



## 6. O Estado à prova dos novos discursos da Obra

Luís Manuel A. V. Bernardo<sup>1</sup>

[...] pode-se dizer que todo o trabalho de uma *lógica aplicada da filosofia* consiste na compreensão dessas *retomadas* de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos (não coerentes, embora se pretendam coerentes) dos homens<sup>2</sup>.

Quando em 2009, me convidaram para participar no Congresso Internacional “Terror and the Challenges to Nation-State”, que teve lugar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, fui levado a ponderar as potencialidades da filosofia de Eric Weil para conceptualizar um fenómeno historicamente tão complexo e melindroso como o terrorismo. Para mim, tratava-se de conseguir identificar alguns dos traços essenciais do terror, de perceber o modo como eles se articulam para provocar um efeito tão violento e disruptivo nas sociedades onde ele ocorre e, de questionar, por via das conclusões a que viesse a chegar, algumas leituras que se me afiguravam abusivas, nomeadamente, no modo como reconduziam a história a uma luta inexorável entre duas facções, cujas características se encontram fatal e necessariamente definidas, fruto da eleição de um determinado credo religioso.

Claro está que o fato de o filósofo ter passado pelos horrores do nazismo, sobre os quais, inevitavelmente, foi chamado a refletir, constituía

---

1. Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

2. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, trad. L. C. de Malimpensa, São Paulo, É Realizações, 2012, 123 (itálicos do autor). Doravante *Lf*.

uma espécie de garantia de que deveria encontrar no seu pensamento pontos de ancoragem para a minha própria reflexão, mas essa antecipação não deixava de vir acompanhada pelo receio de um eventual impasse de fundo. É que, ao contrário de outros, em idênticas circunstâncias, que orientaram toda a sua produção para servir de testemunho do holocausto, Weil, aparentemente, dedicara-lhe, de modo indireto, uma categoria da *Lógica da filosofia*, discutira uma ou outra questão filosófica, como a do caso Heidegger, ou a da existência do mal radical, preferindo, antes, discutir em que condições seria ainda viável perpetuar o mundo histórico que a tradição filosófica concebera. Estaria, assim, uma perspectiva, apostada em mostrar que o futuro da humanidade, depois de Auschwitz, podia e devia continuar a seguir os padrões de racionalidade requeridos pela filosofia, apta a contribuir para a minha tentativa de encontrar um certo tracejamento lógico, por mais incipiente que fosse, dessas novas formas concretas de uma violência tão extrema, nos atos e nas narrativas, que nos remetem, *volens nolens*, para o terror totalitário? A esta minha dúvida de caráter geral juntavam-se alguns outros motivos, que importa, também, explicitar: na verdade, o autor não deixou nenhum escrito dedicado explicitamente ao tema do terrorismo; a dimensão de universalidade que pretendeu conferir ao seu discurso filosófico poderia resistir ao esforço de uma hermenêutica que queresse lidar com um universal concreto, enquanto o exercício dialético que a atravessa seria, eventualmente, impeditivo do propósito de tipificação que nos assistia; a sua adoção sistemática de um ponto de vista racional supunha que a reflexão fosse orientada de modo diverso daquele, de cariz sentimental, que dominava entre os principais estudiosos, predispostos sobretudo a valorizar termos como a empatia, o respeito ou a confiança.

Todavia, rapidamente, cheguei à conclusão de que essa filosofia, com toda a probabilidade, por uma tal combinação de realismo e de otimismo, de formalismo e de concretismo, bem como por se constituir numa busca do sentido do sentido, permitia uma leitura do fenômeno em causa, a qual, tal como esperava, apontava para a existência de uma certa lógica operativa, plasmada na *Lógica da filosofia*, e, mais especificada na sua teoria do Estado Moderno, exposta na *Filosofia política*. Assim, tornava-se possível identificar uma dialética entre o que considere ser uma espécie

de razão comum a certos tipos de violência e o que há de violento, para os indivíduos, na realização de um mundo razoável.

Estas considerações integraram, posteriormente, um artigo, publicado no Reino Unido<sup>3</sup>, e, provavelmente, teriam encerrado o meu contributo para a questão, se não tivesse ocorrido uma evolução histórica que, infelizmente, parece ir ao encontro do fulcro da minha argumentação, apostada em destacar um tipo que o terrorismo partilharia com outras formas de violência insana, como aquela banalizada pelos totalitarismos: a passagem de um terrorismo oportunista, orientado para uma violência cujo efeito aterrorizador depende mais da intensidade e da ocasionalidade do que da continuidade e da totalidade, para um terrorismo assumidamente totalitário, organizado institucionalmente na forma que pretendia combater, isto é, no que, em homotesia, a si mesmo designou como “Estado Islâmico”. É, assim, a percepção de que o aparecimento deste “Estado”, com uma dinâmica assumidamente destrutiva, totalitária, expansionista e imperialista, recriando gestos de anátema civilizacional, cuja intolerância é intolerável, na acepção de Ricoeur<sup>4</sup>, representa um perigo de um outro calibre para o que resta do “projeto inacabado da modernidade”, na excelsa expressão de Habermas, que está na origem deste ensaio, no qual volto a suscitar a questão da existência de uma certa lógica do terror, na esperança de que essa forma de problematizar possa lançar alguma luz sobre o curso concreto da história.

Note-se que, neste caso, o recurso ao terror parece formar o cerne da estratégia de intervenção e de combate deste “Estado”, incluindo o carácter imediato e impositivo da sua criação, contrapondo-se à complexidade do devir histórico dos Estados-Nação, pelo que se esboroa o argumento de que o terrorismo é um epíteto atribuído pelos “outros”. Por sua vez, este desenvolvimento torna ainda mais premente a ideia de que os terrorismos não são só uma consequência do mau funcionamento interno dos Estados democráticos, ou da intransigência dos Estados tradicionalistas ou totalitários, perante uma inevitável transição para a modernidade, mas

3. Cf. L. M. A. V. BERNARDO, “Reasons of Violence, Violence of Reason: an Interpretation based on Eric Weil’s Core Paradox”, in D. P. AURÉLIO; J. T. PROENÇA (orgs.), *Terrorism: Politics, Religion, Literature*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011, 35-67.

