

A unidade do homem moral: elementos para uma relação Weil-Schiller**

RESUMO

Toda filosofia que não queira ser delírio de visionário, mas trabalho analítico e rigoroso (Kant) só pode surgir da história da filosofia, história dos problemas e das respostas conceituais que determinam o surgimento de uma “nova” filosofia. Então, se nada de *verdadeiramente* novo existe em filosofia, não parece sem sentido tentar elucidar as referências, numa filosofia, aos autores do passado – particularmente se essas referências não são explicitadas? Esse artigo pretende apresentar argumentos filológicos e filosóficos para corroborar com a hipótese de que uma das principais fontes da concepção da vida moral na *Philosophie morale* de Eric Weil é a reflexão ético-estética de Friedrich Schiller (em particular, o ensaio *Über Anmut und Würde*). Partindo de uma imediata proximidade do conteúdo entre os dois autores, a análise chega a determinar uma diferença mais profunda em relação à ordem metodológica dos dois discursos. No final, a complexidade do problema Weil-Schiller é interpretada e clarificada à luz da referência comum à concepção kantiana do mal radical.

Palavras-chave: Eric Weil; Friedrich Schiller; Filosofia moral; Graça e dignidade; Unidade moral; Educação moral.

ABSTRACT

If it is true that each serious philosophical effort is built on the history of philosophy, if the reference to philosophical authors of the past and present is a *conditio sine qua non* for every rigorous conceptual analysis and if, for these reasons, nothing can be called utterly novel in philosophy, then it is not irrelevant to try to make explicit the references that determined the emergence of one’s philosophical thought. This paper aims to present philological and philosophical reasons in support of this hypothesis that one of the main (hidden) source of Eric Weil’s conception of moral life in his *Philosophie morale* is constituted by the ethical reflection of Friedrich Schiller (in specific the essay *Über Anmut und Würde*). From a first and immediate proximity of content, the analytical path leads to a more significant distance between the two authors’ methodologies; finally, the complexity of the Weil-Schiller *quæstio* is clarified in the light of the common reference to the Kantian conception of radical evil.

Keywords: Eric Weil; Friedrich Schiller; Philosophy of morals; Grace and dignity; Moral unity; Moral education.

* Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Milano. Email: andrea.vestrucci@gmail.com

** Dedicado à memória de Joana Mesquita Borges, encarnação da *Anmut* e por isso alma rara e fonte constante de saudade.

Referências escondidas

O leitor das obras de Eric Weil pode se surpreender ao se encontrar com um estilo filosófico peculiar. Essa peculiaridade não se refere apenas à organização “estética” da argumentação, bem mais próxima do estilo alemão do que da beleza francesa do modelo cartesiano – criando, assim, uma relação entre duas formas de redação que, do contrário, permaneceriam indissolivelmente estranhas entre si –, relação tão peculiar quanto fecunda. Então, a particularidade da redação de Weil se refere somente em primeira instância ao pluralismo linguístico do filósofo, que permite colocá-lo entre os grandes políglotas modernos – não por prazer, mas por necessidade – obrigados à passagem de um idioma a outro, como, por exemplo, Nabokov, Beckett e George Steiner.

Em uma segunda e, talvez, mais significativa instância, o interesse pelo estilo filosófico de Weil concerne a prosaica ausência de notas de rodapé – ou, menos prosaicamente, a ausência de referências. Vale notar que essa ausência não é total: os textos propriamente filosóficos de Weil fazem referência a alguns autores.¹ Em geral, a citação de um autor se refere à sua filosofia como uma totalidade – mas em algumas passagens das obras de Weil o leitor atento e conhecedor da história e da história da filosofia não pode não perceber uma aura de algo já conhecido, uma familiaridade com o que está lendo. Isso se explica à luz da relação entre a filosofia e a sua história, como constituição de um pensamento à luz da compreensão dos problemas do passado, e da compreensão do passado através da proposição de um pensamento voltado a determinar os problemas do presente.² Em alguns momentos dos textos de Weil

¹ A *Lógica da filosofia* cita muitos nomes de filósofos, literatos e teólogos, cuja lista exaustiva não pode ser apresentada aqui, e entre os quais se encontram Hegel, Kant, Parmênides, Calvino, Marx, Heráclito, Xenófanes, Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro, Shaftesbury, Mandeville, Agostinho, Pascal, Rousseau, Comte, Hume, Bentham, Lotze, Fichte, Cohen, Natorp, Dilthey, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers, Lessing... ; a *Filosofia política* nomeia Sócrates, Kant, Hegel, Aristóteles, Platão, Epicuro; a *Filosofia moral*, por sua vez, lembra os nomes de Kant, Aristóteles, Epicuro, Epictetus, Agostinho, dos estoicos e o de Platão.

² É válido lembrar nessa sede uma das contribuições mais importantes de Weil, isto é, a coincidência entre filosofia e história da filosofia, uma coincidência que não é válida só teoricamente, mas, ao mesmo tempo, metodologicamente – ou melhor, teoricamente, *porque* forma da metodologia filosófica. Essa coincidência estabelece a importância da referência à história da filosofia como elemento de distinção entre delírio teórico (*Schwärmerei*; Cf. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Ak. Ausgabe, VIII, Berlin, de Gruyter, 1963, p. 398) e operação rigorosa do trabalho analítico, da compreensão conceitual: o trabalho sobre o conceito não pode prescindir não só dos estudos das respostas filosóficas passadas, mas, sobretudo, da compreensão dos problemas teóricos que determinaram, naquele momento histórico, a formulação daquele pensamento, daquela solução conceitual. Ao mesmo tempo, a referência à história da filosofia não pode ser um fim em si mesma: a consequência seria a esterilidade do resultado. Por isso, falar de filosofia deve ser falar sobre a história da filosofia – e vice-versa, falar de história da filosofia deve significar tomar uma posição filosófica. O que Hermann Cohen disse sobre o estudo de Kant pode ser estendido a todos os filósofos dignos desse nome, pensadores do conceito e não da *Schwärmerei*, cientistas da história para o fim do pensamento e não epígonos de epígonos para os quais a filosofia é história como fim em si mesma: “Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt” (H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümler, 1871, p. V). Essas palavras podem ser utilizadas também para Weil, como implícita clarificação da metodologia que guiou na redação desse artigo e na pesquisa que o precedeu: voltar à história e, talvez, à filologia para poder elucidar os elementos de continuidade e de

esse confronto está simplesmente escondido, mas nem por isso menos presente: a sua compreensão é deixada à intuição e à sensibilidade do leitor, e a sua explicitação à habilidade, conhecimento, cultura e inteligência do pesquisador, animado, assim, pelo prazer de descobrir as citações e as referências implícitas, em nome de uma compreensão cada vez mais profunda (e mais admirada) do pensamento weiliano.

Estando escondidas as referências, uma operação que queira desvelá-las não pode não ser determinada, pelo menos em parte, pelo risco do arbítrio e, assim, do erro. O autor pode ser outro, a referência pode estar errada, e nada garante um critério seguro e certo de confirmação do resultado. A dúvida nunca pode ser completamente eliminada.³

Ela pode ser apenas *atenuada* – a sua presença tornada tão flébil, que pode quase desaparecer. Por isso, essa atenuação da dúvida, essa confirmação (sempre *in fieri* e nunca certa) do resultado, essa limitação do risco intrínseco à tentativa de determinação do que não pode ser determinado de uma vez por todas, quer apresentar-se ao público de especialistas de Weil e da história da filosofia. Somente através dos juízos, das aprovações ou das críticas de outros pesquisadores, dos que poderiam reconhecer o valor de uma clarificação dos confrontos subjacentes como modalidade de clarificação da complexidade da filosofia weiliana, o resultado hipotético pode encontrar uma confirmação não arbitrária. Por essa razão, a vontade de compreender Weil passa não apenas pela necessária operação de desvelamento das referências presentes de modo escondido, mas também pela vontade de contribuir, com essa operação, à compreensão coletiva, compartilhada por todos os weilianos e pelos históricos da filosofia *enquanto* filósofos.

