essa necessidade, esse *appetitus*, encarado como simples fato, só é fato para a vontade – que o supera e nega, pelo menos pode negá-lo a cada momento, embora nunca o elimine inteiramente: a prova disso é que a vontade pode sacrificar sua existência empírica pela afirmação de sua liberdade, de sua autodeterminação, caso não possa continuar a existir a não ser se traindo, se submetendo ao que lhe seria imposto. (KANT, 2012, p. 147).

O aspecto finito, o resquício de animalidade que persiste no homem, para Weil, é adversário da conduta moral, mas é nesse antagonismo primordial que reside o sentido para a existência humana. Na leitura de Weil, é pertinente discernir que o mal radical kantiano não é mal natural, ele o seria se sua fonte fosse simplesmente situada na vontade e nas inclinações que, em si mesmas, seriam boas ou más. Ora, já vimos que, para Kant, isso redundaria numa redução do homem à pura animalidade, privando-o da possibilidade da ação livre, precisamente aquilo que lhe confere dignidade. Na leitura de Weil, portanto, o *sentido* é um

<sup>125</sup> “Sem dúvida, a finitude, a necessidade, o desejo natural e indestrutível de uma felicidade completa e permanente constituem tantas outras tentações para uma vontade humana que sempre se quer e só pode se querer livre nas condições que são as de um ser indigente. Porém, se se trata de tentações, são também possibilidades dadas à vontade de se afirmar como livre, como sempre se querendo livre. São apenas, e isso é decisivo, tentações, não são coerções.” (WEIL, 2012, p. 148).

<sup>126</sup> O embate entre vontade e desejo também será um componente importante para se pensar o mal radical como uma forma de violência, como veremos no próximo capítulo.

aspecto importante no panorama da explicação do fenômeno do mal; as inclinações constituem uma adversidade, cujo enfrentamento, livre, é o campo que fornece o sentido para o esforço executado pelo ser moral, e não simplesmente a raiz do mal.

Neutras em si mesmas, as inclinações não são a fonte do mal. É por isso que o acontecimento do mal é, segundo Weil, algo de tão desconcertante: o homem não é então subjugado por uma força exterior invencível, não é vítima de uma deficiência que carrega como uma herança irrecusável, sua vontade é livre, e, mesmo assim, ele faz o mal. A raiz do mal kantiano que Weil aqui discute não está nas inclinações do homem, nem em algum aspecto da sua condição de ser natural, isso seria um contra-senso, porém na subversão da lei moral, que pode escolher livremente, mas que, devido a essa possibilidade, resolve ceder às inclinações em nome do amor de si, mesmo sua vontade possuindo o poder para subjugar-las.

A virtude é luta, não com um mal natural, mas com nossa animalidade imperdível sobre esta Terra, adversária da moralidade, se quisermos, mas adversária em um combate que confere sentido à nossa existência e que não ocorreria na ausência de um adversário que jamais se torna inimigo: a inclinação sensível forma uma tentação e, portanto, deve ser submetida à liberdade da razão-vontade; sem ela, a vontade não teria campo de ação. Não é a existência da tentação que constitui a falta, é não resistir a ela. (WEIL, 2012, p. 142).

Ou, mais precisamente, *não querer* resistir a ela. Por isso, para Weil, é necessário recorrer a uma antropologia da moral para uma compreensão devida do fenômeno do mal. Diz-se uma antropologia *moral* porque leva em consideração o homem tendo em vista os fins de suas disposições,<sup>127</sup> que são de três tipos: aquelas que visam a animalidade do homem enquanto criatura vivente, aquelas que também levam em consideração o aspecto razoável do homem e aquelas que incluem, além da razão, sua capacidade de responsabilidade. Desviadas de suas funções, cada classe de disposições origina um erro, um vício, uma falta. Weil salienta que, em si, tomadas de maneira adequada, todas as classes de disposições são boas, pois atendem, cada uma delas, a uma faceta específica da constituição moral, desde seu aspecto mais basilar (o primeiro conjunto de disposições, necessário para a alimentação e sustentação do aspecto meramente empírico e concreto do ser humano racional) até aquele que concerne propriamente ao homem enquanto sujeito moral.

Boas em si mesmas, sem oposição ao bem, ou mesmo disposições em vista do bem, a primeira, desviada de sua finalidade, dá nascimento à bestialidade; a segunda aos vícios que nascem na sociedade – ciúme, inveja, ingratidão, descontentamento com a alegria de outrem. A terceira, igualmente boa, mesmo em um sentido eminente, pois só ela é a verdadeira faculdade do bem, a disposição da qual procede o uso das

---

<sup>127</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 150.

disposições inferiores, pode errar. Tomadas segundo sua destinação natural, segundo sua finalidade, as três, irredutíveis e indestrutíveis, constituem “a possibilidade da natureza humana” (i.e., seu conceito). (WEIL, 2012, p. 150).

Contudo, é em uma delas que se radica o fundamento subjetivo que abre a passagem para a possibilidade do mal. E aqui trata-se da última classe de disposições, pois é apenas ela que, enquanto referente a uma ação responsável, pode interferir e sobrepor-se sobre as demais invertendo a lei moral e preterindo a regra em favor dos interesses e do amor de si.

As duas primeiras podem ser desviadas de seu fim, e só a terceira pode desviá-las. Os três defeitos fundamentais do homem derivam das três disposições: sua fraqueza o faz ceder às inclinações, a despeito de sua vontade do bem; sua insinceridade faz que ele acredite agir por respeito à lei moral, mas siga máximas que procedem do amor de si; é a *malignidade* do coração, porém, que, preferindo explicitamente o interesse à regra, inverte realmente a ordem moral, do coração que poderia e, portanto, deveria (deve: logo, pode), opor-se aos desvios dos outros. (WEIL, 2012, p. 150, grifo do autor).

O problema do mal radical pertence à antropologia moral. Moral porque não concerne exclusivamente a uma constituição do homem no que tange ao seu funcionamento enquanto ser empírico – não é apenas aqui que se resolve a questão –, isso dado que o mal radical apenas aparece para aquele que observa o homem concreto em suas relações com outros indivíduos. É nessa conjuntura que se apresenta a possibilidade da ação má, de modo que os deveres com o outro devem também ser observados. O problema do mal, portanto, não concerne àquilo cujo escopo é o de fundar o dever, mas ao desenvolvimento do sistema dos deveres.<sup>128</sup>

Essa antropologia caracteriza-se pela consideração do homem com relação aos fins de três de suas disposições, que, tomadas de acordo com sua finalidade, formam o conceito de natureza humana (vale ressaltar, natureza *moral* humana, e não ao funcionamento de sua natureza biológica): animalidade (concerne ao ser vivo), humanidade (concerne ao ser vivo e razoável) e personalidade (concerne ao ser razoável e responsável). O mal se localiza na terceira disposição, pois somente ela é capaz de desviar as duas restantes. Trata-se da maldade do coração do homem que perverte a ordem moral que, por sua vez, também poderia se opor ao desvio das demais. Essa predileção pelo interesse pessoal ao invés da regra revela a relação do mal com a liberdade, posto que, nessa concepção da natureza humana a possibilidade do mal ombreia com a possibilidade do bem. Para que esse mal seja considerado *radical*, é necessário que a falta não consista na admissão de uma máxima má que prescreva, por si mesma, o contrário da lei, pois então dessa máxima seria dita uma máxima diabólica. Eis

<sup>128</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 52.

porque do coração do homem se diz que ele é pervertido e não perverso, posto que a falta só se constitui no momento em que, além de uma fragilidade e insinceridade, prepondera a artimanha humana de ludibriar a si mesma quanto aos seus motivos, preterindo a regra em favor do amor de si.<sup>129</sup>

Weil salienta que no mal radical discutido por Kant não se trata de uma transgressão realizada pela simples transgressão. Uma “desobediência em sentido estrito”, uma máxima que prescrevesse pura e simplesmente o contrário da lei moral, não seria humana, mas diabólica.<sup>130</sup> Kant não acredita que o homem possa espontaneamente recusar a moral, ato que seria não-humano, diabólico. Em Kant essa identificação do mal absoluto como possibilidade não-humana seria um resíduo mítico, que se prestaria a afastar a perspectiva nefasta da liberdade que escolheria livremente a imoralidade, algo em franca contradição com a essência racional do homem. A presença da lei moral no homem é inevitável. Em Kant, trata-se da possibilidade do homem evitar essa lei, em nome do amor de si, se for o caso, mas não é possível perverter a lei no sentido de tornar o mal como o bem, o que significa dirigir-se livremente para o primeiro.<sup>131</sup> A maldade no coração do homem não deve ser entendida como uma máxima de desobediência em sentido estrito prescrita pela vontade, o que seria, como vimos, uma ação impossível para o homem, mas como uma impureza de intenções nos móveis das ações e uma mentira defronte a própria consciência.<sup>132</sup> O mal, complementa Weil, não é causado por uma coerção externa, mas pela transgressão livre em nome do caráter empírico do indivíduo.

O mal radical kantiano, alerta Weil, não consiste no fato do homem sucumbir às inclinações sensíveis que, em si mesmas, são neutras, mas no fato dele querer sucumbir. Sua fraqueza, que faz com que ele ceda malgrado seu desejo de realizar o bem, e sua falta de sinceridade, que faz com que ele acredite que age segundo leis morais muito embora proceda pelo amor de si, soma-se a maldade do seu coração, que prefere o interesse à regra, pervertendo a lei moral.<sup>133</sup> O mal radical situa-se na ausência de vontade em resistir às inclinações; é nessa disposição que se encontra o verdadeiro inimigo, esse é o verdadeiro inimigo invisível. Assim sendo, mais do que o papel das inclinações nas máximas pervertidas, o mal ressalta o papel da liberdade do homem. Essa constatação é importante, pois em Kant a liberdade é dada a todos os homens: “Kant falou de revoluções e de ensinamentos morais, de

---

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53.

<sup>130</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 151.

<sup>131</sup> Cf. CAILLOIS, 1984, p. 217-218.

<sup>132</sup> Cf. AMODIO, 1984, p. 224.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, p. 223-224.

doutrinas de universalidade moral que dão a todos os homens a esperança que a liberdade pertence a todo mundo e não a alguns.” (KLUBACK, 1984, p. 240). O homem é imoral e não simplesmente falível. A inclinação não é em si irresistível: se o mal ocorre é porque o homem quis o mal. A falta que ele poderia evitar nesse contexto, ele a comete. Para Weil, o mal radical kantiano é sobretudo mentira: não é a assunção do mal por amor ao mal, mas a insinceridade quanto aos seus motivos: o amor de si empírico.<sup>134</sup>

Quando se fala, portanto, que o mal se acha alojado radicalmente e de maneira inextirpável, que a natureza do homem é pervertida, trata-se aqui de sua natureza moral, pois o homem encontra-se na posse de um fundamento para submeter a vontade moral à inclinações que, em si mesmas, não são más.

O mal está instalado em nós, instalado radicalmente, quer dizer, de maneira inextirpável. O homem, na qualidade de homem, tal como se revela em sua vida, traz em si o mal de sua vontade, a possibilidade de submeter a vontade moral, a vontade de moral, ao que o constitui como ser natural e civilizado, ou seja, as suas inclinações que, em si, não são más – a possibilidade de reverter a ordem natural, isto é, razoável, das coisas morais, possibilidade de tal modo onipresente que é sempre preciso temer que ela se traduzido em ato. Nossa natureza é pervertida, nossa natureza moral. (WEIL, 2012, p. 152).

No que concerne ao mal moral, portanto, não é a natureza humana em sentido ontológico que carrega um defeito inato, constitutivo, a perversão reside na natureza, mas na natureza moral, e o autor dessa perversão não é outro que não o próprio homem, a responsabilidade dessa feito não devendo ser procurada em um autor externo, em uma herança malsã ou em defeito de nossa própria constituição. O homem é pervertido, e esse é o fundo subjetivo – do uso da liberdade – que possibilita o mal. Isso significa dizer que, sendo *pervertido*, ele não é *perverso*, porque tal característica implicaria em um mal radicado ontologicamente no homem ou em uma transgressão pela transgressão, e isso é característica de uma máxima puramente diabólica; ao contrário, o homem perverte a lei moral e se engana quanto a suas próprias motivações por amor ao eu empírico. Ser *perverso* nesse nível significaria também uma incapacidade para o reconhecimento da lei moral, pois só assim uma ação a revelia dessa mesma lei poderia se dar.<sup>135</sup> Não obstante, esse não pode ser o caso do homem porque, até para acolher um móvel diferente da lei moral ele teria que fazê-lo via

<sup>134</sup> Cf. ROY, 1984, p. 306.

<sup>135</sup> “Natureza moral pervertida, portanto; mas natureza que permanece moral no sentido de que a luz natural da razão não está obscurecida, a lei, em toda sua pureza, com toda sua severidade, está presente ao espírito do homem, que perverteu a si mesmo e que, portanto, se sabe pervertido e se julga: ele é pervertido, não é perverso a ponto de se opor, conscientemente e – é preciso dizê-lo – conscienciosamente à lei.” (WEIL, 2012, p. 153).

recusa livre, ou seja, moral. Uma insuficiência ontológica, esclarece Weil (2012), é algo bastante diverso de uma falta cometida por decisão.

Ora, essa falta nos a cometemos *ab initio*, por meio de uma escolha intemporal, pré-temporal, sem o que não observaríamos, a cada momento, em todos os lugares, os crimes que cometem os homens por consequência de uma tentação moral (imoral) que eles *querem*, essencialmente diferente da tentação que decorre de nossa finitude e à qual uma vontade realmente moral pode sempre resistir *se* ela realmente o quiser, *se* ela quiser a si mesma segundo sua essência. (WEIL, 2012, p. 154, grifo do autor).

Vemos aí a origem racional do mal kantiano. A insuficiência do estoicismo no tratamento do problema do mal – e aqui fechamos o ciclo com o qual abrimos o capítulo – consistiria precisamente em não perceber o princípio da liberdade, que lhe permaneceu obscuro, supondo uma vontade invencível e impoluta. Os estóicos não levariam em consideração a possibilidade, sempre atualizada e terrível, do homem não querer adequar sua vontade à lei moral, possibilidade essa que é, quanto a sua raiz, insondável e, cotejada com a origem temporal, que por sua vez apenas contempla as ações más empíricas, é pré-temporal. Concentrado na consideração da virtude como conduta adequada em relação à ordem a opção livre pelo mal permaneceu obumbrada, como se o evento do mal consistisse apenas na capacidade de responder adequadamente diante das inclinações.

Segundo Kant, o otimismo estóico nunca pôde explicar a existência do mal. Ele formulou corretamente o princípio da virtude, errou ao acreditar que a sabedoria consistia na faculdade de resistir às inclinações, desconhecendo, assim, que estas não constituirão senão um obstáculo, uma dificuldade a se vencer: o mal reside em uma vontade que, segundo sua máxima fundamental, não *quer* resistir à tentação. (WEIL, 2012, p. 159, grifo do autor).

O homem é mal porque opta por realizar o mal, devido a uma opção primeira, intemporal, possibilidade que permanece em aberto e acessível ao homem a todo instante da vida moral concreta.<sup>136</sup> Embora no homem encontre-se a possibilidade da realização do bem, na fenomenalidade moral mostra-se, como um fundo, a possibilidade sempre presente da realização do mal, de se escolher contra a regra. É porque o homem deve ser moral – e o dever implica em algo tornar-se o que ainda não se é – que o mal radical, aparecendo no fundo da fenomenalidade moral, possibilita o reconhecimento da importância da moral.<sup>137</sup> O mal, devido a essa situação em relação à vida moral empírica, é importantíssimo para se

<sup>136</sup> Esse ponto, dessa abertura que *permanece* obstinadamente, é um dado imprescindível para a compreensão do mal dentro dos quadros da violência.