4. Cf. P. RICOEUR, *Leituras 1*. Em torno ao político, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1995, 185 s.

que, em determinadas condições, assumem a pretensão de constituir uma alternativa que, à semelhança da revolução, se situa inequivocamente no plano político, pelo que “não chega afirmar o que lhes parece justo, é preciso que consigam levar a sua causa até à vitória”<sup>5</sup>. Deste modo, paradoxalmente, tendem para um processo de institucionalização, que os leva a jogar, ao mesmo tempo, no tabuleiro da violência e no da razão, de acordo com uma certa lógica que, por mais idiossincrática que se possa revelar, se torna ponderável em função daqueles critérios de racionalidade que terão pretendido contestar. De meras contingências, tornam-se, então, potencialmente, referíveis ao que Weil designou como uma atitude pura<sup>6</sup>, isto é, uma certa congruência do e no agir que está em correlação com uma categoria lógica pura, um desses “centros de discurso a partir dos quais uma atitude se expressa de modo coerente”<sup>7</sup>. Se assim for, o terrorismo, como todo o fenómeno humano, não só “apresenta um lado compreensível para o discurso que busca compreendê-lo”<sup>8</sup>, como passa a poder ser compreendido a partir de uma certa categoria/atitude logicamente identificável, enquanto pertencente à própria lógica da filosofia.

Torna-se, por conseguinte, pertinente, ao que creio, procurar uma compreensão do sentido deste processo, que vise identificar essa lógica, associada à ideia de uma violência, querida como tal. Para esse exercício zetético, em torno de algumas hipóteses teóricas, cuja validade se esgota no modo como conseguirem produzir algum esclarecimento, proponho-me, então, regressar ao diálogo com a *Lógica da filosofia* de Eric Weil, de modo a explorar, ainda que incipientemente, as potencialidades elucidativas dessa zona intermédia, designada pelo autor como uma “lógica aplicada da filosofia”.

Na verdade, creio que é nessa obra matricial que se encontra a chave filosófica para o aprofundamento que procuro, tendo em consideração que, aí, a sua defesa da racionalidade, levada a cabo, positivamente, por via de uma inquirição do sentido, que perpassa os sentidos propostos pelos discursos filosóficos categoriais, e da sabedoria, que a consideração das várias sabedorias, sugeridas como atitudes modelares por cada um desses

---

5. E. WEIL, *Essais et conférences II*, Paris, Vrin, 1991, 372.

6. Lf 105.

7. Lf 212 nota 1.

8. Lf 107.

discursos tipo, permite acolher, se encontra dobrada por uma não menos significativa ponderação do lugar que, em geral e em cada categoria/atitude, cabe à violência, incluindo aquela que resulta do próprio exercício da razão. Reflexão sobre a coerência requerida pela vontade de construir um mundo razoável, a filosofia de Weil não o é menos sobre essa alternativa desrazoável, da qual, por vezes, a razão depende, como condição necessária do seu devir, outras vezes, gera, no seu afã de reduzir o curso próprio da história à utopia das suas expectativas discursivas, mas, sempre, tem de considerar, para poder ser mais do que um angelismo inconsequente. É que, como estabelece o autor, “a razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem pode, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência”<sup>9</sup>. A tomada de consciência desta dualidade, radicada na liberdade fundamental do humano, implica uma responsabilidade por parte do filósofo. Como resume Giusi Strummiello: “Consequentemente, o filósofo não se limita a interpretar o mundo, para parafrasear Marx, mas age e opera para mudá-lo, para neutralizar, pelo menos parcialmente, a violência. E a filosofia é também e sobretudo a reflexão (logo: um metadiscurso) sobre o sentido e sobre a possibilidade dessa intervenção e dessa prática”<sup>10</sup>.

A *Lógica da filosofia* oferece-se, consequentemente, como uma lógica da luta contra a violência, no que esta tem de não razoável, na dupla acepção de irracional e de insensata, e, por isso, leva a cabo, mais ou menos explicitamente, em paralelo, uma “Lógica da Violência”, dessa violência que se relaciona dialeticamente com a razoabilidade, porque ambas são possibilidades do homem que pode, a qualquer momento, escolher uma ou outra. Como o autor esclarece:

O outro da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do

9. Lf 87. Para uma análise circunstanciada deste tema, vide M. PERINE, *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil, 2ª ed. totalmente revista, São Paulo, Loyola, 2013.

10. G. STRUMMIELLO, “Filosofia e Metafilosofia em Eric Weil”, in A. VESTRUCCI (ed.), *Eric Weil: Violenza e Libertà*. Scritti di morale e politica, Milano, Mimesis, 2006, 109.

discurso técnico que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal<sup>11</sup>.

Assim, uma boa parte da aptidão da proposta filosófica de Weil para produzir um esclarecimento particular de processos nos quais impera a violência, mesmo aqueles paroxísticos, como aspira a sê-lo, e assim nos se nos afigura, hoje o terrorismo, é o resultado deste entendimento. Por um lado, ao conceber a violência como uma possibilidade efetiva do humano, que não apenas um acontecimento episódico ou residual, fruto da ignorância, da deficiente configuração do caráter, ou de um sobressalto inexplicável e anormal do curso da história, Weil obriga-nos a dar-lhe todo o peso de uma alternativa que, em geral, não é a exceção, mas a regra, de que o verdadeiro caso excepcional é o mundo pensado pela filosofia, com a sua versão de uma racionalidade vocacionada para limitar progressivamente o império da violência.

Esta assimetria explica-se pelo fato de os homens viverem no interior de atitudes particulares, mais ou menos complexas, mas que, em si mesmas, limitam o acesso à visão universal. Deste modo, se a razão é desejável, a violência, para além de constituir o fundo real, a partir do qual e contra o qual se define esse desejo, pode, também ela, determinar um tipo de satisfação: é esta possibilidade chocante que a filosofia de Weil nos obriga a enfrentar, a qual, a ser correta, implica que o terrorismo deva ser pensado, antes de mais, como uma expressão de uma tal possibilidade fundamental de optar, deliberadamente, e com conhecimento de causa, por um regime de pura violência, regendo-se, conseqüentemente, por uma certa lógica que advém, antes de mais, dessa escolha da violência da violência, pela violência.

