

A VIDA MORAL, HÁ QUE INVENTÁ-LA: UMA LEITURA DO CONCEITO WEILIANO DE VIDA MORAL

THE MORAL LIFE, WE HAVE TO INVENT IT: A READING OF THE WEILIAN CONCEPT OF THE MORAL LIFE

Luís Manuel A. V. Bernardo *

E-mail: lm.bernardo@fcsb.uni.pt

Resumo: O artigo examina a *Filosofia Moral* de Eric Weil, publicada em 1961, contrastando-a com a tradição moderna e contemporânea dominante na filosofia moral. Enquanto a filosofia moderna frequentemente adota uma abordagem fragmentada e abstrata, focada na fundamentação da moral e na moralidade do juízo subjetivo, Weil apresenta uma perspectiva inclusiva e sistematicamente distinta. Ele integra as contribuições de Kant, Hegel e Aristóteles, atribuindo a cada um um papel essencial: Kant com o conceito de moral, Hegel com o conteúdo da moral e Aristóteles com a vida moral. No entanto, Weil rompe com a sequência cronológica tradicional, optando por uma ordem lógica em que o conceito de vida moral, ligado à ética aristotélica, assume uma posição central e culminante. Nesse contexto, Weil valoriza os conceitos de virtude e eudemonismo como elementos cruciais de unificação na filosofia moral, bem como a noção original de uma inventividade moral. Diferentemente das abordagens contemporâneas que ignoram ou minimizam a importância da vida moral, considerando-a anacrônica ou conformista, Weil a coloca como um princípio fundamental que confere coerência à filosofia moral. O artigo, portanto, sublinha a originalidade da abordagem de Weil, que reorganiza as tradições filosóficas numa nova ordem lógica, destacando a importância operativa da inventividade moral para a prossecução de uma vida moral.

Palavras-chave: Eric Weil. Filosofia Moral. Vida Moral. Virtude e Eudemonismo. Inventividade moral.

Abstract: The article examines Eric Weil's *Philosophie morale*, published in 1961, contrasting it with the dominant modern and contemporary tradition in moral philosophy. While modern philosophy often adopts a fragmented and abstract approach, focused on the grounding of morality and the morality of subjective judgment, Weil presents an inclusive and systematically distinctive perspective. He integrates the contributions of Kant, Hegel and Aristotle, assigning each an essential role: Kant with the concept of morality, Hegel with the content of morality and Aristotle with the moral life. However, Weil breaks with the traditional chronological sequence, opting for a logical order in which the concept of moral life, linked to Aristotelian ethics, assumes a central and culminating position. In this context, Weil values the concepts of virtue and eudemonism as crucial unifying elements in moral philosophy, as well as the singular idea of a moral inventiveness. Unlike contemporary approaches that ignore or minimize the importance of moral life, considering it anachronistic or conformist, Weil places it as a fundamental principle that gives coherence to moral philosophy. The article therefore highlights the originality of Weil's approach, which reorganizes philosophical traditions into a new logical order, highlighting the operative importance of moral inventiveness for achieving a true moral life.

* Professor Catedrático da NOVA FCSH (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da NOVA). Investigador Integrado no Laboratório de Ética e Política do IFILNOVA e Investigador colaborador do CHAM. Coordenador da Secção Autónoma de Educação e Formação Geral; Coordenador do Mestrado em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário. Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia, com Agregação em Filosofia, na disciplina de Filosofia da Educação. As suas principais áreas de ensino, orientação, avaliação, investigação e publicação: História da Filosofia, Filosofia do Conhecimento e da Linguagem, Filosofia Moral e Política, Filosofia da Cultura e da Educação. Um especialista da filosofia de Eric Weil, interessa-se, em particular, pelo modo como textos, discursos, controvérsias, sistemas, com teor filosófico, sobretudo a partir do século XVIII, procuram definir os sentidos da Modernidade. Pratica uma hermenêutica híbrida, comprometida com a historicidade, que associa perspectivas oriundas da Filosofia do conhecimento, da linguagem e da cultura. Uma versão detalhada do CV pode ser consultada em <https://www.cienciavita.pt/en/F613-75D8-D798>

Keywords: Eric Weil. Moral Philosophy. Moral Life. Virtue and Eudemonism. Moral Inventivness.

Considerações contextuais

Num certo sentido, que este artigo visa esclarecer, a *Filosofia Moral* de Eric Weil, publicada em 1961, leva a cabo um percurso conceptual oposto, sistemática e historicamente, ao que se consolidou na modernidade e passou para a reflexão contemporânea, se excluirmos, por exemplo, algumas correntes da revitalização de um certo aristotelicismo, notório a partir sobretudo das últimas décadas do século XX, por via do que se designa com o termo umbela de ética das virtudes (CARR, 2017), ou as recuperações das pequenas éticas inspiradas pela releitura das filosofias helenísticas, a partir de Pierre Hadot e Michel Foucault, no seio do movimento que retoma a ideia da filosofia como modo de vida, que floresce no século XXI (TESTA, 2022).

O programa típico da versão construtiva dominante, isto é, a que assume que um discurso filosófico sobre a moral é possível e necessário, diferentemente de muitas perspetivas que recusam essa possibilidade, centra-se na dupla problemática da fundamentação da moral, pensada a partir do modelo da racionalidade teórica, mesmo que se refira ao exercício de uma razão prática, de uma vontade autodeterminada ou de uma normatividade livre, e da moralidade do juízo subjetivo, que se afere em função do fundamento encontrado.

Em tal questionamento analítico e fragmentado, tendencialmente abstrato e desencarnado, conceitos de carácter holístico e de difícil objetivação, como o de vida moral, não têm verdadeira relevância operativa. Por isso, ou são liminarmente ignorados, considerados remanescências de uma mundividência, ao mesmo tempo pré-crítica e acrítica, anacronismo que recai na, por exemplo, na filosofia aristotélica e nos diversos neo-aristotelicisms, ou são considerados como objetivação espúria, conformista e opressora, de que a filosofia hegeliana constitui exemplo por excelência, oferecendo uma solução ontológica para um questionamento que é da ordem do conhecimento sobre a acção, ou servem tão só para identificar os aspetos de contingência, finitude e historicidade que pontuam o acesso ao fundamento, figurando, em consequência, no ponto de partida da análise.

Ora, de modo contrastante, Eric Weil não só oferece uma perspetiva inclusiva, na qual se integram, entre muitas outras, as dominantes kantiana, hegeliana e aristotélica, tornando cada autor numa espécie de orago de uma das partes principais (Kant do conceito de moral; Hegel do conteúdo da moral; Aristóteles da vida moral), mesmo que a respetiva presença se faça sentir em todos os momentos, como quebra a sequência cronológica, progressiva, a favor de uma ordem lógica, segundo a qual o princípio de coerência requer que o conceito de vida moral, associado à ética aristotélica, suscitando um nível superior de unificação, proporcionado pelos conceitos conexos de virtude e de eudemonismo, constitua o desfecho esperado da filosofia moral.

Assim, no dealbar da década de sessenta do século passado, Weil relança uma versão muito própria do aristotelicismo. Não o faz por julgá-lo explicativamente superior aos dois autores mais recentes, ou por considerar, na linha do artigo seminal da ética das virtudes, publicado por Anscombe três anos antes, que, para conferir sentido a conceitos como obrigação moral ou dever moral, os quais seriam, na ótica da autora, «restícios, ou derivados de restícios de uma primeira conceção da ética que, globalmente, já não tem lugar» (ANSCOMBE, 1958, p. 1), se impunha repor o quadro conceptual antigo. Antes, fá-lo por julgar essa retomada a realização consequente, logo englobante e não excludente, tanto do desenvolvimento do conceito e do conteúdo da moral, ou seja, do problema da fundamentação, como da ponderação sobre a relação mais satisfatória da deontologia com os sujeitos chamados a incorporá-la no seu agir. Poder-se-á, desta feita, considerar que se Anscombe e o movimento sequente da ética das virtudes pretende favorecer uma aproximação da filosofia prática à vida, Weil tem como intuito estabelecer as condições lógicas, o termo a ser entendido, no âmbito da sua filosofia, como equivalente a razoáveis, para que a vida possa satisfazer as condições da filosofia, sem perder a sua vividez. Dito ainda com a terminologia weiliana, trata-se erguer a reflexão suscitada pela lógica da filosofia moral ao estatuto de princípio de coerência para uma forma de vida norteadada pelo sentido de moralidade, uma vida moral, portanto.