Uma ulterior prova indireta é dada pelo próprio Weil. Se um determinado autor ou uma obra aparecem como referência escondida numa página ou argumentação weiliana, tal hipótese implica o fato de que Weil evidentemente conhecesse o autor ou a obra. Uma prova disso é a presença das obras do pensador em questão na biblioteca pessoal de Weil – cujos volumes estão agora disponíveis à leitura pública na Biblioteca Eric Weil da Universidade de Lille 3, na França. E essa prova é ainda mais segura e válida quando possível encontrar anotações do próprio Weil nas margens das páginas da suposta referência. Não é difícil imaginar a emoção do pesquisador nos fortuitos encontros com essas evidências de leitura e do interesse de Weil pela obra ou pelo autor supostamente considerado como suas referências implícitas – sobretudo à luz da raridade de anotações desse tipo nos volumes da biblioteca de Eric Weil.⁴

diferença próprios à filosofia moral de Weil e, assim, poder chegar a uma ideia mais clara e distinta do que é a forma da vida moral, o seu conceito filosófico.

³ A única possibilidade de confirmação certa e incontornável poderia resultar da explicação do próprio Weil. A finitude da condição humana frustrou a esperança nessa solução há mais de trinta e cinco anos.

⁴ A emoção do pesquisador diante dos traços de estudo de um pensador sobre os livros dele é uma nova

Foi a emoção na descoberta dessas duas provas (a presença do volume na biblioteca e os sinais nele deixados pelas mãos de Weil) que levou à decisão de dedicar um pequeno ensaio à relação de Weil com Friedrich Schiller – e em particular, com um texto de 1793, intitulado *Über Anmut und Würde*, ou seja, *Sobre a graça e a dignidade*. O exemplar weiliano desse ensaio contém numerosas evidências de leitura e interesse, evidências que confirmaram, embora sem eliminar o componente conjectural, minha hipótese de uma influência das teorizações morais de Schiller na concepção weiliana da vida moral como apresentada na terceira parte da *Filosofia moral*.

Naturalmente, de um ponto de vista heurístico, a intuição da relação (e assim de uma referência implícita) entre Weil e a filosofia de Schiller antecedeu as descobertas da presença do volume na biblioteca weiliana e das provas da sua leitura, assim como foi consequência da leitura das páginas de Weil e de Schiller na tentativa de aprofundar, de um lado, a concepção weiliana de vida que quer ser completamente moral e, de outro, o conceito tipicamente romântico de alma bela.⁵ Essa dupla metodologia heurística constituiu a organização dos elementos, ao mesmo tempo, filológicos e filosóficos em corroboração da hipótese de uma relação entre a filosofia moral de Weil e a reflexão moral⁶ de Schiller, na determinação dos elementos de convergência, mas, sobretudo, dos limites e da estrutura formal peculiar a cada pensamento.

Mas é possível compreender a distância e, conseqüentemente, a proximidade dos pensamentos (e, portanto, poder chegar a um nível mais profundo de compreensão da filosofia de Weil) só depois de ter mostrado os temas da possível influência de Schiller. Essa se refere, em primeira instância, aos limites que os dois pensadores acreditam individuar na filosofia moral de Immanuel Kant – em particular, no formalismo do dever moral.

prova, uma nova confirmação do papel fundamental do livro como manifestação da pessoa para além da morte.

⁵ Em verdade, é possível levantar algumas reservas sobre a natureza romântica do conceito de alma bela: ele não pode ser romântico, porque a alma bela constitui a encarnação da *attitude* (não do pensamento) moral romântica. Assim, qualquer teorização sobre a alma bela implica já a superação do momento puramente romântico – e, querendo utilizar categorias estéticas talvez um pouco obsoletas (e com certeza objetos de controvérsias), a alma bela chega a ser objeto do classicismo alemão. Por essa razão, não é o Goethe do *Werther*, mas é o Goethe do *Wilhelm Meister* que pode falar de *schöne Seele* – ou melhor, a poder *ouvir*, com ironia magistral, a *Selbstbewußtsein* da alma bela pietista. O mesmo acontece no caso de Hegel e da sua crítica da alma bela (embora as páginas goethianas sejam mais eficazes e, por isso, suficientes. Lukács, em *Goethe und seine Zeit*, afirma que talvez Hegel não tenha compreendido a ironia demasiadamente sutil do *Wilhelm Meister*)

⁶ Se é possível falar de filosofia moral para Eric Weil, não é possível estender essa categoria a Schiller. Nesse segundo caso, não só a intenção da constituição de uma filosofia não é nunca explicitada, mas, sobretudo, falta caráter meta-reflexivo no empreendimento teórico de Schiller: como será evidente no curso da argumentação, a posição de Schiller pertence inteiramente à psicologia, e não consegue chegar a um nível de formalização como o de Weil – que é a tarefa da filosofia em geral.

Reconciliar o inimigo

O primeiro momento é, logicamente, filológico, isto é, aquele que faz referência aos textos, para, no segundo, poder deduzir a problemática filosófica subjacente.

Surpreendente é a similaridade lexical na *pars destruens* das argumentações dos dois autores, na qual é analisada a negatividade de uma concepção da moral como repressão de um componente do homem (a natureza, o sentimento, os desejos sensíveis, o *homo phaenomenon*) para a ação de um segundo componente (a razão, o dever, a universalidade, o *homo noumenon*). Os dois pensadores concordam: a moralidade do homem não pode consistir numa relação de oposição entre as suas duas partes.

Schiller escreve: “O inimigo simplesmente *oprimido* pode sempre ressurgir, só o inimigo *reconciliado* é vencido”.⁷ E Weil: “O senhor de um escravo constantemente revoltado encontra-se numa triste situação [...]: tudo o que ele faz [...] não é mais que repressão.” (WEIL, 2011, p. 192).

No caso das duas citações, a filosofia que explicitamente precisa ser não apenas criticada, mas completada e aperfeiçoada (Sobre Schiller, cf. 1954), é aquela kantiana. Schiller e Weil concordam com a importância fundamental da ética kantiana que conseguiu determinar o conceito de moral como dever. Para os dois pensadores, porém, o problema está no fato de o formalismo kantiano não permitir a inserção da moral no interior da vida do indivíduo contingente – o encontro entre dever universal e ser do indivíduo. Se a moral é dever, se pressupõe o constrangimento das manifestações sensíveis, naturais, irreflexas e não mediadas do indivíduo, não por isso ela implica a anulação do contrário da moralidade, da particularidade do indivíduo, do conjunto de necessidades particulares, por isso não universais e violentas.