Desta feita, ainda que, por vivermos numa história que decorre do plano que a grande narrativa filosófica sobre o valor da razão foi gizando, em torno de ideais universalizadores, sejamos levados a concebê-la como a história de uma violência contida, sublimada ou ultrapassada, até se tornar marginal, confundindo-a com um devir único e inexorável, impõe-se reconhecer que, na realidade, essa mesma história é tanto a história da razão, quanto a da violência, de tal modo que, diacrônica e sincronicamente,

---

11. *Lf*99.

configurações de maior racionalidade alternam com outras de extrema violência, sem que se possa garantir a continuidade ou a exclusão de uma ou de outra. Para além do mais, o que, desde logo, deverá surgir como elemento constitutivo de qualquer compreensão de terrorismo corresponde, precisamente, a esta irrupção abrupta de uma violência sem sentido, através de um conjunto de gestos extremos, que, para aqueles que os defendem, pretendem fazer todo o sentido pelo que neles carece de qualquer razoabilidade, no seio de uma ordem que procura a sua principal justificação no que há de sensato em ter a violência controlada, nomeadamente por via da sua entrega ao monopólio estatal. Não será este paradoxo de uma violência totalmente desrazoável que se quer validada como razão suprema por escapar à lógica da racionalidade que supõe, assim, o ato sempre justificado pelo seu próprio evento, o que converte o medo em terror? Não estará o terror vivido situado naquela mesma zona que Weil designou como o *pathos* do filósofo, o “medo do medo”<sup>12</sup>, que não cabe interpretar como o receio de impreparação para enfrentar o medo ou de covardia face à violência exterior, mas, eventualmente, se esta minha leitura for adequada, como o temor de não chegar a conseguir fazer valer o sentido da escolha da razão, deixando um espaço suficiente amplo para o terror?

Todavia, esta tese, sustentada de um ponto de vista que se quer universal, sobre duas possibilidades em geral do humano, corre o risco de se revelar quase uma tautologia se não houver maneira de lhe atribuir um conteúdo lógico, à semelhança daqueles que Weil vai expondo na sua sequência de categorias/attitudes lógicas para as várias mundividências admitidas pela discursividade filosófica. O interesse no diálogo com a filosofia de Weil sobre este tema não está apenas em estabelecer que o homem é chamado a escolher entre a violência e a razão, o que a rigor, se bem que de outras maneiras, foi sempre dito pelas várias filosofias, mas, igualmente, em testar se um tipo de mundividência, decorrente da escolha da violência, é sustentável, nos mesmos termos que estruturam formalmente os discursos filosóficos, ou seja, como horizonte de sentido e como proposta de sabedoria. Dito de modo mais direto: uma enunciação, que quer influir sobre a realidade e o pensamento dos seres hu-

---

12. *Lf*34.

manos, de modo não discursivo, logo, sem se ater a preocupações com a contradição, a coerência ou a razoabilidade dos enunciados de base, assim, apostada, por completo, em fazer valer a força bruta dos atos ou das palavras, independentemente de uma orientação que transcenda a mera e constante afirmação da vontade de domínio, pode chegar a formar uma certa ordem que valha, em determinadas circunstâncias, como modo de vida, individual e/ou coletivo? Pode o que, segundo um critério de racionalidade, carece de sentido, fazer de alguma forma sentido, desde que enunciado e pensado como violência escolhida?

Ora, se Weil não trata diretamente do terrorismo, em contrapartida, prevê, na sua *Lógica da filosofia*, uma categoria/atitude que dá conta da coerência dessa possibilidade de escolher a violência, não na ignorância da razão filosófica, nem em consequência de um anacronismo histórico, ou por via da recusa da modernidade, mas em si mesma, no que há de puramente violento na violência escolhida, tanto no que respeita ao discurso, quanto no que cabe ao agir, “uma violência total, não menos total que o discurso, e que nada conhece fora dela mesma”<sup>13</sup>. Esta categoria/atitude de “uma violência presente”<sup>14</sup> é designada pelo autor como a Obra e surge, significativamente, em espelho com aquela que leva a filosofia até ao extremo da sua coerência discursiva e institucional, o Absoluto. Se o Absoluto induz uma espécie de autocracia do pensamento, que tende a asfixiar os indivíduos na sua individualidade, ao subsumir toda a particularidade numa figura da dialética da razão, a Obra corresponde a um totalitarismo do obrar que supõe a criatividade suprema da violência, enquanto violência, fazendo do indivíduo, na absoluta afirmação da sua individualidade, expressa na unicidade de cada gesto e de cada enunciado, o obreiro<sup>15</sup>, líder ou mártir, a cuja criação imediata tudo o mais se deve vergar. Como escreve Weil, nela, por conseguinte, “a violência está presente — oculta, confessa, estampada, preconizada, dissimulada —, mas sempre consciente de si mesma”<sup>16</sup>.

---

13. Lf 500.

14. Lf 515.

15. Uso propositadamente o termo “obreiro” para designar o mentor da Obra, diferentemente de Weil que se refere ao “criador”, para evitar qualquer confusão com a atividade criativa dos poetas da Consciência, da Personalidade ou do Finito.

16. Lf 499.

A pertença desta categoria à *Lógica da filosofia*, apesar de que a atitude que lhe corresponde “não é apenas afilosófica, mas antifilosófica, cientemente antifilosófica”<sup>17</sup>, deve-se, antes de mais, a esse efeito contrastante, que a converte na primeira categoria/atitude que proclama os direitos da finitude, como aponta Evanildo Costeski<sup>18</sup>, e que, por isso, obriga o filosofar a pensar nas condições concretas da sua efetuação, num mundo onde a violência pode chegar ao extremo de recusar a razão filosófica, e logo, de impedir a atividade do filósofo. Esta rejeição da filosofia, que leva Gilbert Kirscher a considerar que “a obra só desempenha um papel filosófico na condição de ser continuada pela linguagem do *finito*”<sup>19</sup>, queda agravada porque o obreiro não recusa esta ou aquela perspectiva filosófica, mas repudia o pressuposto de todo o filosofar: “o que ele não admite é o postulado primeiro do discurso, que afirma que deve haver compreensão”<sup>20</sup>. Mas uma outra razão, diretamente relacionada com a própria categoria, pode ser aduzida.

Na verdade, essa inclusão significa que o “obreiro absoluto” não se limita a criar a obra, mas, na medida em que precisa dos outros homens para a concretização da sua vontade, fala dela e, nesse falar, pelo qual procede a uma instrumentalização da linguagem, simula uma coerência aparentada à da filosofia. Como resume o autor,

as ‘contradições’ da categoria se reduzem, assim, a uma só, e que não incumbe à atitude, a saber, entre o fato fundamental de seu caráter imediato e a tentação de mediação constituída pela empreitada de falar dela. [...] Mas essa linguagem é fundamentalmente diferente de qualquer linguagem anterior<sup>21</sup>.

