

Olhares sobre a violência: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e Eric Weil

Readings on violence: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, and Eric Weil

Judikael Castelo Branco¹
Lara Rocha²

Resumo: Este artigo aborda a violência a partir de três perspectivas filosóficas distintas: o existencialismo de Jean-Paul Sartre, o pensamento político de Hannah Arendt e a lógica da filosofia de Eric Weil. A relevância do tema se destaca por sua triste atualidade e os três autores relacionados testemunham alguns dos caminhos escolhidos pela filosofia contemporânea para lidar com um desafio absolutamente incontornável.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Hannah Arendt. Eric Weil. Filosofia. Violência.

Abstract: This article approaches violence from three distinct philosophical perspectives: Jean-Paul Sartre's existentialism, Hannah Arendt's political thought, and Eric Weil's logic of philosophy. The relevance of the theme stands out for its sad actuality, and the three related authors bear witness to some of the paths chosen by contemporary philosophy to deal with an inescapable challenge.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Hannah Arendt. Eric Weil. Philosophy. Violence.

1 Introdução

Como o título ilumina, este artigo aborda a violência a partir de três perspectivas filosóficas distintas: o existencialismo de Jean-Paul Sartre, o pensamento político de Hannah Arendt e a lógica da filosofia de Eric Weil. A relevância do tema se destaca por sua triste atualidade e os três autores relacionados testemunham como a filosofia do século passado lidou com um desafio

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará UFC /Université de Lille (França). Professor adjunto da Universidade Federal de Tocantins (UFT). E-mail: judikael.castelo@mail.uft.edu.br

² Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

absolutamente incontornável para quem se ocupou em “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 12014, p. 6).

A escolha de Sartre, Arendt e Weil não é fortuita. Os três não só compartilharam o mesmo tempo histórico e experimentaram, de modos distintos, os efeitos do “evangelho da pureza da violência” (WEIL, 1987a, p. 16), mas também se preocuparam em compreendê-la como problema.

Sartre se dedica ao tema em muitas ocasiões, mas é o seu prefácio para o livro de Franz Fanon, *Les damnés de la terre* (cf. SARTRE, 2002), que chama a atenção de Arendt. Com efeito, a autora reserva passagens importantes de *On violence* aos argumentos sartrianos. No caso de Weil, a violência é sabidamente o problema capital da sua filosofia; na realidade, a violência constitui, para ele, a cifra de toda filosofia pós-hegeliana e sobretudo pós-hitleriana. Sobre a obra de Sartre, Weil registra algumas impressões em cartas para Georges Bataille e em artigos diversos sobre a atualidade da filosofia francesa.³ No entanto, esses dados mais contingentes servem apenas para a curiosidade histórico-biográfica e só muito tangencialmente nos ajudam a sustentar a leitura que propomos. Dito de outro modo, interessa-nos não tanto as relações entre eles quanto a visão que cada um deles articula sobre a mesma questão.

O objetivo último deste artigo quer superar a mera leitura estrutural dos autores comentados, antes, deseja tirar proveito dos aparatos conceituais elaborados por Sartre, Arendt e Weil para continuar – alguns vezes com eles, outras contra eles – lidando com a violência como problema filosófico.

Por fim, vale lembrar as palavras de Arendt quando diz que “ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos”, ao que acrescenta: “à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial” (ARENDR, 2009, p, 23). Para responder a isso, a nosso ver, devemos ainda observar o fato de que a violência é sempre um desafio à questão do sentido, o que, para nós, demanda um esforço especial, porquanto entendemos que “a violência é a matéria-prima da atualidade” (MULLER, 2007, p. 11).

³ Sobre as impressões de Weil em torno do escrito sartriano *Matérialisme et révolution*, ver a carta de Weil a Georges Bataille de 26 de junho de 1946 (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 68-71). Já no que concerne à apreciação de Weil sobre a filosofia francesa, particularmente acerca do existencialismo, cf. WEIL, 1993, p. 91-102; ver ainda BERNARDO, 2005.

2 Jean-Paul Sartre: o universo da violência

Se Sartre trata com frequência do tema, apenas em *Cahiers pour une morale* ele lida diretamente com o problema, tomando-o no horizonte no qual descreve a condição humana em termos que sugerem a violência como seu componente constitutivo.⁴ Grosso modo, podemos dizer que, na obra sartriana, o espaço dado à violência resulta tanto das exigências do contexto histórico-social do autor, quanto do aprofundamento do seu próprio pensamento.⁵

Em linhas gerais, no autor, a existência é compreendida como “náusea” insuperável, e o homem, cujo modo de ser é consciência e liberdade, vive em constante distanciamento de si e das coisas e, mesmo envolvido pelo Ser, falta-lhe “ser” próprio em seu interior, em sua consciência. É nesse quadro, mais precisamente na consciência que toma da sua condição, que ele se depara com o “nada” que em todo projeto procura preencher, pois, como ele afirma, “o homem primeiramente é nada” (SARTRE, 1996, p. 29). O homem é, então, o ser que “não é jamais aquele que é”, pelo menos não no mesmo modo de uma pedra ser uma pedra, mas o é na forma de ter de ser, de se encarregar ativamente com o que é, conferindo a si mesmo um fundamento. A existência é, portanto, o movimento no qual o homem procura fundamentar ao seu ser injustificado no mundo, processo em que a consciência é destinada a continuar um “a mais”: porquanto nenhuma razão poderá lhe dar o fundamento que a natureza já não provê.

Com efeito, na terceira parte de *L'être et néant*, as relações interpessoais são descritas como uma dinâmica essencialmente conflituosa, na qual a violência aparece como componente constitutivo. De fato, na descrição sartriana, quando diferentes consciências se encontram, golpeiam-se e transformam-se mutuamente, cada uma tornando a outra um objeto. Em outros termos, a consciência que, para si, é sempre sujeito, vê-se coisificada. Toda consciência é cristalizada pelo olhar alheio naquilo que ela é em um instante preciso e recebe de fora um determinado modo do ser que se torna, para o outro e para ela mesma, uma qualidade sua. Disso resulta que “para obter uma verdade qualquer sobre mim, é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência” (SARTRE, 1996, p. 59).

⁴ Acerca da moral em Sartre, ver o sempre importante texto de Francis Jeason (1965), precisamente intitulado *Le problème morale et la pensée de Sartre*. O livro é fundamental também pelo prefácio assinado pelo filósofo ali analisado.

⁵ Cf. CASTELO BRANCO (2013) e SANTONI (2003). Ver também ARON (1975), interessado particularmente em *Critique de la Raison Dialectique*, e VERSTRATEN (1972), concentrando sobre o tema no teatro político sartriano.

Essa objetivação do nosso modo de ser imediato se dá às custas de uma expropriação; o nosso mundo nos chega como redemoinho do olhar dos outros e nós nos reencontramos como “objetos” no seu mundo: “eu me vejo, porque alguém me vê” (SARTRE, 2003, p. 335). Ficamos, assim, obrigados a reagir para recuperar a nossa autonomia e restabelecer a prioridade da própria vontade, é o que fazemos assimilando a liberdade alheia, isto é, transformando o outro num objeto do nosso próprio mundo, degradando-o de liberdade à coisa. Essas alternativas esgotam as possibilidades nos confrontos com o outro. Trata-se da descrição de um estado “fundamental” que, uma vez interiorizado, torna-se o fundo a partir do qual se mostram as diferentes figuras de violência.