É, assim, a interrogação sobre o sentido do discurso filosófico sobre a moral, em si mesmo e para os indivíduos que devem materializá-lo, que o conduz a regressar a uma matriz antiga, a qual, por ser chamada a satisfazer uma função na lógica da filosofia moral, em vez ir ao encontro de uma qualquer nostalgia histórica, se moderniza, ligando-se conceptualmente aos temas e problemas coevos. Como teremos oportunidade de constatar, se Weil retoma uma certa terminologia, bem como a gramática que a rege, na verdade, altera-as, ao introduzi-las em jogos de linguagem que são alheios à sua enunciação original, a começar pela noção de vida moral, continuando com a defesa de uma solidariedade inquebrantável entre dever/deveres e virtude/virtudes, o que indicia, por si só, a necessária conjugação entre a metafísica das virtudes kantiana e a ética aristotélica, no que, sem que o pretendesse, acaba por antecipar claramente uma das vias atuais da corrente da ética das virtudes (ROBERTS, 2017, p. 28), modificando o sentido da implicação entre virtude e felicidade, para fechar com um conceito que, a seu modo, transcende todas as perspetivas incorporadas, o de inventividade moral.

Em suma, como defendemos a respeito da construção das categorias filosóficas que integram a *Lógica da Filosofia*, sua obra maior (BERNARDO, 2020), também aqui a fidelidade hermenêutica, sempre confiável, redundava numa textualidade de outro tipo e com diferente alcance, por se situar no plano da lógica, em vez daquele meramente metafísico. Por isso, tudo, nesta terceira

parte da *Filosofia Moral*, parece retomado de Aristóteles, e muito sê-lo-á decerto inspirado no autor grego, como iremos mostrar, no entanto, nada é já propriamente aristotélico ou neo-aristotélico. O que ocorre é que, longe de um fechamento resolutivo dos problemas filosóficos suscitados pela moralidade, com o qual Weil tivesse elegido a versão aristotélica como superadora ideal das cesuras insuturáveis geradas pelas filosofias kantiana e hegeliana, o recurso à maneira de equacionar a moral do modelo prévio visa incrementar a dialética, ao funcionar como a dupla negação que incorpora as duas posições, da moral da intenção e do juízo, oposta à moral da ação e da legalidade institucional, na ideia de uma vida consequente com os três princípios da individualidade, da sociabilidade e da moralidade.

Porém, não tem sido esta a interpretação prevalecente. Na altura da sua publicação, a proposta de uma filosofia moral estava destinada a colidir imediatamente com o sentimento do peso da normatividade face à expressão da liberdade individual, do direito à recusa da lei em nome da consciência e da consequente necessidade de fazer vingar a ética contra a moral. A obra passava a sofrer de uma suspeita de convencionalidade e tradicionalismo, que, mesmo para os intérpretes mais benevolentes da filosofia de Weil, a tornava, de certa maneira, menos interessante do que a imponente *Lógica da Filosofia* e a realista *Filosofia Política*, que, em 1955, com a sua teoria do Estado providencial e de uma organização das nações unidas mais facilmente se sintonizava com as expectativas do seu tempo. Talvez seja por esse motivo que, até hoje, a única leitura a par e passo da obra se mantenha a nossa tese de mestrado, defendida em 1991.

Todavia, é provável que outro fator decisivo para essa desconfiança fosse a recepção da visada neoaristotélica. A este propósito, impõe-se a distinção de dois momentos. No contexto temporal da sua produção, o neoaristotelicismo tinha como contexto de recepção natural os ambientes neotomistas, o que, para além do mais, não destoava do acolhimento positivo que a filosofia de Weil aí obtivera, por figuras como a de Pierre-Jean Labarrière. Este nosso intróito já terá tornado desnecessário qualquer argumento demonstrativo de que, na valorização de um pensamento filosófico que arvora uma dimensão clássica, como o de Eric Weil, não entravam considerações neotomistas. Não obstante, o óbelo de um certo anacronismo resultava apostado. Num contexto de recepção mais recente, marcado pela expansão da ética aristotélica, seja graças às interpretações filosófico-filológicas de cariz heideggeriano, que muito influenciaram um entendimento mais ontológico e antropológico da virtude como excelência, isentando o termo da carga moralizadora que dificultava a sua aceitação coeva, seja por via da já referida ética das virtudes, a qual estabelece a noção de virtude como centro de reflexão e problematização, ao mesmo tempo alimentando e alimentando-se de uma revalorização em curso da busca pelo

comportamento adequado como resposta à assim designada crise de valores, nos diferentes domínios da existência, a noção de virtude(s) volta a ser usada com bastante naturalidade.

Este contexto torna-se assim favorável à acentuação do papel das virtudes na obra de Weil, pelo destaque da fidelidade à definição de Aristóteles, na medida em que, também para o autor contemporâneo, virtude parece designar “uma disposição permanente, adquirida pelo exercício e o hábito de julgar e agir em conformidade com a regra reta» (CANIVEZ; 2009: 126), e a uma consequente compreensão do conceito de vida moral como aquela que está conforme a uma moral das virtudes. Neste esquema interpretativo, assente na convicção de que a progressão da narrativa obedece a um processo de *aufhebung*, acaba confirmado o neoaristotelicismo de Weil, não como contributo para o sentido de um todo que depende de todas as suas partes, mas como etapa resolutive e final. Weil teria, assim, concluído favorecendo uma moral do bom comportamento, virtuoso, da transcendência da individualidade numa forma de ser razoável, tida muitas vezes como um tipo de cidadania, regida pelas principais virtudes (coragem, justiça, prudência, magnanimidade), que determinariam a viabilidade da vida feliz.

Percebe-se facilmente que esta assunção de que Weil teria encontrado na filosofia de Aristóteles o modo de vida adequado, essa filosofia *perennis* da moralidade, acrescenta à imputação de inaturalidade a de indiferença, porquanto este conformismo moral tem uma longa e repetitiva história. Mas o mais relevante é que esta leitura confunde a filosofia moral, como lógica do discurso moral, ou seja, como explicitação do que está contido na ideia da moral e decorre da categoria de domínio, a categoria do dever, tematizada, segundo o autor, por Kant, mesmo que estando a operar em qualquer filosofia moral, com uma moral filosófica, neste caso, aquela com a qual Weil se identificaria. Ora, para lá da consideração da dialética do discurso levada a cabo nesta obra, a sua dupla abertura, inicial e final, à lógica da filosofia, firma um processo de analogia, que redundará na proposta de uma lógica da filosofia moral, como de há muito defendemos (BERNARDO, 1992), a qual traça o percurso complexo do sentido da discursividade sobre o agir moral, mas não satura o espaço da escolha e da decisão individual.

Demonstrativa e problematizadora, só se torna verdadeiramente injuntiva na consideração de que, para servir uma época centrada na atitude/categoria da *Ação*, filosófica e política, visando a resolução tanto da violência coletiva, como da individual, importa criar um mundo em que os indivíduos não se sintam ignorados, revoltados ou incapacitados, podendo, por conseguinte, almejar à felicidade, na medida em que não têm de se esgotar na luta pela satisfação. Como salienta Patrice Canivez, «a lei moral não está vocacionada para permanecer comando, mas para se tornar forma de uma vida agente» (CANIVEZ, 2009, p. 127). Para além do mais, um enfoque nessa terceira parte patenteia toda uma pragmática discursiva destinada a promover esses intervalos de

irresolução, desde logo, pela distinção induzida pelo singular do conceito de vida moral, que não cabe confundir-se com a escolha de uma vida moral de entre uma pluralidade de alternativas. Também, a este propósito, importa ter na devida conta que Weil não considera que a vida virtuosa é a vida feliz, mas que a vida feliz é a vida virtuosa, na medida em que pressupõe a resolução, em simultâneo, dos problemas da violência e do sentido, do dever e das obrigações, da universalidade moral e da normatividade das morais históricas. Ora, como se compreende, trata-se de uma incidência que só pode ser determinada por e para cada indivíduo na sua vida pessoal, uma vez que pressupõe um nível de liberdade que não cabe reconduzir a um fator exterior, seja ele a própria virtude.