A diferença consiste numa espécie de retorno direto, isto é, como se não houvesse a realidade mediadora do discurso, à pura espontaneidade da linguagem, na qual a palavra tem valor de gesto e, como o gesto é tido como absoluto, a expressão não carece de referência, nem de coerência para se legitimar:

17. *Lf* 509.

18. Cf. E. COSTESKI, *Atitude, Violência e Estado Mundial*, Sobre a filosofia de Eric Weil, São Leopoldo-Fortaleza, Editora Unisinos-Edições UFC, 2009, 28.

19. G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil*, Paris, PUF, 1989, 324 nota 5.

20. *Lf* 511.

21. *Lf* 501-502.

A linguagem do homem da obra não significa nada, portanto, no sentido das categorias anteriores (o que não significa que sua linguagem não possa ser ouvida sob estas últimas, longe disso: ela é falsa ou absurda, ou criminosa, ou ímpia, ou revolucionária etc.)<sup>22</sup>.

Esse retorno artificial constitui uma das principais formas de dissimular o desígnio destrutivo e de suscitar o nível de adesão necessário, que, como se antevê, dado o caráter total da violência, deve ser absoluto. Em si mesma, uma tal construção linguística é profundamente violenta, mais violenta do que os atos destrutivos, na medida em que, ao contrário daqueles, tem a capacidade de mascarar o seu propósito instrumental, ao mesmo tempo que lhes fornece um enquadramento justificativo.

Por sua vez, por paradoxal que pareça, à primeira vista, precisamente por causa da gratuidade da violência perpetrada, esta categoria/atitude precisa, mais do que qualquer outra, de multiplicar os enunciados apologéticos e de produzir outros tantos sobre a invalidade das outras mundividências. Para o efeito, não podendo ter um discurso próprio, o que a converteria numa filosofia, mas sujeita aos mesmos critérios universais da discursividade que se impuseram historicamente, vai buscar às outras categorias os segmentos discursivos de que carece para falar de si: Como Weil salienta, “pode-se notar, portanto, que o caráter desnorteador da categoria tem sua origem no fato de que a categoria não cria conceitos, mas serve-se daqueles que outras categorias produziram”<sup>23</sup>. Por esta via, produz uma dupla mistificação: graças à retomada de fragmentos de discursos que aspiraram a dizer a verdade, gera a ilusão de que, por dominar todos os discursos, está na posse, não só do que neles há de verdadeiro e de falso, mas, sobretudo, da verdade absoluta que constitui o critério dessa avaliação; pela maneira peculiar como se apropria desses discursos, induz a convicção de que a sua realização, enquanto Obra, é essa verdade absoluta que os discursos, retomados como verdadeiros, sempre enunciaram.

Em contraposição, a possibilidade desta manipulação depende de o obreiro nem lhes encontrar outra verdade que a de serem úteis à obra, nem lhes conferir propriamente o estatuto positivo de discursos, mas de reduzi-los a elementos componíveis da única forma de organização

---

22. *Lf* 506.

23. *Lf* 514.

verbal que reconhece: o mito. Weil clarifica de imediato que este tipo de mito, moderno, diríamos nós, não deve ser confundido com o da categoria/atitude da Certeza:

porque se sabe mito e se opõe ao pensamento técnico como o fim ao meio [...]. O conteúdo deste mito não é destinado nem está apto a regular a vida e os atos dos homens que seguem e devem seguir as receitas da comunidade do trabalho. Ele não se baseia numa tradição real (a tradição viva da comunidade é contada entre os fatores de ordem técnica), mas cria para si uma tradição, ela própria mítica<sup>24</sup>.

Trata-se, portanto, de uma versão, toda ela construída, que “reinventa o mundo no próprio movimento de o moldar, um pouco como a obra do escultor toma forma no próprio movimento pelo qual dá forma à matéria”<sup>25</sup>.

Dadas as manifestas analogias, julgo legítimo avançar a hipótese de que uma compreensão filosófica do terrorismo poderá beneficiar de uma análise, nos termos propostos por Weil, deste exercício de mitificação da realidade, pelo qual o obreiro visa torná-la disponível para a obra, introduzindo uma narrativa própria que se incrusta em determinados segmentos vigentes da linguagem e do discurso, tidos como fundamentais para os outros homens, porque relacionados com as suas crenças e as suas convicções mais profundas, e, que, por essa via, vai assumindo, progressivamente, o caráter de verdade. Note-se, contudo, que a verdade do mito não constitui a preocupação do obreiro, mas a dos outros homens, que ainda vivem num mundo misto de linguagem e de discurso.

Nesta medida, a eficácia do mito resulta de um paradoxo que é crucial para se entender o *modus operandi* do obreiro e o sucesso da obra: ele será tanto mais poderoso, quanto mais for percebido como verdadeiro e será tanto mais identificado com a verdade, quanto maior for o nível de ficção. Esta aparente contradição explica-se pelo fato de que um tal mito, malgrado a aparente profusão de conteúdos, de significados e de interpretações, não diz outra coisa senão a exigência indiscutível da obra:

O que o criador diz é sempre, portanto, a mesma coisa: “Eu sou o criador da obra; é preciso realizar o projeto que eu trago diante de vós, adiante de

24. Lf 506.

25. P. CANIVEZ, *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, 64.

vós; é preciso sentir que deveis subordinar-vos a ele com tudo que tendes e tudo que sois<sup>26</sup>.

Trata-se, então, a de saber como se estrutura esse mito que quer impor-se como a versão dominante, e que, para o efeito, deverá valer para os sequeles como aquela que corresponde efetivamente à realidade. A exposição de Weil aponta para quatro processos, cuja combinação, numa narrativa unificada, produz esse resultado, ao mesmo tempo, mitificador e mistificador: metaforização, vitimização, promessa e injunção.

Por via da metaforização, o mito substitui os significados convencionais, por outros cuja fecundidade é proporcional à sua distância relativamente a fatores como a realidade, a pertinência ou a plausibilidade, para que tudo seja tido, direta ou indiretamente, como símbolo da obra, do obreiro e do obrar. Este processo de transferência de significações é posto a funcionar por um processo generativo, a partir do reconhecimento da centralidade da Obra e da conseqüente necessidade da sua efetuação, da qual decorre o tipo de metaforização, e não em conseqüência de uma qualquer hermenêutica, por mais genérica ou orientada. Weil sintetiza, assim, esta particularidade do mito moderno:

A contradição não o [ao obreiro] incomoda, ela não tem sentido para ele, pois tudo o que se pode dizer do criador e da sua obra não passa de *metáfora*, e a escolha depende exclusivamente do efeito sobre os homens. Quanto a estes, eles tomarão a metáfora como metáfora e recebê-la-ão sem julgá-la conforme o raciocínio, e mais justificadamente ainda sem recusá-la por seu caráter metafórico: aqueles que raciocinam não são em caso algum, utilizáveis pela obra e devem ser tratados como inimigos<sup>27</sup>.