<sup>137</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 53-54.

conhecer a fenomenalidade do homem. O ser moral do homem é perceptível, se dá a conhecer precisamente pelo confronto que é inerente à prática virtuosa.

Sem a admissão do mal radical, a vida moral se tornaria incompreensível. Temporal, incognoscível, inapreensível em si mesmo, fato e ato antes de todo fato e ato, o mal radical é a condição de possibilidade de uma vida moral, e seu reconhecimento, a de uma apreensão da vida como vida moral. (WEIL, 2012, p. 155).

Para Weil, o mal apresenta a oportunidade para que o homem possa ser bom, virtuoso, o campo de ação onde é possível construir uma prática moral razoável; é um fundo a partir do qual se podem realçar os elementos de uma conduta moral boa.<sup>138</sup> “Não é para desvalorizar o homem, é para lhe dar sua oportunidade de humanização que Kant fala do mal radical.” (WEIL, 2012, p. 166).

Na abordagem de Weil do tema do mal radical kantiano um elemento importante que podemos destacar é a constatação que o homem, sendo livre, pode recusar toda moral justificada, escolhendo o amor de si e rejeitando a regra. Desta feita, o que Kant considerava impossível, a saber, que a vontade humana realizasse o diabólico, é o que ocorre quando, por conta da técnica, da linguagem e da organização, o violento não se resume ou se identifica ao estereótipo do bárbaro.<sup>139</sup> Para nós interessa, sobretudo, deslindar no intrincado novelo da violência, a participação que a liberdade toma na compreensão do mal radical enquanto uma dessas linhas emaranhadas. Para que a participação da liberdade na compreensão da violência do mal radical se dê com um maior detalhamento, é conveniente um cotejamento do seu papel em outras linhas, para nós coadjuvantes, desse novelo.

Para Weil, o mal moral seria o negativo a partir do qual a moral contrasta.<sup>140</sup> Esse invertido que acentua aquilo contra o que contrasta, pensado como um conceito explicativo usado aqui para a compreensão de um uso do mal também será importante na delimitação de certas formas de violência; igualmente, veremos o recurso da utilização de um fundo a partir

<sup>138</sup> É defensável e coerente a postura de tratar o dever-ser em termos de ação significativa, avaliando o significado das condutas em termos de um discurso razoável, coerente. “O homem não deve somente sonhar e pensar; ele deve agir em um mundo que não é sempre receptivo àquilo que ele deseja lhe impor. Uma tarefa lhe é imposta; aquela de confrontar a realidade com o ‘dever-ser’ e com a necessidade de organizar o mundo de tal maneira que ele exprima a liberdade acima do amor de si, a universalidade acima da imediatez do interesse pessoal.” (KLUBACK, 1984, p. 241).

<sup>139</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 55.

<sup>140</sup> “Para nós, o bem se desenha sobre o fundo do mal; contudo, a função do mal é precisamente permitir ao bem aparecer, aparecer para nós tais como somos, seres finitos e razoáveis, razoáveis em nossa finitude, bons e maus, mas bons em nossa maldade e capazes de progredir, uma vez que reconhecemos o inimigo em nós.” (WEIL, 2012, p. 167). Não se trata aqui de uma defesa da necessidade, ou mesmo do não absurdo da existência do mal no mundo, mas apenas da exposição do pensamento de um autor, concernente com o qual um conceito é usado como ferramenta de destaque para a precisa determinação de outros. No que pese as realizações lógicas de determinados pensadores (Conferir a esse respeito, por exemplo, PLANTINGA, 2012, p. 63-73), o debate, na realidade, segue em aberto (Como exemplo, conferir também GARRETT, 2008, p. 27-30).

do qual um positivo é destacado. Guardemos esse recurso, bem como a presença da liberdade e seu reconhecimento, a ameaça da animalidade presente na finitude humana, a obstinação de um sentimento particular, um ato atemporal de vontade e sua – tão fundamental quanto perigosa – relação com a razão; todo esse conjunto será essencial e nos prestará imprescindível auxílio nas etapas posteriores desse trabalho.



## 4 MAL RADICAL COMO VIOLÊNCIA

### 4.1 TIPOS DE VIOLÊNCIA

Os elementos retirados das análises do conceito kantiano de mal radical feitas no capítulo anterior são recursos dos quais nos valeremos para a compreensão do tema do mal radical como um tipo de violência. Certamente, isso não se constitui de uma empresa inaudita, recorrer a uma genealogia do conceito para melhor compreendê-lo no seu específico no pensamento de Eric Weil. Em nossa defesa, podemos dizer que se trata de um trabalho que segue o esforço filosófico de Eric Weil:<sup>141</sup>

O problema da possibilidade de uma violência radical ou mal radical foi tematizado por Kant em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* e tratado por Weil no último texto de *Problèmes kantians* [...]. Com isso, tornou-se quase natural para os intérpretes pensar o problema da violência em Weil a partir do mal radical kantiano. Entretanto, o conceito de violência em Weil ultrapassa o problema do mal em Kant. (COSTESKI, 2009, p. 194-195).

Junto com Kant, Weil mantém o lugar privilegiado da liberdade no tratamento do problema do mal; ele também, junto com o filósofo de Königsberg, não deixa de considerar a influência das inclinações naturais do homem, muito embora, como veremos, o papel dessa parcela constituinte do ser humano receba uma atenção diferenciada. Indo além de Kant, entretanto, Weil pensa o mal como uma forma de violência, em um contexto que é mais específico e que também se apresenta em uma perspectiva plural. A recusa da razão, ou seja, a violência se dá em diferentes graus. Existem níveis distintos de recusa da razão.<sup>142</sup>

Para Perine (2004, p. 71-72), a violência em Weil é exclusivamente um fenômeno humano. Para o autor, as formas de violência encontradas na natureza assim aparecem apenas para o homem, porque é apenas no horizonte do seu mundo que se dá o sentido. Fora do registro humano inexistente a preocupação com o sentido; a violência só é pensada como tal pelo seu outro, do contrário, não há a colocação de qualquer sentido. Feita essa ressalva, Weil distingue uma dupla acepção de violência: interior e exterior; a primeira, própria da constituição subjetiva e das volições da personalidade do homem, a

<sup>141</sup> Sobre a relação de filosofia e originalidade em Weil conferir PERINE, 1987, p. 17.

<sup>142</sup> Cf. SOARES, 1998, p. 26.

segunda, do reino puramente objetivo da natureza, marca aquilo a que o homem se opõe na sua luta de afirmação da sobrevivência:

O mundo da moral é o mundo dos homens, seres finitos, necessitados, passionais, razoáveis porque expostos à violência exterior da natureza e da necessidade, à violência interior do caráter, do temperamento, do arbítrio individual. (WEIL, 2011, p. 184).

Para Perine (2004, p. 153), a violência exterior representa a violência que o indivíduo pode sofrer dos outros seres vivos ou da própria natureza. A violência interior é aquela que se acha inscrita na natureza animal do homem e que não pode ser erradicada; essa violência é um empecilho para a realização plena do dever-ser do homem, e o que o impede de estar perfeitamente seguro de sua razão.

A violência interior localiza-se no indivíduo e aparece quando da opção pela conduta razoável, quando se luta contra o avanço insidioso dessa violência passional; é a violência que ataca o homem de dentro. Já a violência exterior, podemos pensar, é aquela que confronta o homem a partir de fora, objetivamente, a violência natural, combatida pela primeira manifestação da negatividade, a técnica, que se opõe ao meio e tenciona domar o natural, mas não é ainda a negação dessa primeira negatividade, o contentamento razoável:

A paixão não terá ganhado terreno dentro dele, insidiosamente? Não terá ele sido minado do interior antes de se encontrar face a face com a violência exterior? Assim como os outros temem o que lhe acontece do exterior, não deve ele temer o que o ameaça do interior? Estará ele alguma vez razoavelmente seguro de sua razão? (WEIL, 2012, p. 35).

O homem é um ser duplamente sitiado: por fora e por dentro, ele é ameaçado no domínio de sua razão por diferentes formas de violência. Mas apenas o conteúdo produzido pela razão, seu discurso, é capaz de mostrar no que consiste a violência<sup>143</sup>. É a mediação do discurso razoável e do mundo moral que permite arbitrar uma compreensão daquilo que é o outro da razão, ou seja, aquilo que, em si, não é discurso. Nesse contexto, situa-se a compreensão da violência exterior (o natural não subjogado) e interior (aquilo que dentro do homem não é do âmbito da razão).

---

<sup>143</sup> “O que a violência é concretamente, em que consiste a razão que despreza ou subjuga a violência, somente o conteúdo do discurso poderá mostrá-lo.” (WEIL, 2012, p. 47).

A natureza do homem, aquilo que dentro dele não é discurso, a natureza exterior, a violência, portanto, sob seu duplo aspecto, o que o homem não domina, não domina ainda ou não dominará jamais nas condições de sua existência, tudo isso deve ser conhecido, deve poder ser descrito sem ambiguidade para que o discurso possa desempenhar sua função. (WEIL, 2012, p. 47-48).

Violência exterior diferencia-se da interior por ser aquela da luta do homem contra a natureza; também chamada violência extra-humana ou violência natural, que o homem enfrenta por meio do trabalho, em vista da qual mantém-se a exigência de uma ciência para fazer frente a hostilidade da natureza. Essa ciência se pauta pela eficiência e seu sentido é meramente prático. O acordo quanto as contradições desse saber e do discurso que o orienta se dá conforme os quadros da natureza, da eficácia na luta contra ela; é esse o juiz que decide quanto a uma pluralidade de alternativas propostas. Cabe aqui fazer uma distinção entre o discurso, por intermédio do qual o homem é capaz de apoderar-se de sua vida, e linguagem, que é *útil* na vida e para a vida.<sup>144</sup>

A violência exterior, portanto, se apresenta sob a forma da necessidade objetiva do mundo natural, mundo do dado e das condições, da qual é necessário defender-se e contra a qual é necessário lutar.<sup>145</sup> O homem, é bem verdade, permanece aqui livre para escolher enfrentar ou não essa violência, ele pode mesmo desencadear em algum nível essa violência, mas não é contra uma natureza intrínseca que ele luta.

Quanto à violência interior, Weil trata nos termos de uma violência engendrada pela paixão, pelo desejo tradicional desprovido de tradição concreta. Como vimos, trata-se da ameaça interior. A violência interior caracteriza o movimento das paixões que agem dentro do homem<sup>146</sup> as inclinações que seguem apenas a parcela não razoável do seu ser. Parece haver um cuidado na escolha das palavras para definir esse tipo de violência: dela não é dito que ela arrasta o homem, mas que o homem se deixa arrastar por ela. Dessa violência também se diz que é a violência do desespero, assumida pelo homem cujo trabalho não é dotado de um sentido, de modo que a vida desse homem

---

<sup>144</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 62-63.

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42.

<sup>146</sup> “O homem, o próprio filósofo, escolhe conforme a razão e submete-se ao que é, mas sabe que os movimentos das paixões a que está submetido vencem malgrado seu e o levam a fazer o que desaprova no momento em que o realiza.” (WEIL, 2012, p. 49). Essa passagem possui um especial valor para nosso objetivo que se revelará plenamente mais adiante: trata-se de saber o que caracteriza essa derrocada do homem - mesmo o mais razoável deles e ainda que apenas por instantes – para essas paixões que o *levam a fazer o que desaprova no momento em que o realiza*, como se não estivesse no domínio de si, como se esse domínio fosse momentaneamente assumido por um conteúdo sub-reptício, como se esse homem estivesse por instantes *cego* para as ordens da razão.

permanece desprovida de um sentido.<sup>147</sup> A técnica, a linguagem que não se converte em discurso ou o discurso meramente técnico, são destinados e contributivos para a luta contra a violência externa, mas não resolvem por si sós o problema da luta pelo contentamento:

É fato – e nunca seria demais insistirmos nesse ponto – que o homem *pode* se desviar de si mesmo para viver inteiramente no trabalho e na linguagem das ciências; mas é igualmente um fato que nem sempre ele se atém a isso e que ele pode escolher, e por vezes escolhe uma via que o conduz novamente ao problema de sua existência, na medida em ela constitui, para ele, problema (o que é lançado diante dele) e tarefa. (WEIL, 2012, p. 67, grifo do autor).

A posição do homem que se dedica exclusivamente ao trabalho é a posição do homem que, recusando o contentamento razoável, apenas busca afirmar-se na luta contra a violência natural por meio da técnica; a violência natural nesse contexto é reconhecida como o essencial da vida.<sup>148</sup> Essa é a posição a qual Weil alude no comportamento do escravo ou ex-escravo que não tendo senhor humano acima de si, mesmo conhecendo insatisfações momentâneas, espera satisfação nos sucessos por vir,<sup>149</sup> tendo como senhor a própria natureza. Para esse homem, que ainda não se emancipou da luta contra a necessidade da natureza, não existe o problema da violência, apenas a própria violência que o ameaça no cotidiano e a luta contra ela:

Concretamente, não haverá busca do contentamento se o homem não tiver tempo (*otium*, *σχολή*) para pensar o contentamento, em outras palavras, se ele não for suficientemente senhor da natureza, suficientemente emancipado da violência natural e humana, nem que seja durante o tempo em que fala ou em que ouve o que outros falam sobre isso. (WEIL, 2012, p. 91).

Weil (2012, p. 73) adverte quanto a um dado que permanece: ele pode se emancipar da violência exterior até um certo ponto no qual possa refletir, mas não é possível emancipar-se da sua condição de homem. O homem pode excluir de suas decisões a violência exterior, aquela da natureza que o circunda, mas não terá certeza de fazê-lo no que tange a violência interior, aquela da natureza que o compõe. Essa violência dita interior, ou violência humana, da qual o homem não está nunca certo de sob cujo influxo agir, é o que o impulsiona à realização de um ato não razoável e que

---

<sup>147</sup> Cf. *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>148</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 88.

<sup>149</sup> Cf. *Ibid.*, p. 91.

contraria o esforço orientado para a realização de uma conduta não violenta, ou seja, razoavelmente coerente.

Ampliando a distinção mais geral entre violência interior e exterior, Roy (1984, p. 307) chama atenção para o fato que a violência não é apenas aquela da força; é pertinente falar também de uma violência da astúcia, que se vale de artifícios. Tem-se então uma violência do ímpeto, da brutalidade e do poder físico, mas também uma violência que se serve de engenhos, na qual a razão converte-se em instrumento. Mas o que distingue ambas?

Canivez (1999) também fala de violência em um sentido plural. Há como vimos uma violência natural, que é aquela relacionada com as necessidades do homem, as catástrofes naturais e o clima. Além disso, ele aponta também uma violência dita social e política, da guerra, da dominação e da exploração. Finalmente, tem-se a violência que o homem sustenta com suas paixões, que o consomem e prejudicam (CANIVEZ, 1999, p. 38). É esse tipo de violência, sobretudo, que nos interessa, por ser aquela que corresponde, dentro dessa pluralidade de formas apresentadas por Canivez, à violência do mal radical. Em um movimento progressivo, temos então uma violência natural, seguida de uma violência passional e posteriormente uma violência mais abrangente, a violência social ou política.