Note-se que não estamos a tentar minorar o papel que Weil concede às virtudes, mas a procurar mostrar que, proposta como tal, fora do exercício atuante de uma liberdade autodeterminada e autodeterminante, a virtude afigura-se condição, eventualmente essencial, mas sofrida, carecendo sempre de uma atribuição de sentido que a alce a princípio potencial de felicidade. Nesta linha de raciocínio, já na *Filosofia Política*, que contém uma primeira parte sobre a moral, o autor advertia para a necessidade de relacionar devidamente virtude e ação, pois «o termo de virtude é perigoso, dado que a história da humanidade ocidental pós-antiga carregou-o com conotações e evocações que levam a pensar primeiro não ao que o indivíduo faz, mas ao que forma o fundo das suas intenções» (WEIL, 1990, p. 65). O que importa compreender é que, enquanto «a virtude nessa acepção moderna, não se refere à ação», atualmente, isto é, num momento da história centrado na ideia de uma ação transformadora, «é a retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo» (WEIL, 1990, p. 65). Tal só pode implicar que o conceito de virtude carece hoje de um suplemento de sentido para ocupar o lugar central que lhe cabe na lógica do discurso moral.

Chegamos assim ao aspeto fulcral e, diríamos, efetivamente inovador, deste capítulo, a noção de inventividade moral, a qual emerge, desde logo, como acabámos de apontar, enquanto requisito de invenção de sentido (CANIVEZ, 2009, p. 127-128), mas que nos parece igualmente extensível à invenção da própria vida moral. Diferentemente de uma vida de acordo com a moral ou conforme à moral, filosófica ou histórica, a vida moral requer um suplemento de inventividade que supõe uma plenitude de liberdade, a qual influi no modo como o indivíduo se relaciona com o dever e a normatividade. Virtude e virtudes entram nesta equação, integrando o leque de condições de possibilidade de se ser feliz, contribuindo, na ótica da moral, para a invenção do esquema de uma liberdade que aceita condicionar-se, segundo critérios de razoabilidade, e faz desse condicionamento uma forma de felicidade. Como resume Canivez: «É necessário levar às últimas

consequências a exigência moral para superá-la nessa *poiésis* do sentido, que é a própria poesia da existência humana» (CANIVEZ, 2009, p. 128).

É essa dialética entre uma moral que está sempre aí e uma moral que tem sempre de ser inventada, entre uma vida conforme à moral e uma vida moral, que este artigo pretende sobrelevar, a qual, se bem que referida pelos principais intérpretes, não tem merecido o destaque que logo no nosso trabalho seminal lhe demos, e que, por isso, mantendo toda a sua pertinência, retomamos de seguida. Fazê-lo permite-nos, simultaneamente, rever o percurso efectuado, não menos do que o texto de base, acentuar a pragmática do filosofar weiliano, e justificar o conjunto de considerações preliminares que deixámos neste intróito.

Resenha introdutória

Resultante de um sentimento de incerteza e de insegurança, gerado, ao mesmo tempo, pelo confronto histórico das morais concretas e pela introdução de uma exigência de verdade, por parte da filosofia emergente, que recusa a solução relativista, com o ceticismo consequente e o risco de inação que lhe está associado, a reflexão moral, enquanto reflexão sobre a moral, viu-se obrigada a procurar o critério que permitisse distinguir o que era moral do que era imoral e, por conseguinte, violento. Esse critério não podia ser outro que a universalidade, pois só esta assume a amplitude para subsumir a pluralidade do concreto numa dimensão transcendental. Este mesmo critério permite estabelecer o que constitui a categoria de todo o discurso moral, seja ele universal ou concreto: o dever. Dever que, como resulta da discussão dos capítulos precedentes, não é só dever de ser bem intencionado mas de agir em conformidade com as intenções. Desta feita, a oposição entre uma moral pura, privilegiando a intenção, e uma moral das consequências, valorizando o alcance dos atos, acaba superada através da moral da acção, a qual integra os dois pontos de vista, já que exige tanto a universalidade das máximas, como a sua realização. Por sua vez, na segunda parte da *Filosofia Moral*, esta ideia de uma realização necessária encontra uma determinação mais precisa na teoria dos deveres, a qual especifica a categoria do dever. Por conseguinte, este nível de definição mantém a acção na esfera do dever, de modo que a acção é concebida como cumprimento do que que cabe moralmente ao indivíduo em relação a si próprio e em relação aos outros.

Quer isto dizer que a reflexão aponta para algo que, requerido por si própria, não se reduz à discursividade do discurso: a acção. Contudo, o ponto de vista a partir do qual a acção é compreendida é estritamente discursivo: o que o indivíduo deve ou não deve fazer determinado discursivamente mantém a acção no plano do possível, pois a superação do discurso não coincide com a demonstração da lógica do dever ou com a mostraçãõ teórica do seu fim. A consequência notória é a de que por se demonstrar que o indivíduo deve agir deste ou daquele modo não significa

que ele o faça efetivamente. Por outro lado, à semelhança da lógica da filosofia, todo o discurso da filosofia moral procura recuperar a espontaneidade da atitude moral inaugural, prévia à cisão provocada pelo próprio discurso, reconduzindo o indivíduo à certeza da decisão. Ora, esta certeza não pode ser idêntica à perda pelo simples facto de que aquela se perdeu e de que não se pode anular o percurso efectuado e que este percurso foi levado a cabo no âmbito da filosofia, pelo que deve ter em consideração o esclarecimento produzido em termos de universalidade. É também à filosofia moral que cabe mostrar ao indivíduo o que significa a recuperação desse sentimento, isto é, o que corresponde ao fim da própria filosofia moral, enquanto reflexão subjetiva, e à sua transição para uma vivência moral plena.

Manifestamente, a dilucidação levada a cabo nos dois capítulos anteriores não é, por si só, capaz de oferecer este ponto de vista. Ela respeita o sentido da sua origem filosófica, destinada a enfrentar a moral como problemática e a lidar com os problemas que decorrem dessa problematicidade, mantendo-se discurso coerente, desenvolvimento do princípio da universalidade, moral fundada no juízo. Como escreve Weil,

eis porque o discurso moral é necessário e permanece insuficiente: só ele protege o homem da contradição, mas esta não contradição só tem importância ao se mostrar como possibilidade real, isto é, sempre já realizada, mais ou menos perfeitamente, porém realizada. A reflexão moral se funda sobre a vida moral, que se compreende nessa formalização de si mesma, que é forma vivificante e vivida do homem e que assim é (WEIL, 2011, p. 208).

Na medida em que esta dialética de superação da moral pensada se torna claramente percebida, o percurso trilhado sofre, inevitavelmente, uma alteração: até ao final do capítulo anterior levava-se a cabo uma exposição crítica de uma moral do juízo; agora, impõe-se mostrar que o que era apresentado, anteriormente, como a maneira ideal de conceber filosoficamente a moral constituía a expressão de uma possibilidade teórica que integra a ideia da sua concretização: toda a moral, incluindo a da intenção, do juízo, da coerência entre vontade e razão, da probidade, requer a sua realidade no conceito de vida moral. O discurso moral descobre o seu fundamento na sua relação com a vida, porquanto ele próprio resulta da vida moral que quer permanecer moral e que, perante a crise da moral concreta, não quer abandonar o mundo à violência. No princípio e no fim, portanto, está a vida moral.

Antevê-se, desde já, que duas questões serão centrais neste capítulo: a do sentido do conceito de vida moral e a da sua relação com o discurso. Ao longo de toda a exposição está, naturalmente presente o tema da acção: o que é a vida senão a unidade e a espontaneidade do agir? Que sentido teria falar da vida moral senão como prática efectiva da moral? Mas, pressuposta, a

acção só raramente é explicitamente referida. É que a sua possibilidade e necessidade já foram demonstradas, nos capítulos anteriores, restando agora dar conta da forma moral da sua realidade. E, uma vez que essa realidade corresponde ao conceito de vida, é desta que a exposição tratará. Assim, como se depreende, diferentemente do que sugere uma moral pura, da intenção e do juízo consequente sobre o valor das máximas, a vida moral não pode ser concebida como a negação da acção, ou uma sua alternativa, em nome do quadro transcendental da moralidade, uma vez que, conforme se acabou de estabelecer, a acção é um conceito essencial da moral: uma moral improcedente é uma imoralidade. Por sua vez, esta solidariedade entre os dois termos significa que é moral a acção resultante de uma vida moral.

