

## Eric Weil e o estoicismo

### RESUMO

O estoicismo tem um lugar muito preciso no sistema filosófico de Eric Weil. Junto com o epicurismo, ele se situa na sétima categoria da *Lógica da Filosofia*, o Eu, posterior à categoria Objeto e anterior à categoria Deus. A categoria tematiza a atitude do homem que se descobre como apenas razoável no mundo da Razão e se vê remetido à sua individualidade, em busca de sua felicidade na qualidade de homem, isto é, como ser *senciente*. O presente artigo pretende fazer um confronto de alguns aspectos da *Filosofia Moral* de Weil com as posições éticas do estoicismo.

Palavras-chave: Estoicismo; Atitude; Moral; Eric Weil.

### ABSTRACT

Stoicism has a very precise place inside the philosophical system of Eric Weil. Along with Epicureanism, he is in the seventh category of the *Logic of Philosophy*, I, posterior to the category of Object and anterior to the category God. The category studies the attitude of a man who discovers himself just as reasonable in the world of Reason and finds himself sent to his individuality, seeking his happiness as a man, that is, as a sentient being. This article aims to make a comparison of some aspects of the *Morale Philosophy* of Eric Weil with the ethical positions of Stoicism.

**Keywords:** Stoicism; Attitude; Moral; Eric Weil.

---

\* Professor Associado da PUC/SP. Pesquisador bolsista do CNPq. Email: mperine@gmail.com

## Introdução

No único texto que escreveu sobre os estóicos, publicado originalmente em 1964, em volume de homenagem a Alexandre Koyré, Eric Weil começa afirmando que “sobre nenhuma das grandes escolas filosóficas da antiguidade estamos tão mal informados quanto sobre os antigos estóicos.”<sup>1</sup> Observação aguda e verdadeira, pelo menos quanto ao estado da arte até meados do século passado.<sup>2</sup> É provável que, hoje em dia, apenas os pitagóricos rivalizem com os antigos estóicos em carência de informações.<sup>3</sup>

Mas, não é esta a questão que me interessa aqui. O artigo dedicado ao “materialismo” dos estóicos é apenas um pretexto para começar a reflexão sobre Weil e o estoicismo, chamando a atenção para o fato de que o modo como ele discute a questão do “materialismo” dos estóicos, contrapondo-lhe a tese de um “corporalismo”<sup>4</sup>, demonstra que o nosso filósofo estava a par do estado da arte no que se refere aos estudos sobre o estoicismo até meados do século passado.

Entretanto, Weil não concedeu ao estoicismo o mesmo lugar de destaque que atribuiu a outros fundadores de escolas filosóficas, como Platão e Aristóteles, na filosofia antiga, Kant e Hegel, na filosofia moderna.<sup>5</sup> Um rápido olhar sobre a produção weiliana revela que o estoicismo nem de longe ocupa na obra de Weil o lugar ocupado por Aristóteles, Kant e Hegel, para só falar dos mais estudados monograficamente.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. WEIL, E., Le “matérialisme” des stoïciens, *Essais et conférences I*, Paris, Plon, 1970, p. 107-123, aqui p. 107. O texto foi originalmente publicado em: *Mélanges en honneur d’Alexandre Koyré*, II, *L’aventure de l’esprit*, Paris, Hermann, 1964, p. 556-572.

<sup>2</sup> A bibliografia sobre os estóicos cresceu enormemente a partir da segunda metade do século passado. Note-se que a versão clássica dos textos estóicos que nos chegaram, e que foi utilizada por Weil, a de J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903-1905, em 3 vols., foi recentemente superada pela edição de K. HULSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987. Além desta, há também a recente coleção dos fragmentos de A. A. LONG e D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, em 2 volumes, o primeiro com traduções das principais fontes e o segundo com edição anotada dos textos grego e latino. Uma bibliografia recente sobre o estoicismo encontra-se em: B. INWOOD (Org.), *Os estóicos*, trad. P. F. Tadeu Ferreira e R. Fiker, São Paulo, Odysseus Editora, 2006, p. 435-459 (bibliografia secundária) e p. 460-464 (bibliografia primária).

<sup>3</sup> Sobre o estado da questão, ver: KAHN, C. H., *Pitágoras e os pitagóricos*. Uma breve história, trad. L. C. Borges, São Paulo, Loyola, 2007.

<sup>4</sup> Weil afirma que não existe nenhum texto do antigo estoicismo que permita falar de materialismo e que nenhum estóico afirmou que tudo é matéria, tirado da matéria ou redutível a matéria. Segundo Weil, o que eles ensinavam é que nada existe que não contenha matéria, em outros termos, que não contenha ao mesmo tempo o princípio ativo e o princípio passivo. E arremata: “Se é preciso dar um nome a semelhante doutrina, seria melhor servir-se do neologismo ‘corporalismo’. A matéria, princípio de passividade, de qualquer modo não age, não constitui nada e, poder-se-ia dizer, nem sequer existe, se só os corpos existem” (p. 110 s.).

<sup>5</sup> *A Lógica da Filosofia*, extremamente parca em citação de nomes, nomeia Platão 23 vezes, Aristóteles 12 vezes, Kant 13 e Hegel 18 vezes.

<sup>6</sup> Weil dedicou a Aristóteles alguns estudos monográficos: *L’anthropologie d’Aristote*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51(1946)7-36; *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56(1951)283-315; *Quelques remarques sur le sens et l’intention de la métaphysique*

Mas o estoicismo tem um lugar muito preciso no sistema weiliano. Com efeito, ele se encontra, junto com o epicurismo, na sétima categoria da *Lógica da Filosofia*, a saber, O Eu, posterior à categoria Objeto e anterior à categoria Deus.<sup>7</sup> A categoria Eu tematiza a atitude do homem que se descobre como apenas razoável no mundo da Razão e se vê remetido à sua individualidade, em busca de sua felicidade na qualidade de homem, isto é, como ser *senciente*.<sup>8</sup>

Não é meu interesse fazer aqui um estudo sobre a categoria Eu no interior do sistema. Para os fins desta reflexão, que tem em vista um confronto de alguns aspectos da *Philosophie Morale* de Weil com as posições éticas do estoicismo, bastará uma sumária exposição da compreensão weiliana do estoicismo como atitude pura que se expressa em uma das categorias do discurso total da filosofia, que é a *Lógica da Filosofia*.