O outro só pode dar um fundamento ao nosso ser se for livre, se o seu modo de ser for diferente do das coisas; mas, justamente por ser livre, nada poderá obrigá-lo a se tornar um meio para qualquer projeto. A violência surge, então, da não realização do desejo de que o outro se torne livremente o que queremos que ele seja. Desse modo, o mecanismo da análise sartriana é simples e diz, em suma, que toda manifestação de violência remonta, fundamentalmente, à oposição entre o para-si e o em-si, entre a consciência e o ser, oposição na qual a consciência, que não aceita a injustificabilidade da própria presença no mundo, procura um modo para conferir a si mesma a “necessidade” que não tem, e o faz atribuindo-se os caracteres do ser. Mas como isso é impossível, porque “ser” e “consciência” são radicalmente distintos, a tentativa desemboca sempre em condutas violentas com as quais se busca ocultar o caráter de fundo da condição humana.

À medida que a reflexão se dirige para as condições antropológicas da opressão, aparece, nos *Cahiers pour une morale*, uma forma de abordagem que acrescenta uma dimensão nova àquela desenvolvida em *L'être et le néant*. Nos *Cahiers*, há violência porque o homem interioriza uma situação de partida originalmente violenta. A violência é sempre o efeito da opressão originária que o homem sofre na própria condição diante da natureza. Assim, a natureza é tomada como o outro do qual o homem depende, e no confronto com ela se produz a primeira relação de opressão mais tarde transferida para o Chefe e para o Estado.

De modo geral, nos *Cahiers*, Sartre procura uma “inversão” ou mesmo uma “conversão” existencial que, a partir das situações descritas em *L'être et le néant*, mostrasse outro olhar sobre a existência. A moral ao redor da qual giram as análises dos *Cahiers* se constitui numa conversão global do próprio modo de ser implicado, primeiramente, na aceitação da gratuidade da existência e da impossibilidade de justificá-la; depois, na aceitação da multiplicidade dos projetos que se desencontram ou que se encontram no mundo; na descoberta do outro como antagonista, mas também como aquele que se coloca ao lado da minha liberdade, que me dá o seu

ser a fim de que eu o faça existir como tal; por último, na transformação da ação solitária num projeto comum capaz de superar o antagonismo originário das consciências.

Todavia, essas análises sugerem que a esse projeto de conversão se opõe uma forma de inércia natural da liberdade que não se compreende a partir dessas possibilidades morais, autênticas, mas sempre no seu oposto inautêntico, de modo que o mundo que poderia ser da liberdade transforma-se no mundo da violência, da alienação e da opressão que acompanham as vicissitudes humanas. É desse modo que a violência se torna questão central tanto na história da humanidade quanto na experiência cotidiana dos sujeitos.

Em torno dessas questões gravitam as reflexões de Sartre, especialmente aquelas que se voltam para a constatação de que num mundo em que há violência, a moral se torna impossível, porque cada um justifica a própria violência a partir da violência alheia, de modo que esta espiral pode se prolongar *ad infinitum*: o violento se apresenta sempre como “quem não começou”, a primeira violência é sempre o outro a cometê-la.

Nesse contexto, Sartre retoma o problema das relações interpessoais abordando diretamente três aspectos da violência que se combinam conforme o domínio e a finalidade da sua manifestação. Em primeiro lugar, há o *universo da violência*, isto é, a concepção do mundo no qual a violência é, a um só tempo, meio e fim, e que desemboca numa “moral da força”. A seguir, a *violência na História*, perspectiva própria de quem defende uma ideia como meio para impô-la. Por fim, a *contra-violência*, que se afirma como o único meio para se libertar da opressão.

O que se coloca em questão é o esclarecimento do fenômeno da violência a partir da relação que o sujeito violento tem com o Ser, com os outros e consigo mesmo. Com efeito, nesse sujeito, a violência surge como a tentativa de tratar o outro de uma só vez como coisa e como liberdade. É esse esforço que acompanha todas as relações de recíproca negação nas quais os concernidos se transformam mutuamente em objeto. É também o componente “ontológico” da violência, implícito nos fatores sociais, históricos e antropológicos que compõem os diferentes “fenômenos da violência”. Logo, mesmo aparecendo numa determinada situação social, a violência está sempre na concepção das relações entre os homens e entre o homem e o mundo. Dessa forma, ela se distingue da força, pois, enquanto desta última se considera o caráter instrumental, aquela é significativa, isto é, traz uma determinada concepção de homem e de mundo. Essa “ideologia da violência”, ou moral da força, aparece claramente quando a violência, deixando de se esconder na

aparência instrumental da força, se mostra como meio para afirmar a si mesma no universo da violência.

A violência é “certo tipo de afirmação do homem” (SARTRE, 1983, p. 181) e para abordá-la não basta apresentá-la como agressividade, bestialidade ou irracionalidade, predicativos que podem ser considerados ínsitos animal homem. Ao contrário, a violência se torna inteligível se considerarmos que na sua base está sempre a liberdade, ou seja, quando compreendemos que a escolha violenta é uma escolha da liberdade. O violento decide alcançar o seu escopo por qualquer meio, escolhe algo em detrimento de todo o resto. Ele se distingue, então, pelo caráter absoluto do seu projeto e pela confiança irrestrita que coloca no próprio objetivo.

Do mesmo jeito, a violência encerra uma forma de compreender a relação que o homem instaura com o mundo. Diante do objetivo fixado pelo sujeito violento, o universo e tudo o que ele contém aparecem como “não essenciais”, sacrificáveis, quer dizer, como obstáculos a separá-lo de seu fim. Eis por que a sua ação típica é a destruição. Criar significa levar em conta o mundo e os outros na realização do próprio projeto, compor as coisas, adequar-se às leis, enquanto na destruição, o violento engendra uma relação unívoca, instantânea e irrepetível com o ente cuja anulação ele provoca.

Com as suas razões, o sujeito violento nega a condição humana, particularmente o mundo dos homens, entendido como reino das mediações, já que quer tudo imediatamente. Por isso ele nega o raciocínio e, destruindo o objeto ou rejeitando a própria situação, destrói simbolicamente o outro homem. Pensar em si mesmo como pura liberdade significa rejeitar o fato de que a liberdade de cada um deve prestar contas à liberdade de todos os outros.

A violência é tomada dentro de um projeto fundamental, a escolha originária de si e a relação com o Ser que caracteriza o ser-no-mundo do violento. Essa “psicanálise do violento” serve de propedêutica existencial ao esclarecimento da questão e prepara as análises sucessivas, instituindo o âmbito do qual se constituirão as implicações sociais e históricas da violência. O autor completa a sua reflexão estendendo-a às causas da alienação e da opressão. A descrição das diversas modalidades nas quais uma consciência pode se endereçar a outra evidenciam a presença da violência sempre que duas liberdades se encontram em planos diferentes, pois uma sabe o que a outra ignora, ou pode fazer o que a outra não pode. Há opressão e violência quando uma liberdade se põe como limite da outra, condição onipresente, a partir do momento em que toda liberdade encontra numa outra liberdade a sua contestação. A condição de partida não pode ser

eliminada: eis por que Sartre inicia sempre do conflito. A moral, quando se dá, aparece depois.

Desse modo, surge a relação de opressão na qual uma vontade oprime a outra simplesmente pela da sua presença, opressão que pode se manifestar num sistema de valores ou num conjunto de bens acessíveis a uns e não a outros. Para Sartre, são formas de opressão a infância, a estupidez e a feminilidade como categorias sociais, todas as situações nas quais a liberdade adota um sistema axiológico que a aprisiona, e sem condições de adotar outro sistema a não ser por uma rebelião radical. Mas rebelião significa ainda violência, também se violência de reação ou contra-violência.