Esta consideração representa um nível de envolvimento superior ao que Weil considera necessário no plano da política. Ao discutir o papel da educação para a moral como preparação para a ação política, o autor prefere ao termo de virtude o de atitude, no sentido aristotélico de *exis*, e não se refere a uma vida moral. Tal pode ser indicativo de uma diferença entre a perspectiva política, em que a adoção de certas atitudes é suficiente para o exercício da ação política, essencial para os indivíduos, mas sem implicar a pessoa na sua totalidade, e a ação moral que ficaria incompleta e deixaria o sujeito num patamar ainda prévio ao do sentido pleno e da felicidade possível, se não assumisse a forma da vida moral.

É fundamental ter presente que esta determinação não obsta às considerações resultantes dos capítulos anteriores, mas tão só as completa. Sem dúvida que é moral a acção por dever – que corresponde a uma vida sujeita à moral –, pelo que se trata de um adquirido, na ausência do qual a moralidade não tem consistência filosófica suficiente. Não obstante, uma ponderação levada a cabo em nome do que é assim visado patenteia que se está perante um primeiro estrato, o qual requer a sua superação num tipo de acção em que o cumprimento do dever deixe de ser problemático, por estar incorporado na vida e deter o mesmo nível de espontaneidade de outros processos vitais. Torna-se, então, compreensível que a superação da filosofia moral no discurso da *Acção* tem vários sentidos cuja interpenetração importa destrinçar.

Por um lado, como já indicámos, revela a insuficiência da filosofia moral, discurso particular que carece de se fundamentar no discurso total. Neste sentido, a filosofia moral encontra no discurso da *Acção* não tanto o seu fim quanto o seu princípio, porquanto é nele que ela descobre a razão de ser do seu próprio discurso. Por outro lado, essa superação mostra que, por si só, a acção preconizada pela moral é insuficiente para criar as condições para o estabelecimento da moral filosófica. Anteriormente, mostrámos que a acção moral requeria a acção política como complementar e que o discurso moral revelava que esta exigência era inevitável. Finalmente, ela patenteia que, introduzindo a busca do sentido (que é própria da filosofia) a compreensão

teleológica da realidade, o discurso moral vê na acção o seu fim não só no sentido de o seu objectivo mas ainda naquele, mais chão, de limite último. A moral é para ser vivida não discutida e, por isso, o limite do discurso moral é a acção moral levada a cabo numa vida moral. Graças a esta divisão tríplice do sentido do conceito de acção moral podemos agora cercar mais de perto os dois níveis da acção moral supra referidos. A acção moral que visa a felicidade e que corresponde ao segundo sentido é completada pela acção moral que resulta dessa felicidade, e que corresponde ao terceiro sentido. A primeira afirma que é moral, o indivíduo que age pelo dever de ser feliz; a segunda que só o indivíduo moralmente feliz pode agir moralmente de um modo pleno. O que assim emerge é o conceito de uma vida moral.

O Conceito de Vida Moral

Vimos que, logicamente, o conceito de vida moral só pode ser introduzido depois de exposta uma moral do juízo, da universalidade, uma vez que é esta última que, por um lado, revela o princípio de todo o discurso e que, por outro, reconduz o indivíduo à necessidade de agir. Mas, tal como acontecera com a moral formalista, que trazia consigo a possibilidade de ser superada, sem que tal obstasse a que determinados indivíduos se satisfizessem com ela enquanto tal, também a moral da acção pode esbarrar numa recusa declarada da sua necessidade, ou mesmo da sua contradição com a própria moralidade.

É verdade que a moral da universalidade exige a sua concretização prática, mas não o é menos que, enquanto moral do juízo, ela pode recusar-se a transpor os limites materiais da reflexão e permanecer no plano do dever, como zona limítrofe entre a reflexão teórica e a sua realização prática. Por um lado, a vida moral parece remeter para o que de mais individual existe no indivíduo, logo não tematizável universalmente, o que não se afigura, à primeira vista, compatível com o plano epistemológico escolhido; por outro lado, não se vê como, moralmente, se possa ultrapassar o plano do dever, o qual exprime teoricamente tanto a essência da moral como a sua vertente prática. Assim, parece perfeitamente suficiente afirmar que o indivíduo deve agir sob a direcção da moral – simultaneamente da moral da universalidade e da moral concreta – sendo mesmo, nesta perspectiva, contra a moral afirmar que o indivíduo possa alguma atingir uma vida moral e não apenas uma vida sob a moral.

Dessa feita, para viabilizar o conceito de vida moral, há que mostrar que, sendo a acção por dever necessária, esta visa não a sua continuação indefinida mas a sua superação na acção moral, *strictu sensu*. Esta crítica dirige-se explicitamente a Kant. Não obstante, de acordo com a opção metodológica da obra, trata-se de um diálogo com posições à partida antagónicas e inconciliáveis que, dialecticamente, se procura conciliar, o qual vai para lá da perspectiva kantiana. Kant representa,

neste exercício, uma dessas abstrações, mas, nesse processo crítico também é discutida a pertinência da abstração que se lhe opõe: a afirmação da vida moral como resultante da natureza ou do carácter do indivíduo. Vejamos, então, os termos dessa dialéctica (os quais dependem dos desenvolvimentos hermenêuticos dos capítulos anteriores, podendo surpreender por uma certa heterodoxia, como aquela que não exclui Kant do horizonte do eudemonismo), indispensável para uma adequada compreensão do conceito de vida moral.

1.ª afirmação (idealista) – “Não existe vida moral, só existe uma vida sob a moral”. (WEIL, 2011, p. 190) Esta posição implica que a virtude reside no constante domínio exercido sobre a vida, a qual representa o que de individual, logo, de mau, egoísta, violento, existe no indivíduo, controle exercido pela moral universal. Deste modo a moral deve ser sempre sofrida porque imposta, mesmo na forma autodeterminada do agir por dever, e o indivíduo nunca conseguirá que os dois planos – o da vida e o da moral – coincidam. Eles coexistem, tão-só, tal como a lei coexiste com a vida do indivíduo. Porém, na moral pura, o modelo legalista é levado até às últimas consequências. Ao contrário do que sucede no direito, em que o indivíduo pode, com um esforço reduzido, agir sempre em conformidade com a lei, dessa feita, satisfazendo as condições da legalidade, nesta visão da moral, o cumprimento do dever nunca implica a felicidade, porquanto o indivíduo nunca está à altura da santidade almejada. Em última análise, neste regime de legalidade, se o cumprimento do dever correspondesse à felicidade, esta perderia a sua função moral, pois interromperia a aspiração do indivíduo a ser sempre melhor do que a natureza o fez.

2.ª afirmação (naturalista) – “Toda a vida moral torna-se impossível se o mérito é fundado na impossibilidade de ser 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...” (WEIL, 2011, p. 191) Esta posição faz assentar a vida moral em características heterogêneas, no que respeita ao princípio da moral, consagrando a possibilidade do indivíduo ser moral por natureza – o que se encontra em oposição ao que foi até agora exposto – bem como indexando conceitos que a reflexão moral tradicional se esforçou por demarcar do discurso moral, como é o caso do gosto.

Superação – Por um lado, já Aristóteles mostra, e Kant consolida, “que só existe acção moral se for fundada sobre uma decisão moral.” (WEIL, 2011, p. 191) Se o indivíduo é “naturalmente” moral tal não pode ser encarado pela reflexão moral senão como accidental. Assim, a segunda afirmação tem razão na primeira parte do seu enunciado, perdendo-a, ao confundir a vida moral com uma vida segundo a natureza individual. É que esta perspectiva implica a impossibilidade de todo e qualquer indivíduo que queira ser moral o poder vir a ser, conduzindo, deste modo, a um elitismo moral, fundado nas diferentes naturezas, que contraria o princípio da universalidade. Do