Dito isso, Caillois (1984, p. 214) também enumera três estados distintos de violência. O primeiro deles é o da violência natural, aquela do ser vivo na sua agressividade espontânea, dos atos de cólera quando a necessidade o fustiga ou quando ele tem medo. A ela corresponde a violência do ser vivo empenhado na destruição de outro, o homem como presa e predador. O segundo estado é o da violência passional, aquela do indivíduo em uma comunidade e época com suas violências específicas; é a ação do seu desejo, das crenças, da moral, portanto, dos atos livres. Essa violência corresponde ao mal radical, a violência da paixão residente no homem. O terceiro estado é a violência pela violência, transgressão consciente da lei moral, do universal, da razão, uma barbárie voluntária que procura menos a morte do outro do que a destruição de sua alma. A violência presente na *Lógica da Filosofia* diz respeito à violência pela violência, mas engloba também as demais. Caillois faz por bem distinguir ainda: a violência gratuita, desprovida de sentido e razão, efeito do indivíduo – ainda que contra ele mesmo – ou de um pequeno grupo, existente em todas as épocas, mas que se tornou banal em um mundo desprovido de sagrado, e a violência totalitária que,

ao contrário, exige o sacrifício do indivíduo e, portanto, sua violência própria, para impor sobre ele a “idéia”. Ela pressupõe um Estado, um mestre, um partido. Provavelmente apenas um Estado ideocrático pode atender a exigência dessa violência universal. Ambas – violência gratuita e violência totalitária – podem ser entendidas como a violência pela violência ou violência pura, posto que representam formas distintas da recusa consciente da razão.

Com isso conseguimos traçar uma distinção entre a violência do mal radical, aquela que confere à paixão uma ascendência sobre o homem, e a transgressão consciente da lei moral, e, com isso, abrimos caminho também para, colhendo mais elementos a respeito da especificidade do fenômeno do mal radical, delimitá-lo enquanto forma de violência específica. O seguinte trecho que retiramos da obra de Weil pode funcionar como forma de ilustração para ambas as formas de violência:

Ora, um assassinato não é menos assassinato porque o assassino matou num acesso de paixão, porque as condições de sua existência eram deploráveis, ou porque uma vida muito fácil o mergulhou num tédio tão grande que só a violência “desinteressada” podia lhe oferecer uma distração. (WEIL, 2011, p. 268).

Baseado no que vimos, entender o mal radical como um tipo específico de violência passaria primeiramente por enquadrá-lo como uma forma de violência interior, específica do ser humano, cuja raiz se encontra na violência natural que o homem herda invariavelmente do reino abstraído de uma violência puramente natural. Entretanto, considerando o concurso de outras modalidades de violência, como a violência passional e a violência social ou política, convém perguntar o que, especificamente, separa o mal radical das demais formas. É importante saber o que representa esse ‘acesso de paixão’ e diferenciá-lo do que vem a ser esse ‘tédio’ para o qual apenas a violência oferece uma distração. Para constituir o que é específico do mal radical, portanto, vamos passar pelas características das três formas de violência apresentadas acima, começando pela violência natural.

A violência natural corresponde aquilo que para Lorenz é a agressividade. Não obstante, devemos lembrar que, precisamente em uma conjuntura que conta com fatores como a cultura e a historicidade humanas, o conceito de agressividade não esgota o

evento do mal.<sup>150</sup> O aspecto histórico e, como lembra Perine (2004), o concurso de ciências como a etologia são importantes para uma abordagem mais completa do assunto,<sup>151</sup> mas a perspectiva filosófica não deve se ater exclusivamente a nenhum dos elementos, e sim considerar, de acordo com suas possibilidades e da melhor maneira possível, uma visão mais abrangente. Veremos adiante que parcelas distintas dos modos de compreender o homem recebem atenção filosófica na abordagem do tema do mal como fenômeno da violência. O mal como um tipo de violência é melhor delineado quando contrasta com outras formas.

Assim sendo, o reconhecimento do sentido é essencial para a compreensão da violência, posto que ela também se caracteriza como aquilo que é desprovido de sentido. Por isso que, coerente com essa perspectiva, a violência natural só aparece para o registro propriamente humano.

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. (PERINE, 2004, p. 150).

A vida puramente natural é permeada de uma violência arbitrária.<sup>152</sup> Nela inexistente a formulação do sentido, de modo que os acontecimentos são integralmente fortuitos, arbitrários, e, por isso, se diz que ela é um reino de completa violência. A constituição do homem, que se define pela possibilidade de pôr uma série de negações – quanto a sua realidade bem como quanto aos modos de negar essa realidade – e devido

---

<sup>150</sup> Não queremos dizer com isso não seja possível, para uma determinada área, oferecer uma explicação recorrendo apenas ao próprio aparato conceitual que lhe concerne. No caso da etologia, por exemplo, manifestações culturais seriam explicadas pelos procedimentos de pseudo-especificação, um passo além da formação dos ritos filogenéticos dos animais (Conferir a esse respeito LORENZ, 1973, p. 73-96). No que pese o fato do autor considerar que os ritos culturais dos grupos sociais humanos conquistaram uma autonomia em relação ao processo de ritualização filogenética dos hábitos dos demais animais, a origem que ambos os processos de ritualização compartilham bem como sua função – desviar a agressividade natural e fortalecer os laços entre os indivíduos – são, essencialmente, os mesmos. O evento do mal aqui se esgotaria na perspectiva de uma cadeia de causalidades puramente natural. Tendo em vista isso, tudo, em última instância redundaria em determinação, o que, como frisamos, é perfeitamente admissível dentro de uma determinada área específica. A abordagem filosófica, entretanto, lida com perspectivas plurais. No caso de Weil, essa recorrência estrita a pura determinação seria uma aporia: tudo sendo determinação, tudo equivale a violência, não haveria outro para ela, de sorte que a compreensão seria impossível. A si mesmo, compreende-se a partir de um outro.

<sup>151</sup> “Ninguém nega que depois da ruptura do monopólio teológico sobre a moral operada pela revolução kantiana, a reflexão filosófica sobre a moral não pode mais prescindir dos dados que lhe aportam as outras ciências humanas, particularmente a psicologia, a sociologia, a economia e a política, assim como da biologia, da engenharia genética, da química e da física.” (PERINE, 2004, p. 16).

<sup>152</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 125.

ao fato de abrigar tanto a razão quanto a violência o possibilita escolher entre ser razoável ou ser violento (SOARES, 1998, p. 14). Embora não seja inteiramente razão, o homem não está impedido de efetivar-se nessa razão. O não se constituir inteiramente enquanto razão implica em uma parcela sua de violência. Essa parcela que persiste sempre é a violência natural herdada pelo violento animal humano. O elemento natural faz-se presente irremediavelmente na constituição do homem. O homem é ser situado, mas enquanto ser também livre, seu devir não é puramente natural.<sup>153</sup>

O recurso do homem natural representa o simples animal, o ser puramente violento. É por opção que o homem deixa o estágio da violência para existir enquanto razão em um ato concreto de liberdade<sup>154</sup> “Eu posso escolher a razão ou a violência. Não posso chegar à posse total da razão, como também não sou privado de razão – uma vez que meu destino não é só a razão, como também não é só violência.” (SOARES, 1998, p. 20). A violência natural é a própria natureza imediata do homem que ainda não foi negada pela razão e constitui o seu ser natural. Essa herança que o homem sempre carrega, malgrado muitas vezes seja ele razoável e livre, esse laivo perene do natural, o constitui como um ser essencialmente dividido:

A racionalidade é uma possibilidade que, no momento em que se torna realidade, ao mesmo tempo o incomoda, devido à animalidade que também é uma possibilidade e, portanto, se torna também realidade: o homem é com efeito animal (violência) razoável. (SOARES, 1998, p. 24).

Por ser originalmente violência e não razão, o homem vive em eterno combate com os resquícios de natureza que persistem nele, com esse ser animal que também é ele.<sup>155</sup>

Indo além da violência puramente natural, Perine (1989, p. 92) distingue uma violência localizada na natureza e uma violência que é própria do homem. Essa violência, podemos considerar como a violência passional, que por sua vez compreende

---

<sup>153</sup> Cf. SOARES, 1998, p. 20-21.

<sup>154</sup> A opção de um contentamento na e pela razão não é a única vereda que está aberta para o homem. É possível ignorar essa senda, optando pela violência. Essa escolha que se apresenta sob duas trilhas é dita livre no sentido em que para essa escolha não é possível oferecer nenhuma razão, pois o razoável e o desrazoável só se opõem no interior da própria razão. Essa escolha pela razão só poderá se justificar razoavelmente dentro do campo da própria razão, por isso essa tomada de decisão é dita a-razoável. É importante frisar que essa escolha é feita em um sentido que não é o temporal; é um sentido pré-razoável para a origem da opção pela razão. A esse respeito cf. PERINE, 1987, p. 127.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.



o fenômeno do mal. Essa violência se opõe a sua forma natural, força imensa, sem ênfase e sem *pathos*.<sup>156</sup>

Se o mal radical pode ser entendido como uma forma passional de violência, não obstante ele representa também a emergência da parcela animal a-razoável que persiste no homem. Nesse caso, fica uma pergunta sobre *como* se daria a permanência de uma violência natural, que é uma abstração para si mesma tornada compreensível apenas pelo mundo moral e razoável do homem, em um ser que é parcialmente razão. Essa violência, contudo, a partir do momento que sofre uma mediação da linguagem, se cristaliza em um discurso e, por isso, não se trata mais de uma violência imediatamente natural; ela é violência que fala, do ponto de vista da razão.<sup>157</sup>

A parcela razoável do ser que também é finito, natureza, condicionado, faz com que essa violência não seja imediatamente natural, pois ela coexiste com um outro, no homem. É a presença desse outro, da parcela razoável do ser humano, que permite com que se fale, com que apareça como um sedimento cristalizado no discurso aquilo que, do contrário, seria uma total abstração: o aspecto puramente natural do homem. O discurso, como no caso da violência em si enquanto outro da razão, possibilita um recurso para a consideração do aspecto puramente natural que resta no homem: devido a sua ação mediadora, podemos então tratar do dado natural do homem.

É possível, portanto, falar de uma progressão da idéia de violência, partindo de um dado comum ao mundo animal como um todo até o domínio propriamente humano.<sup>158</sup> Devido a essa progressão, o concurso da violência da parcela animal do homem forma a violência típica do ser humano: a violência passional. Na violência passional, não apenas o elemento natural é dotado de peso na sua efetivação. A presença da liberdade também se faz sentir, muito embora, devido mesmo a essa parcela natural, a liberdade não possui conhecimento de si, ficando momentaneamente cega, enquanto dura o acesso do ser natural, constituindo-se de um para-si apenas quando do âmbito da razão. É possível que a razão seja suprimida pela violência; isso é mais que possível, é até esperado, posto que o homem é ser finito e razoável. Além dessa possibilidade, a violência também é capaz de aparecer quando o homem deliberadamente recusa a razão, ciente do ato que executa, ciente de estar fazendo uso da própria liberdade. Embora ele

---

<sup>156</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 88.

<sup>157</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 192.

<sup>158</sup> Cf. GILBERT, 2009, p. 63.

seja razoável em um momento, no seguinte ele é perfeitamente capaz de escolher não sê-lo. De fato, em alguns momentos iluminados entre as trevas da violência, o homem sabe ser razão: “Mas o homem pode *haver pensado*, pode haver concordado com tudo que a ciência ensina, e pode não *pensar*, não *querer pensar*, se recusar ao Pensamento.” (WEIL, 2012, p. 488).

O homem educado, instruído, amparado, não se encontra irrevogavelmente fora do alcance do mal – sua própria natureza não o permite, pois não lhe é facultado mutilar uma parcela do seu ser – e nem de outras manifestações da violência. Veremos a partir de agora outras dessas adversidades que espreitam na trajetória moral do homem e que elementos fornecem para que, cotejando-os com aqueles concernentes a violência passional, possamos realizar a delimitação do mal radical como violência. Trata-se da possibilidade da *recusa* da razão.

A recusa deliberada da razão é a violência pura, violência da qual também se diz uma violência diabólica.<sup>159</sup> Essa recusa é a rejeição total da razão e, enquanto tal, só pode ocorrer com conhecimento de causa, ou seja, depois que a racionalidade já se encontra em um certo nível de desenvolvimento.<sup>160</sup> Toda recusa da razão será apenas parcial se não atravessar o terreno do discurso que toma toda rejeição como uma particularidade ainda não compreendida por ele. Sabemos que se trata aí do discurso absolutamente coerente. “Somente a destruição do discurso – seja pelo silêncio, seja pela linguagem não coerente – corresponde à violência pura, que só é pura *com conhecimento de causa*.” (WEIL, 2012, p. 94, grifo do autor). Ou seja, essa recusa necessita de um certo desenvolvimento da racionalidade; o indivíduo aqui deve estar munido de um conhecimento tal daquilo que ele pretende recusar para preferir sua particularidade: “Trata-se da barbárie civilizada, inversão maligna da civilização. Aqui é essencial conhecer o universal para destruí-lo, é necessário que a palavra cultura soe aos ouvidos para sacar contra ele seu revólver.” (CAILLOIS, 1984, p. 216).

O escândalo da razão se faz perante a recusa do contentamento razoável: os homens podem simplesmente recusar o Pensamento. O Pensamento em relação ao pensar do homem é o universal em relação ao particular, pois o Pensamento encontra-se no homem em sua totalidade histórica, os homens, por sua vez, são particulares,

---

<sup>159</sup> Conferir a esse respeito CAILLOIS, 1984, p. 216- 220.

<sup>160</sup> “O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa sacar seu revólver assim que ouve a palavra ‘civilização’.” (WEIL, 2012, p 92).

portanto, dotados apenas do pensar, e não da totalidade que é o Pensamento.<sup>161</sup> No quadro que compreende o Absoluto, o caminho que descortina uma eventual recusa da razão é precisamente o que o discurso absolutamente coerente não prevê. Veremos agora de que maneiras essa recusa pode ocorrer, sabendo que ela oferece duas alternativas, de acordo com Caillois (1984, p. 214): a rejeição da razão pela violência gratuita – a violência do tédio – e a recusa da razão via violência totalitária. Lembremos apenas que o que nos interessa majoritariamente no momento é a primeira das maneiras, devido ao aparecimento de elementos que serão comuns à violência do mal radical, como a obstinação do sentimento particular, por exemplo. Vamos as duas alternativas.

A violência, como o insensato, está presente nas relações entre os homens. Um dos perigos do mundo moderno é precisamente essa violência gratuita, a negação de todo sentido, presente nas relações entre os indivíduos.<sup>162</sup> Essa forma de violência se distancia da violência passional por se constituir de uma negação voluntária de todo o sentido. O indivíduo que pratica a violência do tédio sente-se logrado pela razão. Seu raciocínio opera da seguinte maneira: se falar racionalmente é estar satisfeito, ele, que conheceu a linguagem razoável, a dominou e dela se serve, fora enganado pela razão, pois a necessidade persiste, ela não fora eliminada. Ora, esse indivíduo incorre em um erro de cálculo. Perine nos mostra que, de fato, a razão é o contentamento, e aquilo que é o dever-ser do homem é o seu contentamento de ser humano.

Contudo, isso não significa que a razão que o homem busca seja a libertação de *toda* necessidade e de *todo* desejo, pois, nesse caso, o dever-ser do homem estaria rematado. Desta feita, o contentamento na razão que o homem razoável busca é a satisfação dos desejos legítimos, ou seja, aqueles que contribuem para uma progressiva eliminação da violência, incluindo aquela oriunda da parcela animal que persiste no homem e aquela inerente as relações entre os indivíduos.<sup>163</sup> O contentamento razoável, ao contrário do que raciocina o violento no tédio, não significa uma libertação da condição de homem, mas uma progressiva depuração da sua parcela mais rude e irreduzível, pois o homem segue ainda arrastando sua herança animal, ainda que ele seja razoável; trata-se de uma busca por aumentar cada vez mais os entreatos de conduta

---

<sup>161</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 489-490.

<sup>162</sup> Cf. PERINE, 1989, p. 92.

<sup>163</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 153-154.

razoável na existência humana. Ainda que a conserve como uma secreta aspiração, não é permitido ao homem estar ininterruptamente na presença da razão.