## A contradição do animal razoável e a solução estoica

A categoria Eu é a terceira categoria grega da *Lógica da Filosofia* (KIRSCHER, 1989, p. 252). As duas anteriores são a Discussão e o Objeto. Sócrates é o tipo ideal da categoria Discussão, Platão representa a categoria Objeto. Na categoria Eu aparece, pela primeira vez, a oposição entre a atitude da *theoria*, para a qual o Objeto é o fato fundador de todos os fatos, e a atitude

---

aristotélécienne, *Studi Urbinati*. Nuova seria B, 41(1967)831-854, além da grande recensão de várias obras intitulada Aristotelica, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57(1952)446-466. A Kant, além de *Problèmes Kantians* (1963, 2ª edição aumentada em 1970 [*Problemas Kantianos*, trad. L. P. Rouanet, rev. técnica M. Perine, São Paulo, Editora É Realizações, 2011]) e do Prefácio ao livro de G. Krüger (*Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p. 5-11), publicou: Kant et le problème de la politique, in: VILLEY, M., *La philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, 1-32, depois em *Problèmes Kantians* com o título “Histoire et politique”), e, Actualité de la philosophie pratique de Kant, *Cahiers philosophiques*, 3(1980)5-19. Foi a Hegel que Weil dedicou o maior número de trabalhos monográficos. Além de *Hegel et l'État* (Paris, Vrin, 1950 [*Hegel e o Estado*. Cinco conferências, trad. C. Nougué, rev. técnica M. Perine, São Paulo, Editora É Realizações, 2011]), que a partir da 2ª edição inclui também um Apêndice “Marx et la Philosophie du Droit”, os artigos dedicados a Hegel são: La morale de Hegel, *Deucalion*, 5(1955)101-116; Hegel, in: *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, 258-265; Hegel et nous, *Hegel-Studien.Beihft* 4(1969)7-15; De la dialectique objective, in: *Les Études Philosophiques*, 1970, p. 339-346; The hegelian dialectic, in: *The Legacy of Hegel*, Haia, Martinus Nijhoff, 1973, p. 49-64; Hegel et le concept de révolution, *Archives de Philosophie*, 39(1976)3-19, e, *La Philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne*, in: *Hegel et la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1979, p. 5-33.

<sup>7</sup> A sequência das 18 categorias que constituem a *Lógica da Filosofia* é: Verdade, Não sentido, O verdadeiro e o falso, Certeza, A discussão, O objeto, O eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, O absoluto, A obra, O finito, A ação, Sentido, Sabedoria. Esse conjunto de categorias não é senão o conjunto das atitudes irredutíveis do homem no mundo, que se expressaram em discursos coerentes nos quais ele compreendeu as suas realizações e se compreendeu nas suas realizações. Sobre a passagem da categoria Eu para a categoria Deus, ver: PERINE, M., Deus no discurso filosófico, in: ID., Eric Weil e a compreensão do nosso tempo. Ética, política, filosofia, São Paulo, Loyola, 2004, p. 240-242.

<sup>8</sup> Assim se formula a categoria: “Sabendo-se apenas razoável num mundo da Razão, o homem se vê remetido à sua individualidade: tal como ele é, ele busca sua felicidade de homem. O Eu, tal como se encontra, busca a Razão para si mesmo”, *Lógica da Filosofia*, trad. L. C. de Malimpensa, rev. téc. M. Perine, São Paulo, É Realizações Editora, 2012, p. 225. Citarei doravante esta obra no corpo do texto com a sigla LF, seguida do número da página.

do homem que considera como fato fundamental “o de sua existência, não objetiva, não intermediada pela comunidade, mas tal como ele a sente” (LF, 225). Nessa categoria o homem se capta como razão e desejo. Ela corresponde ao discurso puro das experiências históricas do estoicismo e do epicurismo, para os quais o homem não é somente razão, embora viva e seja chamado a viver num mundo razoável, isto é, num mundo em que a Discussão superou, pelo menos em princípio, a oposição violenta entre os homens (KIRSCHER, 1989, p. 107-118).

Mas a discussão não se conclui e o acordo entre os homens não é possível, a não ser que eles a encerrem na coincidência sobre um mesmo Objeto. Sócrates, o inventor da discussão, descobriu a razão, mas não descobriu tudo que a razão descobriria. Platão e Aristóteles, ao concluir a discussão socrática, descobriram que no mundo da razão o homem não é só razão, pois nele a razão se opõe ao desejo da natureza. O contentamento proposto pela razão frustra o desejo, e a frustração do desejo leva o homem a se descobrir como razão individual, animal razoável, que não quer apenas o contentamento na razão, mas também, e ao mesmo tempo, a satisfação do desejo. O Eu se descobre isolado, separado do objeto, separado da razão, separado da comunidade. No entanto, “ele pensa, e só pode pensar dentro dessas categorias. Mas é *ele* que quer pensar, ele próprio tal como ele é. Em outras palavras: ele quer ser feliz.” (LF, 225).

A contradição do Eu é a contradição no homem que pensa, mas também deseja, sofre, teme e espera. Ele conhece a discussão e a ciência. “A ciência da certeza ensinou-lhe que ele é homem, a discussão, que ele tem um interesse particular. Homem e particularidade, eis as características, os termos que ele compreende, porque expressam o que ele sente. Ele é desejo, ele é pensamento. Mas porque é preciso superar-se? Por que é preciso eliminar o desejo e o pensamento particular e tudo que faz que ele seja este, e não um outro?” (LF 226 s.).

A promessa da filosofia é desacreditada para ele, porque as suas respostas não correspondem ao que quer o Eu. O Eu quer a satisfação para si mesmo, quer uma felicidade, não da humanidade, mas dos homens. O Estado não é mais um absoluto para ele, porque mesmo no melhor Estado ele pode ser infeliz. No entanto,

o homem deve poder ser feliz como homem, e isso quer dizer: como *senciente*. As satisfações proporcionadas pela tradição, riqueza, poder já não seduzem, pois a discussão provou que elas só levam à luta, e a filosofia fez ver que o desejo pertence à parte animal do homem, que só conhece *satisfações*, nunca a satisfação, reservada ao que há de sobre-humano no homem. Ora, é preciso buscar a felicidade no homem e para o homem. (LF, 227).

Mas, “é preciso buscá-la com a razão, pois a solução que se requer deve ser válida para todos. [...] Se ele quer ser feliz, precisa de uma felicidade que dependa dele próprio, e só dele” (LF 227). O homem se descobre infeliz e iso-

lado, porque a satisfação que lhe foi prometida na comunidade se revelou impossível. O mundo e a comunidade em que ele vive não lhe garantem a felicidade. Ele pode alcançar tudo o que desejou e não ser feliz, “pois aquele que desejou e aquele que possui não são o mesmo homem.” (LF, 229). O homem do desejo não deseja isto ou aquilo, ele simplesmente deseja, e a satisfação de um desejo o deixa insatisfeito, porque no mesmo momento ele é obrigado a desejar outra coisa. Contudo, o homem do desejo é razoável e, diferentemente do animal, ele é capaz de prever e de introduzir mediações que conduzam o seu desejo natural “a um prazer que já não tem relação direta com suas necessidades.” (LF, 230). Em poucas palavras, “sendo razoável e sendo infeliz, por ser a um só tempo animal e razoável, ele deve conciliar o que parecia inconciliável.” (LF, 230).

A solução estoica consiste na radicalização da razão. O homem

deve se tornar razão viva no mundo, não animal razoável, mas razão num animal. A razão em si mesma não busca a felicidade, ela o é; não conhece nem desejo nem medo, visto que ela nada pede. Sim, o homem não é razão pura, a razão está fora dele, mas ele não está separado dela; embora não possa fundir-se nela, porque ele vive, pode segui-la, porque a vê: o problema é o da virtude. [...] O homem deve preencher o lugar que lhe é atribuído na natureza, pela natureza; eis a virtude, a única virtude que existe para ele. (LF, 232 s.).