Desse círculo não se sai facilmente, porque todos são opressores na medida em que são oprimidos, e quem oprime em nome de um sistema de valores é também escravo. É preciso que oprimido e opressor se libertem ao mesmo tempo, pois só assim suas liberdades deixariam de ser mutuamente excludentes. O fato é que essa possibilidade continua muito remota e isso não só pela falta de harmonia pré-estabelecida entre os projetos, mas sobretudo porque, desfeita a opressão, permanece sempre o contexto que a gerou. Por isso, a violência com que o rebelde pretende se libertar do seu jugo, mesmo sendo contra-violência, está destinada ao fracasso. Ele destrói coisas e homens, mata e é morto, enquanto a sua ação se dá como negação dos mesmos valores que pretendia afirmar: o violento se situa sempre do lado do mal. Se o fim da sua ação é a instituição de relações humanas entre os homens, vale lembrar que a violência não pode nunca ser o meio apropriado para este fim. O oprimido é obrigado, pela situação, a recorrer à violência, mas este recurso o condena e o liberta ao mesmo tempo, pois o recurso à violência perpetua o círculo que faz dela uma possibilidade constante do homem, perpetua a afirmação da libertação.

Para sair do impasse não se pode esquecer que violência e contra violência afirmam duas constelações opostas de valores. A primeira, criando seu universo, é sempre a negação de relações humanas simétricas e paritárias enquanto afirmação da superioridade do Ser sobre o homem, do valor da hierarquia, da força como instrumento da verdade, acompanhada pela moral da força. A segunda, mesmo se manifestando em forma análoga à primeira, se afirma contra a opressão sofrida e pela necessidade de um mundo no qual ao homem seja permitido ser homem. Isso sublinha uma diferença de caráter moral. É importante entender que na perspectiva sartriana o rebelde tem direito à violência.⁶

⁶ “Se eu posso fazer leva do meu direito, rejeito discutir, sofrer: eu recorro à força (recorro à polícia ou à greve). Eu não tomo nenhuma desculpa em consideração: destruo o estado de coisas. A violência

A própria existência do direito é sinal de uma situação na qual as relações de força estão consolidadas em formas jurídicas: o direito é sempre algo que alguém concede a alguém, se existissem relações concretas e paritárias entre os indivíduos, não haveria necessidade de apelar ao direito. É impossível que o revolucionário não viole as regras vigentes do direito e da moral, pois ele visa uma situação na qual não haja mais necessidade dessas regras e dessas leis.

A contra-violência é, então, a expressão de uma contradição vivida e insustentável, e ao mesmo tempo o início da sua solução. Diferentemente da situação fechada do violento, a do rebelde é dialética enquanto nega o que o nega, e através da negação pretende fazer uma afirmação. Em uma situação de opressão como escravidão, miséria, dependência e fome, o rebelde age como elemento libertador na medida em que anima em quem experimentou essa contradição o livre desapego da sua liberdade. Nenhuma forma de violência é justificável, se por justificção entendemos o argumento lógico-jurídico que revele a sua justeza, mas a violência pode, em muitos casos, ser inevitável. Há situações em que a liberdade é impossível, mas porque ela não pode ser impossível, vemos o testemunho da sua impossibilidade no ato destruidor que afirma, destruindo o que encontra diante de si, a impossibilidade de se afirmar de outro modo. “A situação quer que a verdadeira moral humana nasça neste ato isolado, puramente individual, de violência puramente negativa” (SARTRE, 1983, p. 412).

3 Hannah Arendt: sobre violência e as relações de poder

A base existencial da análise sartriana não é suficiente para a compreensão filosófica sobre o fenômeno da violência e pede, por questão de coerência, o esforço de compreensão de como ela se desvela no âmbito político, espaço no qual a violência perigosamente se perpetuou na história até alcançar contornos dramáticos no século XX. Por si, essa perspectiva lança luzes sobre a dinâmica do conflito entre *Gewalt* e *Gegengewalt*, entre a violência de quem oprime e a oposição de quem pretende resistir à violência inicial, de onde se concluiu que o poder coincide com o exercício da dominação violenta, ou mesmo com o seu monopólio.

Porém, essa linha não é a única leitura possível das relações entre poder e violência. Acentuando o caráter instrumental da segunda, podemos pensar que ela

jamais poderá ser outra coisa senão um direito que se afirma contra todas as formas de organização do universo: os soldados violentos, os inimigos, as mulheres ou os civis, os antissemitas atacam as lojas dos judeus, os racistas lincham negros obscenos e criminosos. Toda violência se apresenta como a recuperação de um direito e reciprocamente todo direito que seja defendido inexoravelmente tem já em si um embrião de violência” (SARTRE, 1983, p. 185).

representa apenas um dos diversos meios à disposição do poder, e não apenas o elemento que o define e o constitui. Essa tendência à distinção entre estes campos pode ser encontrada tanto em quem pretende absolver o poder da acusação de ser sempre, por sua própria natureza, coercitivo, quanto em quem evidencia a sua capacidade onipersuasiva. Nota-se que estas duas posturas pressupõem uma distinção essencial entre poder e violência sobre a base de uma interpretação rigidamente instrumental desta última.

Aqui se insere o pensamento de Arendt sobre o tema. Um dos traços fundamentais que caracteriza a conceitualização arendtiana é a rejeição da conexão ou da sobreposição entre *potestas* e *violentia*. Para a autora, a confusão entre esses conceitos tem duas matrizes distintas. A primeira é teórica e remete à interpretação do Estado como instrumento de opressão, o detentor legítimo dos incrementos violentos, e à concepção da lei típica da tradição judaico-cristã. A segunda é histórica e parte da situação determinada por eventos como o Holocausto e pelo advento de instrumentos de destruição em larga escala que podem eliminar a vida sobre a Terra. Para Arendt, este último elemento solapou a relação tradicional entre meios e fins. Assim, a possibilidade de uma tragédia nuclear é só o exemplo mais claro desse limite, pois à utilização de armas nucleares não se pode mais propor nenhuma finalidade. “O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado” (ARENDR, 2009, p. 17).⁷

Diante dessa situação, a reflexão filosófica tradicional parece inadequada, já que nela a atenção recai sobre a continuidade, sobre o que se considera preceder a violência e o que se vê ameaçado por esta. Entretanto, os eventos contemporâneos demonstram o contrário, a ponto de sugerir não apenas uma reinterpretação teórica, mas uma reviravolta do que foi posto em Clausewitz: a paz é o único fim possível da guerra; deste modo, uma guerra nuclear não poderia representar a continuação da política por outros meios, já que seu fim não é a paz, mas o extermínio. Logo, o século XX produziu uma “inversão nas relações entre poder e violência” (ARENDR, 2009, p. 25) que impõe aos estudiosos da política retirar a violência do rol dos fenômenos marginais para, ao contrário, lançar luzes sobre ela.

⁷ “A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de mais relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos” (ARENDR, 2009, p. 18).

Frente a tão radical alteração não é mais possível analisar a violência como uma supérflua derivação do poder, como a mera capacidade dos indivíduos de impor aos outros a sua vontade e as suas opiniões, já que ela se desvelou, no século descrito, como uma ameaça à própria permanência do mundo, do poder e da política (RIBEIRO, 2020). Assim, ao esquema que legitima a contra-violência como resposta à violência exercida por aqueles que se encontram no comando das instituições públicas, Arendt contrapõe a experiência da *polis* grega e da *civitas* romana como exemplos de uma concepção do poder e da lei que não se fundam na relação comando-obediência e no exercício da pura coerção, mas baseada no consenso do povo, que confere poder às instituições, e no consenso que valida as leis.