Vejam como se instala a perspectiva do tédio no homem que se sente logrado pela razão. Numa sociedade que se orienta visando sempre uma maior eficácia da produção, o indivíduo torna-se imerso cada vez mais na realidade do trabalho. Esse modo de produção é profundamente racionalizado. Partícipe dessa lógica, o indivíduo nutre a preocupação em galgar postos sociais que lhe acrescentem cada vez mais segurança e vantagens sociais. A esperança que acalenta consiste em instalar-se definitivamente no nível do “bem-estar social” onde residiria uma forma de sentido do existir proporcionado por esse progresso social: “Tantos anos de trabalho, tantos anos de estudo, tantos esforços e sacrifícios, para, depois, o indivíduo encontrar o desespero, o tédio e a solidão.” (COSTESKI, 2009, p. 120). Na visão desse indivíduo em particular, a felicidade via contentamento razoável não cumpre sua promessa. Ele se toma como imerso em um logro e diante de tal perspectiva ele se precipita no irracional da violência, pois não tem nada melhor para fazer, de modo que só lhe resta a afirmação de sua particularidade no mundo, rejeitando conscientemente a razão.

Essa recusa contrasta com a violência natural e com a violência passional por não considerar no seu cálculo a parcela finita do homem. Muito embora, no caso da violência do tédio<sup>164</sup>, seja possível falar do sentimento particular, da satisfação desse sentimento por meio da realização de uma violência absurda, ele, esse sentimento, só aparece na medida em que a conduta razoável é considerada como insuficiente. Nesse caso, ao contrário da violência passional que representa o mal radical, é a parcela razoável e não a finita que perpetra a violência. Na violência passional, a liberdade está cega, na violência gratuita ela é reconhecida, mas tomada como insuficiente; ser livre para uma conduta razoável é algo sem importância.

---

<sup>164</sup> Cotejar o papel que a distração desempenha no tédio quando opomos o conceito conforme pensado por Pascal e Weil nos ajuda a delimitar alguns aspectos da violência pura. O tédio em Weil é algo para cuja distração a violência aparece na forma de um escapismo. O indivíduo violento, ao perceber-se insatisfeito, escapa da sua letargia executando a violência, por isso esta violência é dita violência do tédio. Em Pascal, o papel da distração está atrelado ao conceito de divertimento: certas atividades desviam o homem de uma reflexão sobre os elementos de seu ser que ele considera como inconvenientes; o divertimento impulsionado pelo tédio que acomete o homem faz com que o homem *esqueça* (Cf. PASCAL, 1973, p. 79), ele não é rejeição consciente da razão. Também Lorenz (1973, p. 271 – 272) fala de uma violência à qual grupos de jovens se entregam vitimados por um profundo tédio.

O homem *pode* não querer mais essa liberdade, e essa vida à qual ele foi reduzido *pode* não lhe bastar. É possível que a história esteja terminada, que, para o discurso coerente, a vida do homem se feche nela mesma, que nada de novo possa surgir. Ora, com nada disso ele se importa. Existe certeza, admite-se; o que essa certeza lhe proporciona? (WEIL, 2012, p. 490, grifo do autor).

Na violência passional, o homem não tem consciência da liberdade, ele desconhece que age sob a particularidade no momento em que cede a ela, já na violência gratuita ele é razoável o suficiente para conhecer isso tudo – e não se importar com nada: “Ele pensou, ele possui a ciência, ele *sabe* o que é a negatividade, conhece a particularidade e sua obstinação não razoável, e ele se *pretende* obstinado e não razoável.” (WEIL, 2012, p. 488, grifo do autor).

Na rejeição da razão, portanto, trata-se do homem que não *quer* pensar<sup>165</sup> porque se sente logrado pela Razão.

Ele sabe, agora, o que quer falar, e que todo raciocínio desemboca na Razão, ele sabe que já não tem nada a perguntar se quiser ser absurdo, sabe estar satisfeito quando se trata de saber e de ciência, sabe que o Pensamento é a própria honestidade, e sente que foi enganado e é infeliz. (WEIL, 2012, p. 491-492).

A liberdade na violência do tédio só é admitida porque não tem importância alguma. O homem que sente tédio no contentamento razoável é essencialmente violento e essencialmente só. Muito embora essa violência possa ser efetivada por meio de pequenos grupos, o que está em jogo aqui é a manifestação arbitrária da particularidade desse homem: “Ele é só, só absolutamente, não isolado como alguém que foi eliminado ou se subtraiu de uma comunidade à qual continua a pertencer.” (WEIL, 2012, p. 499).

Para o homem imerso no tédio, a recusa da razão não constitui uma declaração de falsidade ou de inadmissibilidade quanto a ela. Ele é capaz de se valer do discurso, de se servir da ciência, mas, não obstante, ele constata que ainda se sente vazio e que, dessa perspectiva, a razão se lhe afigura inútil.<sup>166</sup> A compreensão da particularidade não salva o homem dos seus acidentes. Para o homem do tédio essa compreensão, compreensão autêntica, compreensão de direito, não satisfaz esse particular, porque a

<sup>165</sup> “O particular já não precisa se preocupar, nem mesmo precisa constatar que a preocupação já não tem razão de ser. Ele só precisa viver.” (WEIL, 2012, p. 489).

<sup>166</sup> “O discurso é absolutamente coerente, e o discurso coerente é a razão e o Ser; mas ele é destituído de interesse, ele não diz respeito ao homem, do qual pode muito bem falar, mas ao qual não oferece nada que ele já não tenha; ele o confirma em sua posse, o que talvez seja muito bom, mas é também perfeitamente inútil, visto que o homem se separou do discurso.” (WEIL, 2012, p. 497).

Razão ignora que a particularidade simplesmente pode preteri-la em nome do sentimento de si. Não se trata de tomar a razão como inadmissível, ela é considerada em sua serventia, já que o mundo que abriga o homem do tédio é o mesmo mundo que acolhe o homem que busca o contentamento razoável. A recusa desse homem é um desprendimento, não uma oposição; trata-se apenas de sentir o vazio que fica da particularidade que não se acha satisfeita, plenamente apaziguada, pela razão. É aí que o homem do tédio localiza o logro:

A satisfação de direito não o ressarce do tédio de fato. Isso porque, repetindo, trata-se de tédio e de desprendimento, não de oposição. O universal, o discurso, a razão, o Absoluto não são declarados falsos ou inadmissíveis ou discutíveis: isso seria também reconhecer o gênero de reflexão que levou o homem ao ponto onde ele se encontra e que o faria repartir pela estrada da qual ele pode sair. O discurso não tem sentido para o particular que não pode *viver* com ele. A ciência absoluta é perfeita, mas ela é ciência e versa sobre os homens, não ciência *para* o homem, e este não a aceita nem rejeita, visto que ela não diz respeito a ele, ele que dela desvia os olhos para se ocupar de si mesmo. (WEIL, 2012, p. 497, grifo do autor).

A violência do tédio e o mal radical possuem uma raiz comum: o sentimento de si e a realização desse sentimento. Entretanto, o mal radical se dá como um ato de vontade atrelado a liberdade embora ela – a liberdade – não seja reconhecida, e a violência do tédio ocorre devido a constatação da *insuficiência* dessa liberdade pelo sentimento que, não obstante, é reconhecida. O mal radical localiza-se no reino do sentimento, na violência da contraparte finita do homem. Para o homem do tédio, a obstinação do sentimento de si é reconhecida e a liberdade sabe que está sendo exercida, embora ela simplesmente não seja considerada um dado importante: ela apenas serve a afirmação do sentimento particular, não apaziguado na razão. No evento do mal radical, a liberdade não aparece para si mesma, ela está cega. O sentimento de si não tem qualquer mediação, ele é manifestação da parcela finita do homem. Durante o acontecimento do mal radical inexiste questão sobre o que fazer com a razão, pois o pôr de uma questão já é uma atividade que exige algo da razão; para a violência do tédio a questão é o que fazer com toda essa razão.<sup>167</sup>

Essa questão persiste em outra forma da recusa da razão: a violência total. A passagem para violência diabólica se dá na categoria da obra: homem não enxerga a si

---

<sup>167</sup> “Existe um mundo, isso está entendido, e esse mundo tem múltiplos aspectos; existe a condição do homem, sua ciência, sua consciência, a poesia, a religião e assim por diante – a ciência absoluta se esfalfou para colocar uma ordem nisso tudo; agora, a questão é saber *o que eu faço com isso*” (WEIL, 2012, p. 497, grifo do autor).

mesmo, apenas sua obra; esse homem é apenas sentimento de sua obra, e ele o é para si mesmo, de modo que não há mediação na segurança por meio da qual ele sabe o que deve fazer. Esse sentimento<sup>168</sup>, pelo qual o homem da obra denomina a si mesmo é a violência total ou violência da obra.<sup>169</sup> O homem da obra é sentimento, mas não sentimento de si, ele é sentimento de sua obra, e o seu sentimento é violência.<sup>170</sup> Esse sentimento faz com que o homem da obra *seja* sua obra e com que apenas sua linguagem conte, língua que deve suprimir as demais e por meio da qual o homem se sinta como pura violência.<sup>171</sup> Apenas a expressão desse sentimento, do sentimento da obra, conta. O contentamento aqui não é razoável, porque desconhece o universal razoável e a violência torna-se o essencial da vida (WEIL, 2012, p. 88).

Na violência diabólica, o sentimento, tomado enquanto conceito filosófico recebe um sentido diferente daquele encontrado no contexto do mal radical. Para outras categorias anteriores à obra, o sentimento possuía uma concepção plural, embora indicasse o caráter do que é formalmente imediato:

Até agora, o sentimento significava para nós uma relação do homem no mundo ao essencial do *mundo*, ou *Deus*, ou *liberdade*, ou *conflito*; ele era o silêncio na linguagem, ele era o que estava *indicado* em meio ao que se *mostrava*, ele era o *para-si* da particularidade em sua obstinação irredutível e como tal ele era compreendido no discurso absolutamente coerente. (WEIL, 2012, p. 500, grifo do autor).

O sentimento era aquilo que designava o essencial imediato que era *mostrado*, *indicado*. Tomado em si, imediatamente, ele é puro silêncio, mas, enquanto aparece na linguagem, ele deixa de ser oposto ao raciocínio, vontade ou inteligência. Ele é precisamente o fenômeno, no caso do mal radical, que se cristaliza através da linguagem e se torna passível de ser dito, como ocorre com a violência natural tomada em sua pureza: enquanto imediata, ela é silêncio, mas ela converte-se em algo cognoscível por meio da cristalização na linguagem, que permite que se possa falar daquilo que em si, é o outro da razão. No caso do sentimento da violência da obra, para o homem da obra,

---

<sup>168</sup> A categoria da obra apresenta a violência pura. Nessa forma de violência, o sentimento que se mostra é violência (WEIL, 2012, p. 496 – 497) para o discurso razoável que entende a verdade da existência como a vida comum (WEIL, 2012, p. 500 – 501).

<sup>169</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 499-500.

<sup>170</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 171.

<sup>171</sup> “Violência do homem que não aceita o discurso de outro homem e que busca o contentamento lutando por seu próprio discurso, que ele pretende único não apenas para si, mas para todo mundo, e que ele tenta tornar realmente único pela supressão real de todos que sustentam outros discursos” (WEIL, 2012, p. 88).

não se trata de falar do sentimento, esse sentimento é pura criação, pura violência, pura negação do discurso por meio da atividade, o que só se torna claro depois da categoria do discurso absolutamente coerente:

Ora, depois desse discurso, todas essas formas aparecem como *mediadas* por aquilo a que elas se opõem. Esse sentimento não era sentir, mas falar do sentimento: se tivesse sido diferente, o homem não teria perdido seu tempo a se justificar, ele teria criado; não teria buscado a satisfação, e muito menos a possibilidade de sua satisfação, ter-se-ia satisfeito. (WEIL, 2012, p. 500, grifo do autor).

No momento em que o sentimento de si reivindica seu acesso sobre o homem, obscurecendo a razão, cegando a liberdade, ocorre o mal radical, mal porque violência, radical porque radicado na parcela finita, animal, do ser que também é razoável. Esse acesso se diferencia da violência pura porque a razão não é negada, recusada em definitivo, ela é momentaneamente suprimida, depois do que é possível falar do acontecimento, cristalizar aquilo que, em si, enquanto violência é *outro*, por meio do discurso. A violência total opera, por sua vez, uma recusa da razão por meio da realização de uma obra de modo que, do seu ponto de vista, ele é pura imediaticidade. Claro que, pelo fato de podermos elaborar um discurso sobre sua imediaticidade, esse homem não é tão imediato quanto se supõe.<sup>172</sup> Mas isso, contudo só é verdade no que nos diz respeito, não no que toca a esse homem; a violência, lembremos, só é reconhecida como *outro* do ponto de vista da razão, tomada em si mesma, a violência não considera a razão como seu outro, porque ela não considera nada: considerar e reconhecer são atividades que só tem sentido no âmbito da razão.<sup>173</sup>

Por não ser totalmente razão, o homem pode optar contra a razão, pela arbitrariedade do sentimento de si: “O homem, enquanto visa à universalidade, é liberdade: sendo capaz de razão, mas não sendo razão, ele é também capaz de optar contra a universalidade e contra a razão.” (WEIL, 2011, p. 52). Essa opção necessita, como vimos, de uma afirmação de algum nível de razão para que essa mesma razão possa ser recusada.<sup>174</sup> Em um estado puramente natural, a liberdade não aparece para o

<sup>172</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 500-501.

<sup>173</sup> “A outra possibilidade do homem é a violência. No entanto – e nunca se insistiria o suficiente nesse ponto –, é a nós que essa possibilidade aparece sob essa forma: como ela aparece àquele que opta por ela? Será preciso dizer que ela não lhe aparece como possibilidade, pois possibilidade ela só é para nós que falamos, no interior do nosso discurso, que não é violento, mas tende por inteiro para a compreensão, para o que há de mais distanciado da violência.” (WEIL, 2012, p. 88).

<sup>174</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 58.



homem: “Só o homem razoável *sabe* que é livre; só aquele que se voltou para a razão pode compreender, dizer, proclamar que teria podido escolher de outro modo e que, a qualquer momento, ainda pode fazê-lo.” (WEIL, 2011, p. 58, grifo do autor). A opção pela violência pura pode ocorrer exclusivamente quando se passa pela razão. Mesmo a violência natural só é passível de ser compreendida após a opção pela razão.<sup>175</sup>

Repisemos essa constatação: a razão pode ser rejeitada com conhecimento de causa, tendo como ferramenta a própria razão, mas uma razão instrumentalizada, servidora. Apontar um sentido para essa recusa é cair no âmbito da razão, de modo que, no domínio da vida, o homem pode, simplesmente, escolher ou não a razão. A opção pela razão é um ato livre anterior a toda razão, de modo que o homem pode, livremente, não escolher a razão em nome da violência. Tal escolha representa a violência pura, que corresponde à destruição do discurso razoável; ela só é dita *pura* quando age, como vimos, com conhecimento de causa.<sup>176</sup> A recusa do discurso e da razão pode se dar com plena consciência do ato. Essa recusa em verdade só se dá plenamente após o desenvolvimento do discurso, isto é, quando o discurso toma ciência de si enquanto possibilidade, o que implica, então, na existência de um outro.<sup>177</sup>

Na conjuntura das relações ente os homens, tendo em vista, portanto, o mal que pode ocorrer antes e depois da razão, é possível discernir uma causalidade para além da perversão das máximas morais, para além daquela que precede a consciência da liberdade. Sabemos que se trata aqui da violência pura, ou diabólica (PERINE, 1987, p. 252-253). Essa forma de violência, porém, não deve ser confundida com a violência passional. A violência pura é aquela que só aparece como possibilidade posterior a razão, ao discurso absolutamente razoável,<sup>178</sup> e nisso ela se diferencia do mal radical: ela não é possibilidade anterior, já que a concepção de sentimento ainda não se constitui de um puro imediato negador. A recusa da razão perpetrada pela violência pura, além de mostrar sua irredutibilidade, apresenta o fundamento livre da razão ao explicitar sua não-necessidade.<sup>179</sup>

Ora, nesse ponto, a partir da não necessidade da razão, determinamos uma diferença crucial entre Weil e Kant, diferença essa que ajuda a entender o fenômeno da

---

<sup>175</sup> “Quanto ao que seria violento num mundo não informado pela razão, ele não teria nenhuma consciência da sua escolha: ele seria um animal.” (WEIL, 2011, p. 58).