Ao compreender que o mundo tem um sentido, que é razoável porque a razão habita nele, assim como no homem que nele habita e age. Portanto, na correspondência entre a alma do mundo e a alma do homem funda-se a possibilidade de olhar a própria vida do ponto de vista da razão e de uma felicidade humana, que não é a fuga para um além de todo ser, mas “o objetivo do homem razoável, que a cada instante de sua existência vence sua animalidade ao compreendê-la e cuja vida é a luta de sua razão por sua liberdade” (LF, 234).

É a ideia da necessidade dos acontecimentos que liberta o homem do desejo e do medo. Pelo fato de participar da razão que tudo domina, o homem pode esperar libertar-se do desejo, uma vez que tudo é necessário e que o objeto do desejo não depende dele. A única coisa que depende dele é “compreender que tudo que lhe acontece é bom, porque tudo é necessário. A dor não atinge a razão, a fruição nada lhe proporciona. [...] Ele é ator no espetáculo do mundo” (LF, 234). Ele desempenhará o seu papel no mundo ciente de que felicidade ou infelicidade só dependem dele e que, em última instância, “ele pode sair do espetáculo, se o papel lhe for insuportável; enquanto permanece em cena, não tem escolha, mas nada o impede de descer do palco, caso seu personagem lhe parece indigno ou se o animal dentro dele já não puder satisfazer as exigências da peça.” (LF, 234).

Para esse homem a sabedoria é a única virtude, mas ele não é sábio. Aliás, o sábio não é mais que um ideal. Se ele existisse, estaria acima das re-

gras. Para os homens comuns, que não sabem se desfazer da ilusão da ação livre, é preciso propor regras que permitam a realização das relações de simpatia e de compreensão entre todos os homens, relações não violentas que exigem o respeito pela vida de cada um por todos. O que a moral oferece a todo homem é a possibilidade de dar à sua vida um sentido, que ele possa compreender: “mesmo que ele não viva como o sábio no centro do mundo, evitará ao menos a revolta contra o inevitável; mesmo que ele não possa se libertar da ilusão da liberdade, decidirá de acordo com sua natureza de homem e saberá aceitar seu destino como algo proveniente da divindade.” (LF, 236).

A necessidade do mundo, quando compreendida, torna-se necessidade humana. A ação do homem no mundo tem sentido, a virtude tem mérito porque conduz o homem virtuoso pelo caminho do destino, que consiste em fazer o que a natureza exige dele.

A felicidade lhe está assegurada pelo acordo de sua razão com a razão mundial, a conformidade de sua vida com a vida do cosmos que o carrega. [...] A consciência moral, não a consciência teórica, é a fonte de sua felicidade. Se o homem tiver certeza de ter querido o bem, ele pode ser contente. O resto não depende dele. O prazer é agradável, ele não é um bem, a dor é penosa, ela não é um mal; pois ambos acontecem necessariamente. O único bem do homem reside na ação humana e virtuosa do homem sobre si mesmo num mundo construído em vista da realização desse bem: moral e ciência da natureza se explicam e se apoiam mutuamente. (LF, 237).

O confronto da compacta exposição do estoicismo na categoria Eu da *Lógica da Filosofia* com a leitura de alguns especialistas no estoicismo revela o quanto Weil compreendeu adequadamente essa filosofia. Para os fins da presente reflexão, bastam duas referências importantes. Uma, do final do século XIX, o clássico livro de F. Ogereau<sup>9</sup> sobre o sistema filosófico dos estóicos, de 1885, a outra, do início deste século, o minucioso estudo de T. Brennan<sup>10</sup> sobre a vida estoica. À guisa de confirmação do que acabo de afirmar, cito apenas um texto de cada um desses autores.

No capítulo VII, sobre o Soberano Bem, escreve Ogereau:

<sup>9</sup> Cf. OGEREAU, F., *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, Félix Alcan, 1885. A edição que utilizo é publicada por Encre Marine, em 2002, com Prefácio e tradução das notas de J.-B. Gourinat, precedida de um estudo de G. Romeyer-Dherbey. Gourinat afirma, no Prefácio, que o livro de Ogereau “foi a primeira grande exposição do sistema estóico em francês e nenhum estudo da mesma amplitude o tornou obsoleto depois de quase 120 anos. O livro permanece uma excelente introdução, e mais que isso pela precisão do conhecimento do sistema, e pela exatidão de suas análises e a originalidade de certos pontos de vista” (p. 21).

<sup>10</sup> Cf. BRENNAN, T., *A vida estoica. Emoções, obrigações e destino*, trad. M. Consentino, São Paulo, Loyola, 2010 (a edição inglesa é de 2005). Sobre a ética estoica ver também: M. SCHOFIELD, *A ética estoica*, in: B. INWOOD, *Os estóicos*, op. cit., p. 259-284, e, T. BRENNAN, *A psicologia moral estoica*, in: B. INWOOD, *Os estóicos*, op. cit., p. 285-326.

A felicidade é o último termo ao qual se reduzem todas as fórmulas pelas quais os Estóicos exprimem o objeto principal e dominante das tendências do ser razoável. Mas [...] apressemo-nos em observar que a felicidade não se soma à perfeição como um acréscimo, como um salário que alguma potência estrangeira pagaria à virtude, a felicidade é a perfeição, é a própria virtude. A partir do momento em que o homem possui essa disposição firme que é a virtude, esse acordo nas tendências e nos atos que é o belo, ele não tem mais nada a desejar nem a temer; sua virtude basta plenamente para torná-lo perfeitamente feliz. O prazer, que por acaso pode acompanhar a virtude, não aumenta a felicidade assim como a dor não a altera (OGEREAU, 1885, p. 247 s).

Ao apresentar, no capítulo 4, uma visão geral da ética estoica, afirma Brennan:

Em primeiro lugar, os estóicos presumem que todos os seres humanos desejam ser felizes, e que a felicidade é o nosso fim, ou seja, que é aquilo pelo qual fazemos tudo o que fazemos. Eles também declaram o que é a felicidade: consiste em seguir a própria natureza. Seguir a natureza significa agir de acordo com nossa própria natureza como seres humanos, mas também agir de acordo com a Natureza como um todo, ou seja, a ordem cósmica universal governada por Zeus. Seguindo a natureza, seremos felizes. Seguindo-a, seremos do mesmo modo virtuosos. De fato, este segundo ponto explica o primeiro, uma vez que os estóicos dizem que somente os virtuosos são felizes. Além disso, dizem que a virtude é a única coisa boa em todos os sentidos, formas e formatos. Somente aquilo que pode nos beneficiar, isto é, fazer-nos felizes, é bom; e somente a virtude faz isto (BRENNAN, 2010, p. 47).