Para se esquivar da redução equivocada entre poder e violência, Arendt fundamenta uma acurada distinção entre conceitos que são sobrepostos pela tradição do pensamento político: poder, vigor, força, autoridade e violência. Em base à proposta, *poder* indica a “habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em consenso” (ARENDR, 2009, p. 60), o que demonstra que ele “nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDR, 2009, p. 60). Ao contrário, o *vigor* “de modo inequívoco, designa um objeto ou entidade individual” (ARENDR, 2009, p. 61) é propriedade intrínseca a um objeto e a uma pessoa, que pode se manifestar a outras coisas e pessoas, sem depender destas. O termo *força* “indica a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDR, 2009, p. 61). É neste sentido que se fala de força da natureza.

Já a *autoridade* consiste no “reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam” (ARENDR, 2009, p. 62), um reconhecimento que não necessita nem de coerção, nem de persuasão, mas que remonta à fundação – seu exemplo paradigmático é o Senado Romano. A *autoritas*, nessa leitura, “deu ao mundo a permanência e a durabilidade que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (ARENDR, 2016, p. 131)⁸. Por fim, a *violência* “distingue-se por seu caráter instrumental” (ARENDR, 2009, p. 63). Ela guarda semelhanças com o vigor – já que seus instrumentos podem multiplicar o vigor individual, tornando-o, independente de compleição física, alguém potencialmente

⁸ Como exemplo da estabilidade dada pela autoridade, cita a fundação das constituições: “a autoridade de uma constituição não é produto da força ou da violência de seus elaboradores [...]. Consiste, antes, na disposição por parte de todos os interessados em tratar este evento (a fundação) e este corpo de lei (a constituição), ao invés de qualquer um dos outros atos e propostas que possam surgir de tempos em tempos, como o ponto de partida e o ponto de referência para todas as políticas subsequentes. E eles devem fazer isso [...] porque reconhecem que deve haver tal ponto de referência” (WALDRON in VILLA, 2000, p. 2012-213)

destrutivo, mas é antinômica ao poder, com o qual se encontra numa relação inversamente proporcional. Nesse trabalho de ressignificação lexical e de distinção conceitual, mais indispensável e urgente é a distinção entre poder e violência.⁹

A comprovação dessa tese pode ser obtida na investigação sobre as revoluções, já que elas só possuem o espaço necessário para irromper quando o consenso sobre o que legitima e assegura o poder de um governo já se encontra diminuído – nesse ponto, pode-se recorrer a outro conceito anteriormente destacado: as revoluções são possíveis sempre que a autoridade de um determinado corpo político sofreu um processo contínuo de diluição, e não a partir de um movimento arbitrário de dominação (ARENDDT, 2018). Ao contrário, as revoluções modernas, ao desembocarem com facilidade em terror, demonstram cabalmente o potencial destrutivo – e autodestrutivo – da substituição do poder pela violência.

Além disso, o exemplo das revoluções demonstra que reduzir os fenômenos políticos à coação conduz à percepção de que a política se restringe a questão de *quem domina quem*, o que, na ótica arendtiana, deturpa os eventos e nubla a investigação sobre eles. Desse ponto de vista, o essencial está na compreensão de que a violência é um meio, e por isso carece de justificação, enquanto o poder é um fim em si que não precisa ser justificado, embora deva expor a sua própria legitimidade. Também aqui os termos utilizados pela autora em sua distinção conceitual não são casuais, pois a justificativa implica a referência a um fim externo projetado no futuro, enquanto a legitimação é um apelo ao passado, ao consenso originário que deu origem àquela forma de poder:

o poder é de fato a essência de todo governo, e não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. É aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada. O fim da guerra – fim tomado em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas para a questão ‘e qual é o fim da paz?’ não há resposta. A paz é um absoluto, mesmo se na história registrada os períodos de guerra quase sempre superam os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; ele é, como se diz, ‘um fim em si mesmo’ (ARENDDT, 2009, p. 68).

⁹ Todas essas formas não existem em estado puro e se encontram sempre num grau de combinação: “é particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e assim equiparar poder e violência. Na discussão daquilo que, de fato, é apenas um dos casos especiais do poder – isto é, o poder de governo. Visto que nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo –, de fato é como se a violência fosse o pré-requisito do poder, e o poder, nada mais do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro ou mostrará ser um tigre de papel. Observando-se a questão mais de perto, entretanto, essa noção perde muito de sua plausibilidade” (ARENDDT, 2009, p. 64).

Posto que o poder é um fim em si mesmo, enquanto a violência é sempre um instrumento, deve-se concluir que ele é o fundamento da política. Sendo assim, pode-se identificar porque Arendt contrapõe poder e violência, fundamentando-os como polos antinômicos: enquanto o primeiro se vincula ao campo político, deliberativo e contingencial, ao mundo que se estabelece quando os homens aparecem uns para os outros para discutir sobre o que os *inter-essa*, a segunda começa exatamente onde termina este campo da ação e do discurso – na violência o comum acordo, *radix* do poder, é completamente dispensável, posto que o que a assegura são seus incrementos. “Politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDDT, 2009, p. 73). Por isso, contrapor-se à violência equivale a entrar em confronto não com homens, mas com seus artefatos. “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder” (ARENDDT, 2009, p. 70).

Desse modo, é possível compreender que se a violência prevalece é porque o consenso, como base do poder, já se desintegrou, permitindo o surgimento de uma *hysteron proteron* entre meios e fins, entre violência e poder. “Onde a violência não mais está escorada e restringida pelo poder, a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e dos fins faz-se presente. Os meios, os meios da destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo o poder” (ARENDDT, 2009, p. 72).

Essa afirmação exige rever pelo menos dois pressupostos tradicionais. De um lado, pode-se afirmar que entre violência e poder não há proporção direta, mas uma relação inversamente proporcional¹⁰, pois “toda diminuição no poder é um convite à violência” (ARENDDT, 2009, p. 108). Partindo deste horizonte de reflexão, Herzog (2016) aponta que poder e violência, em Arendt, são categorias distintas, de modo que o primeiro é central na fenomenologia da *vita activa* fundamentada pela autora e na própria existência da política enquanto a segunda é essencialmente *instrumental*.

Esta é a razão pela qual Arendt, ao contrário de Sartre, avalia negativamente a contra-violência, pois a violência é um meio. Porém, é essencial que os fins sejam representados por objetivos breves, para evitar não apenas consequências

¹⁰ “Politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência; falar de um poder não violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (ARENDDT, 2009, p. 73-74).

incontroláveis, bem como o risco de inversão da relação meio-fim, com a primazia do primeiro sobre o segundo.¹¹ A violência se torna uma alternativa ao enfraquecimento do poder, tanto para quem o detém, na medida em que sente diminuir o consenso, quanto para quem pretende contrapor-se. Porém, não há violência fundadora: ela é improdutiva, não dá início a nada, “não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso” (ARENDR, 2009, p. 99). O único escopo ao seu alcance é a dramatização das tensões ou das injustiças, tornando-as mais evidentes. Partindo deste horizonte de reflexão, Kateb (2000) afirma que nem a política, nem seus meios podem advir da violência, enquanto a política, ao contrário, se origina do consenso e da relação entre os homens, espaço que a violência, ao se afirmar, tende a diluir.

Podemos agora destacar alguns elementos da rejeição de Arendt à violência estrutural: a violência é essencialmente antipolítica, silêncio vazio e estéril, antagônica à política, exercida sempre na pluralidade de vozes do mundo comum. Assim, considerá-la capaz de combater e de refazer estruturas políticas é o desdobramento de um equívoco de aspecto hegeliano, quer dizer, da confiança irrestrita no poder dialético da negação. Nesse caso, a violência seria a única possibilidade de interromper o curso histórico.