<sup>176</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 132.

<sup>177</sup> Cf. *Ibid.*, p. 133.

<sup>178</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 134.

<sup>179</sup> Cf. *Ibid.*, p. 134.

violência, incluindo as diferenças no tratamento de ambos os autores no conceito de uma maldade radicada no homem. Contrariamente a Kant, Weil afirma a possibilidade de uma opção da parte do homem por uma maldade em si:

Ao contrário de Kant, Weil vê a possibilidade de o homem optar livremente contra a liberdade moral e contra a razão universal, pelo simples desejo da violência pura, tornando-se com isso puramente diabólico. (COSTESKI, 2009, p. 194).

A percepção de ambos os autores difere aqui no que concerne ao tema do mal. Não é possível, para Kant, rejeitar simplesmente a razão; para Weil, o postulado da não necessidade da razão é evidente. Para um, o mal tem relação com a insinceridade do coração do homem mais do que com o peso das inclinações, para o outro, com a liberdade que é cegada pela obstinação irredutível da parcela finita do ser que também é razoável. Percepção comum a ambos, no entanto, é que o mal radical não é a recusa deliberada da razão. Para Weil – e aqui ele se afasta de Kant – essa rejeição com conhecimento de causa é *outro tipo* de mal: o mal diabólico, e a esse, corresponde não a violência uma passional, mas a violência pura. A violência em sua forma pura - violência diabólica, que aqui, ao contrário do que aparecia em Kant, é uma possibilidade do homem a partir do momento em que Bem e Mal são pensados pela filosofia conceitualmente, sem resíduos míticos, sem a imagem de um Sedutor - é a consciência da violência que existe a partir do momento em que a razão toma consciência de si.<sup>180</sup>

Weil reconhece que o homem pode recusar conscientemente a razão, mesmo que a tenha realizado em suas últimas possibilidades, pois a violência não deixa de ser o que lhe é irredutível e o seu outro.<sup>181</sup> O mal diabólico, a violência diabólica, é admitida enquanto uma possibilidade realizada na esfera do humano; para Weil, ela é imaginável. Enquanto permanece uma possibilidade sempre passível de atualização, ela é campo aberto para a ação humana. Essa possibilidade também possui sua importância. Não admitir a possibilidade do diabólico significa deixar de adquirir compreensão sobre a necessidade da moralidade.<sup>182</sup>

Dito isso, convém ressaltar que efetivamente, ninguém, enquanto indivíduo empírico, isolado, é puramente diabólico – essa é uma distinção entre esse tipo de violência, que pressupõe um mínimo de organização social, e a violência do mal radical,

<sup>180</sup> Cf. CAILLOIS, 1984, p. 218-219.

<sup>181</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 151.

<sup>182</sup> Cf. KLUBACK, 1984, p. 247.

que, por sua vez, consiste em uma possibilidade cuja raiz encontra-se instalada precisamente no ser empírico e particular do indivíduo –, pois o homem da violência pura deixaria de ser homem. Não é o caso, e isso é um fato est arrecedor. Aquele que exerce essa violência não deixa o registro comum, não se distingue externamente de outrem, não carrega marcas ou sinais. Ele apenas realiza o inumano aberto ao homem, o não-humano do homem desejado por esse mesmo homem. Deve-se, para compreender de maneira clarificada essa possibilidade, distinguir dois planos distintos: aquele da sensibilidade pertencente ao indivíduo e o plano de uma ideocracia presente em um Estado<sup>183</sup>, já que a imoralidade concernente a cada um desses planos é diferente. Não obstante, a possibilidade da violência pura não sai do registro humano porque, como já argumentou Kant, se o diabólico se situa no interior de uma estrutura estatal que engendra corrupção e sedução, é ainda o homem que se deixa corromper:

O Estado ideocrático é corruptor, sedutor, patogênico, ele é o verdadeiro demônio. Trata-se de um condicionamento psicológico do indivíduo “possuído”, mas, bem entendido, o indivíduo não é uma coisa, ele é responsável por ser corrompido e seduzido porque no início – e sempre – é a liberdade. (CAILLOIS, 1984, p. 219-220).

Esse tipo de opção pela violência, de recusa da razão, necessita de algum desenvolvimento das instituições, da racionalidade presente na organização social; bem entendido, ela só pode se dar depois da razão, o que é diferente da violência radicada na parcela animal do ser empírico:

Vimos e vemos, é verdade, homens que optam, deliberadamente e após madura reflexão, contra a razão, num mundo que é informado por ela e que, pelo menos em princípio, organizou-se contra a violência; isso não constitui, entretanto, uma objeção: basta observar que, regularmente, esses homens *justificam* sua opção, que, por consequência, eles pressupõem o discurso antes de negá-lo; eles não poderiam negá-lo se ele não existisse. A recusa da razão se produz neles demasiado tarde: eles pretendem efetuar uma escolha razoável optando contra a razão; e eles aduzem razões “científicas” que tornam, segundo eles, essa decisão inevitável para quem, razoavelmente, se submete aos fatos. Malgrado eles mesmos, eles confirmam assim a tese: razão e violência só se separam para o homem depois da opção pela razão (WEIL, 2011, p. 58, grifo do autor).

A recusa da razão e a opção pela violência no bojo da qual a razão é mero instrumento se vale do discurso da técnica e da ciência visando apenas resultados sem

---

<sup>183</sup> Essa distinção separa duas formas de violência: no plano do indivíduo, temos o mal radical; no palco maior de um Estado ideocrático é que há o ensejo para a violência total.

vínculos com um papel de formação do indivíduo: a geometria serve apenas para construção de aparatos bélicos, outros conhecimentos são orientados pela missão de manter o homem escravo de suas necessidades, mantendo-o preso a uma existência essencialmente natural, imediata, pulando de satisfação em satisfação, sem dela se emancipar.<sup>184</sup> O homem que recusa a razão se serve da própria razão para justificar sua recusa, ao afirmar usando a linguagem razoável, da qual a fala do filósofo é o símbolo, que essa razão é um logro, e ao se viver por ela, em verdade perde-se a vida.<sup>185</sup> Nesse caso, trata-se da recusa da razão perpetrada pela violência do tédio. Ora, esse panorama nos esclarece que o desrazoável não existe apenas em um único plano.

Aquilo que é desrazoável pode ser encontrado não apenas no plano das instituições políticas e estatais, estando presente também em outras sortes de relações, menos complexas e em situações diferentes. É algo bastante evidente, alerta Perine, aquilo que consiste no desrazoável e no a-razoável, tanto no plano da individualidade histórica bem como no plano da natureza. Ora, no primeiro caso, trata-se da violência interior, da violência passional, do mal radical; no segundo, tem-se a violência exterior e a violência natural.<sup>186</sup> No que concerne ao desrazoável e ao a-razoável, o autor nos lembra que não desaparece a possibilidade de uma revolta contra a razão bem como a recusa de se pensar o seu lugar no mundo, em nome da afirmação de uma individualidade empírica que passa a ser compreendida pela filosofia (1987, p. 115). Esse é o caso da violência passional, que passa a ser melhor compreendida se a tomamos em conjunto com a violência natural.

A violência natural também pode ser relacionada com a violência do tédio como um elemento de compreensão para a última e o tédio, por sua vez, entendidas as suas especificidades, erige limites em relação à violência passional, que também passa a ser melhor delimitada. O problema do sentido só aparece para aquele que se desobrigou do problema da necessidade, do reino da total violência exterior; livre da necessidade o homem se encontra diante de outra obrigação: o que fazer com sua liberdade e universalidade, já que a razão por si só não redonda na felicidade, de modo a violência

---

<sup>184</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 28-29.

<sup>185</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>186</sup> Lembramos que a menção a um *a-razoável* é um recurso do qual nos valem para pensar utilizando o conceito de violência natural. Abstrair completamente a razão, obliterá-la mesmo no que concerne a uma ferramenta ou linguagem que apenas serve à violência que a recusa, é um dado que inexiste quando se fala do homem.

do tédio que pode acontecer mesmo satisfeitas as necessidades naturais, imediatas, e o homem, nesse sentido, ainda que satisfeito, percebe-se ainda incompleto, vazio:

A liberdade, que, filosoficamente falando, é o primeiro fundamento da moral e da humanidade do homem, mostra-se então sob as espécies do vazio e do insensato, como questão que pergunta o que o homem pode e deve fazer da sua vida. Para o indivíduo libertado, mas que ainda não sabe e ainda não quer ser livre e responsável por si mesmo e diante de si mesmo, o desaparecimento da necessidade e do medo não é uma fonte de alegrias, ao contrário; ele conhecia alegrias enquanto toda saciedade era um feliz acontecimento e a espera, mantendo-o na expectativa, o distraía de si mesmo; na medida em que não tem mais preocupações, ele só conhece gozos cada vez mais enfadonhos. (WEIL, 2011, p. 274).

O homem no cenário da completa violência natural é uma abstração, da qual nos valem como recurso, para, por exemplo, revelar o evento do tédio instaurado naquele que se livrou da luta ininterrupta contra a condição e a violência exterior. Assim sendo, esse homem, dominado por seus atos e necessidades, totalmente determinado, se equipara às forças naturais, seus atos sendo tão previsíveis e destituídos de sentido quanto às forças naturais. Devemos reafirmar que, em Weil, os instintos, as necessidades, ou seja, as paixões do ser finito também integram sua parcela de ser natural e são da ordem desse tipo de violência.<sup>187</sup> O sentido das ações desse homem natural só aparece para aquele ser que lhe é distinto, distinto em nível moral. O problema moral só terá sentido, portanto, para aquele ser que deixou o campo da pura necessidade e se dirigiu para além das meras condições naturais. Para o homem puramente natural, não existe o problema de uma eventual ação moral má, o que existe são ações mais ou menos bem sucedidas.

A definição do homem natural, portanto, aparece *para* o homem que se distingue do primeiro não no sentido zoológico, mas no sentido moral. O homem natural não possui atitudes moralmente reprováveis ou louváveis, ele é compreensível apenas no domínio já instalado do ser moral, também portador da herança da violência natural<sup>188</sup>, por ser, parcialmente, animal, ser moral que deixou o âmbito da pura existência empírica e que por isso pode compreendê-la:

---

<sup>187</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 19.

<sup>188</sup> Seguindo Caillois (1984, p. 214), tomamos a violência natural como aquela do ser vivo em sua agressividade espontânea. Essa violência é aquela que leva um ser vivo a destruir outro quando no contexto de presa e predador. Essa definição de violência natural é tomada como um recurso metodológico, um conceito-limite, posto que o homem está sujeito a fatores de outra ordem que não aqueles do reino da natureza, como fatores culturais e sociais.

Ora, aquele que constrói a *ciência* do homem natural é ao mesmo tempo homem natural e homem, não natural, que o pensa: o ser violento que é o homem *se compreende* a si mesmo e, pelo fato de se compreender – é preciso acrescentar: a partir do momento em que o faz -, ele deixa de ser pura violência, puro ser-aí empírico e apenas constatável (WEIL, 2011, p. 20, grifo do autor).

A parcela animal do ser humano é um dado importante para compreendermos o evento do mal radical; contudo, como o homem não é *apenas* finito, ele não dá conta completamente de explicar a violência do mal radical. Isso porque caso a explicação residisse exclusivamente no puro elemento natural, o homem não sairia desse estado e não poderia refletir e elaborar um discurso sobre o mal, simplesmente porque não haveria má ação moral. Da mesma maneira, a liberdade, mesmo enquanto cega, nem sequer apareceria como tal, pois no nível da genuína violência natural, existe apenas determinação. É de uma perspectiva moral que cumpre analisar o problema do mal porque é situado nessa perspectiva que o elemento natural persistente no homem é negado para a constituição de um sentido.<sup>189</sup> No nível da pura naturalidade o mal radical sequer apareceria como um *problema*.

O nível imediato dos desejos do homem natural só faz sentido, só pode ser pensado para o indivíduo que ascendeu até a esfera da felicidade. É apenas do ponto de vista da moral – moral na perspectiva de algo que se quer que seja alcançado, mas cujo remate não se deu –, da busca do contentamento razoável, do sentido, ou seja no âmbito de uma violência passional, que aparece ou que tem sentido o problema do mal; fora disso só existe a determinação e ganhos ou perdas de cunho fisiológico:

A natureza do homem, animal de um lado, capaz de razão de outro, permanece o que ela é, e não haveria nem moral nem problema moral se fosse diferente. Todavia, o desejo natural, imediato, não satisfaz o homem que põe o problema da universalidade: o animal humano conhece o prazer como conhece os desprazeres, um e outro às vezes fortes, elevando ou arrastando o indivíduo empírico. Nesse nível não se trata de felicidade ou de apaziguamento, assim como de infelicidades que não sejam biológicas (e, neste sentido, psíquicas). (WEIL, 2011, p. 60).

---

<sup>189</sup> “A existência do ser moral tem seu fundamento *natural* nessa natureza dos naturalistas, mas não é a partir dela que o problema da moral será compreendido, como não é dela que ele nasce, embora ele nasça em seu seio, nem a ela que ele poderá ser reduzido: o homem moral (o homem que pretende ser moral) sabe que é animal, mas animal cuja animalidade, que tenta sempre negá-lo na sua moralidade, é negada por ele mesmo em favor da positividade de um sentido humano de sua existência animal.” (WEIL, 2011, p. 41, grifo do autor).

A felicidade não existe para o animal, sempre dependente das determinações externas. É por isso que o âmbito da violência natural não abrange o quadro mais complexo no qual se situa uma ação má. É apenas recorrendo à liberdade e à razão (unidas sob o ser razoável no conceito de uma vontade)<sup>190</sup> na sua relação, no seu jogo de mútua implicação e de enfrentamento contínuo, a cada momento um lado podendo perder terreno para o outro, que a violência do mal radical<sup>191</sup> irá se mostrar nas suas verdadeiras e particulares cores.

A vontade equivale ao que constitui no homem conteúdos da ordem da razão. No contexto da filosofia moral de Weil, a vontade se distingue fundamentalmente do desejo e é ela que faz a oposição ao desejo; enquanto a primeira representa a parcela razoável da constituição do homem, o segundo representa sua contraparte finita e o embate entre ambas tem como desfecho, ou não, o evento da violência passional. A vontade,<sup>192</sup> na sua contraposição ao desejo, é um elemento importante para compreensão do *evento* do mal.

Só o ser razoável possui vontade. Ao ser puramente empírico é dado apenas manifestar seu desejo. É bem verdade que ele é capaz de modificar o meio, de exercer a negatividade, entretanto ele permanece incapaz de negar essa negatividade; nele a natureza não obteve um outro de si mesmo. O desejo, situado no âmbito do animal, não pode ser livre, a liberdade é um fato apenas para aquele que se sabe livre, ou seja, apenas para a razão:

O desejo não é livre e não pode sê-lo, a vontade não pode não sê-lo: é ela que se opõe a toda condição, é por ela, como razão-vontade, que existem condições, dados, fatos, é ela que os descobre, os tira da simples possibilidade que lhes é própria enquanto considerados, abstratamente, mergulhados na totalidade indeterminada do que é acessível ao homem, e os

<sup>190</sup> Para Weil, o animal apenas toma ciência dos prazeres e dos infortúnios vindos do exterior, estando, desse modo, sempre na dependência daquilo que lhe acontece. Apenas ao ser finito e razoável, o homem, está ao alcance uma felicidade acima das contingências. Isso ocorre porque a vontade desse ser consegue reunir os conceitos de liberdade e razão, pois a vontade é livre na sua essência, posto que não é inteiramente dependente das circunstâncias externas, assim como ela também é razoável, ou seja, vontade de universalidade e de liberdade. Cf. WEIL, 2011, p. 61-62.