As duas citações, a meu ver, confirmam que Eric Weil, mesmo sem pretender fazer história da filosofia, compreendeu e situou adequadamente o estoicismo no sistema das atitudes-categorias da *Lógica da Filosofia*.<sup>11</sup> Como afirma, com muita propriedade, Gilbert Kirscher, “a solução estoica revela o desejo, que habita o Eu, de compreensão da alma pela alma, mas a alma que compreende o Eu ainda não é ela mesma um Eu: ela é – e não é senão a alma do mundo.”<sup>12</sup> Passo agora à segunda parte desta reflexão, que pretende revelar o contraste fundamental e algumas surpreendentes tangências entre a *Filosofia Moral* de Eric Weil e a moral estoica.

---

<sup>11</sup> A compreensão completa da categoria Eu no conjunto da *Lógica da Filosofia* pediria ainda a exposição das suas “retomadas” no interior do sistema (LF, 242-247).

<sup>12</sup> KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil*, p. 252 s. Kirscher completa sua afirmação com a seguinte citação da *Lógica da Filosofia*: “Alma do mundo, alma do homem, ambas se correspondem, e nessa correspondência se alicerça a possibilidade da felicidade humana” (LF, 233).

## Uma moral eudemonista-deontológica e os limites do estoicismo<sup>13</sup>

Em artigo sobre o pensamento antigo da felicidade na *Filosofia Moral* de Eric Weil, Emilienne Naert começa afirmando que “para os comentadores, é sobre um fundo kantiano e hegeliano que se constrói a *Filosofia Moral* de Eric Weil (Cf. NAERT, 1989, p.156).” A afirmação, efetivamente, é uma unanimidade entre os comentadores. Como procurei demonstrar em meu estudo sobre o sentido e a intenção da filosofia de Eric Weil, a fórmula coloquial com a qual ele mesmo se definia, a saber, “kantiano pós-hegeliano” (PERINE, 1987) traduz à perfeição, não só o seu sistema de filosofia, mas também os desdobramentos das categorias da Ação e da Consciência na *Filosofia Política* e na *Filosofia Moral*, respectivamente.<sup>14</sup>

A *Filosofia Moral* de Weil desenvolve a categoria Consciência da *Lógica da Filosofia* (LF 329-369). O que Weil pretende na sua *Filosofia Moral* é, antes de tudo, estabelecer um conceito de moral adequado à concepção do ser humano subjacente a toda a sua filosofia, ou seja, o homem violento e razoável, finito e livre, que vive em busca do contentamento. Partindo do fato moral, a reflexão quer estabelecer um conceito de moral universalmente válido para todo indivíduo, mais exatamente, para a *individualidade*, que busca “a satisfação, o apaziguamento da sua inquietude sobre o sentido da sua vida, a reconciliação interior que suprima o conflito e a divisão – em uma palavra, a *felicidade*.” (FM 42).

Os filósofos em geral, particularmente os moralistas, demonstram certo pudor diante da palavra felicidade, principalmente pelo risco de uma inadmissível confusão entre *eudemonismo* e *hedonismo*, que são conceitos quase contraditórios no âmbito da moral. O hedonismo afirma que o prazer é a solução para o problema da felicidade. Contudo, pretender que o prazer seja o móvel determinante da ação humana significa fazer dele um conceito vazio de sentido, porque, se é inegável que no homem busca o prazer, o reconhecimento dessa evidência não fornece nenhum conteúdo ao conceito de felicidade, justamente porque a felicidade não é o prazer. Portanto, “Mas nada decorre para o eudemonismo da falsidade do hedonismo.” (FM 43). Segundo Weil, até mesmo a moral de Kant é eudemonista, não só porque reconhece no homem um desejo natural que o leva a aspirar à satisfação do seu ser empírico, mas também porque Kant afirma que a vida moral do homem não seria possível se

<sup>13</sup> Retomo, como modificações, parte da reflexão desenvolvida em: PERINE, M., Eudemonismo e deontologia na *Filosofia Moral* de Eric Weil ou o dever de ser feliz, *Revista Ciências Humanas*, Universidade Gama Filho, 31(1996) 45-69.

<sup>14</sup> A primeira edição da minha tradução da *Filosofia Política* foi publicada por Edições Loyola em 1990 (2ª ed. revista em 2011). A minha tradução da *Filosofia Moral* foi publicada pela Editora É Realizações (São Paulo) em 2011. Citarei a partir desta edição, com a sigla FM seguida do número da página.

ele não pudesse perseguir, nos limites traçados pela moral, seus fins naturais, portanto, a satisfação e a felicidade.<sup>15</sup>

Na reflexão moral sobre o fato moral, Weil formula o conceito de moral centrado no princípio de universalidade, formal e negativo, que não impõe nenhuma moral concreta ao indivíduo, assim como não visa a nenhuma felicidade materialmente definida. O conceito de moral, portanto, a moral pura revela seu sentido para o homem “na possibilidade da não infelicidade que ela lhe oferece e na esperança de felicidade que assim ela pode legitimar” (FM 45). Portanto, a moral pura comporta a ideia de uma felicidade razoável para todo ser humano. Mas a moral pura não existe sem relação a um conteúdo concreto, que é dado pelas morais históricas.

Ora, os conteúdos das morais históricas são determinados pela categoria fundamental do *dever*.<sup>16</sup> A categoria do dever, embora de formação tardia, está presente em toda moral concreta, mesmo quando não se expressa explicitamente.<sup>17</sup> Não há nem nunca houve moral sem deveres. Entretanto, como categorial fundamental o dever só entra na cena filosófica com a descoberta kantiana do caráter fundador da liberdade razoável. Muito embora a categoria do dever apareça, à primeira vista, como obrigação nas relações com o outro, a tese 16 da *Filosofia Moral* é formulada os seguintes termos: “Todo dever do homem moral é fundado no dever para consigo mesmo, que é dever de ser feliz. O dever para consigo mesmo torna-se concreto no dever para com o outro” (FM, 125).<sup>18</sup> O conceito de dever para consigo exprime o fato de que, para si mesmo, o indivíduo não é pura razão e não se reduz ao seu ser razoável: ele *quer* ser razoável, *quer* observar a regra moral porque

<sup>15</sup> Com efeito, a questão da felicidade e da sua relação com a moral já foi posta desde a *Crítica da razão pura*, em que Kant chama de lei moral “a que não tem outro móvel senão a *qualidade de ser digno da felicidade*”. Cf. KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Oeuvres philosophiques I*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 1366. Além disso, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “assegurar a própria felicidade é um dever (pelo menos indireto); pois o fato de não estar contente com o próprio estado, o fato de viver pressionado por numerosas preocupações no meio de necessidades não satisfeitas poderia gerar facilmente uma grande tentação de *infringir seus deveres*”. Cf. ID., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V. Delbos, révue et modifiée par F. Alquié, *Oeuvres philosophiques II*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 257. Finalmente, na *Crítica da razão prática* Kant afirma que “ser feliz é necessariamente o que deseja todo ser razoável mas finito; é, pois, também um inevitável princípio determinante da sua faculdade de desejar”. Cf. ID., *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, *Oeuvres philosophiques II*, p. 635.

<sup>16</sup> Eis o enunciado da tese 15 da *Filosofia Moral*: *O dever constitui a única categoria fundamental da moral. É a partir dessa categoria que se desenvolvem os conceitos determinantes do conteúdo de todo sistema moral positivo* (FM 109).