Schiller critica em Kant o fato de que as inclinações e a satisfação da sensibilidade não ocupam um lugar positivo na determinação moral do sujeito: se para Kant a virtude é o combate contra um inimigo interno representado pelas inclinações, para Schiller, essa visão draconiana (SCHILLER, 1987, p. 285) do dever e do homem não só exclui toda referência à felicidade, mas pode ainda levar a considerar moralmente suspeita toda ação moral feita de acordo com as inclinações e, por isso, acompanhada de felicidade:

No modo no qual os princípios desse sábio [*scil.* Kant] são apresentado geralmente por ele mesmo ou por outros, a inclinação é companhia muito incerta do sentido ético, e o prazer é um componente incerto da determinação moral. Mesmo se o impulso à felicidade não mantém um domínio cego sobre os seres humanos, todavia ele gosta de se exprimir

⁷ “Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden”. F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Nationalausgabe, XX, 1987, p. 284 14-15.

na escolha das ações morais e, assim, prejudica a pureza da vontade, que sempre deve seguir a lei e nunca o instinto. A fim de ter a certeza absoluta de que a inclinação não tem voz nas determinações morais, considera-se melhor que ela esteja em guerra do que em acordo com a lei da razão, porque pode acontecer com demasiada facilidade que a sua [da inclinação] intercessão o seu poder sobre a vontade.⁸

Essa concepção da contraposição entre instintos e determinação da vontade, entre *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, implica, segundo Schiller, o risco de uma constante precariedade moral: de um lado, a moralidade é real se a obediência à razão dispensar uma fonte de prazer (e não o inverso),⁹ e, de outro, qualquer concurso do sentimento ou do prazer é visto com suspeita moral. Então, pergunta Schiller,

Se, na moralidade, a natureza sensível fosse só o componente oprimido e não aquele *aliado*, como poderia associar-se, com todo o seu ardor de sentimentos, a um triunfo que seria celebrado sobre ela mesma? Como a natureza poderia participar tão vivamente à autoconsciência do puro espírito se, no final, fosse impossível para essa natureza unir-se a esse puro espírito com um laço tão estreito que nem a análise intelectual poderia separar sem violência?¹⁰

Quem não confia na possibilidade de seu instinto seguir a lei da razão, quem olha com suspeita moral para suas inclinações, deve, constantemente, a cada passo e ação, averiguar a sua disposição moral.¹¹ Nunca pode deixar a sua moralidade ser espontânea, porque a própria espontaneidade da ação ou da intenção seria prova de imoralidade – do governo do sentimento contra a razão. Se assim fosse, a sensibilidade e os sentimentos, reprimidos pela razão representariam constantemente o risco daquilo capaz de minar a segurança da

⁸ (*Ibidem*, p. 282 28-38, 283 1-2): “[W]ie die Grundsätze dieses Weltweisen [*scil.* Kant] von ihm selbst, und auch von andern, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bey dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne *mitsprechen* wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem *Gesetze* und nie dem *Triebe* folgen soll. Un also völlig sicher zu seyn, daß die Neigung nicht *mit* bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständnis mit dem Vernunftgestetze, weil es gar zu leicht seyn kann, daß ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte”.

⁹ (*Ibidem*, p. 282 19-22): “Un ein Objekt der Neigung werden zu können, muß der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt”.

¹⁰ *ibidem*, p. 286 26-33: “Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die *mitwirkende* Parthey, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeyert wird? Wie könnte sie eine so lebhaft Theilnehmerin an dem Selbstbewußtseyn des reinen Geistes seyn, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trenne kann [?]”.

¹¹ (*Ibidem*, p. 287 2-7): “Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatz der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut”.

razão, isto é, de destruir o edifício da moralidade construído sobre a anulação da força da sensibilidade. Deste modo, a visão kantiana da moralidade é contraditória, pois, enquanto nega o princípio da expressão e da realidade da moral, condena-a ao fracasso ao pô-la como elemento negativo, ou seja, como negação da *sinnliche Natur*. “Enquanto o espírito moral continuar a usar *violência* [contra o instinto natural], o instinto natural deverá sempre empregar *força* [contra o espírito moral]”.¹²

A argumentação de Weil segue na mesma direção. Ele também reconhece, de um lado, a importância essencial da moral formal inaugurada por Kant, do conceito da moral como dever – além de toda participação individual e de toda determinação historicista do dever. Mas, de outro, denuncia a impossibilidade para a moral de se realizar no interior da vida humana, se a concepção formalista chega à conclusão que “não existe vida moral, só existe uma vida sob a moral.” (WEIL, 2011, p. 190). As palavras que Weil usa parecem uma paráfrase daquelas de Schiller:

Toda vida moral torna-se impossível se o mérito é fundado na impossibilidade de moral, se só o mau que se domina possui um valor moral, se o homem que age moralmente porque isso corresponde à sua natureza, ao seu sentimento, ao seu gosto, é sem dignidade, se o prêmio é dado aos maus que se submetem a uma lei que eles não podem deixar de temer e de detestar (WEIL, 2011, p. 191).

Isso não legitima a posição oposta, ou seja, de que a moralidade do homem consistiria na anulação de todo dever ou na disposição arbitrária pelo bem. Como Schiller, segundo o qual, “a participação da inclinação a uma ação livre não demonstra nada sobre a pura conformidade dessa ação ao dever”,¹³ Weil reconhece “que só existe ação moral se for fundada sobre uma decisão moral, que é um puro acidente se alguém é ou não naturalmente levado à gentileza, à misericórdia, à caridade.” (WEIL, 2011, p. 191). Para os dois autores a moralidade do homem comporta e implica a referência ao dever, à decisão pela realização desse dever – e a presença da centralidade e da essencialidade do dever na definição da moral, cifra fundamental do mérito filosófico que reconhecem a Kant.

“Entretanto” – continua Weil – “não se segue daí que o único mérito moral consistiria na vitória sobre um caráter duro, mau, agressivo. ” (WEIL, 2011, p. 191). Ao contrário, se o mérito moral coincidissem com a constante dominação do caráter empírico, a própria moral seria impossível, pois esse caráter empírico, causa de todo esforço, jamais pode ser completamente subju-

¹² (*Ibidem*, p. 284 12-14): “[S]o lange der sittliche Geist noch *Gewalt* anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch *Macht* entgegenzusetzen haben”.

¹³ F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, op. cit., p. 283 24-26: “Der Antheil der Neigung an einer freyen Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist”.

gado e, conseqüentemente, moral, mas somente submetido à moral. Então, embora os sentimentos não joguem o papel primário e essencial na determinação da moralidade, não é na sua repressão, como consequência de uma luta em nome do dever, que o homem se torna moral – ao contrário, essa atitude de conflito conduz, como para Schiller, à anulação da felicidade do ser moral, ao “esquecimento do fato fundamental da moral, da vontade da felicidade” (WEIL, 2011, p. 192). A argumentação de Weil é idêntica à de Schiller: se o fato de ser moral é princípio de felicidade, e se a felicidade implica a participação da natureza sensível ou, em outras palavras, se refere à individualidade do indivíduo, então uma moral que nega os direitos da sensibilidade não pode existir, não pode se exprimir, porque não pode encontrar lugar para se manifestar; a concepção de uma moralidade como dever contraposto às exigências sensíveis é contraditória. Se moralidade significa repressão da natureza humana, conseqüentemente, dada a impossibilidade de uma revolução antropológica, de uma substituição dessa natureza por outra (dada a “teimosa” constância da existência do homem como homem e não como anjo), a moral é um fracasso constante, do momento em que “A natureza dominada [...] permanece o que ela foi desde sempre, desde antes do começo da moralização: ela não foi educada, não foi levada a consentir com a moral, foi reduzida à escravidão” (WEIL, 2011, p. 192).