<sup>191</sup> O mal radical conjuga a animalidade cega da violência natural com o contexto moral da violência passional. Ele não é *simplesmente* violência natural e nem compreende *toda* a violência passional. A violência passional dá um passo além da violência natural por ser aquela do indivíduo situado em uma determinada comunidade e uma determinada época com aquilo que é considerado violência específica segundo certos desejos, crenças, moral, enquanto atos de liberdade (CAILLOIS, 1987, p. 214). Deste modo, convém salientar que a percepção da violência varia de uma sociedade para outra. A esse respeito cf. MUCHEMBLED, 2012, p. 47.

<sup>192</sup> “O que ela é, o que pretende ser senão a consciência do conflito, constitutivo do ser humano, entre animalidade e razão, desejo e vontade?” (WEIL, 2011, p. 76).

descobre ao pôr livremente sua questão, ao exigir livremente a coerência das respostas. (WEIL, 2011, p. 62).

A perspectiva da violência puramente natural, portanto, é importante por fornecer um negativo partir do qual as instâncias do mundo moral (razão e liberdade) possam ser delineados.<sup>193</sup>

A concepção do homem natural é um conceito-limite<sup>194</sup>, um dado, um suporte para a compreensão do ser moral-imoral. Isso porque esse recurso metodológico só pode se dar pela abstração de toda forma de educação e de toda comunidade histórica pela qual tenha passado o indivíduo. Essa manobra do método traz a tona o fato que, situado nessa abstração, não faz sentido falar de moralidade-imoralidade, mas simplesmente de amoralidade, que é o puro domínio das forças naturais.<sup>195</sup> É precisamente um reino de costumes, interdições e regularidades – ou seja, uma moral – que diferenciam um crime de uma pedra que rola sobre um ser vivo dismantelando-o.

Embora não seja apenas esse animal puramente natural, enquanto tal ele é violento, mas exatamente por não ser exclusivamente violência, ele pode se compreender enquanto violento. Caso permanecesse situado apenas no domínio do natural, esse mesmo domínio permaneceria fora do acesso da reflexão; sequer faria sentido falar de reflexão, de ação boa ou má:

As ações do ser humano enquanto ser natural são determinadas por regularidades naturais que, tal como a queda de uma pedra, só tem algum sentido por estarem referidas a um ser especificamente diferente, um ser que, não sendo totalmente determinado como a pedra, pode pôr e, efetivamente, põe a questão dos fins de sua ação, questão que, para a moral se chama questão do bem. (PERINE, 2004, p. 19).

E, por extensão, também a questão do mal<sup>196</sup>. Dito isso, o conceito-limite cumpre seu papel; não se trata de procurar uma origem para a consciência moral, busca

---

<sup>193</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 64-65.

<sup>194</sup> O conceito-limite é um conceito para o qual se é levado por uma necessidade metodológica. Nesse caso, trata-se do conceito de homem natural, ou homem amoral, que significa homem desprovido de moral. Essa abstração – um homem desprovido de educação e apartado de qualquer comunidade histórica e moral – é uma espécie de pano de fundo necessária para que a moral, ao ser projetada, possa ser compreendida. Cf. a esse respeito WEIL, 2011, p. 19.

<sup>195</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 18.

<sup>196</sup> É interessante observar que o mal radical, em Kant e Weil, é trabalhado no contexto das relações morais entre os indivíduos. Kant trabalha a experiência da guerra no contexto das relações internacionais. Weil, por sua vez, aborda, por exemplo, a violência das experiências do totalitarismo sob um tipo particular de violência, a saber, a violência total. Conferir a esse respeito a menção feita a Hitler feita por Weil (2012, p. 501).



que se afiguraria em verdade como ociosa: “O ser humano, os grupos humanos descobrem-se desde sempre providos de regras, e a suposição de um estado humano sem regras conduziria para fora do domínio humano.” (PERINE, 2004, p. 19). A abstração da violência é um recurso importante para o delineamento das questões que só tem sentido quando postas pela razão, questões sérias e cruciais, tais como a da recusa da razão.

Se a opção pela razão pretere a violência, isso não significa que a violência não permaneça ao alcance do homem por meio de uma escolha livre; a violência, em última instância, é apenas – e pouco importa o quão amiúde ela o seja – evitada, ela nunca é definitivamente banida. A razão não é o único caminho convidativo para o homem. Isso porque se é verdade que o homem busca sempre a satisfação, nem sempre ele busca essa satisfação via razão. A condição de seu ser prossegue como aquela da qual se diz finita e razoável, de modo que mesmo optando pela razão, a possibilidade do ato livre o acompanha sempre. A razão não é necessária, ela é apenas um dos caminhos possíveis. Violência e razão, portanto, seguem como possibilidades abertas, embora não sejam realizáveis ao mesmo tempo, uma ou outra são sempre viáveis.<sup>197</sup> Isso é o que constitui parte do problema do mal bem como a resposta do porquê o mal é sempre um problema: mesmo que todas as condições exteriores sejam dominadas, ainda que a necessidade esteja sob controle, que haja conforto e segurança, o evento do mal, enquanto violência, é sempre possível.

#### 4.2 O MAL RADICAL WEILIANO

A possibilidade sempre aberta de, escolhida a razão, ocorrer uma recaída na irracionalidade é a insegurança da própria razão.<sup>198</sup> O âmbito da razão é um terreno inseguro e a própria razão tem ciência disso. É fácil perceber, por conta disso, a presença constante da violência. A violência está presente em cada um de nós, a jogar com a liberdade humana e participar daquilo que a tradição denomina como o mistério – não em uma perspectiva numenal - da iniquidade, o mistério do mal.<sup>199</sup> Semelhante

---

<sup>197</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 174-176.

<sup>198</sup> Cf. COSTESKI, 2009, p. 126.

<sup>199</sup> Cf. GILBERT, 2009, p. 78.

problemática demonstra que o evento do mal também é pensado nos termos que Weil pensa as demais formas de violência.

A liberdade possui, em Kant, destacada importância na elucidação do problema do mal: não se trata apenas das inclinações e da vontade: o homem pode não querer ser moral. A crítica ao estoicismo feita pelo filósofo de Königsberg defende que em relação ao problema do mal não é suficiente considerar a vontade como onipotente. O homem pode dispor de todos os meios para resistir às inclinações e, mesmo assim, ceder por conta do seu amor de si. É a consciência da liberdade, ensejada no âmbito da razão, que nos permite pôr problemas morais, tais como o da violência:

O problema moral existe quando somos conscientes que ser livres significa que nós somos capazes de determinar nossas ações por uma submissão universal à lei de liberdade que nós não enunciamos apenas somente teoricamente, mas que nós consideramos ser o propósito que motiva aquilo que fazemos e aquilo que não fazemos. (KLUBACK, 1984, p. 238).

A liberdade também é um conceito que deve ser analisado quando se pensa o fenômeno do mal como uma violência. Essa liberdade não aparece no instante em que o mal radical acontece, nessa forma de violência enquanto evento. Essa liberdade só aparece posteriormente, no tratamento do mal como conceito; é, portanto, forçoso distinguir entre o *evento* do mal radical em si e o *tratamento* desse evento. No âmbito empírico, da existência comum, não reflexiva, a liberdade não é pensada enquanto tal, não é pensada como um para-si. Na relação da violência do tédio com a liberdade, isso explica seu caráter *abstrato* para o homem do cotidiano.<sup>200</sup> Na violência passional, ela, além disso, é *cega*.<sup>201</sup> Essa distinção torna possível falarmos de uma violência do mal radical, específica em relação, por exemplo, a violência do tédio.

Distinta também da violência exterior, verifica-se no homem, portanto, a presença de uma violência que o homem sofre de si mesmo, da parte do seu ser empírico. Essa paixão é diferente daquela violência que ele pode sofrer dos demais

<sup>200</sup> “Para o homem, essa liberdade é uma liberdade abstrata, *abstraída* de seu para-si: quanto mais livre ele é, quanto mais sua existência tem um sentido para o discurso e para a ciência, menos ele a aproveita; ele é livre do discurso parcial do raciocínio, ele é livre no discurso coerente da ciência – para ele, isso significa estar abandonado e vazio: tudo tem um sentido em si, nada tem um sentido para ele.” (WEIL, 2012, p. 491, grifo do autor).

<sup>201</sup> No texto escrito para a *Encyclopaedia Universalis XIII*, no verbete razão, Weil (1972) alude a movimentos irrefletidos da paixão, do coração e do sentimento (WEIL, 1972, p. 969) bem como dos perigos de um desejo não esclarecido pela razão sob a influência de uma paixão cega (WEIL, 1972, p. 970-971). Weil (1972, p. 972) também faz menção a um mal radical instalado no homem.

homens,<sup>202</sup> muito embora enquanto *sofre* com sua paixão, o indivíduo seja plenamente capaz de movido por ela, levar violência para o seu próximo.

Segundo Perine (2004, p. 47-48), essa violência exige que o homem seja educador de si próprio para que ele possa agir corretamente nas suas relações com os demais membros da sua comunidade histórica.<sup>203</sup> É o âmbito dessas relações o campo da violência do mal radical, *radical* porque instalado radicalmente na natureza animal do homem, herança indissolúvel, cega para a razão, apenas para quem ela própria se mostra: a paixão não se sabe paixão, pois não reconhece a própria forma, apenas no momento do seu outro é possível conhecer-lhe os contornos; e do mal radical é dito que ele é violência e paixão (PERINE, 2004, p. 59-60). Violência porque sua presença no mundo não se dá tendo em vista uma instauração do sentido ou do universal; paixão porque ele é o desejo que não é vontade, manifestação da parcela animal, finita, do ser humano. Como acompanha o homem na sua composição, o mal é uma sombra que segue inseparavelmente o indivíduo. Mal radical é possibilidade sempre aberta de se mergulhar no absurdo da violência.<sup>204</sup> Tendo em vista a perspectiva da sua análise enquanto violência, no seu tratamento do problema do mal radical, Perine (2004, p. 70) nos lembra que Weil foi mais longe do que Kant.

O conhecimento do mal radical é importante porque, como nos adverte Kluback (1984, p. 248-249) o homem pode estar bem alimentado, cercado de divertimento e ser dotado de melhor tecnologia, mas ele não estará imunizado contra o mal, um tipo de violência que não será cometido por um monstro ou necessariamente por um sádico, mas pelo homem dito normal. Uma forte tendência ao uso da instrumentalização pode mascarar a violência, de modo que é errônea a percepção que vincula a violência como se manifestando na ausência de técnica e tecnologia ou a que identifica a presença de técnica e tecnologia com a ausência de violência. Gilbert (2009, p. 75) chama atenção para o fato que instrumentos suficientemente sofisticados podem mascarar e aparentemente civilizar o caráter terrível da violência. Uma sociedade considerada civilizada, munida de tecnologia de ponta não é garantia contra o evento do mal. A razão, por mais que se aprimore e depure dos elementos desrazoáveis, jamais estará rematada; ela sempre carregará a violência como uma sombra. Para que o homem atinja

---

<sup>202</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 47.

<sup>203</sup> É possível falar, portanto, de uma “[...] violência latente em todas as relações humanas.” (PERINE, 2004, p. 76). Essa violência é o mal radicado no homem e inextirpável de suas relações.

<sup>204</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 60-61.

um contentamento, não basta apenas que sejam atendidas as necessidades materiais.<sup>205</sup> Essa perspectiva não deixa de possuir seus inconvenientes, pois ela põe em xeque a cômoda noção de que o mal pertence apenas à esfera do anormal, nos forçando a nos darmos conta que o mal é algo que pertence aos homens comuns (KLUBACK, 1984, p. 250).

Embora tenha como objetivo a sabedoria, o homem não é sábio. Ele não é razão, é apenas razoável, e sua razoabilidade se mostra apenas ao ser confrontado pela violência, pelo seu outro. As oposições têm, portanto, seu papel na possibilidade da construção de um sentido para uma existência moral. Uma discussão da história moral do homem – que aparece apenas para o homem enquanto uma opção e decisão sua – passa, igualmente, pela consideração do problema do mal radical, que nos apresenta, via uma dialética interna da moralidade e da anti-moralidade, uma tensão inerente à relação razão e violência.<sup>206</sup>

Deste modo, seguimos Kluback (1984) ao dizer que o mal radical não é uma mera hipostasia elaborada para justificar a existência do amor de si no ser humano e sua busca pelos interesses pessoais; ele auxilia, quando o homem o descobre em sua natureza, na percepção importante que a razão possibilita de seu gêmeo distorcido – a violência presente no homem - e que, enquanto desafio sempre em aberto para a liberdade, permanece igualmente irredutível na forma de um risco de se dirigir para outra vereda. Essa dialética permite pensar o dever-ser inerente ao ser finito em termos de ação significativa (KLUBACK, 1984, p. 238).

A existência de uma lei moral depende de nossa necessidade, de modo que apenas uma anúncio teórica dessa lei não pressupõe necessariamente sua existência; esta é a necessidade que temos de lhe conferir significado na realidade. A moralidade exige a existência de uma lei moral, que ela seja uma situação histórica e que nós façamos de tal sorte que ela se torne razoável. O imoral e o amoral dizem mais ao sujeito da moral e mais frequentemente aquilo que a moral não pode revelar sobre ela mesma.<sup>207</sup> Tomando como elemento de contraste entre imoralidade e amoralidade, descortinamos o mal entendido como uma violência que ocorre no cenário das relações humanas<sup>208</sup> e não como um agregado do dado puramente natural do homem. Se fosse

---

<sup>205</sup> Cf. SOARES, 1998, p. 25.

<sup>206</sup> Cf. KLUBACK, 1984, p. 237-238.

<sup>207</sup> Cf. *Ibid.*, p. 238-239.

<sup>208</sup> “A violência nas relações humanas é o mal [...]” (WEIL, 2011, p. 221).

esse o caso, o mal radical não poderia sequer ser colocado como um problema para o homem, como uma possibilidade real e uma armadilha a espera de um lapso do indivíduo empírico. Isso porque a própria noção de individualidade, de um eu que fala sobre um determinado problema – mais além, que primeiramente toma algo na conta de um problema antes de falar sobre ele – não existe enquanto esse eu acha-se diluído na pura violência. É necessário que o ser que considera o mal radical como um problema não seja somente finito – pura violência natural – mas também razoável: “Não existe eu onde só existe violência, e onde existe eu, existe desdobramento de mim, o universal em mim que fala da violência em mim.” (WEIL, 2012, p. 103).

O princípio da moralidade, princípio esse que é razoável, atua sobre seu outro, a violência, que é um princípio que não pode ser compreendido pela razão, posto que não encontra sua origem nela. Dito isso, a moral é uma aplicação da razão sobre a violência com o intuito de reduzi-la. O mal, compreendido como uma forma de violência radicada sub-repticiamente no homem é o alvo do princípio moral que tenciona mitigar seus feitos, aumentando ao máximo os entreatos de razão no ser que não é somente razoável, mas mantém em si radicados os impulsos de sua parcela animal:

Os impulsos agentes, ocultos à reflexão moral, são do domínio do que não é universal, têm sua origem no *mal radical*: o princípio moral é aplicado ao *outro* desse princípio, a uma matéria que ele não pode compreender, muito menos produzir. (WEIL, 1990, p. 27, grifo do autor).