<sup>17</sup> O antecedente mais próximo da categoria do dever na filosofia antiga é a noção estoica de *kathékon*, que se pode traduzir por “ação conveniente” ou “adequada”, “função própria”, “dever” ou “ofício”. Cf. BRENNAN, T., *A vida estoica*, p. 169 ss.; OGEREAU, F., *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, p. 255 ss.

<sup>18</sup> Segundo Jocelyne Lebrun, um dos méritos da *Filosofia Moral* de Eric weil foi “ter restabelecido a felicidade e o dever de ser feliz no coração da moral”. Cf. LEBRUN, J., *Le devoir d’être heureux dans la Philosophie morale, Actualité d’Eric Weil*. Actes du Colloque International, Paris, Beauchesne, 1984, p. 311-320, aqui p. 311.

ele *deve* a si mesmo o ser razoável e, por isso, impõe a si mesmo o dever de ser feliz na condição de razoável.<sup>19</sup>

Mas a felicidade que a moral da universalidade oferece ao indivíduo razoável não é o simples apaziguamento de seus desejos e a satisfação de suas necessidades. Na condição de ser finito, ele sabe que nunca se libertará do desejo e das necessidades, e não é isso que a moral espera dele quando lhe promete a felicidade, “quaisquer que sejam as circunstâncias, as privações, os sofrimentos, na medida e somente nessa medida em que ele *quiser* ser feliz de uma felicidade razoável, no respeito da sua própria dignidade de ser razoável.” (FM, 132).

Como é evidente, aqui já estamos nas fronteiras do território da moral estoica. E Weil o reconhece: é fácil zombar do “estóico que declarou que a gota podia muito bem torturá-lo, mas que jamais o levaria a admitir que ela fosse um mal” (FM 132). Entretanto, a sua atitude revela a verdade da moral: “para o ser razoável, a sua própria indignação é um fato e não é mais que um fato, isto é, moralmente neutro, mais exatamente, de importância puramente material para a moral” (Id.).

É no contexto da demonstração da tese 16 da *Filosofia Moral*, central para a compreensão weiliana do conteúdo da moral, que se concentra o confronto com o estoicismo. Weil reconhece que a atitude do estóico é idêntica à do homem que enfrenta até mesmo a morte por uma causa considerada boa, isto é, uma causa que não é a do indivíduo na sua individualidade, mas que se torna sua na medida em que ele a submete a um universal que ele pode querer razoavelmente. O conceito weiliano de felicidade razoável parece coincidir plenamente com o conceito estóico. É o que sugere a afirmação de que o homem moral

[...] será razoável e feliz, mas na medida das suas forças essencialmente limitadas, só na medida em que conseguir fazer predominar sua razão sobre suas tendências, instintos, paixões, desejos – e ele nunca conseguirá isso perfeitamente; é seu dever ser feliz, mas esse dever será sempre dever, dever-ser, e nunca será realizado: precisamente ao reconhecer aí um dever, seu dever, ele reconhece ao mesmo tempo que isso é só um dever, que ele não é feliz e, pior ainda, que, se chegasse a sê-lo, teria perdido até o conceito da felicidade, definida como a felicidade de um ser que pode sempre ser infeliz e que só é feliz nos limites da consciência da infelicidade evitada. (FM 133).

<sup>19</sup> Na Introdução da *Lógica da Filosofia*, ao perguntar pelo sentido da definição do homem como “animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente de linguagem razoável” (LF 11), Weil afirma que ela significa “que os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*” (LF 14). Segundo Weil, esta definição não é científica, mas humana, o que significa que ela “não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo” (Id.).

A felicidade do indivíduo razoável, por ser um dever, nunca será um estado, mas deverá sempre de novo provar a si mesma. Mas, justamente pelo fato de só existir no modo do dever-ser, o dever exprime a possibilidade humana fundamental, isto é, a possibilidade de ser humano ou, ainda, “a força mais real que existe para ele, força suficientemente grande para arrancá-lo da natureza, pela possibilidade da morte livremente escolhida.” (FM 134). O indivíduo razoável será feliz ao se moralizar e sabe que poderá sê-lo na medida em que o quiser.

Em torno do conceito de dever de ser feliz como fundamento do dever para consigo mesmo, que é o único dever reconhecido pelo estoicismo, Weil empreende, até o final da tese 16, um cerrado confronto com as teses estóicas em vista de esclarecer a especificidade desse conceito no interior da sua *Filosofia Moral*. Para o estoicismo, o cumprimento desse dever se chama virtude, que não é um meio para a felicidade, mas a própria felicidade, na medida em que é “vontade de ser feliz que se impõe à insatisfação do ser empírico.” (FM 136). Weil confronta essa posição com a posição kantiana. Não é isso que me interessa aqui, mas a análise que ele faz da posição estóica, que pretende afirmar a moral como “segurança de felicidade aqui e agora para o indivíduo radicalmente mortal” (Id.). Para Weil, a dificuldade da posição estóica se revela de dois modos:

na questão da existência histórica do sábio, questão à qual a escola muito cedo não ousará mais responder, e no problema da vida do sábio, problema que os estóicos não sabem resolver a ponto de considerarem a livre saída de uma existência sem conteúdo como a única possibilidade, chegando assim, sem perceber, a esse vazio da consciência que, conscientemente, recusam em favor da ação moral. (FM 137).

Segundo Weil, a falha dos estóicos consiste em esquecer “que o homem não é razão, mas irredutivelmente indivíduo razoável.” (FM 137). A única possibilidade de superar o limite da tese estóica assim como o da crítica kantiana<sup>20</sup> é mostrar que elas podem ser pensadas a partir de uma unidade mais profunda, “sob a condição de se fundar a moral na vontade pura de felicidade do ser razoável” (Id.). Portanto, para Weil, “o conceito do dever para consigo mesmo exprime a unidade indestrutível da vontade do indivíduo razoável: escolhendo ser razoável, ele se recusa ao nada da inação e do silêncio.” (FM 138). O conteúdo desse dever, que encerra a totalidade do dever, aparece claramente no primeiro princípio do estoicismo: “a virtude do estoicismo não é mais

<sup>20</sup> O limite da crítica kantiana para Weil consiste em que “Kant, que se lembra do caráter *necessitado* do homem, apenas se lembra, e a regra moral do homem e sua natureza finita permanecem dois fatores separados, coexistentes, é verdade, mas não colaboradores, *atos* irredutíveis e situados em planos incomparáveis, não aspectos diferentes do mesmo ser. Levando ao limite, dir-se-ia que o fundamento que Kant dá à moral é puro estoicismo, mas que sua crítica do estoicismo é fundada, e que, conseqüentemente, sua própria posição é exposta à sua própria crítica” (FM 137).

que uma vida conduzida segundo um único e mesmo *logos* (*homologouménous zen*), uma vida unida e de acordo com ela mesma” (Id.).