As investigações arendtianas sobre a violência possuem atualidade incontestada, especialmente se tomadas a partir de duas leituras principais. A primeira aponta para o perigo ínsito a relegar imensos contingentes humanos a condições de pobreza extrema, pois, para Arendt, estas podem promover a desumanização destes indivíduos: “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria” (ARENDR, 2011, p. 336). A pobreza, na ótica arendtiana, tanto mantém os homens sob o ditame absoluto de seus corpos quanto, por outro lado, os aprisiona em um estado de invisibilidade constante, pois “a maldição da pobreza consiste mais na obscuridade do que na escassez” (ARENDR, 2013, p. 104). Este contexto de desumanização dos homens, relegados à completa ignomínia, possibilita que a violência seja um recurso cada vez mais utilizado por estes indivíduos abandonados à sua própria necessidade e destituídos qualquer comunidade política que lhe

¹¹ “O perigo da violência, mesmo se ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não extremista de objetivos de curto prazo, sempre será o de que os meios se sobrepõem ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDR, 2009, p. 100-101).

assegure o espaço profícuo para participação e para a garantia de seus direitos básicos.

Por outro lado, Arendt arrazoa que quanto maior é a burocratização das instituições públicas, maior a glorificação da violência: na ausência de espaços em que os homens possam agir e deliberar, a esfera pública é diluída e, com isso, os atos violentos despontam como os elos antipolíticos que vinculam os homens massificados, solitários e carentes de participação. Nada parece mais característico do mundo atual, marcado pela radical impossibilidade de agir politicamente – ação que fica restrita aos gabinetes dos especialistas –, do que essa tendência a utilizar a violência para resolver questões sociais, políticas e econômicas. Arendtianamente, nada pode ser mais perigoso – e protototalitário – do que essa equiparação.

4 Eric Weil: a violência como chave de compreensão da filosofia

A violência – que em Sartre e em Arendt aparece como corolário de outras questões – é, em Weil, o problema verdadeiramente fundamental da filosofia; considerada tanto como questão para a filosofia quanto como questão filosófica, de fato, isto é, como problema a ser compreendido e como condição para se pensar a própria possibilidade de compreensão.¹²

No ponto de partida da reflexão weiliana está a afirmação do homem como ser razoável, “como o ser que é isto que não é e que não é isto que é” (WEIL, 1996a, p. 5). Não é o caso definir para fixar uma essência, pois “o homem que ele não é uma vez por todas, que não pode se tornar uma coisa, um objeto dado, que não pode realizar-se senão sob a condição de não se esquecer de que lhe é real da realidade das coisas” (WEIL, 1996a, p. 6).

Se o homem se define como animal racional, isso não significa que disponha da razão, mas que deve dispor dela para ser homem plenamente. Portanto, a razão não é um dado, o homem deve ascender a ela, à igualdade universalmente reconhecida, fim de um progresso que se identifica com a história, ou seja, de um progresso para o universal que não “é jamais dado, mas que deve ser buscado em cada momento na luta contra isto que se opõe a ele” (WEIL, 2003, p. 74). Na política, isso se traduz no caminho para a construção de um mundo em que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos e em que o homem será isto que é de mais grande sobre a terra para o homem, desenvolvimento em

¹² As pesquisas sobre a violência em Weil já constituem uma extensa bibliografia, aqui nós nos limitamos a remeter aos estudos de CAILLOIS (1978 e 1984); NODARI (2017); PERINE (2011) e SOARES (2019).

vista da construção de um mundo em que a razão seja a inspiração de todos os seres humanos.

Trata-se de pensar o homem que se quer razoável, que deseja se libertar tanto da necessidade como do desejo, transformando-se em um homem plenamente. Eis porque nega o dado imediato, diz não e produz o que ainda não é, o que sem ele não seria. Ser razoável, portanto, significa essencialmente “ser capaz de realizar a própria negatividade, não só dizer não a isto que é, mas produzir disto que é aquilo que ainda não se é, um novo objeto, um novo procedimento, todos e dois libertos disto que era a opacidade na coisa e no mudo de transformar-se oferecidos pela natureza” (WEIL, 1996a, p. 9).

Para o que nos interessa, a negatividade é a condição natural do homem, ou seja, a violência se mostra como “a possibilidade realizada em primeiro lugar” (WEIL, 1996a, p. 69) e mesmo a “essência do indivíduo enquanto tal” (WEIL, 1996a, p. 54). Isso significa que o homem não apenas é em primeiro lugar violento, mas que permanece violento e pode, na sua liberdade, sê-lo sempre. Trata-se da “violência pura”, isto é, livre e conscientemente escolhida. Mas a reflexão registrou também que a violência em si irreduzível no homem, não o é em relação à razão enquanto “não é a essência do homem” (WEIL, 1996a, p. 54) por tê-la submetido e transformado, compreendendo-a por meio da razão e em vista da razão. Se o homem tivesse certeza de que a brutalidade da sua natureza não pudesse ser submetida ao domínio da razão, não teria sentido seu empenho em vista da realização deste mesmo domínio. Os homens da razão seriam loucos e a própria história a sucessão de loucuras humanas. Mas esses homens ainda não desaparecem, pois só em um mundo em que a razão ainda se mostra, pode sempre surgir homens empenhados na sua absoluta realização. Desse modo, a opção pela violência – enquanto possibilidade sempre presente – é sempre um perigo real, enquanto não se realizar um mundo absolutamente razoável no qual a violência seja inteiramente informada pela razão. Então, a oposição entre discurso e violência é apenas aparentemente irreduzível, pois, no fundo, a violência é suscetível de ser compreendida e vencida pelo discurso razoável.

Se violência e razão são duas *possibilidades* para o homem, há filosofia porque o homem *quer* filosofar e coloca a existência de um sentido e a possibilidade de um discurso coerente e razoável.

O início do filosofar pressupõe a escolha livre que o homem não pode demonstrar. Trata-se de uma escolha inteiramente livre, por isso a escolha do homem da razão é uma escolha a-razional ou mesmo pré-razional; escolha absurda enquanto “o absurdo se define em relação ao sensato que existe só no discurso:

essa é o princípio absoluto, o princípio que compreende, mas ao qual é vão aplicar a idéia de compreensão” (WEIL, 1996a, p. 61), o fundamento infundado que funda o discurso, toda compreensão, que para ser tal é universalmente comunicável.

A escolha é compreendida pelo discurso realizado, o que compreende que esta escolha é sempre realizada e que as escolhas ulteriores derivam da “escolha primeira, aquela entre violência e discurso – escolha primeira, porque é anterior a todo discurso pelo discurso mesmo, se quer compreender-se” (WEIL, 1996a, p. 59). A escolha foi feita no momento em que se efetuou o salto da certeza à discussão, quando os homens de uma comunidade decidiram renunciaram ao uso da violência e de regularam as suas controvérsias por meio da discussão.

Que a razão seja uma possibilidade do homem aparece no fato de que “o homem pode e pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável” (WEIL, 1996a, p. 57). Mas se trata de uma possibilidade e não de uma necessidade. A história revela no pensamento filosófico que a razão não é um *Faktum* e que o acesso a ela pressupõe e remete a uma escolha anterior contra a violência.

Ora, se o problema do homem é ascender à razão, então, esse acesso nasce e se constitui na violência contra a violência, na história contra a violência que lhe precede no seu violento impor-se e que esses tendem a nadificar por meio da razão e em vista da razão, em vista da realização de um mundo da não-violência e sob a senhoria da razão que é “o ponto de partida como a tarefa da filosofia” (WEIL, 1996a, p. 59). Mas a realização deste escopo não exclui o uso da violência, pois nada garante que isso se realize sem o emprego da violência “é aliás provável que não se alcance nunca se se esquece a possibilidade da violência, ou o fato que em certos momentos essa pode ser nobre e justa” (WEIL, 1996b, p. 233).