À luz da explicação das duas posições, pode ser compreendido plenamente o confronto “filológico” entre as duas primeiras citações dos dois autores. De uma relação de opressão e de escravidão nenhuma consequência moral positiva pode ser deduzida: natureza sensível e razão prescritiva permanecem dois inimigos que não se compreendem, e, assim, que não têm nenhuma influência positiva um sobre o outro. De um lado, a natureza representa constantemente o risco da destruição de todos os resultados da razão sobre a (não *na*) vida do indivíduo e, de outro, a razão ameaça anular toda felicidade, condenando o indivíduo a querer ser moral odiando a sua vontade. A negação das reivindicações sensíveis do indivíduo sensível pressupõe a permanência desta parte considerada apenas de modo negativo, como o oposto da moralidade – e, assim permanecendo, o “inimigo” da moralidade, que ameaça constantemente revoltar-se, frustrando todas as tentativas morais, condenando-as a uma constante vigilância. Em conclusão, uma relação unicamente negativa entre dever e sensibilidade conduz à infelicidade moral e à separação do homem em duas partes (*homo noumenon* e *homo phænomenon*) constantemente em conflito. Entendida deste modo, a moralidade resta constantemente incompleta, pois, do momento em que o indivíduo se decide pela moral, ela não faz mais que se negar a si mesma, enquanto luta do indivíduo contra uma parte fundamental de si.

Escravo e senhor para Weil, vencido e vencedor para Schiller, são as condições e os papéis jogados ora pela natureza, ora pela razão. Os dois autores

criticam essa concepção da moral com as mesmas palavras: nenhuma certidão moral, nenhuma constância na realização do dever, nenhuma felicidade em agir segundo a razão, nenhuma vontade positiva de ser moral, nenhuma *vida* moral (e não simplesmente *ação* moral)¹⁴ pode ser alcançada ou produzida se a única forma da moralidade for uma luta constante no interior do indivíduo entre as suas duas partes, concebidas uma como o princípio do dever e outra como resistência ao dever. A moral existe e é ativa na vida só na reconciliação da moral com o seu inimigo, na libertação moral do escravo do dever.

Psicologia e conceito

Se a *pars destruens* dos dois autores parece muito semelhante, a análise da *pars construens*, da resolução do problema do conflito entre dever e natureza sensível, leva a uma série de problemas de compatibilidade entre as duas concepções.

Como visto, segundo Schiller, a concepção kantiana da divisão entre *homo phaenomenon* e *homo noumenon* precisa ser aperfeiçoada. Esse dualismo moral é construído sobre uma simplificação da natureza humana, uma divisão de elementos que, na verdade, são intimamente unidos.¹⁵ A unidade da natureza humana, unidade de natureza sensível e razão moral, implica o acordo das duas partes na *realização* empírica e, assim, *estética* da moralidade. Portanto, uma visão separadora faz violência tanto à razão moral (porque impede a sua expressão) quanto à sensibilidade (negando a sua contribuição para uma moralidade espontânea e, assim, segura de si mesma e *feliz*). Então, o homem moral não nega o que a natureza une, mas harmoniza sentimento e dever, idiosincrasia e universalidade, em nome da segurança, constância e certeza da sua moralidade.

[O] ser humano não somente *pode*, mas *deve* unir prazer e dever, e obedecer à razão com alegria. [...] Dado que a natureza faz o homem como ser razoável e sensível, ou seja, como ser humano, ela lhe deu o dever de não separar o que ela uniu, de não negligenciar o sensível mesmo nas expressões mais puras da sua parte divina, e de não fundar o triunfo desta última sobre o julgamento da primeira.¹⁶

¹⁴ Cf. F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, op. cit., p. 283 29-31: “Der Mensch nemlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn”.

¹⁵ (*Ibidem*, p. 286 20-23): “Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen”.

¹⁶ (*Ibidem*, p. 283 35-37 e p. 284 3-8): “[D]er Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. [...] Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reisten Äusserungen seiner göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen”.

O ser humano é moral se o respeito e a expressão do dever não entrarem em contraste com a unidade da sua natureza. É significativa, para os ecos kantianos (e weilianos), a qualificação antropológica do homem como ser de razão e sentimento, “vernünftig sinnliches Wesen”: a moralidade é possível para o homem real e completa-se no respeito ao *fato* antropológico da copresença de dever moral universal e natureza sensível particular, na sinergia dos dois princípios – uma sinergia que precisa tornar-se espontânea, viva, enquanto nova natureza moral do homem: “O seu [do ser humano] espírito moral é seguro só quando surge da sua completa humanidade enquanto efeito combinado dos dois princípios, só quando o espírito se tornou a natureza do homem [...]”.¹⁷ O resultado da harmonização das duas partes do homem é a espontaneidade da perfeição moral da *alma bela*, o ser moral como totalidade holística do seu caráter.¹⁸

Com alma bela entende-se quando o senso ético tomou controle dos sentimentos do ser humano a tal ponto que tem certeza de poder deixar o afeto guiar a vontade sem hesitação, e não é nunca um perigo de ser oposto a decisões do afeto. [...] A alma bela não tem outro mérito senão aquele de existir. Com uma facilidade, como se operasse só o instinto, a alma bela realiza os deveres mais penosos da humanidade, e o mais heroico sacrifício que ela tira ao instinto natural aparece como uma ação voluntária do instinto mesmo.¹⁹

A perfeição moral consiste na participação espontânea da inclinação ao agir moral.²⁰ O discurso de Schiller se estrutura em dois momentos: um descritivo e outro prescritivo. O momento descritivo se refere ao fato antropológico da unidade radical e originária do ser humano; o prescritivo, ao dever (*sollen, Verpflichtung*) de restaurar essa unidade depois da separação do homem em dois componentes, efeito da própria moral: de fato, é a moral formal que, introduzindo a correta definição de moral como dever, induz ao erro de considerar o dever como puro, e assim contraposto à sensibilidade e particularidade do homem, conduzindo à infelicidade do homem e à não realização da moral. Por isso, não existe realização do dever moral que não implique no acordo da sensibilidade, isto é, que não seja querida pela sensibilidade.

¹⁷ (*Ibidem*, p. 284 8-13): “Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beyder Prinzipien, hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen”.

¹⁸ (*Ibidem*, p. 287 16-18): “Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Character ist es”.

¹⁹ (*Ibidem*, p. 287 12-16 e 20-25): “Eine Schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. [...] Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie die Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Tribes, in die Augen”.

²⁰ (*Ibidem*, p. 283 26-29): “[D]ie sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann”.

Dado que a sensibilidade define a idiossincrasia e a individualidade do indivíduo, a argumentação de Schiller é eminentemente *psicológica* enquanto se refere à *realidade* do ser humano e deduz dessa realidade a definição de perfeição (humana) moral, e assim o dever para o ser humano moral de ser uma alma bela. A natureza psicológica do discurso schilleriano é fortalecida por uma série de elementos. Em primeiro lugar, pela determinação dos graus de realização da “alma bela” baseados na natureza psíquica e física do sexo – segundo a qual a mulher tem maior disposição à graça (*Anmut*) da alma bela, enquanto o homem está voltado à dignidade (*Würde*), à manifestação da paz no controle dos impulsos (*Ibidem*, p. 288 1-289 14). Depois, pela contínua referência aos sentimentos entendidos como efeitos dos diferentes graus de liberdade, expressão moral da natureza sensível: o amor pertencente à graça da alma bela e o respeito à grandeza da dignidade (p. 293, 37-294-24).