Conseqüentemente, a metaforização não é operada por um reinvestimento de significações renovadas, mas por metonímia, em virtude da qual se dá uma progressiva introdução da versão metaforizada, que impõe a redução dos sentidos possíveis a uma determinada orientação. Porque esse mito não pretende ser nem interpretativo, nem verdadeiro, apesar das declarações com que se procura estabelecer, mas ser obreiro, não constitui mais uma leitura possível, ao lado de outras, mas uma outra enunciação

26. Lf 506.

27. Lf 505-506.

que não é permeável a critérios lógicos ou hermenêuticos, convencionalmente associados a discursos que aspiram a dar conta da verdade ou a proporcionar a melhor interpretação de um texto tido por fundamental, como os textos sagrados.

O mito, sob a aparência de querer revigorar uma zona de significação ontologicamente originária, inscreve-se, assim, totalmente, no empobrecimento da função mítica que ocorre a partir do Iluminismo. Nesta medida, ele vale, então, como mitologia, na expressão de Roland Barthes, fazendo prevalecer o significante sobre a significação, e levando a cabo uma despolitização do real. Mas, não se deve confundir esse trabalho de redução do “político no seu sentido profundo, como o conjunto das relações humanas na sua estrutura real, social, no seu poder de fabricação do mundo”<sup>28</sup>, e a sujeição do mito a uma motivação não política. Pelo contrário, se no mito o obreiro “abole a complexidade dos atos humanos, lhes confere a simplicidade das essências, suprime toda a dialética”<sup>29</sup>, é para garantir uma narrativa que obnubile o que, numa contextura política diversificada, apareceria inevitavelmente como um processo de autodestruição.

Este aspecto é normalmente mal compreendido por quem tenta perceber os motivos da adesão a uma leitura cuja pobreza interpretativa, a má-fé histórica e a incoerência construtiva deveriam ser bastantes para lhe obstar. É que, se estivermos corretos, essa aquiescência não diz respeito aos termos em que o mito se processa, que são estes, se forem úteis para a causa, e seriam, facilmente, outros, se o contexto ou o produto visado diferissem, mas à evidência da Obra que torna, igualmente, óbvia a indispensabilidade da reconfiguração simbólica da realidade. É, desde logo, por esta razão que o mito é invulnerável aos argumentos de tipo discursivo, que pretendem repor a verdade histórica ou contrapor a interpretação adequada dos documentos a que o mito faz referência: se o mito dissesse respeito a um saber de ciência e não a uma efabulação metafórica não seria um processo de mitificação, mas de racionalização. Como sintetizou Barthes, “a função do mito é de evacuar: ele é, literalmente, um escoamento incessante, uma hemorragia, ou, se se preferir, uma evaporação, em suma uma ausência sensível”<sup>30</sup>. A narrativa mistifi-

28. R. BARTHES, *Oeuvres complètes*, vol. I, Paris, Seuil, 2002, 854.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

cadora da Obra cumpre essa função, por via de recondução das mediações discursivas a uma zona sentimental que, como Weil esclarece, tem “*o caráter do que é imediato*”<sup>31</sup>, porquanto visa apelar à emotividade em estado puro, sem a interferência da reflexão sobre os sentidos do que está a ser sentido. Em consequência, tal como o obreiro procura estabelecer, e o próprio mito proclama, “o discurso é refutado pelo *fato*; nada é compreendido ou compreensível diante do fato criador, a história não está terminada: não há história, não há compreensão nem discurso que contem diante do sentimento da obra”<sup>32</sup>.

Por sua vez, o mito liga-se à emotividade numa outra dimensão, a do sentimento de insatisfação que, sendo mais ou menos generalizado nas sociedades modernas, pode tornar-se paroxístico em determinados contextos. Ora, esse sentimento, antes de ser enquadrado discursivamente, é difuso, pelo que tende a não ultrapassar a esfera individual. O que o mito também oferece é uma orientação dessas várias formas de descontentamento para uma espécie de comoção, que não é psicológica, mas política, por via de uma espécie de discurso que diz aos indivíduos o que é que eles realmente sentem, quer o saibam ou não, de modo a que esse sentimento injungido apareça relacionado com o imperativo da obra e com a versão metafórica da história que foi partilhada; porque é que o sentem, as causas apontadas sendo consequentemente externas e situadas no campo do agir; e que estatuto corresponde a esse modo comum de sentir. Como escreve Weil:

A obra produz, então, sua linguagem própria, uma linguagem na qual ela se apresenta e se impõe aos homens que, por sua vez, não têm obra. Do ponto de vista deles, o essencial da obra está presente nessa linguagem; eles aprendem que sua vida não teve sentido até aqui; que seus valores não eram autênticos, que eles não eram livres, que eram suficientemente ingênuos para se deixarem capturar por um interesse concreto que, erroneamente, se pretendia único, que eles se entregavam à fadiga e ao tédio de uma vida cujo sentido estava estabelecido acima deles...<sup>33</sup>.

Ora, o que o mito, desta maneira, induz é um sentimento de vitimização, termo que Weil não usa, mas que parece ajustar-se exatamente a

---

31. *Lf* 500.

32. *Ibid.*

33. *Lf* 503-504.