A violência, em certos momentos, pode ser justa, mas se trata sempre de uma violência entendida como o “meio necessário para criar um estado da não-violência” (WEIL, 1996a, p. 59). A vida do homem só terá um conteúdo autenticamente humano a partir do momento em que essa segunda violência “voltada contra a violência primeira” (WEIL, 1996a, p. 59), contra a violência que nega todo sentido, “o absurdo no estado puro” (WEIL, 1996b, p. 233), que recusa a se deixar informar pela razão. Nisso, o uso da violência se mostra inevitável, pois “somente a violência pode combater a violência”.

O violento não distingue entre “a liberdade que é razão e o arbítrio que é violência” (WEIL, 1996b, p. 189), ele é violento e basta: “ele é negatividade no meio disto que o nega” (WEIL, 1996a, p. 58). Certamente ele não é mudo, pois luta, sofre e se exprime, mas não quer escolher na sua verdade total isto que deve dominar ou sofrer: ele não preocupa em compreender. Eis por que a violência, como outra

possibilidade do homem, aparece sob essa forma só a nós que falamos, “dentro do nosso discurso, que não é violento, mas voltado inteiramente à compreensão” (WEIL, 1996a, p. 58) da violência no seu fundo. O violento não quer compreender e por isso não aceita nem pode aceitar o diálogo para não colocar à prova da discussão o próprio fim imediato.

Para ele, a própria ideia de uma coerência absoluta reconhecida e válida para todos é sem sentido. De resto, se ele fizesse distinções, reconheceria que algumas coisas são importantes e outras não, mas terminaria sustentando ou renunciando à violência, muito ocupado em separar o necessário do contingente. “É o nosso modo de ver que faz do violento um homem da consciência reflexiva em si mesma, e que se pergunta o que quer no fundo” (WEIL, 1996a, p. 58). Na realidade, o violento não quer nada. O que nos parece como o essencial da sua existência, para ele se exprime no silêncio da razão e na rejeição de “toda *theoria*, de toda visão e de toda tentativa de uma visão única do conjunto” (WEIL, 1996a, p. 58). Contra o violento não há outro caminho senão o uso da violência guiada pela razão em vista da realização de um mundo da não violência, que “provém da violência e permanece seu fim” (WEIL, 1996b, p. 233). O uso da violência-meio aparece não só necessário como também legítimo.

Historicamente, só com Hegel o pensamento ocidental chega ao discurso absolutamente coerente, no qual se realiza a coincidência absoluta entre Ser e Razão por isto “que todos os fatos, inclusive o fato chamado homem, são fatos da Razão e são fundados sobre o Ser, que outro não é senão a razão determinando-se na sua liberdade” (WEIL, 1996a, p. 50). A filosofia toma consciência de ser um discurso absolutamente coerente que compreende tudo e a si mesma: o pensamento pensa o outro e a si. Não apenas. Mas toma consciência que o saber absoluto se mostra como a categoria mesma da filosofia.

E, porém, este discurso totalmente coerente e desenvolvido se põe como término e fechamento da história. Em e com esse “a história terminou, pois se tornou completamente compreensível, enquanto todos os discursos particulares, também os menos coerentes, inclusive o grito da violência, o se tornaram, ou, se se preferir (o que é o mesmo), essa é compreensível, porque terminou: a história terminou o seu porque encontrou o que procurava, a coincidência do Ser com a certeza da liberdade, e porque compreendeu que essa é que, de negação e discurso particular em negação discurso particular, produzir essa reconciliação” (WEIL, 1996a, p. 54-55).

Não há dúvida de que Hegel represente um ponto decisivo para a filosofia e para a compreensão da história. Nele, a violência não é expulsa do discurso, mas

reconhecida positivamente, compreendida como mola da ação que move a história e, por consequência, a filosofia. E com a violência compreendida, compreendeu-se no saber absoluto também o indivíduo e, ao mesmo tempo, as suas negações e revoltas contra o discurso absolutamente coerente.

Mas a violência se torna menos violência aos olhos de quem trabalha e sofre, morre e mata, por ter sido compreendida no saber absoluto? E o mundo foi realmente transformado em um mundo de liberdade, um mundo humano em que o homem objetivamente livre vive na segurança que a razão lhe abre como presença na certeza do agir? Em um mundo da razão efetivamente realizada que garanta o *contentamento* do indivíduo, a todos os indivíduos que vivam nas instituições razoáveis produzidas pela sua práxis transformadora na história?

Na realidade, há sabedoria para Hegel, mas é aquela que se localiza inteiramente no discurso do homem, não do indivíduo humano que não foge da violência. De fato, o discurso totalmente desenvolvido não realizou o *contentamento* para o indivíduo, pois não realizou o desaparecimento da violência da vida do homem.

A história terminada no e com o discurso absolutamente coerente hegeliano, não se fechou. O discurso coerente é sim o fim da história, mas da história que é a sua, “daquela história sema a qual não seria e que se compreende apenas nisto como sensata” (WEIL, 1996a, p. 83). Em outras palavras, trata-se do fim da história da razão hegeliana, não da razão do homem *tout court* que ainda espera a sua efetiva e completa realização.

Depois de Hegel é possível a rejeição da filosofia, a escolha da não filosofia como anti-filosofia oposta ao discurso absolutamente coerente e apenas a esse. Eis por que a violência se torna um problema para a filosofia, é o seu outro que a rejeita e ao mesmo tempo a condição mesma de existência da filosofia, e da razão. “A violência é um problema para a filosofia, a filosofia não é um problema para a violência” (WEIL, 1996a, p. 58). Paradoxalmente, a violência termina por ter um sentido apenas para a filosofia, que é por natureza rejeição da violência.

Compreender a rejeição do discurso absolutamente coerente é compreender a própria violência, a “violência pura” que se opõe como possibilidade efetiva do homem ao discurso filosófico. Pura é a violência com conhecimento de causa, não simplesmente fora da filosofia, mas contra ela. A reflexão sobre essa rejeição nas categorias da “Obra” e do “Finito” recolocou em movimento a história da filosofia, como história, como filosofia do sentido, descobrindo que o desrazoável é apenas “insensato em si”, mas não para a filosofia que descobre o sentido da violência como “negação universal e absoluta do universal e do absoluto” (WEIL, 1996a, p. 346):

“toda violência concreta possui um sentido para a razão” (WEIL, 1996a, p. 54). Compreendendo a violência, a filosofia se coloca como contra-violência, como meio tecnicamente necessário em um mundo que continua sob a lei da violência, voltado contra a violência primeira, em vista da realização de um estado de não-violência. A consequência é que a violência não é irreduzível, ou o é apenas de modo aparente.

Mas o filósofo pode mesmo ficar seguro da própria razão? É esta a pergunta que o corrói. Ele se coloca diante da alternativa de “uma vida irracional ou razoável e o fim da sua existência, é para a morte que ele se decidirá (WEIL, 1996a, p. 19). Ele aspira à visão, à teoria, sabendo que só assim poderá alcançar a satisfação, que por isso pensa a violência e se opõe a ela, combatendo-a em vista da construção de um mundo da não violência. Desse ponto de vista, ele não foge do perigo, embora tenha “medo disto que não é razão nele e vive com este medo, e tudo isto que faz, diz e pensa, é destinado a eliminar ou a atenuar este medo”.

O filósofo olha e teme em si “a animalidade de ser vivente” que pode sempre o impedir de continuar a filosofar. E isso porque é homem, não sábio. É verdade que ele está disposto “a morrer antes que sacrificar a razão; mas esta decisão validade hoje, tomada ontem, será capaz de colocá-la em ação o dia indeterminado da prova?”; “Não será corroído (pela paixão) dentro antes de encontrar-se face a face com a violência externa?” (WEIL, 1996a, p. 20).