Por causa da natureza psicológica do discurso de Schiller, a definição da alma bela oscila entre dever ser e ser: ela é ao mesmo tempo uma condição e um advir, uma necessidade natural e uma possibilidade moral. Embora seja ratificada pela unidade natural do homem e se apresente como realização e expressão da perfeição moral, como acordo espontâneo entre dever e ser, a alma bela não se dá espontaneamente, mas é fruto da educação *estética* (com concurso da sensibilidade) à moralidade.²¹ Porém, a possibilidade dessa educação não é idêntica para todos os indivíduos, mas depende da *necessidade* da diferenciação sexual do ser humano: a graça da alma bela é assim um tipo de “*potência*” que pertence mais a uns que a outros, e que pode ser realizada (tornada “*ato*”) só à luz de algumas condições empíricas. Por fim, a realização da alma bela e do seu oposto, a dignidade da resistência aos impulsos sensíveis, podem coexistir no mesmo indivíduo referindo-se a casos empírico-psicológicos diferentes (tais como a crítica moral ou a confissão moral, o amor do forte para o com fraco ou o respeito que o fraco nutre pelo forte [...]. Cf. *Ibidem*, p. 299 12-300 12) embora sempre segundo a afinidade natural com o sexo. Assim, a interpretação da alma bela como fruto da autoeducação do indivíduo implica a sua consideração como elemento necessário, porque ratificado pela natureza (psicológica e sexual), e vice-versa, desde que a perfeição da alma bela seja real como manifestação da natureza intrínseca do indivíduo, e, portanto, possa ser compreendida como realização de uma possibilidade moral. Essa relação psicológica entre condição natural (sexo) e caráter moral é muito parecida a algumas páginas do Kant pré-crítico e, por conseguinte, colocada num plano diferente daquele que informa o discurso kantiano.

A *pars construens* de Weil, partindo, como visto, de conclusões idênticas àquelas de Schiller, parece muito similar à argumentação do poeta

²¹ Ou melhor, educação à estética *da* moralidade, educação ao respeito e ao aperfeiçoamento da união entre dever e sentimento.

alemão. Como Schiller, Weil também critica a separação, apresentada pela ética formalista, entre dever e ser do homem: segundo essa concepção “a regra moral do homem e sua natureza finita permanecem dois fatores separados, coexistentes, é verdade, mas não colaboradores, fatos irreduzíveis e situados em planos incomparáveis” (WEIL, 2011, p. 137). Portanto, o formalismo apresenta um paradoxo lógico: o contraste entre as duas partes do homem é a condição da moralidade, mas tal condição é, ao mesmo tempo, a negação da própria moralidade como mudança e anulação do componente não moral no homem. Esse componente não moral é determinado negativamente e “nasce” para o indivíduo com a moral e por meio da moral, como sua “individualidade” e “particularidade” em contraste com a “universalidade” da razão e do dever da razão. Então, é o contraste entre razão e sensibilidade a ter, paradoxalmente, como consequência, a persistência da parte não moral – aquela a qual a moral está predeterminada a anular. Conclui Weil “Se a vida moral devesse começar só no momento em que o indivíduo se tivesse libertado de tudo o que lhe é pessoal e particular, ela jamais começaria” (WEIL, 2011, p. 193). A moral é possível e real na vida do indivíduo só na medida em que não tem o pressuposto de anular os elementos contrastantes consigo – elementos definidos como “sensíveis”²² à luz do contraste e assim companheiros do negativo moral.

Embora pareça semelhante, a solução de Weil é muito diferente daquela de Schiller: para Weil, do fato de que a moral não possa e não deva (se quiser ser praticável, prática e assim se não quiser negar-se a si mesma) reprimir a sensibilidade e a particularidade do indivíduo, não se deduz o acordo, a colaboração e a coincidência entre moral e sensibilidade. Pelo contrário, segundo Weil, a moral é possível somente enquanto o homem não é moral: a moral tem espaço para existir e aplicar-se apenas por que a vontade do homem não está completamente conformada e adequada à razão nele: “somente um ser que não é razão pode querer ser razoável e moral” (WEIL, 2011, p. 194).²³ É graças a distância que há no homem entre a razão e o que não é razão que ele pode ser moral: a adequação dos sentimentos à moral, a união dos dois para a composição da perfeição do homem moral, comportaria a anulação da moral, isto é, a morte da vida moral. Sintetiza Weil: “no plano da moral, o indivíduo nunca coincide consigo mesmo” (WEIL, 2011, p. 195).

Para compreender a solução que Weil propõe acerca da aporia lógica da moral como repressão, é necessário compreender o valor do *jamaís* na citação

²² Interessante, congruente, mas impossível nessa sede seria a determinação dum antecedente para a mudança, causada pela moral, de significação (de neutra a negativa) do corpo e da individualidade no *Paradise Lost* de John Milton: nesse caso, o corpo muda de condição no momento em que é interpretado e concebido como pecado à luz da distinção entre bem e mal. A semelhança é perceptível, embora limitada pelo fato de que, na história bíblica, a condição de distinção entre bem e mal seja, por sua vez, um pecado, e, assim, pressuponha essa distinção.

²³ Cf. também *Ibidem*, p. 195: “O homem em perfeito acordo consigo mesmo, seja no bem, seja no mal da violência sem discurso, não tem problema moral, porque para ele nada mais está em questão”.

acima. A impossibilidade da coincidência não se refere a causas psicológicas, mas é a consequência de uma necessidade *conceitual*. Se a moral existe somente na medida em que pode aplicar-se a algo que não é moral, assim, a ir-reduzibilidade de uma parte do homem à moral é a condição graças à qual a própria moral pode existir. Então, o conceito de moral pressupõe a separação do homem em duas partes, uma que fala a linguagem da moral e outra que é dita por essa linguagem, à qual a linguagem do dever se aplica. Sem esta, a moral seria vazia, mera especulação e não prática.

Se a parte não moral é necessária para a existência da moral e para o sentido do conceito de moral, a moral não pode se definir como princípio de anulação desta – porque, da anulação da sensibilidade e da individualidade do indivíduo, não sobreviveria nada capaz de constituir a causa, o momento, o lugar para a moral com sentido *prático*, ou seja, de existir na vida do indivíduo. O conteúdo da moral formal, do formalismo do dever, é sempre e exclusivamente o que não é dever: sendo o conteúdo da moral, a natureza sensível não é meramente o seu oposto, mas, enquanto elemento existente como oposto à moral, é o lugar no qual a moral se torna ativa. Portanto, a moral é ativa não como anulação da sensibilidade, mas como princípio da sua *informação* – da sua expressão, tanto linguística quanto empírica.

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).

O hilemorfismo da metáfora utilizada por Weil é perfeito para explicar a relação biunívoca entre moral e sensibilidade. Como o conceito de matéria pressupõe aquele de forma, ou seja, como não há forma que não faça referência a um conteúdo, do mesmo modo não há individualidade que tenha sentido sem referência ao princípio da universalidade,²⁴ e não há moral formal cuja função, enquanto formal e *negativa* (WEIL, 2011, p. 72-74), não se refira *positivamente* à sensibilidade, não só como resistente à moral, mas, *enquanto* resistência, como lugar de expressão da moral.

²⁴ A individualidade de um indivíduo qualquer e os direitos ligados a ela existem e podem ser comunicados aos outros, reconhecidos e respeitados pela comunidade, só à luz da aplicação do critério da universalidade, isto é, na medida da linguagem da universalidade. (Cf. *Ibidem*, p. 194-195): “Com efeito o indivíduo possui um valor infinito; mas ele só o possui em função dessa universalidade que se obstina a considerar como o pior dos adversários [...]: é a universalidade que funda em razão o direito do indivíduo à sua individualidade, à sua personalidade, como se diz. O direito, isto é, o dever de ser feliz tal como ele é, na medida em que ele, tal como é, quer ser razoável, não pela extirpação de tudo o que nele é interesse, paixão, tendência, mas precisamente ao dar forma a esses dados da sua vida moral, sem reuinciar a ser ele mesmo, mas querendo ser moral no seu ser empírico”.