esse trabalho de aposição do estatuto de vítima que requer logicamente o do salvador e a ação salvífica conjunta, entendida como libertação física do bode expiatório. Também a este nível, não cabe supor que uma chamada à razão poderá restabelecer a compreensão adequada da situação e dos melhores meios para resolver as dificuldades a contento de todos, por três motivos principais. Desde logo, a eficácia desta vitimização liga-se ao sentimento de insatisfação efetivamente vivido pelos indivíduos, os quais, importa lembrá-lo, não tinham uma linguagem apropriada para enunciá-la, assim figurando como a explicação que corresponde ao seu interesse, no duplo sentido, de ser aquela que exprime o que constitui o interesse dos indivíduos que dele foram despojados e aquela que é do seu interesse defender, se pretenderem vir a aceder aos que lhes é devido. Por sua vez, esta enunciação vitimária ancora-se na versão metaforizada, à qual vai buscar o enquadramento narrativo que lhe serve de legitimação, o de uma estória na qual nem sempre tiveram o estatuto de vítimas, a genealogia naturalizada facilitando a identificação com esses momentos de uma história sem efetiva cronologia. Enfim, e sobretudo, o seu poder advém-lhe de se tratar, como na metaforização, de um dispositivo construído pelos obreiros, tendo em conta a efetividade da obra, na medida em que “a criação da obra exige um mundo organizado com vistas à obra; é preciso aquilo que os homens consideram como uma ideia positiva, como um projeto, como um fim preciso”<sup>34</sup>. Essa positividade é, então, apresentada como a etapa garantida da dominação, na qual as vítimas passarão a senhores, o que já pode ser parcialmente comprovado pelo terror que as suas ações libertadoras inspiram. Deste modo, o mito começa por dar uma voz à revolta, encaminha essas expressões para uma narrativa comum que pressupõe a conversão da revolta em revolução, e, assim, assegura o meio de autorizar o exercício do terror: “seu mito, é verdade, não consola, nem diverte, nem educa os homens, mas promete aos fiéis uma dignidade nova, inaudita até aqui, e anuncia-a para já: eles serão os senhores do progresso, de imediato, agora”<sup>35</sup>.

Assim, como se depreende, o mito carrega, também, uma enunciação sobre a inevitabilidade do sucesso do empreendimento, que é conforme

---

34. *Lf* 504.

35. *Lf* 507.

à promessa de um mundo melhor. Esta narrativa promissória, construída em correlação com as outras duas dimensões, é percebida pelos adeptos como a esperança de um mundo melhor para eles, ou seja, um mundo no qual se dará a recuperação do domínio que lhes foi indevidamente subtraído: “o que é agora é a época preparatória, a geração sacrificada, o tempo da infelicidade, cognoscíveis como tais graças ao projeto; somente a obra realizada proporcionará o definitivo, a vida plena, a felicidade”<sup>36</sup>. Patrice Canivez resume este traço:

O homem da obra promete a essa massa um reconhecimento de que ela carece, reconhecimento que também atrai as camadas mais favorecidas, intelectuais, notáveis etc. que se sentem ameaçadas por uma perda de status em consequência da crise ou a evolução da sociedade. Ele promete-lhes o reconhecimento de uma nova dignidade, donde a importância do tema da superioridade da raça, ou da nação, declinado pelas diversas formas de nacionalismo<sup>37</sup>.

Mas, uma vez mais, trata-se de uma indução, estrategicamente produzida pelo obreiro, que, como nos outros segmentos da fábula, encontra a solução para mover os outros homens, que, de outra maneira, não teriam qualquer interesse legítimo em seguir a violência da obra: “O homem da obra sabe perfeitamente que essa exigência [a de um fim preciso] é absurda: a obra não tem sentido no mundo; ela apenas confere um sentido ao mundo, e esse sentido não deve ser antecipado, visto que ele existe na realização”<sup>38</sup>.

Porquanto a Obra se esgota na violência do obrar, e, por sua vez, a narrativa metaforizada naturaliza a história, ou seja, redu-la a uma espécie de eterno presente, a estrutura antecipatória, que está na base da promessa, não tem lugar, pelo que o obreiro tem de construir esse ponto de vista, narrativamente. Para gerar a ideia de um conteúdo para o futuro, que a categoria/atitude da obra não prevê, o obreiro introduz uma distinção, sutil para os outros, fundamental para a lógica da Obra: “se ela não pode ser antecipada, pode ser projetada (no sentido etimológico do termo: lançada adiante, à frente do presente)...”<sup>39</sup>. Como Weil salienta, esse exercício projetivo

36. *Lf* 504.

37. P. CANIVEZ, *Weil*, op. cit., 66.

38. *Lf* 504.

39. *Ibid.*

distingue-se da antecipação de um estádio futuro, representado nos seus traços peculiares, pelo formalismo do caráter processual: o projeto replica, para um porvir, tomado genericamente, sem consistência específica que permita diferenciá-lo de outros momentos, a mesma afirmação da necessidade da Obra. Trata-se, assim, de fazer valer mais uma figura paradoxal, a de uma promessa sem compromisso, já que nada lhe corresponde que possa determinar um critério do sucesso efetivo do que foi projetado. Weil aponta duas consequências maiores deste vazio material.

Por um lado, o preenchimento da promessa com uma representação determinada passa para o lado dos seguidores, que, inevitavelmente, “compreenderão’ o projeto da obra à maneira deles no mundo deles”<sup>40</sup>. Deste modo, não só não dão conta do dispositivo, como acabam por contribuir por alimentá-lo com uma auto-ilusão, relativa a desfechos prometidos, que só o foram no sentido em que a abertura estrutural do tipo de promessa admitiu o seu preenchimento por via desse fim esperado. Na medida em que a promessa fica na dependência da esperança, os outros indivíduos tornam-se co-responsáveis pelo porvir, ou seja, eles é que ficam comprometidos, quer com o perfazimento, quer com os atos que o deverão garantir. Este esquema ilusório, como facilmente se entenderá, torna-se, igualmente, impermeável a argumentos de razão, tanto mais quanto são os aderentes que acabam por preencher as casas deixadas propositadamente livres. Para o sucesso do procedimento, como resume Weil, “basta não os impedir de cometer esse erro para que seja possível dizer tudo”<sup>41</sup>.

Por outro lado, o obreiro, ao dirigir-se aos outros homens, “pode até lhes falar com sinceridade”<sup>42</sup>. Esta possibilidade tende a originar outro dos equívocos maiores por parte de quem analisa os discursos da Obra, posto que suscita a ideia de que o obreiro segue uma representação determinada da existência, incluindo a antecipação de um desfecho mirífico que ele procura impor aos outros. Ora, como resulta do exposto, essa sinceridade advém da má-fé inicial, e, por isso, consiste na convicção formal de tudo poder dizer, por não se estar autenticamente comprometido com nada, salvo com a dominação pela Obra. Este jogo, cuja viabilidade advém da regressão

---

40. *Lf* 505.

41. *Ibid.*

42. *Lf* 504.

operada ao plano da linguagem, que liberta o mito dos constrangimentos éticos do discurso, como aquele que estabelece uma relação necessária entre sinceridade e convicção verdadeira, põe o obreiro ao abrigo dos critérios de realismo, coerência e consistência<sup>43</sup>. Ele não tem de acreditar sinceramente na viabilidade da promessa x, pois essa promessa não é sua, mas tão só uma promessa em geral, cuja possibilidade está validada no momento em que alguém a torna sua, para melhor servir a Obra.