Assim sendo, o mal radical é uma luta que o homem trava no campo da moral e no contexto da liberdade, luta essa entre as parcelas finita e razoável que compõem o ser moral, e cujo resultado não é conhecido de imediato; o mal radical é violência que o homem enfrenta sem ter certeza que irá ser sempre bem sucedido.<sup>209</sup> O homem é entendido como situado entre uma violência exterior (da natureza) e interior (do mal radical), sitiado pela violência da condição e do dado no campo da violência passional, ambas as quais ele pode, em determinadas situações superar, mas de cuja ameaça não pode, em definitivo, desvencilhar-se:

Nem sábio, portanto, nem santo, mas alguém que busca, trabalha, luta, livre no âmbito do necessário, inserido num mundo que ele não criou, com uma constituição de todas as suas faculdades não escolhida por ele, negando a violência da natureza que o circunda e da natureza que compõe o seu ser em toda a extensão em que ele pode observá-la e sobre ela falar positivamente, eis o que é o homem. (WEIL, 2012, p. 74).

---

<sup>209</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 73.

O sentimento de si próprio do mal radical é o para-si da particularidade em sua obstinação irreduzível, mas essa particularidade, como vimos, é mediada por aquilo a que ela se opõe, ou seja, a razão; o sentimento, cujo termo, que não é aceito no linguajar da tradição excetuando quando se refere aquilo que pertence ao âmbito da vida íntima,<sup>210</sup> é também um meio para satisfazer as inclinações e o *apetitus*. No contexto de um tratamento de uma filosofia moral, o mal radical representa a insurreição, realizada pela parcela animal de todo homem,<sup>211</sup> contra a regra moral. Por isso, do mal radical se diz que ele é inextirpável, mas não está ontologicamente instalado no homem.<sup>212</sup> Trata-se de uma possibilidade sempre latente, ainda que, em determinados momentos, ela não se efetive, isso porque mesmo que em alguns momentos o homem possa ser razão, ele mantém sempre a animalidade que é inerente a todo ser vivo.<sup>213</sup> Essa animalidade do homem está relacionada como o amor de si: a satisfação do seu eu empírico, o seu desejo natural.<sup>214</sup> Tal desejo, quando não é direcionado para um propósito legítimo, aparece como um dos componentes do quadro do mal radical. A moral integra as tentativas do homem, em um contexto mais complexo, de controlar sua propensão para o amor de si e para as inclinações e superar as forças da natureza que se exercem sobre sua vida.<sup>215</sup>

É interessante notar que se observou que o homem *cede* às forças da natureza, que ele *se submete*. Ora, esses termos implicam em liberdade. No contexto da moral, a ação má está relacionada com a vontade livre.<sup>216</sup> A liberdade, no acontecimento do mal radical, é dita cega porque ela aparece apenas para a razão e apenas quando o homem se sabe livre, por isso apenas no âmbito da razão a liberdade se efetiva enquanto para-si. Fora dessa dimensão, ou seja, quando a obstinação do particular, quando o elemento de finitude, o laivo de animalidade inextirpável no homem prepondera sobre a razão encurtando seu tempo de hegemonia, o indivíduo não tem como se saber livre:

---

<sup>210</sup> Cf. *Ibid.*, p. 500.

<sup>211</sup> “Não somente os outros, mas também ele mesmo leva em si o poder do mal, mesmo que este não passe, agora, ao ato.” (WEIL, 2011, p. 38).

<sup>212</sup> “[...] o mal nele não é ele, ele lhe é interiormente exterior [...]” (WEIL, 2011, p. 39).

<sup>213</sup> Cf. PERINE, 2004, p. 153.

<sup>214</sup> “Não é necessário referir-se ao reconhecimento, feito por Kant, de um desejo natural do homem que o leva irresistivelmente a aspirar à satisfação do seu ser empírico [...]” (WEIL, 2011, p. 44).

<sup>215</sup> Cf. KLUBACK, 1984, p. 246.

<sup>216</sup> Cf. WEIL, 2011, p. 231.

A razão reconhece que é incapaz de fundar a si mesma e que nasce de uma decisão pela razão, que não poderia, portanto, ser imposta por razões. Mas ela vê também que o homem só é livre quando se sabe livre – quando quer ser razoável, por pouco explícitos que sejam esse saber e essa vontade. (WEIL, 2011, p. 59).

Portanto, o mal radical é a violência no nível da vida moral – distinto do nível da reflexão sobre a moral, a filosofia moral -, no qual o problema da moral ainda não aparece.<sup>217</sup> No interior desse nível, a liberdade não aparece, por isso o indivíduo não tem consciência de transgredir livremente a lei moral, essa transgressão só irá se tornar nítida para o indivíduo que, consciente da razão, opta pela violência: isso só é possível, como vimos, quando se trata da violência que é rejeição da razão. A consciência da liberdade é, portanto, essencial para a distinção do mal radical de outras formas de violência, posto que ela chega mesmo a distinguir os homens em dois tipos: “Existem duas espécies de homem, das quais uma é consciente da liberdade, e a outra não.” (KIRSCHER, 1989, p. 75). O mal radical não se trata de uma mancha que se pode eliminar graças a boas ações; considerando seriamente suas consequências, é possível situá-lo na essência do livre-arbítrio.<sup>218</sup>

O conceito de mal não é uma simples fraqueza da sensibilidade ou uma “falha” gnosiológica, ele é, de fato, violência, tanto aquela dita “ingênua”, quanto a individual e a diabólica.<sup>219</sup> Essas três perspectivas podem ser cotejadas com aquelas presentes nas três distinções entre a violência propostas por Caillois (1984, p. 214). Nesse caso, a faceta dita “ingênua” do mal pode representar aquela violência passional interna na qual a liberdade não é “percebida”, na qual ela é tomada como para-si somente para a razão no âmbito da discussão moral; diz-se que ela seja ingênua porque aquele que a comete o faz sem se dar conta: a razão está momentaneamente cegada pela animalidade, a liberdade nada sabe de si, a compreensão não tem espaço e o sentimento de si prepondera e vence. Podemos ladear a violência individual com a violência do tédio, do indivíduo que se percebe da liberdade e voluntariamente, tomando-a como enganadora, recusa a razão. Já o mal diabólico, embora, em certo sentido, contrarie a acepção kantiana como sendo possibilidade dada no interior do registro humano, necessita de um aparato sistemático-linguístico e/ou estatal, a figura de um mestre e a linguagem exotérica, elementos esses engendrados e movimentados pelo homem; tal aparato é o

---

<sup>217</sup> Cf. *Ibid.*, p. 232.

<sup>218</sup> Cf. KLUBACK, 1984, p. 247.

<sup>219</sup> Cf. AMODIO, 1984, p. 230.

autêntico sedutor, não obstante, daí não se sai do registro humano, pois é ainda o homem que se deixa seduzir.

A liberdade, portanto, exerce papel de destaque em todas as manifestações da violência. O mal radical é um ato de vontade enquanto liberdade que cede às inclinações, embora não o saiba; ele não reconhece essa liberdade, pois essa liberdade só aparece como para-si para a razão; o sentimento de si aparece aqui como relação do indivíduo com a liberdade, mas essa relação é “cega”; o conflito aparece como o para-si da particularidade em sua obstinação irreductível pelejando por sua realização; a relação com a liberdade não é percebida, ela é abstrata. A violência do tédio se dá devido à insuficiência da liberdade, da conduta razoável para o sentimento de si; nela a liberdade é reconhecida, mas percebida como insuficiente, ela só é admitida porque não tem importância alguma; é a violência do homem que se sente insatisfeito com o contentamento razoável e se sente enganado e infeliz; se falar razoavelmente é estar satisfeito, o homem do tédio se sente logrado pela razão. A violência pura aparece para o indivíduo em um momento posterior a razão; ela aparece depois porque é necessário que a razão seja negada com conhecimento de causa, ela não pode ocorrer, em um sentido, lembremos, que não é o temporal, antes da razão. Da violência do mal radical toma-se consciência em um momento posterior ao seu evento, pois a liberdade só se sabe liberdade no escopo da razão; é a violência que não se sabe ainda violência, porque o que se sabe só será saber do ponto de vista da razão. Weil com sua abordagem do conceito de mal abre o leque das possibilidades da violência, sonda mais profundamente as sombras do abismo da maldade. “Weil, isto salta aos olhos, vai além de Kant na concepção do mal radical no homem.” (PERINE, 1987, p 253).

A liberdade é figura importante na manifestação da violência, isso está bem entendido. Como é possível, entretanto, que a liberdade, sendo fundamento da opção pela razão, possa também conduzir a uma completa negação dessa mesma razão? A liberdade é destituída de fundamento razoável porque é ela própria que afirma a forma da razão. Não obstante, fala-se de um segundo aspecto da liberdade: enquanto afirmação livre, ou seja, destituída de razoabilidade, ela é arbitrária. Apenas enquanto afirmação da razão ela é justificação absoluta, nela mesma,<sup>220</sup> entretanto, sua outra face permanece irreductível, pré-razoável, arbitrária. Em relação ao tema da possibilidade da liberdade dizer ‘não’ a razão, Weil, contrariamente a Kant, considera que é possível se deixar

---

<sup>220</sup> Cf. KIRSCHER, 1989, p. 78.



seduzir pelo mal. É a liberdade que permite ao homem deixar de dizer ‘não’ ao mal e, assim, tornar-se falha.<sup>221</sup> A liberdade, conseqüentemente, pode dizer ‘sim’ ou ‘não’ a razão.

Se é apenas do ponto de vista da razão que a revolta da particularidade pode ser compreendida como uma obstinação irredutível e que igualmente a liberdade aparece como um para-si, no domínio do particular não se pensa a liberdade, ela é sentida; esse é o acesso que se tem à liberdade, a liberdade apresentada através de um discurso razoável é, para o particular, abstrata. Para um discurso coerente, a liberdade é compreensão, a liberdade é liberdade compreendida cuja realização dilui o particular no universal. No campo do particular, o que interessa não é reflexão, mas ocupar-se com seu sentimento, com a realização do seu sentimento.<sup>222</sup>

Embora não seja privado da razão, pode-se facilmente verificar por muitos exemplos na história que o homem não é inteiramente razão no campo da sua ação particular. Não obstante, enquanto *um* dos específicos do homem – e nunca é demais recordar que o *outro* é a violência – a razão é possuída em uma infinidade de graus. Importante também é frisar que em certas circunstâncias, em determinados momentos, a razão pode não caracterizá-lo.<sup>223</sup> Nesses momentos, que identificamos como o momento no qual o animal recalcitrante assume o comando, a razão deixa de agir cedendo espaço para o elemento passional, para quem a liberdade é cega. Trata-se, no decurso da existência humana, de reduzir ao máximo tais entreatos: “O trabalho do homem será então reduzir ao máximo sua animalidade para fazer triunfar a razão.” (SOARES, 1998, p. 20). A paixão, portanto, reside radicada e obumbrada no homem.

O animal que mora em nós surpreende-nos a cada instante em nós e nos outros. Sente-se no dia-a-dia o trabalho desse animal que ronda destruindo a si e aos outros. Será que poderemos sempre ter sempre o controle da razão? Tudo isso exige um mundo em que a paixão não tenha lugar, em que as necessidades contribuam na construção de uma forma de vida na qual os homens estejam ao abrigo da violência; e que seu caráter seja formado de tal maneira que sua atração não esteja voltada para a paixão, mas para a razão. (SOARES, 1998, p. 31-32).

---

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 80-82.

<sup>222</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 170.

<sup>223</sup> Cf. SOARES, 1998, p. 19.

Podemos dizer que em certo sentido a concepção de violência de Weil pode ser aproximada da doutrina kantiana do mal radical.<sup>224</sup> Porém, não se esgota e nem se assemelha completamente a ela. Marcamos ao longo desse percurso diferenças significativas. Ao pensar o mal inserido na violência a forma de compreendê-lo se modifica. Para se compreender o problema da violência, que consiste significativamente na sua alarmante e contínua possibilidade de atualização, não devemos perder de vista que o homem é sempre indivíduo, sem nunca deixar de sê-lo. O que o homem alcança enquanto ser singular é diferente daquilo que está ao alcance da totalidade da espécie. Isso quer dizer que: “O homem *não é essencialmente razão*, mas somente *razoável*, ela não é somente razão, mas também, e irreduzivelmente, animalidade, paixão. Em duas palavras: o homem é *finito e razoável*, ou, se se prefere, numa palavra: ele é *livre*.” (PERINE, 1987, p. 174, grifo do autor). Para Weil, liberdade e razão coincidem, são equivalentes. No plano moral, a liberdade é autodeterminação do ser moral. No campo da paixão, da individualidade empírica, a determinação é passiva. “As vontades empíricas não se determinam, mas são determinadas: eu *me descubro* desejando isso, detestando aquilo” (WEIL, 1990, p. 33). A vontade empírica – sobre a qual age a razão, no ser que possui a vontade autêntica, que é a união de razão e liberdade - é da ordem dos fatos, e não da liberdade e da razão<sup>225</sup>

Essa liberdade que, em um movimento originário, pré-razoável, permite ao homem optar pela razão, também deixa sempre como possibilidade aberta o retorno ao *outro* da razão: a violência. Devemos ressaltar ainda que a violência pode ser escolhida *antes e depois* da razão; a observação e análise dessa dialética do par violência e razão humanas no bojo da liberdade determina a compreensão e identificação dos seus momentos singulares, que foi precisamente o nosso objeto de interesse nesse trabalho:

Violência e razão são *possibilidades humanas radicais*, isto é, enraizadas na liberdade do homem, na liberdade radical que é o fundo da sua vida. E mais, a violência é a possibilidade que é realizada por primeiro no terreno onde nasce *também*, mas *depois*, a razão. A violência vem sempre *antes*, no sentido de que o homem, enquanto ser natural, nasce sempre violento, e pode sempre voltar à violência da qual ele saiu por uma decisão, por uma escolha da razão. (PERINE, 1987, p. 174, grifo do autor).

<sup>224</sup> Cf. PERINE, 1987, p. 174.

<sup>225</sup> Cf. WEIL, 1990, p. 33. A rigor, apenas o ser razoável possui vontade. O animal é dotado apenas de desejo, por sofrer somente determinação (WEIL, 2011, p. 61 – 62). Fala-se de uma *vontade empírica* no homem pois nele estão contempladas tanto a parcela razoável e livre (portanto, a vontade) quanto a parcela natural, animal (determinação pelos seus caracteres empíricos, o desejo, a paixão).

Essa distinção é importantíssima para a delimitação do específico do mal radical: sua violência não é aquela da recusa da razão com conhecimento de causa, dada após o pleno desenvolvimento da razão. O homem da violência pura conheceu a razão, foi apresentado ao universal, ao sensato e ao sentido, mas *não os quis*, tomou a predileção pela violência, depois de saber o que é a razão. O mal radical, entretanto, é representativo daquela possibilidade primeira, no momento que ainda não viu o florescimento do seu outro, a razão, do momento do qual o homem saiu por uma decisão livre, mas para o qual pode sempre retornar. É a violência da parcela finita do ser que é finito e razoável, do animal, a paixão, o sentimento particular não-universalizado, que permanece irredutivelmente obstinado. Tal obstinação é possível devido à própria constituição do sujeito moral (definição a qual, aliás, só é pensável devido à parcela não-moral desse ser que enseja a possibilidade de uma moralização) que, se é razoável, é também sempre finito, ou seja, violência. Como a violência permanece outro irredutível da razão, a particularidade segue irredutível e sempre obstinada no ser que é razoável, mas também finito. É nesse registro que se torna possível vislumbrar a permanência do sentimento de si como algo que segue obstinadamente irredutível à razão. No mal radical não se dá conta da liberdade, porque ela só se percebe na razão, de modo que ela se situa em um sentido não-cronológico, anteriormente à razão. A opção pela razão não anula esse constituinte humano radical: “A escolha de uma das possibilidades radicais *refuta* a outra *de fato*, não a refuta como possibilidade.” (PERINE, 1987, p. 174). Além disso – o que é ainda mais grave – existe ainda a possibilidade da violência que ocorre mesmo quando se conhece a razão.