Assim, a união do ser moral não é, como para Schiller, real, no acordo entre razão e sentimento, entre prazer e dever – e a perfeição moral do homem não subsiste na paz entre necessidade particular e razão universal. A união do ser moral subsiste não *in acto*, mas sempre *in potentia*, como *vontade de união* – e a perfeição moral do indivíduo é real não na expressão da alma bela que realiza, sem esforço, todos os deveres, mas na progressiva e infinita informação das necessidades individuais e da violência do homem pelo critério da universalidade. Não há um dever que precise do assentimento do sentimento para ser perfeito – porque o dever consiste no fato de que o sentimento esteja em acordo com a universalidade! Esse é o dever moral, é a moral na vida humana como a vontade de coincidência entre as duas partes que não podem coincidir (sob pena da anulação da moral, isto é, da morte da vida moral na impossibilidade para o homem de ser moral), é o progressivo e infinito encontro entre os dois *homines* do homem moral. O *jamaís* da citação em questão nega toda possibilidade de uma perfeição moral que não seja verdadeira como *moralização*, como compromisso constante e durável em vista da informação da própria violência com o critério da universalidade.²⁵

A diferença de Schiller é evidente: de um lado, a alma bela como acordo completo e perfeito de dever e prazer, do outro, a moralização como esforço infinito de tornar razoável o que é oposto à razão. A diferença parece meramente antropológica (de um lado, uma concepção do homem que pode ser unitário de acordo com as condições psicológicas, do outro, um homem que pode apenas querer a coincidência das duas partes), mas o problema é mais complexo: Schiller sublinha como a graça da alma bela pode coexistir (e em geral esse é o caso) com a dignidade da realização do dever em contraste com os sentimentos; portanto, a sua concepção antropológica seria mais parecida com aquela “separatista” de Weil. Então, o nível antropológico é insuficiente: não chega a definir o efetivo alcance da diferença entre os dois autores.

A diferença entre Schiller e Weil se refere ao nível do discurso – psicológico no caso de Schiller, conceitual no caso de Weil. Schiller concebe o dever ora em oposição à sensibilidade (dignidade), ora em acordo com essa (graça), e a alternância empírica dos dois momentos é determinada por causas psicológicas ligadas à idiosincrasia do indivíduo (o sexo, a disposição à sensibilidade ou à pragmaticidade, ao amor ou ao respeito...). Weil concebe a relação entre dever e ser em termos de uma implicação *conceitual* – e assim de uma coincidência *prática* (e nunca *empírica*): como o conceito de moral pressupõe

²⁵ (*Ibidem*, p. 193): “A moral é real como moralização. Isso significa que a primeira tarefa, a única se se levar em conta o que foi dito da relação entre dever para com o outro e dever pra consigo mesmo, consiste em se moralizar, não em querer ser moral e permanecer imoral com essa vontade, mas tornar-se sempre mais moral. O dever não é o inimigo do homem moralmente educado, que não é escravo da lei moral e para quem a moral não é o carcereiro dos interesses, das paixões, das tendências: para esse homem as suas paixões, tendências, interesses deverão ser *informados* pela razão”.

aquele de não-moral, assim, o conceito de *homo noumenon* pressupõe o de *homo phaenomenon* como condição do seu sentido, assim como o dever tem sentido prático apenas quando se refere a um conteúdo representado pela sensibilidade. Se é verdade que o conceito de moral estabelece, como condição de seu sentido, a oposição a tudo o que não é moral, é também verdade que a separação conceitual dos dois momentos (dos dois *homines*) pressupõe a união *prática* (não empírica) dos dois: pelo mesmo fato de que o *homo noumenon* estabelece a negatividade do *homo phaenomenon* (e vice-versa), ou seja, de que a moral descobre o que não é moral e assim a divisão do homem em dois. Mais uma vez, o conceito de moral tem sentido à luz do que não é moral e, passando do conceitual ao prático, a vida moral “nega, por sua inspiração tanto quanto por sua prática, essa duplicação do indivíduo que ela mesma desvela, mas só desvela para trazer o remédio.” (WEIL, 2011, p. 195).

Em conclusão: a unidade dos dois *homines* é tão verdadeira e implícita quanto o momento da sua separação – uma união que, à luz da natureza deontológica dos conceitos e do discurso de Weil, é real e verdadeira (tem sentido) somente em termos práticos, não empíricos nem psicológicos. Isso significa que o homem moral continuará psicologicamente a se conceber como duplo, separado entre uma razão que impõe um dever universal e uma sensibilidade que reivindica a satisfação das suas necessidades. Mas o sentido dessa divisão implica o conceito de união prática das duas partes, ou seja, de moralização: a oposição dos dois *homines* faz sentido para quem já concebeu a sua união prática, e vice-versa, o sentido prático do conceito de vida moral implica a realidade psicológica da separação segundo a moral. A separação nunca vai ser transformada em união *empiricamente* – mas essa impossibilidade psicológica é uma realidade em termos *práticos* tanto quanto o momento da separação, do abismo entre moral e não-moral. Em síntese, o conceito de moral e o seu oposto são concebidos como empiricamente distintos, mas constituem já um *unicum* do ponto de vista *prático*, do dever, da razão prática; e a união entre razão e sensibilidade, entre universal e individual, *enquanto* verdadeira em termos *práticos*, é falsa em termos *empíricos* – ou melhor, é verdadeira e se exprime, em termos *empíricos*, só como *vontade* de união e nunca como realidade da união, como progressivo e infinito movimento de coincidência, como moralização.

Com efeito, sou duplo: eu falo de *mim*, eu quero a *mim mesmo* como ser moral; [...] o eu que quer para *si* mesmo ser moral quer também coincidir como o eu que deve ser educado. Terei sempre a submetet algo em mim, mas em vez de afastar-me de mim, é nesse esforço que me encontro, eu que só me conheço verdadeiramente por essa tentativa de me dominar na qual descubro o que faz que eu seja eu e não outro e o que faz que a razão em mim seja a minha razão, minha vontade de razão. (WEIL, 2011, p. 196-197).

Assim, a “dignidade” schilleriana não é um momento negativo ou uma evidência da ausência da perfeição na vida moral, pelo contrário: graça e dig-

nidade, sendo modalidades para a moralização, são idênticas do ponto de vista da moral – a diferença entre elas só subsiste em termos psicológicos, não práticos. À luz do conceito de moral, graça e dignidade são expressões empíricas do mesmo conceito prático, ou melhor, do conceito de vida moral, da verdade da moral para o indivíduo. Se a moral é verdadeira como moralização, as peculiaridades psicológicas que definem empiricamente a disposição individual à moralização não têm nenhum papel na determinação da felicidade do indivíduo; ele alcança o máximo da sua felicidade no processo de informação da sua particularidade com o critério da universalidade, pois, de um lado, é só graças à moralização que as instâncias do indivíduo podem ser compreendidas, reconhecidas no seu direito e satisfeitas no seio da comunidade histórica, e, do outro, a felicidade tem conteúdo apenas como encontro consigo mesmo, como compreensão e autorreconhecimento do indivíduo como homem moral universal (e realização do ideal da razão) e, ao mesmo tempo, como identificação razoável (porque não violenta) da sua unicidade.