mesmo modo, a felicidade não seria acessível senão a um grupo restrito de eleitos, que não precisaria de fazer fosse o que fosse para se tornar melhor, porque a moralidade lhe fora doada pela natureza. Porém, Weil chama a atenção para o facto de que “não se segue daí que o único mérito moral consistiria na vitória sobre um carácter duro, mau, agressivo. Uma virtude penosa para quem a observa é ainda mais para aqueles sobre os quais ela se exerce e aos quais humilha porque de fato faz deles objeto de acções meritórias e lhes recusa assim a igualdade.” (WEIL, 2011, p. 191) Se bem que Kant tivesse razão contra a segunda afirmação, ao defender o papel da decisão moral, pela moral, não o tem ao considerar a virtude como penosa. Com efeito, esta consideração, como a citação afirma e a experiência quotidiana confirma, põe em causa dois deveres que a mesma filosofia que a originou deduziu: o dever para consigo próprio e o dever de justiça. O dever de justiça, ao considerar o outro como simples meio para uma suposta moralização individual. O dever de ser feliz, ao pressupor que o indivíduo ou não possa atingi-lo ou se puder lá chegar será sempre sozinho, num exercício de autodeterminação pessoal que, no limite, reduz os outros à condição de objetos. Uma moral sofrida equivale, por um lado, ao esvaziamento do sentido do projeto moral e, por outro, a que o indivíduo permaneça numa certa imoralidade, mau grado a sua vontade de ser moral. A natureza mal 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) A razão não pretende ser a “carcereira” da vida “escrava”; o dever não é o “inimigo” do homem moral; a lei moral não pode permanecer um outro em relação à ação do indivíduo moral: “para esse homem as suas paixões, tendências, interesses deverão ser *informados* pela razão” (WEIL, 2011, p. 193) Em suma, cabe defender a possibilidade de uma vida moral, mas recusar que esta resulte de factores heterogéneos à moral: se vida moral existe esta deve ser fundada na moral e não na natureza. O que significa que a vida moral é adquirida progressivamente pelo indivíduo que não poderá atingi-la por dom ou “por inspiração” (WEIL, 2011, p. 195), ignorando ou evitando as várias etapas da moralização. Assim, cabe concluir que, se cabe afirmar que “a moral é real no indivíduo moralizado”, (WEIL, 2011, p. 207) não é menos relevante reconhecer que «a vida do indivíduo moral é vida no mundo”. (WEIL, 2011, p. 213)

Este excuro confirma que um dos principais obstáculos à afirmação do conceito de vida moral se encontra na dificuldade em reconhecer a especificidade da relação entre os dois termos, vida e moral. Com efeito, de acordo com o autor, cada uma destas posições é levada a valorizar excessivamente um deles, ignorando a sua unidade correlacionada: a primeira recusa à vida a dignidade da moral; a segunda não pode conceber que a vida seja outra coisa do que a vida, pelo que a moral seria uma característica de um tipo de vida, característica que só ela saberia gerar. Ambas estão de acordo em perspetivar a vida como espontaneidade e como atributo individual.

De igual modo, ambas têm uma visão demasiado estreita da moral, a primeira valorizando a sua universalidade, a segunda reduzindo-a à individualidade. Ambas, finalmente, inviabilizam uma correta compreensão deste conceito, apelando, por isso, à proposta de uma outra perspectiva.

O modo como o autor entende o conceito de vida moral centra-se precisamente no tipo de entrosamento entre vida e moral, como fica patente logo na epígrafe do parágrafo 19, o primeiro da terceira parte: “A moral informa a vida do indivíduo em sua totalidade.” (WEIL, 2011, p. 189) A chave para interpretar a escolha de Weil reside no recurso que ele faz a um termo clássico da ontologia aristotélica, o de informação, como atribuição de característica essencial, substantiva, configuradora e especificadora a uma matéria que, predisposta, a solicita. Logo de entrada, fica claro, por essa via, que relação, não assume a forma de imposição, de submissão, de inclusão, de redução. Trata-se, ao invés, de uma relação orgânica, entre matéria e forma. Importa, então, extrair as implicações desta retomada.

Matéria e forma são termos que nos remetem para a filosofia kantiana ou para a filosofia aristotélica. No primeiro caso, dar-se-ia uma certa continuidade do percurso anterior; no segundo, uma quebra propositada que denotaria uma alteração significativa do ponto de vista a partir do qual o problema da moral é encarado. O campo semântico do conceito de vida moral, tal como o campo lexical em que surge inserido, apelam à necessidade dessa mudança. Pesa ainda, liminarmente, por um lado, a crítica sistemática aos limites da filosofia kantiana, quando se trata de passar ao plano da vida, e, por outro, a referência expressa à dívida ao Estagirita, nesta terceira parte. Por fim, tendo em consideração a escolha do termo vida moral, em vez de moral vivida, cabe antecipar que a solução buscada no hilemorfismo se revele a mais adequada para o esclarecimento do que o autor pretende com esse entendimento de um processo de informação. Acontece que o último dos três artigos que Weil dedicou ao pensamento do grego, publicado em 1967 e intitulado «Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne» (Algumas observações sobre o sentido e a intenção da metafísica aristotélica), mostrando a maturação de uma convivência profunda com essa matriz filosófica, apresenta a sua interpretação do que aí cabe ao par matéria e forma. Dessa leitura, retemos quatro aspetos que consideramos poderem ser revertidos para a nossa proposta interpretativa: A forma e a matéria «são os princípios com os quais Aristóteles consegue explicar o facto de que captarmos, ainda que com restrições, o sensível, são o foco da análise, não a base duma síntese ou construção», e não remetem para qualquer tipo de criacionismo; (WEIL, 1991, p. 89) “Tudo o que conhecemos contém forma e matéria» ;(WEIL, 1991, p. 89) Conter é diverso de ser composto por, «pois só existe o composto-unidade, o *sinolon*” ; (WEIL, 1991, p. 89) De onde se conclui a relação dialéctica entre matéria e forma, na medida em que “a

coisa. a substância, le *sinolon*, não são compostos por uma matéria existindo à parte e por uma forma que tenha sido imposta». (WEIL, 1991, p. 90)

Mais uma vez afirmamos que a aproximação entre as duas filosofias não significa identidade, pois são mais os pontos de divergência do que os de convergência, o que o próprio autor deixa logo patente na primeira página da terceira parte, ao considerar que a moral moderna da universalidade, não obstante todos os problemas que suscita, não deixa “de ser infinitamente superior às morais do passado [no rol das quais inclui a de Aristóteles]. Infinitamente, porque exprimiu, compreendeu, pensou um princípio novo, o da liberdade na responsabilidade, o princípio da razão agente que se pensa a si mesma como princípio de pensamento tanto quanto de ação, enquanto as que a precederam se limitavam a dar regras de vida políticas ou não”. (WEIL, 2011, p. 189) É assim que, como referimos, já não cabe “viver, como [para] Aristóteles, na visão do cosmos e para os raros instantes de união com o intelecto,” (WEIL, 2011, p. 189) do mesmo modo que as virtudes, sendo axiais, assumem um carácter estritamente moral, no sentido em que a moralidade, desde a modernidade, decorre da categoria de dever, como categoria de domínio. Como resume Emilienne Naert, referindo-se à noção de uma espontaneidade do agir, que se confunde com a imediatez da presença: “Como é evidente, esta presença imediata [...] nada tem a ver com a atividade contemplativa, segundo Aristóteles. O que permanece é um mesmo movimento que atravessa a ética para cumpri-la, superando-a: em direção a uma felicidade que transcende a atividade moral, em Aristóteles, em direção à felicidade transmoral da presença que, para Eric Weil, funda filosoficamente a moral.» (NAERT, 1988, p. 164)

Será de supor que a retomada de um par essencial da metafísica aristotélica, sem modificar verdadeiramente os termos, mas transpondo-os para o domínio da moral, corresponda a idêntica pragmática. Com efeito, face às dificuldades de composição de duas realidades, que foram apartadas na modernidade para poderem ser pensadas independentemente no que é próprio de cada uma, em que uma surge como dado, ser-aí (a vida) e a outra como projeção, dever ser a provar-se infinitamente (a moral), o que Weil encontra no binómio aristotélico é essa unidade diferenciada, sempre presente, mas, cruzada com o par ato-potência, com dimensão evolutiva. O que Weil recupera e propõe como perspectiva alternativa é o esquema de análise do *sinodon*, de acordo com o qual, como vimos, a unidade é prévia à decomposição em partes. O conceito de vida moral é, por conseguinte, o conceito de uma totalidade que se apresenta realizada por um processo integrador de termos que resultam combinados, sendo a explicação posterior a esse fenómeno. Igualmente decisivo para a adoção desse esquema percetivo é a correlação entre matéria e forma, um verdadeiro vínculo que é verificável em todos os entes físicos. Transpondo para a vida moral, pode-se estabelecer a seguinte analogia: assim como a forma assume a universalidade da essência substantiva

da espécie e a particularidade da configuração substantiva de cada ente, num processo de correlação com a fisicalidade material, sempre ocorrendo em conjunto, também é pensável uma vida, individual, concreta, histórica, que se ofereça como moral, isto é, com a forma da moralidade como característica definitiva e determinante. Weil encontra na ontologia aristotélica a possibilidade de compreender a relação entre a particularidade de vida e a universalidade da moral sem sacrificar nenhum dos elementos relacionados e sem obstar ao dinamismo da relação. Como, depois, ocorre concretamente essa união, pois será de supor que haja diferentes formas de realizá-la é objeto de análise.