O sentimento de si é imediato. Isso porque a mediação só ocorre no âmbito da razão, desta feita, o sentimento pertence à dimensão finita do homem. A liberdade só se sabe liberdade com a razão, de modo que para o que ocorre à sua revelia e pertence à inseparável herança animal que o homem carrega, o ato livre permanece oculto enquanto tal, ou seja, quando o sentimento emerge. Para Weil, na violência do mal radical, ao contrário do mal radical kantiano, a liberdade segue apenas sub-repticiamente. Ainda que ignorada, a liberdade não cessa de se fazer presente porque ela é irredutível.

O discurso que é posto pelo ato de liberdade não é o único destino possível para essa liberdade, que não coincide completa e puramente com esse discurso. Ainda que a escolha seja pelo discurso, ela não elimina a possibilidade oposta:

A liberdade não deixa de ser capaz de se deslindar da razão. O vestígio dessa possibilidade constitutiva não se apaga no discurso que se inicia. Certamente pode-se esquecer, não mais atentar para isso: no exato instante em que se esquece a não identificação da liberdade com a razão. (KIRSCHER, 1989, p. 82).

Assim como a moral pressupõe a imoralidade, como recurso, para poder tornar-se moral, a liberdade pode escolher a razão, embora a escolha do seu outro não seja nunca descartada em definitivo.<sup>226</sup>

Essa é a perspectiva que assombra o homem: a violência do mal radical sendo inextirpável prossegue sempre passível de atualização. Isso se dá porque a opção pela razão, enquanto eminente e originariamente livre, permanece sempre ela mesma passível de atualização; razão e violência são gêmeos mutuamente implicados. Ainda que no âmbito do acontecimento do mal radical a liberdade não venha à tona enquanto tal, ela segue acompanhando o homem, que não é razão, apenas razoável, de modo que ele pode, a todo instante, recorrer a violência, cair na violência. Dito de outra forma, a opção pela razão não é absoluta, estanque, é uma atualização constante, e o mal radical é a marca de um instante, o entreato dos momentos em que o homem escolhe a razão ou deliberadamente a rejeita: “Weil, com Kant e como Kant, compreendeu que o homem não é essencialmente razão, que ele é apenas razoável, que ele é primeiro violência, e que ele pode sempre voltar à violência da qual ele saiu.” (PERINE, 1987, p. 133). A liberdade do homem, portanto, é liberdade em vista da razão ou da violência, e a animalidade inseparável do homem é a violência cega na qual pode-se sempre cair.

---

<sup>226</sup> Cf. KIRSCHER, 1989, p. 82.

## 5 CONCLUSÃO

Vimos que a compreensão do evento do mal em Weil passa pela consideração da sua pertença e das suas relações com outros tipos de violência. Perguntamos então porque esse tipo de mal é radical, inextirpável das relações entre os homens, e respondemos que o ser humano é finito e razoável e a liberdade é um fato apenas para a razão. O homem vive irrevogavelmente no mundo empírico e a liberdade não pode ser plenamente conhecida. Como não há descanso para o ser moral,<sup>227</sup> esse ser deve necessariamente passar por um enfrentamento cotidiano e inextinguível para que o processo de moralização do ser humano, razoável, mas também finito, possa ocorrer.

Também foi dito que a razão é uma possibilidade para o homem e que sua outra opção é a violência. A violência *é*, está presente nas relações entre os homens e na sua própria constituição. Mais que isso, ela é a possibilidade que é realizada em primeiro lugar, a partir da qual o homem torna-se capaz de escolher a razão; ela é a realidade primeira da qual sua contraparte emerge, e permanece, enquanto opção, sempre em aberto para o homem. A opção pela razão não é, portanto, uma decisão irrevogável. O homem, embora tenha acolhido a razão, a todo instante “pode se voltar para a violência, pode tornar-se violência ou expressar-se na violência ou sofrer violência.” (WEIL, 2012, p. 104). Eis porque a violência do mal radical é inextirpável do convívio humano, pois é fato que a própria razão se origine, se realize e exista no âmbito da violência, no qual o indivíduo pode sempre, malgrado sua opção pela razão, recair. A opção pela razão não é a chegada em uma situação que se tornará perene; existe sempre o risco de a violência expressar-se pela particularidade irredutível, cega e interessada que acomete o homem sem que a liberdade lhe apareça enquanto tal. A violência do mal radical não pode sequer ser recusada porque ela não aparece como violência, que só se mostra como tal quando o indivíduo emerge do seu pântano e pode olhar de onde saiu. Quando a liberdade aparece para o homem como possibilidade aberta de se sair do escopo da razão e ele toma essa via com conhecimento de causa, realiza-se outros tipos de violência que não o do mal radical: o evento do mal não é recusa da razão, pois nele não se toma conhecimento da razão; ele é resquício sempre à espreita da primeira possibilidade que o homem realiza.

---

<sup>227</sup> Cf. WEIL, 2012, p. 357.

O mal radical está relacionado com o amor de si. No mal radical kantiano, aparece a insinceridade do coração do homem em coalizão com a sua perversidade: o fundo subjetivo que enseja a perversão da máxima moral em nome do amor de si. Não basta conhecer as inclinações, nos diz Kant: como a vontade do homem não é perfeita, ele simplesmente pode não querer resistir. Em Weil, essa liberdade, em se tratando do mal radical, é sub-reptícia, cega para si mesma, pois ela só se consistirá de um para-si com o advento da razão, apenas para quem faz sentido falar de uma obstinação da particularidade. No campo da violência que se manifesta como o evento do mal radical, via de acesso permanentemente aberta ao ser empírico do homem, de nada se fala, nada se conhece, nada *se reconhece*. O sujeito moral kantiano é livre; o homem weiliano às vezes sabe que o é, pois ele é razoável e finito: ele é passível de ser razão, em alguns momentos de fato o é, mas, como é finito, não o é plena e definitivamente. O mal radical como violência é excelente indicativo dessa constituição peculiar do homem. Weil, como Kant, trata do problema do mal no campo da moralidade. Mais que isso: o mal só é problema no espaço das relações morais.

Contudo, distanciando-se de Kant, o mal radical weiliano é pensado como violência, negação do sentido, da possibilidade do universal e da vida sensata. Kant não crê que um mal diabólico possa ser perpetrado por forças humanas, para Weil, um aparato estatal, um sistema, um mestre e uma logocracia, garantem aquilo que é irrealizável para o filósofo de Königsberg. Segundo Weil, aquilo que Kant não enxergou - ou melhor, aquilo que ele viu, mas cujas consequências foram ignoradas - ao descortinar o problema do mal radical, é que o homem pode plenamente viver na recusa - e a recusa da razão, como vimos trata-se exatamente disso: da existência concreta, posto que é uma recusa que se dá via atividade contínua e não no plano da reflexão<sup>228</sup> - de toda moral justificada ou justificável (1982, p. 272). Weil considera que nesse caso é ocioso contra-argumentar que mesmo os criminosos vivem sob um sistema de regras, pois aqui a preocupação não é com o fato da moral, mas com sua justificação. Trata-se de, indo além de Kant, constatar que enquanto livre, o homem pode escolher contra a

---

<sup>228</sup> O fato de homem recusar o princípio da moral - entendido como o princípio da vontade razoável - e abandonar-se a violência permanece convidativo para o homem. A recusa da razão que o mal diabólico executa por meio do arbítrio, não é refutação desse princípio. O mal diabólico pode recusar ou rejeitar a razão por meio do puro agir, isso está bem entendido. A vontade empírica do homem pode recusar a moral. "Ele não pode refutá-la, pois toda refutação e toda demonstração referem-se à razão, e permanecem inacessíveis ao arbítrio como consequência da sua própria decisão" (WEIL, 1990, p. 35).

regra e os conceitos de universalidade e de universalização, preterindo-os em favor da violência. Nesse caso, a vontade do homem pode fazer-se, usando a expressão que Kant considera impossível, como diabólica (1982, p. 272-273). Ainda que necessite de um aparato estatal, de um sistema ou da figura de um mentor<sup>229</sup> para se efetivar, de modo que, sob esse prisma o homem sozinho, de fato, não é capaz de erigir o diabólico, instaladas essas condições que atuam no sentido de seduzir o indivíduo, se ele é seduzido, é porque ele se deixa seduzir. Assim sendo, a figura do sedutor não exime o homem da sua parcela de responsabilidade na instauração do diabólico: o homem pode, com sua recusa deliberada do universal, instalar esse mal no mundo, por sua atividade.

Bem entendido, mal radical e mal diabólico são instâncias da violência que se diferenciam para o autor da *Lógica da Filosofia*: o mal diabólico é a violência pura, a recusa ou a rejeição consciente da razão, o mal radical é a violência herdada do ser exclusivamente empírico, o resíduo da pura determinação que o homem inextirpavelmente carrega e que, quando reivindica com sucesso seu acesso sobre o homem, cega momentaneamente a liberdade, cujo evento só aparece para a razão em um momento posterior, ou seja, quando do tratamento desse evento pela atividade reflexiva da razão.

É a consciência do mal que põe o problema da moral. Apenas no seio da razão é que a anti-moralidade aparece como problema. Antes disso, falar de um problema moral seria como denunciar a imoralidade de uma pedra que rola sobre uma planta após os efeitos de uma chuva torrencial. Não se trata de constatar uma insuficiência da razão em pensar a adversidade do mal; seria mais uma constatação que o fato de poder pensá-lo não põe o homem ao abrigo dos seus efeitos. Para Weil, quando falamos dos homens violentos, não devemos considerar tais indivíduos como ingressantes exclusivos de um certo estereótipo, “os bárbaros”. Ao tratar dos problemas morais – problemas esses que

---

<sup>229</sup> Uma observação interessante sobre a figura do mentor e sua relação com uma violência diabólica, capaz de “possuir” o indivíduo que a realiza e a acolhe pode ser feita com base em uma analogia com o conceito de entusiasmo militante estabelecido por Lorenz. Para o autor (1973, p. 273-274), o conceito etimologicamente sugere que o indivíduo é dirigido ou possuído por um deus ou entidade mais ou menos santa. Quando tomado pelo entusiasmo militante, prossegue Lorenz, o indivíduo está pronto a abandonar tudo em prol do sentimento que tal conceito produz, deixando de lado inibições de matar que, assim como a responsabilidade moral, acaba por enfraquecer. Além disso, as considerações racionais reduzem-se a um espantoso silêncio. “Como diz um provérbio ucraniano, ‘quando a bandeira está desfraldada, toda a inteligência se encontra na trombeta’” (LORENZ, 1973, p. 274). O entusiasmo militante pode ser colocado em função de objetos abstratos, sejam eles justos (como a arte e a ciência) ou um ideal fascista e totalitário inspirado pela figura de um chefe: “As fotografias gigantescas dos seus chefes, que todos os partidos políticos gostam de arvorar, provam-no suficientemente” (LORENZ, 1973, p. 277).

incluem o mal em todas as suas possibilidades de manifestação – Weil recorda que comumente prefere-se não pensar que os violentos estão entre nós, existindo, e agindo sob o plano da refinada técnica, do cálculo eficiente e da apurada organização. O nosso mundo em verdade é um mundo que é mais violento, que segue mais a ponto de cair na pura violência, quanto mais eficaz e esclarecida a violência se torna pelo entendimento calculador (1982, p. 273). Essa é a perspectiva que nos abre a consideração de um mal diabólico. O mal radical, por sua vez, nos lembra também que a possibilidade da violência não pode deixar o registro humano, como se fosse algo cuja libertação dos seus efeitos dependesse apenas do fato de não lhe darmos atenção. O homem como um todo carrega na sua natureza interior – violenta, não razoável, cega, imediata – uma fonte da qual dimana uma violência sempre passível de atualização. Para Weil (1990, p. 27) a subjetividade empírica do indivíduo tem origem nos impulsos agentes, ocultos à reflexão moral – posto que, lembremos, o *evento* deve preceder a *reflexão* sobre ele – que são da ordem do que não é universal e que devem ser informados pelo princípio moral. Essa matéria da subjetividade empírica não é outra que o mal radical. Desta feita, além de inseparável da constituição humana, tal matéria, enquanto *outro* do princípio moral origina os atos positivos do homem. Deste modo, concluímos que em Weil o problema levantado por Kant sobre a sinceridade do móvel que impulsiona a ação do indivíduo no campo da moralidade – se a ação é legítima nas suas motivações e até que ponto o é, sabendo que via observação do ser humano ela acaba sofrendo contaminação de móveis que não deveriam ser acolhidos na ação – segue como importante e desafiador para a discussão moral: “É certo que ele evitará o ato imoral. Mas como saberá se agiu por respeito à lei, e não por medo das consequências, por cálculo interessado, seguindo a sua natureza empírica? Ele pode querer o bem, mas nunca saberá se sua vontade foi boa” (WEIL, 1990, p. 27).

O problema do mal não é, portanto, um falso problema. Ao contrário, ele ganha importância à medida que percebemos que a tecnologia mais avançada, que a resolução das necessidades mais imediatas, que o conforto assegurado e a diversão variada e abundante, não põem o homem ao abrigo do mal, da sua herança animal tão amiúde recusada, do uso arbitrário e cego da liberdade que, apenas ao voltar a si, pode refletir sobre a gravidade dos estragos que causou.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AMODIO, L. A propos du mal radical. In: *Actualité d'Eric Weil*, Chantilly, 21-22 maio 1982. Paris, 1984. p. 223-236.
- CAILLOIS, R. La violence pure est-elle démoniaque? In: *Actualité d'Eric Weil*, Chantilly, 21-22 maio 1982. Paris, 1984. p. 53-76.
- CAMPBELL, J. *As Máscaras de Deus – Mitologia Primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 2011.
- CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.
- COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DEPADT-EJCHENBAUM, M. "L'intelligence ou le contra-sens du sens", in *Actualité d'Eric Weil*, Chantilly, 21-22 mai 1982, Paris 1984, 53-76.
- DUHOT, J. J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HENRIQUES, M. C. *Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.
- GARRET, B. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GILBERT, P. *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*. Paris: Éditions Du Cerf, 2009.
- GILSON, E.; BOEHNER, P. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.
- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

KLUBACK, W. Le mal radical et l'histoire. In: *Actualité d'Eric Weil, Chantilly*, 21-22 mai 1982. Paris, 1984. p. 237-250.

LEIBNIZ, G. W. Discurso de metafísica. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LORENZ, K. *A Agressão: uma história natural do mal*. Santos (SP): Martins Fontes, 1973.

MUCHEMBLED, R. *História da Violência: do fim da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

PASCAL, B., *Pensamentos in Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973

PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1990.

PERINE, M. *Filosofia e violência*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. A não-violência: o desafio da ação razoável segundo Eric Weil. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 16, n. 45, p. 89-94, 1989.

PLANTINGA, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

ROY, J. "Mal radical et existence sensée", in *Actualité d'Eric Weil, Chantilly*, 21-22 mai 1982, Paris 1984, 299-309.

SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.

WEIL, E. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Problemas kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Moral*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Política*. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. Faudra-t-il de nouveau parler de morale? In: *Philosophie et Réalité. Derniers essais et Conférences*. Paris: Beauchesne, 1982.

\_\_\_\_\_. Raison. In: *Encyclopaedia Universalis XIII*. Paris, 1972. p. 969-975.