A diferença na ordem dos discursos de Schiller e de Weil – psicológica e conceitual – contribui a aperfeiçoar, mas não negar, o precedente paralelismo. Os dois autores criticam com os mesmos argumentos uma concepção da moral que esteja baseada sobre a repressão da sensibilidade, assim como propõem, em contraposição a essa visão e como solução das suas incoerências, uma moral resultante da educação que parte da sensibilidade em direção ao dever. Mas, se para Schiller, essa educação (estética) é propedêutica para o alicerce do sentimento na determinação do dever, e assim para o alcance da certidão moral na espontaneidade ativa da alma bela, para Weil, a educação é já o resultado, um fim em si mesmo: a espontaneidade moral pode subsistir, mas esse resultado é puramente contingente ou ligado a fatores (como aquele psicológico) que não têm nada de moral – em outras palavras, não é superior, em nenhum ponto de vista moral, a um constante trabalho do indivíduo sobre si mesmo. Moral é só a moralização, a vontade de coincidência é o máximo da moralidade do indivíduo, e não há homem mais moral do que aquele que quer a coincidência consigo mesmo, ciente de nunca poder alcançá-la plenamente.

A interpretação weiliana do conceito de virtude fortalece esse confronto negativo entre os dois autores. Schiller afirma: “não as *virtudes*, mas a *virtude* é prescrita para ele (o ser moral), e a virtude não é nada senão ‘uma inclinação ao dever’”.²⁶ Weil parece afirmar a mesma coisa:

A unidade da vida moral revela as virtudes como simples abstrações, aspectos necessários, mas parciais, da virtude, de uma vida que, sem ter necessidade de se *submeter* [...] às regras positivas de uma mal histórica, [...] submeteu-se a ela, nela vive naturalmente e nela

²⁶ F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, op. cit., p. 283 31-33: Nicht *Tugenden* sondern *die Tugend* ist seine [scil. eines sittlichen Wesens] Vorschrift, und Tugend ist nichts anders ‘als eine Neigung zu der Pflicht.

se encontra livre e satisfeita, “como o peixe na água” [...] uma virtude que seja a perfeição de todo o homem, satisfação do ser sensível na felicidade do ser razoável, felicidade do segundo na satisfação do primeiro. (WEIL, 2011, p. 212-213).

Mas a concepção da única virtude é bem diferente entre os dois autores, e reflete a diferença geral analisada até agora. Se é comum aos dois autores uma definição *negativa* da virtude moral – ou seja, da moralidade na vida da pessoa – como *ausência* de submissão de uma parte do homem à outra, isso não significa que seja idêntica a definição *positiva*. Para Schiller, a virtude é única porque se resume e se exprime na coincidência entre inclinação e dever. Para descrever essa concepção podem ser usadas as palavras do próprio Weil:

o homem leva uma vida moral quando o cumprimento do dever se tornou natural para ele, um estilo de vida, uma atitude espontânea [...] é o conflito apaziguado, a paixão informada, a tendência educada que constituem o homem moral. (WEIL, 2011, p. 197-198).

Mas essa concepção da virtude pertence, segundo Weil, ao homem clássico, e não pode ser aplicada ao homem moderno, para o qual a virtude é “uma atitude de conflito consigo e não se identifica de modo algum com o que visa à tradição grega.” (SCHILLER, 1987, p. 209). À luz da inatualidade da concepção clássica da virtude e da contradição da concepção formalista moderna, o esforço filosófico de Weil consiste não no retorno ao ideal de virtude clássica, mas na interpretação da unidade do homem segundo a lição da modernidade: a virtude é a vontade de unidade à luz da separação, é a obediência à razão como princípio de coincidência através da separação. Se a virtude moderna fosse a anulação do conflito e a negação da separação, a moralização seria impossível; assim como se a virtude moderna fosse obediência a uma imposição externa e não tomada como *lei* da individualidade, o homem nunca seria virtuoso, mas sempre em guerra consigo.

Então, o homem weiliano é moral sem a anulação do conflito entre razão e sentimento, e sem a repressão da particularidade do homem por parte da moral – a moralidade é verdadeira na síntese dos dois conceitos de virtude, no alcance da unidade através, à luz e em força da separação: virtuoso é o homem para o qual a anulação do conflito não é real, mas *desejada*, para o qual a razão se dá como *informação* e não como repressão. O homem é moral quando a paixão é informada, nunca definitivamente, mas em constante educação.²⁷ Em outras palavras, quando a violência é não educada, mas mais educada do que antes, mesmo sem nunca sê-lo completamente – sendo a violência o “outro”, o oposto do critério da educação, da universalidade, e podendo ser educada *em razão* dessa oposição mesma. A separação é posta no empírico para ser anu-

²⁷ Dado que se a informação fosse completa e total, a moral não existiria mais.

lada no prático – a unidade do homem moral é real no prático enquanto progressiva informação no empírico.

O mal como condição do bem

A distinção entre os discursos de Weil e Schiller, e entre as soluções propostas à contradição da repressão do sentimento, é comprovada por via direta e indireta pelas observações de Weil no que se refere ao conceito de mal radical em Kant, contidas em *Problemas kantianos*. Por via direta, porque as páginas weilianas citam a resposta que, na segunda edição da *Religião nos limites da simples razão*, Kant dá às críticas de Schiller; por via indireta, à luz da relação entre o conceito de mal radical e a possibilidade do bem.

A segunda edição da *Religião* contém a resposta de Kant às observações (mais do que “críticas”) de Schiller em *Über Anmut und Würde* e analisadas até agora. De fato, as observações de Schiller em relação à ética kantiana foram suscitadas pela leitura do primeiro ensaio da *Religião*, sobre o mal radical (SCHILLER, 1987, p. 286 9-11 e nota). Weil resume assim a questão entre Schiller e Kant:

Chocado, ao que parece, pela afirmação do mal radical, ele lamentou que Kant tivesse apresentado o imperativo categórico como estando nos antípodas do sentimento [...]. A resposta de Kant parecerá surpreendente para a maioria dos que julgam sua moral com os argumentos de Schiller (menos bem apresentados). [...] a divergência provém de um simples mal-entendido: com efeito, o dever não recebe nada da graça, ele é *augusto* (*erhaben*), majestoso, não encantador, inspira respeito (*Achtung*), funda [...] um “sentimento sublime de nossa destinação”. [...] Existe em Kant o que ele mesmo chama de “sentimento moral”, proveniente da razão, não das inclinações; esse sentimento deve ser cultivado, precisamente para tornar o homem verdadeira e totalmente humano. (WEIL, 2012b, p. 158-159, nota 27).

Entre Schiller e Kant, Weil escolhe Kant, porque compartilha com ele o fundamento formal: o dever é diverso da natureza enquanto princípio da sua determinação *moral*; se fosse a segunda a determinar o primeiro, então o dever perderia a sua função, o seu conceito não teria mais sentido. Deste modo, é possível passar, nos limites de uma análise da relação entre Schiller e Weil, à interpretação que Weil propõe ao mal radical em Kant.

O dever tem sentido por que o homem é mau e bom ao mesmo tempo – pode voltar-se tanto ao primeiro quanto ao segundo. Se o bem fosse a “lei da natureza” do homem, se o homem não pudesse (não fosse *livre* por livre arbítrio - KANT, 1983, B 11-13), a todo momento, orientar-se para o mal, para o erro moral ou para o cálculo egoísta, se a vontade fosse pura e o sentimento estivesse constantemente em acordo com o dever, a moralidade não existiria, e o dever não teria nenhum sentido prescritivo. Assim, o mérito moral não sub-

siste no caso de um ser que espontânea e naturalmente está disposto ao bem, mas no esforço em vista dessa espontaneidade; não na pureza do coração, mas na sua purificação; não na adequação e na coincidência do indivíduo com o dever, mas no aperfeiçoamento da relação com a razão. Por isso, Weil conclui (e sublinha que essa seja compreendida com a sua interpretação de Kant) que o mal é a condição do bem, ou melhor, que só através da *consciência* desse mau o homem pode *esperar* ser bom: o homem descobre, assim, a sua dupla natureza através do saber-se mau, e, partindo desta distinção chega à ideia da união *prática* da moralidade. "Tendemos à pureza, pois nós nos descobrimos impuros, e nunca teríamos nos descoberto e não ser por nossa impureza. [...] Acabamos nos conhecendo em nossa perversão e tomamos assim consciência do bom princípio que, em nós, faz que nos vejamos como pervertidos (WEIL, 2012b, p. 162-163).