Dito por outras palavras, o que Weil retém da ontologia aristotélica a possibilidade de se compreender correctamente o problema da encarnação, ou da incorporação, para evitar ecos teológicos não previstos no seu pensamento, como processo vital, suscetível de ser transposto para qualquer domínio em que o par matéria e forma se aplique. Assim, a questão da relação entre a vida e a moral adquire um sentido mais preciso, convertendo-se na seguinte: como é possível que a moral formal (note-se que, como já referimos, a moral permanece sempre formal mesmo quando adquire um conteúdo) incarne na vida? O mesmo é perguntar pela realização da moral uma vez que a encarnação significa aqui que a moral atingiu a sua completude, aquilo para que o seu discurso tendia. Importa ter na devida consideração que este modo de interrogar infunde na ontologia aristotélica a perspectiva transcendental, o que leva a uma análise híbrida, com a qual se assume a realidade da vida moral como possibilidade dessa mesma realidade, o que bem patenteia que as retomadas, tal como previsto na Lógica da Filosofia, são feitas a partir de um discurso que já não é, por não poder sê-lo, o original. Retomar não é repetir uma voz, mas fazê-la ressoar num outro regime discursivo que a vivifica alterando o seu contexto de enunciação original.

Também por esse motivo, a analogia com o problema da encarnação/incorporação surge como uma chave-mestra para a compreensão correcta da maneira como a moral e a vida se unem numa segunda instância, refletida e problematizadora. Trata-se de manter, perante eventuais leituras desviantes, que, no que concerne ao conceito de vida moral, não existe a moral como forma e a vida como matéria – ambas heterogêneas – mas o que existe é, como referimos, a unidade, a saber, a de uma vida informada pela moral, recuperada no movimento da reflexão, mas não menos entrosada. Com efeito, tais cautelas concetuais são de rigor, tanto mais que o termo informado, insuficientemente percebido, pode sugerir que a moral se aplica à vida do exterior. Dar-se-á mesmo o caso de que a conceção kantiana de uma vida sob a moral, possa igualmente explicar-se com recurso ao par matéria/forma, se se entender a relação entre os dois termos daquele modo mais corrente segundo o qual eles se encontram, mas nunca se fundem. Numa tal interpretação, à vida-matéria ser-lhe-ia imposta, ou justaposta, a moral-forma. A matéria seria amoral ou imoral, pelo

que a imposição da forma da moralidade, mesmo que resultante de uma decisão racional ou de um ato de vontade, só poderia ocorrer como violência contra a resistência de uma natureza sensível e passional.

Em contrapartida, para Weil, a vida moral implica a anterioridade antecipada da unidade, enquanto realização da vida feliz. Aliás, compreende-se que a vida moral corresponda à felicidade proposta pela moral, ou seja, aquela que advém da unidade do indivíduo, pela coincidência do dever e do ser. Se assim é, o conceito de vida moral não diz respeito a um recorte estático no fluxo da existência, que daria haver uma vida moral anhistórica e acabada, mas apela à ideia de uma unidade dialéctica, um tipo de presença que tem de se provar constantemente, na verdade, um cruzamento de êxtase e de poética, de acontecimento e de projeto, de enraizamento na finitude e de entrada num desenvolvimento infinito.

Esse entendimento implica, então, a preexistência da forma na matéria e da matéria na forma, em conformidade com a matriz encontrada na sua leitura do filósofo antigo: “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.” (WEIL, 2011, p. 196-197) A moral, portanto, “é a forma da vida do indivíduo que, nela, alcança a felicidade. Essa forma é *informante*, não é um molde que impõe seus contornos a uma matéria em si informe, não estruturada e que existiria nalgum lugar em estado puro e bruto: o homem nunca é sem moral, no sentido de uma ausência de toda relação com a moral.” (WEIL, 2011, p. 207) Os termos nos quais Weil põe o problema justificam, plenamente, a nossa interpretação: a moral é a forma da vida; não é uma forma que se impõe; não é um molde; a matéria não é ausente da forma; é a matéria da moral, no sentido em que a moral informa a vida na sua totalidade.

O mesmo é dizer que o problema é abordado de dois pontos de vista complementares. Um primeiro, resultante do percurso anterior, concebe a vida moral através da relação entre a vida e a moral. Este ponto de vista tem uma dupla vantagem: torna compreensível teoricamente o problema de uma vida moral, assegura a passagem de uma concepção da moral como possibilidade ao conceito da vida moral. Neste sentido a moral é forma porque é uma possibilidade expressa no discurso da filosofia moral que tende para a sua realização numa vida moral, mas que não atinge obrigatoriamente essa realização. Em contrapartida, tem a dupla desvantagem de produzir equívocos e de não dar plenamente conta da unidade implícita no conceito. Daí que um segundo ponto de vista seja necessário. Este encara a vida moral não a partir da composição teórica dos termos mas da unidade real, concreta que o conceito exprime. Deste segundo ponto de vista, o conceito de vida moral é o de uma vida que é moral e de uma moral que é vivida, aqui e agora, na história concreta de cada indivíduo: “A moral pode, portanto, ser real na vida do homem moral.

Como toda forma, ela é apenas possibilidade enquanto não for encarnada, a possibilidade mais elevada do indivíduo, mas possibilidade e que deve provar que é possibilidade ao se realizar.” (WEIL, 2011, p. 208) O duplo sentido de possibilidade – primeiro entendido como probabilidade e posteriormente, como realidade – patenteia o duplo ponto de enfoque do problema analisado no que é secundado pelo duplo significado que o termo forma adquire – como possibilidade/probabilidade e como um aspecto da possibilidade realizada. O mesmo se poderia exprimir com as noções de forma formal/discursiva (correspondendo ao primeiro sentido) e de forma informante (correspondendo naturalmente ao segundo sentido).

A noção de forma informante, bem como a de uma matéria que está sempre informada, ou seja, moralizada, consagra a ideia do caráter dinâmico da relação entre a moral e a vida. Como sugerimos, esse dinamismo não se refere tanto ao aspeto essencialmente activo/prático da vida moral, mas a um regime de abertura na própria unidade realizada, que significa a coexistência do conceito de progresso moral do indivíduo, da sua moralização, e da eventualidade do seu sucesso em qualquer das etapas, ou seja da sua realização. Como lembra o autor, “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) Nesta posição Weil revela uma vez mais a sua leitura de Aristóteles. Tal como para o Estagirita a forma é entendida como atualização e como ato, também a vida moral, para Weil, comporta o duplo aspeto do processo de moralização e do fim de desdobramento. Por esta via, o autor evita aquelas perspetivas que, considerando como moral apenas a vida que o fosse plenamente, recusam qualquer possibilidade de um indivíduo levar a cabo uma vida moral. Em contrapartida, ao distinguir os dois sentidos, o autor afirma a possibilidade de o indivíduo, em qualquer momento da sua existência, iniciar uma vida moral. Tal como o facto de o universal concreto da história não satisfazer todas as condições requeridas por uma universalidade plena não impede que se fale da presença da razão na história, e uma projecção de uma progressiva universalização se afigurar consentânea com a ideia de um reino dos fins, também, ao nível do indivíduo, a moral vai progressivamente informando a vida que progressivamente se converte numa vida moral.