Mas o estoicismo, segundo Weil, nunca levou totalmente a sério os deveres para com o outro, porque o sábio que cumpriu o seu dever é feliz e, embora mostre aos homens a felicidade que eles devem buscar e podem alcançar, ele não deve visar a esse resultado. Se existem deveres para com o outro, eles são secundários, e até o termo estóico que os designa mostra que são essencialmente exteriores: “são as coisas que nos vêm ao encontro e das quais nos ocupamos na ocasião do seu aparecimento (*kathékonta, officia*), e mesmo aí sob a condição de que não nos desviem da busca da sabedoria e que jamais nos esqueçamos da sua natureza não essencial.” (FM 139). Esses deveres secundários têm a única função de tornar suportável ao sábio a vida na comunidade humana. Entretanto, a redução dos deveres para com o outro ao único dever para consigo exigiria que o sábio já tivesse realizado o acordo consigo mesmo e não sofresse mais da contradição que caracteriza o ser empírico. Mas o sábio não é puro *logos* e não deixa de ser indivíduo empírico, finito e sujeito às paixões. O caminho na direção da razão se prolonga indefinidamente e ele só pode empreendê-lo com a ajuda dos outros.

Sozinho, ele não saberia o que é paixão, o que é razão; sozinho, ele estaria necessariamente de acordo consigo mesmo, não com um acordo razoável, mas porque ele viveria sem horizonte, aprisionado no instante, numa coincidência consigo que seria igual à do animal ou a da pedra, unidade instantânea e, porque instantânea, sem discurso e sem *logos*, sem possibilidade de desacordo, sem negação. (FM, 140).

Portanto, o sábio estóico, de algum modo, precisa das paixões, suas e dos outros, para continuar uma luta sem fim e sem vitória previsível. Como já foi dito acima, para Weil, é o fato de esquecer que “o homem não é razão, mas irredutivelmente indivíduo razoável.” (FM, 137), que revela a deficiência da moral estóica, pois o dever para consigo mesmo “só aparece sobre o fundo do dever para com o outro, e só se torna real por essa referência aos outros” (FM, 141). A sabedoria do estóico é um ideal inalcançável e, no sentido mais estrito do termo, a sua felicidade não existe. Entretanto, conclui Weil:

Nem por isso é menos verdade que o homem pode ser feliz (razoavelmente) a cada instante, pois a cada instante ele pode provar para si mesmo que é capaz de se submeter à razão em si mesmo, capaz de vencer a duplicação que o divide; o que lhe é interdito é uma felicidade estabelecida para sempre, uma felicidade que não seria vitória sempre nova, sempre precária quanto aos seus desdobramentos, mas gozo de uma vitória definitiva e que tornaria supérflua toda luta ulterior. (FM, 142).

A conclusão da tese 16 da *Filosofia Moral* revela, ao mesmo tempo, a posição weiliana e o seu contraste com a posição estóica:

a felicidade do ser razoável [...] consiste no respeito legítimo de si mesmo, na consciência da vitória conseguida pela razão em mim sobre mim mesmo como ser determinado, vitória que só pode ocorrer no campo em que se dá o combate, o do conflito das necessidades dos desejos de seres finitos. A felicidade do ser razoável só se realiza, o dever para consigo só se torna concreto no cumprimento dos deveres do ser razoável para com outros seres humanos, igualmente finitos e razoáveis. (FM, 143).

## Algumas tangências apesar das diferenças

Emilienne Naert, no artigo anteriormente citado, afirma que “é a partir de Kant, de um Kant que se reclama de Epicuro, que Eric Weil estabelece sua crítica do estoicismo”.<sup>21</sup> A leitura atenta da *Filosofia Moral* parece indicar que a comentadora tem razão. A insistência weiliana em afirmar que “não se é feliz sozinho” (FM, 192, 227, 270, 271), assim como a afirmação de que “não se é justo sozinho.” (FM, 175), mostram suficientemente em que pontos a sua compreensão da moral se distânciam da moral estóica, apesar das significativas tangências que mantém com ela.

Com efeito, na *Filosofia Moral* de Eric Weil afirma-se a possibilidade de felicidade do homem moral, ou melhor, a esperança de felicidade razoável fundada na escolha livre da razão. Tendo escolhido a razão<sup>22</sup>, a felicidade surgiu no horizonte da vida humana como possibilidade de realização da sua humanidade. Mas a escolha da razão não é um dado e nem dada, ela é *dever* a ser sempre realizado. A escolha livre da razão reside, em primeiro lugar, no seu exercício, antes que naquilo que ela produz. Por isso a felicidade é real como dever e “a moral é real como moralização” (FM, 193), vale dizer, como informação progressiva das paixões, interesses, tendências pela razão, de modo a transformar a vontade de revolta contra a razão em vontade de coincidência com a razão. O indivíduo moralizado é o que todos chamam virtuoso, que, para Weil, é um indivíduo nada original, porque ele simplesmente vive a moral e encontra nela uma felicidade que não encontram os que se contentam com a observação exterior da moral.

<sup>21</sup> Cf. NAERT, E., *La pensée antique du bonheur*, p. 159. Ver também: PERINE, M., *Filosofia e violência*, p. 222-224. Sobre Eric Weil como intérprete de Kant, ver: PERINE, M., *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*, p. 265-289.

<sup>22</sup> Na Introdução da *Lógica da Filosofia* Weil afirma que “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” (LF, 32).

Essa concepção do virtuoso aproxima-se muito da concepção estoica da constância na conduta, que leva o homem a permanecer o mesmo no meio das mais diferentes circunstâncias, de modo que sua vida forme um todo único. Para os estóicos, com efeito, a imagem do rio tranquilo que corre de maneira contínua e uniforme traduz a felicidade produzida pela *homologouménos zên*, isto é, pelo acordo e pela harmonia nos atos que formam a vida. O bem, diziam os estóicos, é incompatível com a descontinuidade.<sup>23</sup>

Entretanto, para a *Filosofia Moral* de Weil, o que entra no mundo com o virtuoso não é um idealismo moral mais ousado, mas um maior realismo moral. Se o conceito weiliano de virtude, que designa “a perfeição vivida do indivíduo na sua totalidade uma” (FM 262), o aproxima do conceito estóico de constância e continuidade na conduta, por outro lado é esse mesmo conceito que permite a Weil fazer a ousada afirmação de que “só o homem feliz é virtuoso” (Id.), que inverte a máxima de origem socrática, segundo a qual só o homem virtuoso é realmente feliz.<sup>24</sup>

O homem pode obedecer à lei e sentir essa obediência como um jugo, nobre, porém penoso. A felicidade só nascerá para ele quando a fidelidade à lei moral não for mais simples questão de obediência, vale dizer, quando ele desejar fazer o que ele quer fazer na condição de ser razoável.

Para Weil, “se não chego a amar meu dever, se o dever permanece meu inimigo e meu tirano, conhecerei a moral, mas não serei moral.” (FM 197). A afirmação de que só o homem feliz é virtuoso é verdadeira na sua ousadia, não porque a virtude produziria a felicidade como algo diferente dela mesma, mas porque

a felicidade é a virtude, a virtude é a felicidade do ser razoável na sua existência finita e condicionada.” (FM 263). E aparece aqui uma das diferenças fundamentais com a posição estoica, cujo ponto fraco, segundo o historiador da filosofia Antony Kenny, está “em sua recusa a aceitar a fragilidade da felicidade. (KENNY, 2008, p. 328).