Esta lógica, ora mistificadora, ora cínica, ora utilitária, consoante o que aproveita à Obra, deve-se ao fato de que o mito é deliberadamente escolhido como a melhor forma de concretizar a intencionalidade injuntiva. O verdadeiro fito das sequências que o constituem é o de garantir que um conjunto de atos é levado a cabo, apenas por ter sido ordenado. Por isso, como Weil clarifica: “A linguagem que é a sua [da Obra] e que ela reconhece como sua é a linguagem do imperativo”<sup>44</sup>. Assim, explícita ou implicitamente, todas as sequências textuais estão dobradas por uma pragmática instrucional, de tal modo que todos os enunciados locutórios remetem para um mesmo tipo de ilocução e antecipam o mesmo tipo de perlocução, a saber que é preciso seguir a voz de comando para obrar, independentemente de quaisquer outros imperativos, como sejam os morais, de que tais instruções se distinguem com facilidade, por deles só conservarem o aspecto mandatário do dever. A existência de uma profusão de ordens, que contrasta com a ideia kantiana de “uma regra que pode servir para fundar juízos sobre atos possíveis, nenhum dos quais é imposto concreta e imediatamente”<sup>45</sup>, constitui para Weil a primeira evidência dessa diferença. Deste modo, desvela-se o motivo pelo qual o mito moderno, com alcance político, nos aparece sempre dotado de uma “linguagem sumamente pobre, de forma alguma “teórica” e, contudo, relacionada à teoria na sua totalidade”<sup>46</sup>, por via de uma metaforização incipiente e de uma estruturação binária elementar: todos os enunciados, todos os textos, todas as interpretações que o compõem estão condicionados por uma textualidade puramente injuntiva.

---

43. Para a consideração do que implica o par linguagem/discurso, cf. L. M. A. V. BERNARDO, *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

44. *Lf* 512.

45. *Ibid.*

46. *Lf* 513.

As consequências desta dobra imperativa, que subjaz a todas as opções textuais, e vem enleada nas respectivas sequências narrativas, também tende a escapar, não só a quem segue a Obra, como a quem procura combatê-la, eventualmente, pela dificuldade em aceitar que, no meio de tanta verborreia, possa não haver muito mais do que esse intento impositivo. Todavia, há que ter na devida consideração o reparo de Weil, segundo o qual “é nosso modo de ver que faz do violento um homem da consciência refletida em si mesma e que pergunta o que ele quer no *fundo*. Quanto a ele, no *fundo* ele não quer, ele nada quer”<sup>47</sup>, para se evitar de produzir uma espécie de “sobreinterpretação” que, em vez, de nos dar acesso ao foco da questão, acabe por construir uma cadeia de álibis. Ora, de entre essas consequências, importa destacar a invulnerabilidade aos argumentos de tipo “realista”, em torno do que é politicamente ou economicamente, “necessário” e do que é “impossível”, como aqueles de que, num primeiro momento, de contrapropaganda, os governos fazem uso<sup>48</sup>. Essa intocabilidade, que Weil apontara no caso da revolta e da revolução, e que, quanto a nós, se verifica, com ainda maior vigor na Obra, não decorre só do fato de que, na medida em que esses argumentos, por muito fortes, “não são por isso peremptórios”<sup>49</sup>, e logo, podem com alguma facilidade ser contrariados, pela adução de outros quesitos, apoiados por outras “evidências”, mas advém efetivamente do confronto entre duas lógicas, como lembra o filósofo: “apesar dessas pretensões à objetividade do espírito científico, às quais se dá tanta importância num mundo em que a racionalidade prima, trata-se na realidade duma luta entre opções fundamentais”<sup>50</sup>. Ora, nessa contenda, o mito é uma peça absolutamente fundamental, na medida em que altera, de modo intencional, a ordem das razões: de acordo com a sua lógica, não se age, ponderando os prós e os contras, mas faz-se coincidir a necessidade e a impossibilidade com a exigência do obrar, de tal forma que a violência é sempre tida por necessária e, enquanto tal, só impossível por motivos circunstanciais, relacionados com questões técnicas, e não por razões morais, como, por exemplo, o respeito pelos direitos humanos. O caráter in-

---

47. Lf 89.

48. E. WEIL, L'Etat et la violence, *Essais et conférences II*, op. cit., 381.

49. Ibid.

50. Ibid., 377.

juntivo do mito gera, assim, uma coincidência entre o poder da palavra, a linguagem do poder e o poder de quem detém os instrumentos de dominação. Enquanto o mito vigorar, por conseguinte, “o projeto não é julgado, ele julga, e a razão pertence àquele que dela se apossa”<sup>51</sup>.

Na medida em que “essa recusa consciente do discurso absolutamente coerente e do Tribunal da Razão fornece a categoria dessa atitude”<sup>52</sup>, é, sobretudo, pela desconstrução dessa sua pragmática linguística peculiar na base da produção de mitologias, estrategicamente construídas para operarem como injunções de modos de agir, cuja violência contradiz os princípios elementares da paz social, apologias de figuras para as quais se inventa uma biografia hagiográfica, e autorizações de formas de interpretar as referências do saber convocado para cuja heterodoxia se estabelece uma legitimidade à medida dos imperativos destruidores, que se pode aspirar a ter um certo acesso à compreensão da intencionalidade que subjaz à adoção de uma tal atitude.

Por sua vez, será de supor que o fundo do terror, quer aquele que é visado pelo terrorismo, quer aquele que é sentido pelas populações em geral, tem a sua raiz, precisamente, neste mesmo jogo, que alimenta a Obra e que, por sua vez, a Obra alimenta, entre a recusa do sentido e a indução mitológica de que essa negação possa constituir o sentido absoluto. Aliás, não me parece ocasional que seja fácil encontrar nas elocuições e nas práticas dos terrorismos atuais todas as vertentes que identificamos no mito da Obra. O terror assenta na antecipação de uma espécie de mistificação total e, por isso, totalitária, pela qual ocorresse não só uma instrumentalização dos discursos, mas igualmente uma afirmação deliberada do sentido do não sentido. O mito reduzido a uma série de significantes sem significados que lhes correspondam devidamente, postos a valer como sentidos indiscutíveis, prontos a legitimar qualquer ato, desde que o obreiro assim decida, ou seja, o curto-circuito do processo de validação racional, não será, então, o mecanismo discursivo do terror? Se assim for, a causa do terror não estará tanto na violência dos atos ou dos discursos, tomados no seu aspecto descontinuado, quanto na violência da indução constante de que eles podem e devem fazer sentido, que podem e devem ser o sentido ético

---

51. *Lf* 513.