A posição antagónica supra-referida levanta, contudo, uma questão importante, a saber, se a reflexão moral pode assegurar que o indivíduo atingirá a vida moral, no sentido segundo, isto é, aquele em que a moral é percebida como sendo plenamente vivida pelo indivíduo. A questão é clássica: ela pressupõe que a vida moral é um ideal à partida inatingível pelo indivíduo, ou pelo menos pela maioria dos indivíduos, reservando-se para os assim considerados sábios ou virtuosos essa possibilidade. Contudo, normalmente, a hipóstase não resolve a questão pois o sábio ou o virtuoso são também remetidos para o plano do ideal, na medida em que, neste modo de equacionar

a realidade, se reconhece outrossim a impossibilidade histórica de um tal estado. A dúvida alicerça-se, por conseguinte, em dois preconceitos: por um lado, na concepção da vida moral como um estado último e definitivo que o indivíduo deve tentar atingir; por outro lado, no estabelecimento de uma demarcação entre o domínio do real (que é identificado com o da fatualidade) e o domínio do ideal (que, porque ideal, se pressupõe nunca atingível a partir das condições reais que determinam o indivíduo). Revelados os dois pressupostos da posição, torna-se claro que a questão não tem sentido na ótica da filosofia moral de Weil. Por um lado, a vida moral não é concebida por Weil como um estado, mas tratando-se de vitalidade, cabe afirmar o seu carácter activo, em permanente devir. Por outro lado, a recusa de uma versão coisificada da felicidade, como se de uma realidade anhistórica se tratasse, obsta a projecção idealizadas de uma sabedoria atingível com o sacrifício da historicidade. Tal como Weil defende, é aqui e agora, finito e razoável, que o indivíduo vive moralmente.

Perguntar-se-á, igualmente, pela legitimidade de uma visão, que se quer tão próxima da realidade, ao ponto de levar o discurso ao limiar da individualidade, contrapondo-se que o discurso não pode antecipar a sua realidade, que não se pede discursivamente saber se o que afirma se realizará ou não. A objecção tem razão ao mostrar que, na vida, na acção, há um aspeto que não é estritamente discursivo e que por isso a reflexão mais não pode fazer do que situar-nos na antecâmara abstrata dessa concretude. No entanto, não nos podemos esquecer que é precisamente aí que Weil nos pretende situar, nomeadamente, quando defende, sem nunca o desmentir, a formalidade do discurso moral. Que o discurso moral permaneça formal significa que ele se restringe à afirmação da possibilidade da realização, sem nunca se poder substituir à própria realização (que é a realização de si mesmo). Ao defender-se a realidade da vida moral, não se pretende substituí-la pela eficácia de um discurso moralizador em torno dessa mesma realidade. Cabe não esquecer, contudo, que é o discurso e para o discurso que o conceito de uma vida moral adquire sentido, pelo que, realidade e discurso se interpenetram mutuamente, numa fórmula dialética inultrapassável, pelo que, do ponto de vista da filosofia moral, não há maneira direta, não discursiva, de chegar ao conceito de vida moral e à vida moral que realiza esse conceito. Não existe, por conseguinte, um sábio ou um virtuoso, tal como os concebe o discurso do não-sentido: um indivíduo que cessa toda a actividade, que atinge o silêncio e o imobilismo total. (WEIL 2012, pp. 140-141) A segurança devolvida numa felicidade querida moralmente não equivale à morte, mas à escolha de uma maneira de viver em coerência com a consciência do dever e a responsabilidade da acção.

Não obstante, há um aspeto das objecções anteriores que permanece por considerar. Se o discurso não pode determinar satisfatoriamente o modo de realização da moralidade, se tem de

deixar ao indivíduo tanto a decisão inicial de prosseguir uma vida moral, como a concepção do que possa ser, aqui e agora, na realidade contextual de cada pessoa, essa vida, cabe estabelecer como pode o indivíduo fazê-lo, esse indivíduo que teve de se transcender na figura do sujeito moral e que retorna para viver plenamente essa subjetividade. A resposta de Weil passa pela introdução da noção de inventividade moral: “a inventividade moral existe e é de natureza poética.” (WEIL, 2011, p. 220)

Se bem que corresponda a um quase oxímoro, se pensada nos termos do moralismo, essa noção afigura-se coerente quer com a ideia de que, para corresponder ao critério da felicidade, a vida moral tem de se oferecer razoável, isto é, com sentido suficiente para satisfazer os indivíduos, quer com a visão, inspirada numa sua leitura da *Faculdade de Julgar* de Kant, que já aparece na *Lógica da Filosofia*, de que o sentido, como suplemento humano da objetividade e da normatividade, depende de uma *poiésis* original, uma liberdade livre que recolhe discurso e situação numa fórmula que viabiliza o encontro entre pensamento e vida, universalidade e historicidade. Consequentemente, “a invenção moral é exigida de cada um, uma vez que só ela dá a possibilidade de viver a moral e de viver moralmente.” (WEIL, 2011, p. 221). Como defendemos num artigo anterior, “está em causa, por conseguinte, um tipo de discernimento, de segundo grau, *reflexionante*, que permite relançar os termos da discussão moderna sobre os problemas morais, de molde a suscitar uma circulação permanente, quer entre a liberdade do discurso filosófico e o jogo das condições existenciais, quer entre a busca de sentido para a vida e a busca de sentido na e para a discursividade.” (BERNARDO, 2011, p. 11).

A moral, por conseguinte, não se esgota na normatividade, no dever como apelo ao cumprimento de uma legalidade determinante, atitude passível de ser praticada por um sujeito transcendental em geral, porém, desencarnado, mas supõe uma dimensão poética, graças à qual, permanecendo moral, possibilita a sua incorporação na realidade histórica e individual. A partir de uma certa etapa, a reflexão moral transmuta-se em inventividade moral para poder cumprir plenamente todas as condições que estabeleceu para a sua realização. A forma informante, a matéria informada, a vida moral, em suma, há que inventá-las. Mas, de uma certa maneira, também há que inventar o processo dessa inventividade moral, no sentido em que ele requer a sua prática, o que implica um efeito de retroação com o qual o processo se alimenta da sua realidade.

A consequência desta dimensão processual, bem como da proximidade interativa com a vida moral, é a impossibilidade de uma definição conceptual. Por isso, Weil opta por tornar perceptível a sua realidade operativa em figuras consagradas historicamente pelo modo como levaram às últimas consequências as morais históricas de que dependiam, enquanto as superavam em nome de um critério superior, universal e inquiridor, homens virtuosos ou heróis morais, como

Sócrates. Este esquema de exemplaridade, pelo qual são considerados símbolos de um *modus operandi* comum, a inventividade, como vimos, estando ao alcance de todos os indivíduos, permite dar corpo ao que cabe entender por essa poética moral, viabilizando um tratamento discursivo indireto. Note-se que, do ponto de vista metodológico, o movimento é semelhante ao que encontramos anteriormente, porquanto se pretende igualmente propor um *modus intelligendi* de conceitos que apontam para o desfecho não discursivo de determinações visadas pelo discurso.

Assim, o aspeto essencial desse dinamismo é, como já referimos, o de que a inventividade constitui uma instância de mediação entre o que se oferece, numa primeira versão, heterogêneo e irreconciliável, um *modus faciendi* que balança entre o cumprimento e a superação, a moral histórica vivida, a moral pensada e a vida moral., uma vez que “a universalidade, mediatizada por uma moral histórica e pelos deveres que impõe ao indivíduo empírico, deixa o homem livre para inventar, dar um sentido à sua existência, tornar-se criador.” (WEIL, 2011, p. 275) Tal significa que a inventividade não é criação absoluta, não se contrapondo à valorização da moral vigente, mas dela dependendo, porquanto *ex nihilo nihil*. Como o próprio Weil indica, o herói moral produz uma nova moral concreta “ ao pensar a antiga e ao descobrir, ao criar *poeticamente* uma forma de vida diferente e superior.” (WEIL, 2011, p. 218) Porém, não se trata, para ele, como para qualquer outro indivíduo que queira levar a cabo uma vida moral, de gerar um novo conjunto de normas, destinadas a serem cumpridas socialmente. O que está em causa é a resignificação do que decorre da lógica da filosofia moral para a criação de uma forma de inscrição da moralidade na vida concreta. A possibilidade que o herói virtuoso exemplifica é a de um princípio de espontaneidade recuperada, não para além da reflexão produzida pela filosofia moral ou em alternativa a esta, mas como conciliação de todos os elementos suscitados dialeticamente. A moralidade pregnante de um Sócrates não é a expressão de uma simplicidade natural, mas de uma liberdade arduamente conquistada pelo exercício constante e tentativo de nexos de coerência entre pensamento e ação. À semelhança de outros processos poéticos, a invenção da vida moral compromete o homem na totalidade das suas dimensões e assume um cariz ensaístico.