Na realidade, o filósofo não pode nunca estar inteiramente seguro da sua razão enquanto não se realiza um mundo razoável no qual “a negatividade e o desejo contribuam a construir uma forma de vida na qual o homem, os homens sejam ao reparo da violência, e o seu caráter seja formado ou transformado de modo que o indivíduo não seja mais levado para a paixão, mas para a razão” (WEIL, 1996a, p. 20). Isso não nega que o desejo de buscar a razão e o *contentamento* seja mais que legítimo, mesmo se o “filósofo poderá viver sem o medo do medo” apenas e quando “a razão terá penetrado toda a existência do homem e da humanidade” (WEIL, 1996a, p. 20). De resto, só a razão pode conceder o *contentamento*, pois ela é o *contentamento*, mesmo se isso só for possível através da violência. De outro modo, o homem “permanece animal mesmo sendo razoável”. Significa que ele continua potencialmente violento, e que a violência é sempre possível. Eis porque não devemos nunca nos comportar como se a violência não existisse, é preciso encará-la, enfrentá-la no plano da realidade na qual ela se apresenta como o que resiste a ameaça e que só pode ser negado com os meios a natureza nos oferece. Não basta apelar à razão para afirmar a dignidade humana: esta “deve provar-se na existência de todos os dias” (WEIL, 1996a, p. 20). De fato, a violência no homem não é a única, um mundo inteiramente razoável, está longe de ser realizado, e

constitui ainda uma tarefa para o homem, se quiser ser homem, isto é, liberdade existente.

Não se trata apenas de violência externa ou da primeira violência, dominada e vencida, mas da violência exercida pela “segunda natureza”, a sociedade historicamente construída pelo homem. De fato, o homem já “faz parte de um sistema que não é mais aquele da natureza primitiva, mas o de uma natureza segunda, que ele construiu e, que agora o engloba” (WEIL, 1987b, p. 28). Ora, o sistema da sociedade moderna, “racional, calculadora, materialista” (WEIL, 1991b, p. 385), tirou o homem da necessidade imediata e o lhe permitiu dominar a natureza, o libertou da animalidade individual, mas, ao mesmo tempo, o esvaziou, desnaturando-o e reduzindo-o ao “posto de objeto útil e de mercadoria dotada de preço” (WEIL, 1996a, p. 79). Essa segunda natureza, isto é, a organização social da qual o homem se orgulha “se revela tão absurda quanto a primeira”, pois longe de elevar as “suas pulsões, ela o reprime” (WEIL, 1987b, p. 29). Em outros termos, a sociedade não libertou o homem, se é verdade que “toda libertação do homem é libertação para uma vida sensata, livre poética de construir um mundo no qual o homem possa não apenas viver, mas viver dando um sentido à sua liberdade, finalmente tornada possível” (WEIL, 1987b, p. 29).

A sociedade moderna universalizou o homem por meio da educação à racionalidade, fazendo-o um ser “pensante”, isto é, calculista. Mas é também verdade que essa não permite colocar a questão do sentido da própria existência. Ela “deixa ao indivíduo o tempo de divertir-se como lhe apraz... mas no fundo faz nada, não pode fazer nada, pois ele pensa, ele diz um mundo, o seu mundo, as si mesmo no seu mundo – a menos que não se satisfaça de jogos privados e inofensivos, pois situados fora e sob a universalidade do racional, não acima deste puro racional. Essa instrui, informa, forma, mas não educa: este não é um afazer seu” (WEIL, 1987b, p. 29).

A racionalidade em e por si mesma é privada de sentido, incapaz de compreender e compreender-se e não está em condições de colocar a questão do sentido. A ciência, livre de toda consideração de valor, presta ao homem imensos serviços procurando-lhe riquezas, confortos e construindo o principal suporte da sua vida econômica, social e política, mas é incapaz de estabelecer e de justificar os valores, também o seu valor, enquanto se sabe que a vida é orientada pelos valores. Essa, que penetrou nossa vida, nosso ambiente natural e social, e continua a fazê-lo, “não possui nenhum meio para nos dizer o que devemos fazer” (WEIL, 1991a, p. 288). De outro modo, a ciência não permite que o homem se compreenda e compreenda o mundo, que descubra um sentido para o mundo e para a vida. Ou seja, as ciências consideram o homem como objeto, por isso têm o conhecimento,

não a compreensão do mundo, e não podem fornecer justificativas para as decisões da ordem dos valores.

A civilização da ciência e da técnica se transforma numa potência desumana, violenta e insensata, e exerce brutalmente o seu poder sobre o homem que se vê cada vez mais provido da abundância de bens e de meios tecnologicamente sofisticados. Mas essa civilização desconhece fins e valores que iluminem o uso específico e pacífico desses meios.

A tese de Weil convida a repensar a impositação tradicional da questão central da filosofia e a uma nova consciência da realidade: o outro da verdade não é o erro, mas a violência, a rejeição da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso “técnico” que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se quer pessoal. Disto resulta que o problema em primeiro plano não é a questão da verdade – na sua elaboração exclusivamente teórica –, mas o da violência como fato negador de tudo, inclusive da verdade.

Weil põe o problema de uma interrogação paradoxal, possível apenas ao filósofo que quer compreender tudo, inclusive o sentido da violência. Paradoxal porque o violento não se coloca o problema do sentido, enquanto o filósofo busca justamente um sentido que a violência-fato não tem. É ele que, agindo dentro de uma história de violência, quer, ao mesmo tempo, tomar distância para compreendê-la e orientá-la.

Weil duvida do “poder” absoluto da razão. Para ele, o pensamento alcançou o seu mais cume no sistema hegeliano no qual o discurso absolutamente coerente se realiza, no qual a negação é assumida e superada no devir da razão e a oposição entre discurso e violência é definitivamente compreendida: “a violência não é mais expulsa do discurso, essa não é mais simplesmente condenada: é compreendida nisto que é positivamente, o meio sem o qual não haveria movimento” (WEIL, 1996a, p. 55). Mas a história, pós-hegeliana, impôs de novo ao pensamento a real possibilidade do homem que escolhe não ser razoável, que se revolta contra o discurso absolutamente coerente.

Na *Logique de la philosophie*, as categorias “Obra” (o homem da experiência nazista) e “Finito” (o homem dos vários existencialismos, que em nome dos direitos legítimos do indivíduo, rejeita tanto a violência total quanto o discurso coerente) representam a tomada de consciência de duas atitudes que têm a ver diretamente com a violência: a primeira enquanto expressão da violência ativa, a segunda como violência passiva.

Descrevendo o homem da “Obra”, Weil pensa em todos os heróis da violência histórica, nas ideologias que a exaltaram, nos numerosos artífices de violência. Do ponto de vista do filósofo, a radical insuficiência de tal atitude está sobretudo no fato de que ela constitui um abandono da razão. O homem violento encarna o não pensar, o simples viver e fazer no mundo. Naturalmente, quem se opõe ao discurso fala, mas, para este sujeito, falar não é mais o que conta: trata-se de ser apesar do discurso, da escolha do particular contra o universal, da afirmação do sentimento individual; trata-se, em última instância, de dominar. Nisso, a “obra” se diferencia da ação que é, ao contrário, realização política da vontade de razão.

Na *Philosophie politique*, Weil traça as linhas da ação para reduzir a violência irracional em direção ao assentimento da razão. O Estado aparece como organização da luta e, dentro dele, o papel do filósofo é o de educador: ajudar a discernir a ação razoável para que não se caia no delírio da “obra”.