A moral que brota da reflexão weiliana é uma moral consciente de que o ser humano pode fracassar, consciente de que a felicidade é dever, portanto, que não é uma presença constante e que pode faltar. Portanto, para um ser como esse “a moral jamais será supérflua, por justo que seja o mundo e por completas que sejam as satisfações que ele ofereça ao ser necessitado” (FM, 271). Como foi dito acima, a falha dos estóicos, para Weil, consistiu em esquecer “que o homem não é razão, mas irreduzivelmente indivíduo razoável” (FM, 137), e que a sua virtude, que é a sua felicidade, só pode ser a virtude-felicidade de um ser razoável na sua existência finita.

<sup>23</sup> ESTOBEU, *Eclogae*, II, 188. Para a imagem do rio ver: *Eclogae*, II, 138. Cf. OGEREAU, F., *Essai sur le système philosophique des stoiciens*, p. 238 s.

<sup>24</sup> Toda essa discussão se concentra na tese 23 da terceira parte (A vida moral), que assim se formula: “A vida moral aperfeiçoa a vida do indivíduo, que nela alcança a virtude e a felicidade” (FM 259).

A recusa de aceitar a fragilidade da felicidade, assim como o esquecimento de que o homem não é razão, mas indivíduo razoável, decorrem da inexistência de um conceito de vontade na moral estoica. Na moral weiliana, ao contrário, desempenha um papel central o conceito de vontade, cuja particularidade consiste em reunir os conceitos de liberdade e razão:

[...] a vontade nada mais é do que o ser razoável e finito que pretende ser razoável na condição que é a sua; ela não é uma *faculdade* do homem, ela é o próprio homem, que nela se torna homem e que, tornando-se homem razoável, descobre a si mesmo livre de uma liberdade que nada pode constri-lo: até mesmo a renúncia à liberdade permanece um ato livre. (FM, 62 s.).

A vontade que encontramos aqui é a que “pode sempre abolir a necessidade de uma escolha entre possibilidades que ela julga igualmente inaceitáveis, optando pela morte” (FM, 62); é a vontade que se deu a si mesma um critério para suas escolhas, segundo o qual “é ilícito o que não poderia ser universalizado, o que não seria ato admissível para todo homem enquanto razoável – numa palavra, aquilo que poria a razão em conflito consigo mesma” (Id.), é uma vontade, enfim, que só se move pelo respeito por uma lei que é “sua própria lei e que nenhuma determinação natural consegue determinar.” (FM, 63). É esse conceito de vontade que marca a diferença radical entre a vida moral proposta pelo estoicismo e a proposta de uma vida moral que decorre, coerentemente, do conceito de moral e do conteúdo da moral que a reflexão weiliana elabora.

Com efeito, é a partir desse conceito de vontade que Weil desfecha as suas críticas à “divinização estoica do homem”, que “conduz à petrificação do indivíduo”. “O sábio estóico – diz Weil – só sabe morrer.” (FM, 195). Entretanto, continua:

a vida moral deve ser a do homem inteiro, razão e desejo, sob o controle da razão, mas de uma razão que, para permanecer vida, deixa viver o que ela controla e na ausência do qual ela seria vazia e sem utilidade. Não foi a própria razão que exigiu, não que só a razão encontre sua felicidade, mas que, para tornar o indivíduo capaz de buscar a felicidade razoável, ele possa, tal como é, buscar sua satisfação? (FM, 196 s.).

Entretanto, isso mesmo que separa essas duas propostas de vida moral é o que permite a mais surpreendente tangência entre elas. Refiro-me à possibilidade admitida por Weil do abandono voluntário e, portanto, livre da própria vida. É o que se pode concluir a partir de duas citações da *Filosofia Moral*, com as quais me preparo para concluir. Diz Weil:

Podem surgir situações em que precisamente o homem mais altamente moral se verá obrigado a decepcionar a expectativa mais legítima [...] daqueles aos quais ele se encontra mais estreitamente ligado pelo res-

peito da moral – situações nas quais a morte voluntariamente aceita, às vezes buscada, pode ser querida como o único meio de fazer penetrar a nova moral concreta na consciência dos contemporâneos e das gerações futuras [...]. (FM, 154).

E ainda, na última página da seção sobre a vida moral:

A moral é tão pouco inconsciente do trágico da vida humana que tem plena consciência de situações das quais ninguém sai senão pela morte, ela conhece e respeita os que preferiram o próprio desaparecimento ao do que dava sentido e dignidade à sua existência, a saída pacífica dos estóicos, o suicídio, pela pessoa interposta do carrasco, de um Sócrates ou de tantos mártires de tantas religiões. (FM, 271).

Diante dessa serena admissão, não me interessa evocar aqui a crítica weiliana do interdito absoluto do suicídio, que é deduzido por Kant do conceito de dever para consigo.<sup>25</sup> Interessa-me simplesmente constatar que em torno desta questão crucial a moral weiliana tem uma surpreendente tangência com o estoicismo. Embora seja difícil encontrar o princípio do suicídio afirmado nas fontes estoicas de maneira cristalina e sem ambigüidades (KENNY, 2008, p. 332), é um fato conhecido a respeito dos sábios, “que eles optam algumas vezes por tirar suas próprias vidas, ou seja, por cometer suicídio” (BRENNAN, 2010, p. 51), não em circunstâncias banais, mas somente “nos casos em que o sábio se encontrasse em excepcionais condições adversas ao exercício da virtude”.<sup>26</sup>

Também não me interessa levantar aqui a questão acadêmica se a admissão estoica do suicídio introduz alguma contradição no seu sistema ou se

<sup>25</sup> O argumento de Weil é que o conceito do dever para consigo mesmo foi interpretado por Kant como o fundamento de uma espécie de relação jurídica, como se o indivíduo devesse se considerar completamente exterior a si mesmo, e como se essa relação de direito fosse inteiramente independente de toda condição histórica, como algo válido sempre e em toda parte. Para Kant, o homem, enquanto vive, não tem o direito de se subtrair aos seus deveres; seria contraditório que ele pudesse se dar a morte sem ser autorizado a isso, pois isso seria destruir o sujeito da moralidade. Segundo Weil o argumento é frágil porque a ausência de autorização não é redibitória na medida em que não existe nenhuma interdição, e é um círculo vicioso querer fundar a interdição sobre a ausência de autorização. Ademais, esse argumento não estabelece um conflito entre o ser razoável e a sua própria razão livre: nenhuma contradição decorre da ideia do suicídio, e a universalização da máxima é perfeitamente concebível, dado que, se todo homem deve observar a regra da moral da universalidade enquanto viver, a moralidade não seria absolutamente ameaçada pelo suicídio de um indivíduo razoável, de um número qualquer ou mesmo da totalidade dos seres razoáveis, e a paz da comunidade não correria nenhum risco por causa desse fato. Todos os argumentos morais para a interdição do suicídio procedem do dever para com o outro, não do dever para consigo mesmo. (FM, 135).