O mal é radical por que nunca poderá ser extirpado, porque é parte da natureza do homem. O homem nunca será transparente a si mesmo (e por isso deve conhecer-se), nunca terá certeza da pureza das suas intenções (e por isso não deve mentir a si mesmo) e nunca estará seguro de ser moral (e por isso a moralidade só é possível como movimento de aperfeiçoamento moral). Subsiste, todavia, uma diferença – que aqui pode ser apenas mencionada – entre a concepção da virtude nas páginas dos *Problemas kantianos* e naquelas da *Filosofia moral*: na interpretação da *Religião* a virtude é *resistência* à tentação, na parte moral do sistema weiliano, é a *informação* da tentação. Mas as duas concepções são parecidas no que concerne à relação entre mal e bem, antimoral e moral: a tentação – que é tentação de violência – nunca será anulada, mas o próprio fato de que ela seja reconhecida como tentação, isto é, que tenha um valor negativo, significa que o homem já está além dela, pronto para aperfeiçoar-se e a sua violência já foi informada pelo discurso e, desta forma, reconhecida como parte e aspecto próprios desse homem. A virtude não é a moral realizada: é a realização da moral.

Weil nota bem como o formalismo kantiano não constitui o fundamento seja do seu próprio discurso sobre a moralização, seja do discurso da *Religião*: o formalismo não pode mais ser de ajuda na passagem da forma do discurso moral à vida moral, da crítica à antropologia. Se a condição da moral é o imperativo categórico, ou seja, a liberdade da universalidade, o mal radical é a condição da moral do homem, ou seja, do processo de moralização:

Uma coisa é buscar o fundamento do discurso da moral, outra é querer introduzir a moral como força agente no mundo tal como o conhecemos [...]. Nós pensamos um reino dos fins; agora, podemos buscá-lo, podemos até mesmo experimentá-lo de maneira antecipada, pois sua possibilidade está inscrita no mundo histórico. O mal radical, não apenas o descobrimos, como desvendamos também sua função positiva, sua dialética (este termo tomado no sentido hegeliano) interna, e encontramos o apoio sólido, radical, de nosso otimismo histórico. Não é para desvalorizar o homem,

é para lhe dar sua oportunidade de humanização que Kant fala do mal radical (WEIL, 2011, p. 165-166).

A análise da relação entre Weil e Schiller, partindo de uma constatação de método e chegando à relação entre antropologia moral e formalismo moral, pode concluir o seu percurso com uma nova pergunta acerca do método. Na *Filosofia moral*, Weil critica o formalismo kantiano por que não leva em conta a vida do indivíduo, a moral encarnada, e assim concebe a moral como repressão e não como moralização. Por sua vez, essa crítica poderia (e deveria) ser criticada: o problema da inserção do dever na vida não é objeto do discurso da segunda crítica, e não pode sê-lo. Se a segunda crítica tenta fundar o conceito de moral, a forma transcendental da razão prática, uma discussão sobre as modalidades de agir segundo o dever moral, pode pertencer só a um discurso cujo “valor de verdade” – fundamento conceitual – depende do resultado teórico de uma crítica da razão prática. As modalidades para tornar qualquer proposição prescritiva um “dever”, de tornar um dever *sensato* do ponto de vista *prático* (e não somente teórico), dependem da análise do que é o dever *em si* – e, então, do que é o conceito de dever, categoria segundo a qual é possível (e real) considerar um conjunto de proposições como casos do conceito de “dever”, é a condição de possibilidade de um conhecimento prático, logo, transcendental da razão prática: o imperativo categórico como forma do dever. À luz dessa concepção da ética kantiana, o homem não pode ser o sujeito dessa operação formalizadora, e não tem sentido criticar a ausência de toda referência à vida individual no esforço formalista: a discussão sobre as modalidades *humanas* de agir segundo o dever não pertencem ao esforço crítico, mas *dependem* disso, e concorrem para constituir uma antropologia.

Ao mesmo tempo, o Weil dos *Problemas kantianos* reconhece claramente o abismo lógico que divide os dois discursos, formalista e antropológico: de um lado, a moral é única, noumênica, de outro, é plural, histórica e fenomênica. De um lado, ninguém jamais poderia ser moral, de outro, o homem que escolhe a razão e se educa nela já é moral. De um lado, a moral não é real, porque nunca é realizada – porque nenhuma intuição é adequada ao conceito de bem (ou mal) – de outro, a moral é real na moralização – porque a intuição da separação e da limitação já é expressão da moralização do homem. Porque, no homem, a função da razão é a informação da sua limitação não reconhecida. De fato, conhecida, não teria sentido de limitação e de finitude, senão no seu confronto com a razão, ou seja, *já* informada por ela.

Assim, das três opções uma deve ficar: ou Weil é contraditório, criticando (erroneamente) antes o que ele reconhece depois; ou muda de ideia ao passar do tempo (nove anos separam a *Filosofia moral* do ensaio sobre o mal radical); ou eu fui vítima de um sério problema de interpretação de Weil. A resposta é dupla.

Em uma primeira instância, a especulação sistemática de Weil tem uma função diferente em relação às análises do Weil histórico da filosofia: o sistema tem uma ordem de discurso e uma lógica que pertencem só a ele, que não são aquelas do histórico da filosofia, mas que, ao mesmo tempo, podem ser comprovadas e fundadas somente à luz da compreensão da história. Como dito no início, isso foi também o sentido da análise que aqui se conclui: um aprofundamento histórico-filosófico não pode não chegar a um resultado filosófico, à apresentação de uma forma de pensamento. No meu caso, esse resultado é a *forma* do conceito weiliano da unidade do indivíduo: os conceitos kantianos são interpretados e, assim, modificados por Weil segundo uma forma argumentativa peculiar, manifestação do sistema weiliano e princípio de distinção entre Weil e Kant. Essa forma é a *relação de sentido* entre conceitos opostos, à luz da qual um conceito pressupõe o seu oposto – relação *dinâmica* que se exprime e se explica, hegelianamente, no movimento da moralização, unidade sempre *in fieri* e por isso sempre real, parcial e possível do homem moral.

Em uma segunda instância, essa *reprise* da história (Kant) segundo a forma conceitual da filosofia (de Weil) é, exatamente como a hipótese de uma influência de Schiller em Weil, posição de um pesquisador e por isso suscetível de erro, não obstante todos os cuidados históricos, filológicos e filosóficos. Por isso, essa resposta pode apenas esperar suscitar a reação de uma “outra”, externa, de verificação ou de negação: em ambos os casos o esforço de mostrar uma forma de pensamento filosófico através de uma comparação de Weil com Schiller (e, inevitável, com Kant) teria tido sentido de existir.

Referências bibliográficas

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümler, 1871.

KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Darmstadt: WBG, 1983.

_____. *Gesammelte Schriften*, Ak. Ausgabe, VIII. Berlin: Gruyter, 1963.

LUKACS, G. *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.

SCHILLER, F. Über Anmut und Würde. In: *Gesammelte Schriften*. Nationalausgabe: XX, 1987.

WEIL, E. *Filosofia moral*. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012a.

_____. *Problemas kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2012b.