Aqui Weil se distancia de Hegel: o “outro” da razão não é superado ao ser compreendido, a possibilidade alternativa da violência é assumida como contínua realidade, sempre presente, ao menos como possibilidade. A um resultado parecido conduz também a análise do homem do finito que encarna, para Weil, a atitude da violência sofrida, visível sobretudo em alguns discursos existencialistas que espelham a consciência da violência.

Qual a contribuição de Weil? Pode-se dizer que a sua contribuição está em mostrar uma possibilidade alternativa, seja à violência ativa (o ativismo da obra), seja ao desespero da violência sofrida (a consciência do finito), em uma ação razoável e em uma filosofia do sentido. Trata-se de propor mais uma vez a rejeição da violência através da escolha da razão, mas não na perspectiva hegeliana que concilia toda negatividade como momento positivo do devir da razão para sua absolutização, e sim compreender a violência como possibilidade sempre presente. Aqui o problema da filosofia aparece como problema de opção fundamenta entre violência e filosofia, e não como problema de verdade.

Toma corpo uma diferente forma de pôr o problema: não mais a *adaequatio intellectus ad rem*, mas a questão de *adaequatio hominis ad ad intellectum* (WEIL, 1996a, p. 66), ou seja, a escolha da razão por parte do homem concreto, escolha de compreensão pelo discurso coerente. Mais uma vez, essa não é um *Faktum*, mas uma possibilidade, uma aspiração, ainda que a mais elevada e humana: “o homem enquanto se declara razoável, não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas exprime o último desejo, o desejo de ser livre, não uma necessidade, mas um desejo”. Antes da escolha da razão o homem é essencialmente necessidade, desejo individual, violência. Com a escolha da razão tem início o caminho para o universal.

Nem todos os homens tomam essa decisão, mas aqueles que a têm coragem de fazê-la podem dizer-se filósofos, pois “o filósofo é o homem em *statu nascenti*, o sábio nascente, o animal negador que acabará por negar a animalidade em si” (WEIL, 1996a, p. 11). Nesse sentido, a filosofia é o dizer de um indivíduo concreto que, mesmo podendo permanecer na situação de violência, se decidiu livremente pela via da razão, por compreender a sua situação e a sua mesma compreensão, o particular e a partir do universal, o finito a partir do infinito (WEIL, 1996a, p. 67).

A escolha da razão é ao mesmo tempo refutação da violência, seja da violência originária seja da que nasce como rejeição-revolta contra a filosofia e contra o discurso coerente que essa procura articular. Mas essa não é senão uma possibilidade e como tal aparece apenas à reflexão que quer compreender: “possibilidade essa não é senão para nós que falamos, dentro do nosso discurso que não é violento, mas é inteiramente voltado para a compreensão de uma coerência absoluta, de uma verdade totalmente revelada, é privada de sentido” (WEIL, 1996a, p. 58). Paradoxalmente, a violência só tem sentido para o discurso filosófico que ela rejeita. A possibilidade da “anti-filosofia” revela a filosofia para si mesma. Esta não pode ser colocada no plano das ciências cuja verdade se dá em torno dos seus objetos e dos seus métodos.

Realizar o sentido do mundo através do discurso! Um discurso que permite agir e compreender o que é o agir e o sentido da ação. Eis o programa que, segundo Weil, a filosofia deve assumir para si. Aqui podemos pôr a questão da verdade e da relação entre verdade e violência. O que torna possível o discurso que quer compreender, ou seja, perscrutar o real e o seu sentido, no seu desenvolvimento? O que pode impedir e frustrar essa escuta, esse desvelamento, numa palavra, o discurso compreensivo? Essa compreensão da violência como possibilidade alternativa à razão, não absorvida em um devir otimista que a justifica à medida que contribui para impulsionar o desenvolvimento dialético da razão, mas a deixa intacta na sua ameaçadora presença, tem como resultado a consciência da precariedade da razão. Resultado importante por poder contribuir para tornar mais humildes os modernos senhores da natureza e da história que, pela agressividade do trabalho e pela eficácia da organização, querem sempre mais estender o próprio domínio.

5 Considerações finais

Ler os textos de Sartre, Arendt e Weil sobre a violência é um exercício que se mostra absolutamente válido ao esforço de compreensão do nosso tempo. Com efeito, passadas décadas da redação dos trabalhos desses autores, todos eles conscientemente inseridos no próprio contexto, não ressentimos em nada a

passagem do tempo, antes o contrário, os fenômenos atuais de violência revestem de triste atualidade a reflexão que propõem, cada um segundo a própria perspectiva. Evidentemente, o cenário geopolítico se transformou radicalmente e com a sua transformação um risco novo se abateu sobre nós: acreditarmos que as promessas de paz que acompanhavam os discursos dos entusiastas da globalização e da vitória das democracias liberais (haja vista Francis Fukuyama) finalmente superaríamos os efeitos da violência. Contudo, passadas as guerras que marcaram o século passado, o ciclo infernal e desumanizante continua a devastar tanto no plano coletivo quanto naquele subjetivo (como diria Fanon) os sem pátria, sem terra, sem casa, sem trabalho, sem documentos, sem direitos... A lista é imensa e abordá-la quer do ponto de vista “materialista”, preocupados com as relações de poder, quer daquele “existencialista”, mais atentos à “aventura subjetiva”, deve sempre nos levar a pensar nas condições necessárias à construção de um futuro político, porque, ao fim e ao cabo, a violência diz sempre respeito à nossa vida coletiva.

Referências

ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDDT, H. *Liberdade para ser livre*. Trad. P. Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, H. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Trad. A. Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARON, R. *History and Dialectic of violence*. An analysis of Sartre's *Critique de la raison dialectique*. Oxford: Blackwell, 1975.

BATAILLE, G.; WEIL, E. *À en-tête de Critique*. *Correspondance, 1946-1951*. Édition établie par S. Patron. Paris: Lignes, 2014.

BERNARDO, L. M. Liberdade ou satisfação: a crítica de Eric Weil ao existencialismo. In: REIMÃO, C. (Org.). *Jean-Paul Sartre, uma cultura da alteridade: filosofia e literatura*. Lisboa: UNL, 2005, p. 277-290.

CAILLOIS, R. La violence pure est-elle demoniaque? In: *Actualité d'Eric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 53-76.

CASTELO BRANCO, J. Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Kinesis* v. 5, n. 10 (2013), p. 288-304.

HERZOG, A. The concept of violence in the work of Hannah Arendt. *Continental Philosophy Review*. N. 50, p. 165-179, 2017.

JEASON, F. *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris: Du Seuil, 1965.

KATEB, G. Political action: its nature and advantages. In: VILLA, Dana R. (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MULLER, J-M. *O princípio da não-violência*. Trad. I. Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

PERINE, M. *Filosofia e violência*. São Paulo: Loyola, 2011.

RIBEIRO, K. P. Violência e poder em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*, v. 1, n. 1, p. 1-10.

SANTONI, R. *Sartre on violence: curiously ambivalente*. Pennsylvania State University Press, 2003.

SARTRE, J.-P. "Préface à l'édition de 1961". In: FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002, p. 17-36.

SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1985.

SOARES, D. Instrução e mal radical em Eric Weil. *Perspectivas*, v. 4, n. 1 (2019), p. 72-85.

VERSTRATEN, P. *Violence et éthique*. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Paris: Gallimard, 1972.

WALDRON, J. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, D. R. (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991a.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991b.

WEIL, E. L'avenir de la philosophie. *In*: QUILLIEN, J. (Ed.) *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: PUL, 1987a, p. 9-22.

WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996a.

WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996b.

WEIL, E. Violence et langage. *In*: QUILLIEN, J. (Ed.) *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: PUL, 1987b, p. 23-32.