Poder-se-ia afirmar, igualmente, que a inventividade moral supõe uma coordenação, quase seríamos tentados a afirmar kantianamente um livre jogo, de sensibilidade, entendimento e razão, no que se afasta de uma criação pura e se revela criatividade corajosa, prudente, responsável e razoável (WEIL, 2011, p. 253) É verdade que Weil acentua, nesta parte, a dimensão do sentimento, nomeadamente, quando escreve que “o que se chama coração, sensibilidade, *poética* não são apenas papéis e fatores: sem essa sensibilidade não há vida moral.” (WEIL, 2011, p. 218) É verdade que o sentimento exprime a espontaneidade de vida, esse plano em que a vida é propriamente vivida, bem como a possibilidade de todos os homens levarem a cabo uma vida moral (se assim não fosse

a vida moral estaria reservada apenas aos intelectuais), mas não o é menos que essa espontaneidade só pode criar uma vida moral porque é informada pela moral, concreta e/ou universalidade, seja por via da educação, do contacto quotidiano com as instituições, ou da própria reflexão do indivíduo. Para Weil, nunca é demais insistir, o sentimento não exclui a possibilidade do discurso, a vida não se opõe à razão, a moral não constitui a “morte” da vida. Pelo contrário, a inventividade moral constitui uma poética peculiar em que os dois termos entram numa dialética, destinada a consolidar uma unidade maior do vivido e do pensado. A afirmação anterior tem, assim, a sua correta formulação do seguinte modo: tanto maior deve ser o papel do sentimento quanto maior for o da razão; tanto maior é o papel da razão, quanto mais produtivo se revelar o sentimento.

Em tal ensaio poético, o indivíduo não está só. Se a moral pura, por constituir uma versão refletida, abstrata, da moralidade, pudera pensar um sujeito solitariamente absorto em manter a pureza das intenções, o concreto da vida moral implica a sociabilidade e a prática da moral em termos de intervenção no mundo: “Não basta controlar suas máximas e vigiar suas paixões, por indispensável que isso seja; é preciso, ademais, que a ação seja a expressão de uma vida moral que se compreende como vida essencialmente não solitária.” (WEIL, 2011, p. 221) A criação de uma vida moral, suscetível de ser vivida por um indivíduo, na sua situação histórica, longe de favorecer qualquer egoísmo ou egotismo, tem de conter a fórmula da sua realização, tanto no que respeita à garantia de que as condições para a sua prossecução estão reunidas, como na consideração de que os deveres para com outrém são parte integrante do dever para consigo. Como facilmente se depreende, a felicidade na solidão não passa de idealização inconsequente.

“Na vida, para a vida, a moral não quer ser apenas pregada, ela quer ser realizada, ela quer que a realizemos” (WEIL, 1982, p. 247), lembra Weil. Ora, a Filosofia Moral pode mostrar as condições, criticar as posições que formam obstáculo a este desígnio, orientar o indivíduo na complexidade da atitude moral, mas, no fim, não há legalidade, reflexão, discernimento que possam evitar a decisão do indivíduo sobre o estilo de vida que quer seguir e, por isso, lhe cabe inventar. O sentido, *in fine*, nunca está dado, a felicidade é de cada um, e, tal como o filósofo estabelece, só o homem feliz é virtuoso. Se a legalidade moral resulta da liberdade que se determina a si própria, a vida moral decorre de uma liberdade que se inventa a si própria. Com tais considerações, assoma uma perspectiva original, a de que a própria moral suponha essa liberdade poética, não só na criação de uma legalidade que permita a humanização da natureza e a convivência pacífica entre os homens, mas ainda na dobra de sentido que tem de acompanhar o dever para que este venha efetivamente a ser, para cada indivíduo, chamado a cumpri-lo, mais do que constrangimento violento. Ao invés da ideia corrente de que o dever se impõe por si próprio, com mais ou menos esforço, envolvendo processos predominantemente intelectuais ou sentimentais, merece

ponderação a eventualidade de que também tenha de ser inventado, como ato de uma liberdade que a todo o momento e para todos os acontecimentos suscita uma interrogação relativa ao sentido do que se lhe depara. Se assim for, a resposta adequada à crise moral contemporânea não passa por mais normatividade ou pela reativação de valores, que, se pudessem ainda valer como outrora, não teriam sido significativamente alterados, mas por mais liberdade, ou seja, mais invenção de sentidos com sentido efetivo para os indivíduos.

Robert C. Roberts, ao ponderar a receção de Aristóteles por Tomás de Aquino, referia que “o efeito da adição das virtudes «teológicas» à lista antiga das virtudes cardinais, não é mera adição [...]. Não, o efeito é ecológico: quando se introduz uma nova espécie num nicho [...] é provável que nada fique na mesma.» (ROBERTS, 2017, p. 19). Se aplicarmos esta consideração ao modo como se dá a receção dos antecessores por parte de Weil, torna-se perceptível que se trata de um ecossistema complexo, em permanente transformação evolutiva, cada autor sendo convocado para questões específicas, o mesmo autor podendo ser chamado mais do que uma vez e em função de diferentes facetas da sua produção filosófica. Vimo-lo com Aristóteles, de que Weil retomou o par metafísico matéria-forma para dar resposta a uma dificuldade conceptual, preferindo essa versão àquela kantiana do mesmo binómio, mas que deixou o lugar a uma nova retomada de Kant, desta feita do autor da *Crítica da Faculdade de Julgar*, não para pensar a formalidade do dever, como ocorrera previamente, mas o princípio de uma liberdade radical. A cada invocação, efetivamente, nada, nem ninguém fica igual, mas esse é o penhor de que a eloquência de tais vozes ressoa num ambiente diferenciado e original, o de uma forma de filosofar que interroga o sentido do(s) sentido(s) e manifesta “uma resistência de fundo a qualquer pro-grama, pre-visão, pre-scrição pré-estabelecida.” (GUIBAL, 2009, p. 53).

Bibliografia

- ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy, the Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. XXXIII, n. 124, January 1958, p. 1-19.
- ASSIS, Aparecido. *Educação e Moral: uma análise crítica da filosofia de Eric Weil*. Curitiba: CRV, 2016.
- BERNARDO, Luís. *A Filosofia Moral de Eric Weil*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Texto policopiado, Lisboa, 1991.
- BERNARDO, Luís. “A Filosofia Moral de Eric Weil, uma Lógica da Filosofia Moral?”. *Análise*, n. 16, Lisboa, Colibri, 1993, pp. 77-90.
- BERNARDO, Luís. *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- BERNARDO, Luís. “Moral, Educação e Sentido: uma leitura da *Philosophie morale* de Eric Weil”. *Itinerarium*, LVII, 2011, p. 3-40.

- BERNARDO, Luís. “Como se chega a um discurso categorial: a Lógica da filosofia entre cultura, história e pensamento”. In: PERINE, M. *et al.*, *Pensamento e História: Michel Foucault, Paul Ricoeur, Eric Weil*. São Paulo: É Realizações, 2020.
- CAMARGO, Sérgio. *Filosofia e Política em Eric Weil: um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2014.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- CARR, David *et al.* *Varieties of Virtue Ethics*. London: Palgrave, Macmillan, 2017.
- CANIVEZ, Patrice. *Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- GUIBAL, Francis. *Le courage de la raison – La philosophie pratique d'Eric Weil*. Paris: Éditions du Félin, 2009.
- MILLER, Christian. *The Bloomsbury Companion to Ethics*. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- NAËRT, Emilienne. «La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d'Eric Weil», *Eric Weil et la pensée antique*. Lille: Presses Universitaires de Lille III, 1988.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2013.
- OGIEN, Roger. *L'éthique aujourd'hui – maximalistes et minimalistes*. Paris: Gallimard, 2007.
- ROBERTS, Robert. “Varieties of Virtue Ethics”. In: CARR, David *et al.*, *Varieties of Virtue Ethics*. London: Palgrave, Macmillan, 2017, p. 17-34.
- TESTA, Frederico; FAUSTINO, Marta. *Filosofia como Modo de Vida: ensaios escolhidos*. Lisboa: Ed. 70, 2022.
- WEIL, Eric. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2012b.
- WEIL, Eric. *Filosofia Moral*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- WEIL, Eric. *Filosofia Política*. São Paulo: Loyola. 1990.
- WEIL, Eric. *Essais et conférences*. Paris: Vrin, 1991.
- WEIL, Eric. *Philosophie et Réalité*. Derniers essais et conférences. Paris: Beauschesne, 1982.