<sup>26</sup> (REALE, G.), *História da filosofia grega e romana*. v. VI. Estoicismo, ceticismo e ecletismo, trad. M. Perine, nova edição corrigida, São Paulo, Loyola, 2011, p. 106. Segundo Diógenes Laércio, “os estóicos afirmam que o sábio desprezará a vida se tiver motivos razoáveis, como por exemplo a salvação da pátria ou dos amigos, ou se for atormentado por dores insuportáveis, mutilação ou doenças incuráveis”. DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 130 (trad. M. da Gama Kury, 2ª ed., Brasília, Editora UnB, 1977).

o suicídio do sábio é um ato de virtude.<sup>27</sup> A meu ver, a adequada compreensão dos “indiferentes” (*adiáphora*) e das “ações convenientes” (*kathêkonta*) no sistema estóico evitaria a suspeita de contradição.<sup>28</sup> Mas esta é uma questão para os especialistas. Interessa-me, contudo, sugerir que o conceito weiliano de vontade ofereceria ao estoicismo o fundamento que lhe faltou para uma justificação moral do suicídio. Com efeito, a meu ver, esse conceito tipicamente kantiano pós-hegeliano de vontade livre, entendida como vontade pura de felicidade do ser razoável e finito, assumido por Weil, ao arripio de Kant, como fundamento da moral, é capaz de compreender o suicídio ou o martírio como resposta moralmente justificada para a dimensão trágica da vida. Esta resposta, porém, será moralmente justificada quando se apresentar como o único meio de fazer penetrar uma moral concreta mais universal na consciência dos contemporâneos e das gerações futuras, e quando a escolha do próprio desaparecimento ocorre em favor do que dava sentido e dignidade à existência. Se esta mesma resposta pode ser dada ou admitida, sem contradição, no interior de outra compreensão da vida moral, não me compete responder aqui.<sup>29</sup> No momento, já foi bastante para mim o esforço de compreender, isto é, prender juntos, Eric Weil e o estoicismo.

<sup>27</sup> Anthony Kenny chama a atenção para o seguinte: “É difícil enxergar como isso pode ser reconciliado à ilustração estoica do homem sábio. Nenhuma quantidade de dor ou sofrimento pode afetar a felicidade do homem sábio, foi o que nos foi dito; e na verdade, quando recomendam o suicídio racional, os estóicos concordam que será o suicídio de um homem feliz (Cícero, *Fin.* 3,60). Mas então que motivo poderia fornecer uma razão para deixar a vida, uma vez que se supõe serem a virtude e a felicidade aquilo pelo qual tudo o mais deve ser escolhido?”. KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*, p. 330 s.

<sup>28</sup> Para os estóicos, a força corporal não é um bem, a pobreza não é um mal, “do mesmo modo a dor, que é possível suportar com uma coragem viril, a morte, que se pode enfrentar sem tremer, não são mais males do que o prazer e a vida não são bens”. Ademais, “a integridade do corpo, a própria vida, as coisas que a natureza nos recomenda mais frequentemente com muito cuidado podem, em certos casos, tornar-se contrárias à natureza, de modo que é fazer uma ação conveniente sofrer uma mutilação, dar-se a si mesmo a morte. No cálculo que ela faz do valor das coisas indiferentes, e por consequência da conveniência dos atos, a razão deve levar em conta a ocasião, a oportunidade; uma ação, para ser conveniente, deve ser feita em tempo oportuno”. Cf. OGEREAU, F., *Essai sur le système philosophique des stoiciens*, p. 251 e p. 256.

<sup>29</sup> Já havia concluído esta reflexão, quando tomei contato com o recente livro de R. BRAGUE, *Les ancrés dans Le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Éditions Du Seuil, 2011, do qual destaco apenas 2 capítulos. No capítulo VI, “Le suicide et l’amour de La vie” (p. 64-74), o autor parte da afirmação de Camus, em *O mito de Sísifo*, de que o único problema filosófico verdadeiramente sério é o do suicídio, para lhe contrapor a ideia de que a verdadeira questão consiste em saber se a vida vale ser dada, e para propor uma distinção entre “amar viver” e “amar a vida”, de modo que a grave questão que cada um deve se pôr é se se ama a vida na medida em que ela é vida ou na medida em que ela é minha. No capítulo VIII, “La vie, de quel droit?” (p. 87-98), o autor se depara com a surpreendente obra de David Benatar (*Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press, 2008), que sustenta que não só não temos o dever de nos reproduzir, mas que temos o dever de não fazê-lo. Rémi Brague não vê na tese um simples jogo de cena para “épater le bourgeois”, mas antes “o resultado de uma honestidade intelectual, aquela com a qual se tira com toda franqueza e clareza as consequências últimas da lógica imanente do ateísmo”, que reconhece assim “que não existe nenhum argumento em favor da existência do homem”.

## Referências bibliográficas

- ARNIM, J. VON. *Stoicorum Veterum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 03 vls., 1903–1905–1924
- BENATAR, D. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BRAGUE, R. *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- BRENNAN, T. *A vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução M. Consentino. São Paulo : Loyola, 2010.
- HULSER, K. *Die Fragmente zur dialektik der stoiker*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987
- INWOOD, B. (Org.). *Os estóicos*. Tradução P. F. Tadeu Ferreira e R. Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1977.
- LEBRUN, J. Le devoir d'être hereux dans la *Philosophie morale*. *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International. Paris: Beauchesne, 1984, p. 311-320.
- LONG, A. A; SEDLEY, D. N. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 vls., 1987.
- KAHN, C. H. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. Tradução L. C. Borges. São Paulo: Loyola, 2007.
- KANT, I., *Critique de la raison pure*. Tradução A. J.-L. Delamarre et F. Marty. In: *Oeuvres philosophiques I*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Tradução V. Delbos, revista por F. Alquié. In: *Oeuvres philosophiques II*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la raison pratique*. Trad. L. Ferry et H. Wisman. In: *Oeuvres philosophiques II*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1985.
- KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. v. I. Filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 2008.
- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Systématique et ouverture. Paris: PUF, 1989.
- \_\_\_\_\_. Catégories antiques et pensée antique dans la *Logique de la Philosophie*, *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989.

NAERT, E. La pensée antique du bonheur dans la *Philosophie Morale* d'Eric Weil, *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989, p. 156-164.

OGEREAU, F. *Essai sur le système philosophique des stoïciens*. Paris: Félix Alcan, 1885.

PERINE, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004

\_\_\_\_\_. Eudemonismo e deontologia na *Filosofia Moral* de Eric Weil ou o dever de ser feliz. *Revista Ciências Humanas*, Universidade Gama Filho, v. 31, n.1996, p. 45-69.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

REALE, G., *História da filosofia grega e romana*. v. VI. Estoicismo, ceticismo e ecletismo. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. Le "matérialisme" des stoïciens. In: *Essais et conférences I*, Paris: Plon, 1970.

\_\_\_\_\_. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Filosofia política*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

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

\_\_\_\_\_. *Hegel e o Estado: cinco conferências*. São Paulo: Editora É Realizações, 2011.

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