52. *Ibid.*

e político do agir, que podem e devem ser a base de uma coexistência por regressão ao estado de natureza, à violência primacial, prévia ao contrato social e, logo, à forma constitucional do Estado moderno. A promessa, portanto, não de um futuro, mas de um eterno presente, fixado num passado abstrato com valor de um *illo tempore*, tal como o “era uma vez” do conto, só que posto a valer como mundividência real, sem qualquer laivo de ficção. Em suma, o terror advém da percepção de se tratar duma violência organizada, tal como aquela que está na base da coerência relativa que permite ver na Obra uma categoria/atitude.

É, assim, de absoluta relevância, para a nossa hipótese, entender que se trata de uma categoria/atitude específica, isto é, irreduzível a qualquer outra, pelo que esta apropriação de elementos de outras categorias não significa que ela seja uma espécie de dobra violenta incita em cada uma das outras, ou numa consequência de uma versão extrema de algumas delas, como, por exemplo, da Condição, associada à sociedade mercantil do trabalho moderno. É que, se não há dúvida de que o obreiro, na medida em que quer intervir no mundo, se apropria das virtualidades práticas e discursivas da sociedade laboral, seja em termos de recursos, seja no que respeita à exploração dos sentimentos de insatisfação e de injustiça que esta inevitavelmente origina, essa contemporaneidade, como lembra Weil, “é um parentesco histórico que aproxima duas atitudes, não duas categorias”<sup>53</sup>. Na verdade, o que o obreiro

quer fazer, ele o faz conforme as condições do mundo (daí o parentesco entre esta atitude e a da *condição*); mas ele não está sob a condição, assim como não está *dentro* desse mundo: está diante de ambos, só, e de forma alguma pronto para entrar numa discussão ou admitir raciocínios que não têm serventia. Nada o vincula aos outros, pois nada o vincula<sup>54</sup>.

O que vale para a Condição, vale para outras categorias/atitudes de que a Obra se serve. Estamos, portanto, perante uma categoria/atitude particular, associada a um tipo de violência específico que se distingue de outras formas de violência, por não ter nenhum propósito transcendente, e que, desse modo, se opõe a todas as outras, não por ter uma mundividência

53. Lf 493.

54. Lf 498.

alternativa a contrapor-lhes, susceptível de ser discutida ou compreendida<sup>55</sup>, mas pelo simples fato de querer “criar para criar”<sup>56</sup>, ou seja, “fazer *alguma coisa* que não existia antes, não se criar e recair assim na reflexão, no desdobramento, no raciocínio, sob a Razão”<sup>57</sup>, porquanto é essa existência que determina a possibilidade de identificarmos a propriedade do terror, de outro modo, disseminado por entre as múltiplas figuras da violência.

A Obra configura uma espécie de tipo ideal do totalitarismo, quer no plano da linguagem, quer no do agir, que, como é próprio da função das categorias lógicas, constitui ao mesmo tempo uma caracterização da discursividade que lhe corresponde, um delineamento das atitudes de que esta fala, e a determinação do processo generativo, lógico-pragmático, que lhe confere a potencialidade de suscitar e corroborar discursos e atitudes concretos. Deste modo, a categoria/atitude, apesar da concentração discursiva de que se reveste na exposição da *Lógica da filosofia*, tem uma capacidade de compreender uma diversidade de manifestações históricas e de servir de referência para legitimar os vários regimes que se querem fazer valer da violência total. Desta feita, por exemplo, é perfeitamente viável “aí reconhecer o projeto do ‘Estado total’ (C. Schmitt) forjado e ‘ficcionalizado’ (P. Lacoue-Labarthe) pela ‘arte-poiética’ do único ‘Egocrata’ (C. Lefort)”<sup>58</sup>, como o é afirmar, num sentido restrito do termo, que “o totalitarismo é a manifestação da atitude da obra no plano político”<sup>59</sup>, e, mais propriamente, aquela versão “incarnada pelo Führer”<sup>60</sup> nazi. Por isso, pode igualmente abarcar os procedimentos que estruturam as manifestações do terror.

Não obstante, se procurarmos aproximar-nos um pouco mais da realidade histórica coeva, há que considerar uma diferença fundamental, introduzida por Weil, entre a categoria/atitude, na sua expressão lógica, e os modos como ela se vai efetivando existencial e historicamente, por via de um processo que o filósofo designou de “retomada”<sup>61</sup>, por si, assim defi-

55. Lf 514.

56. Lf 497.

57. Lf 498.

58. F. GUIBAL, *Le sens de la réalité*, Paris, Le Félin, 2011, 165 nota 1.

59. P. CANIVEZ, *Weil*, op. cit., 66.

60. F. GUIBAL, *Le sens de la réalité*, op. cit., 164.

61. A relevância deste conceito pode ser devidamente avaliada em L. M. A. V. BERNARDO; P. CANIVEZ; E. COSTESKI (orgs.), “A Retomada na Filosofia de Eric Weil”, *Cultura*

nida: “a retomada, para empregar um conceito kantiano, é o esquema que torna a categoria aplicável à realidade e que permite assim realizar concretamente a unidade da filosofia e da história”<sup>62</sup>. Nessa medida, é um tal conceito “que permite a aplicação da lógica à realidade histórica”<sup>63</sup>. Assim, o que encontramos na história é um processo complexo de retomadas de umas categorias por outras, de certas atitudes em função de outras, com graus de maior ou menor fidelidade à categoria/atitude que é tida como nuclear, a qual, para cada contexto, nunca é verdadeiramente aquela que está, em si, a determinar o sentido dessas retomadas, mas aquela por meio da qual os indivíduos escolhem ou são determinados a retomá-la.

A consequência principal que resulta de uma tal distinção consiste na necessidade de se perceber que qualquer tentativa de entender um evento concreto tem de proceder à combinação de dois movimentos, um dirigido para a identificação do núcleo categorial que constitui o cerne da discursividade e da prática em análise, outro orientado para o reconhecimento do género de retomada por via do qual esse fenómeno se liga preferencialmente a esse centro. É que, sem essa dupla percepção, esvai-se a possibilidade de uma lógica aplicada, a qual tem de fixar o tipo de que a retomada se apropria, no caso vertente, a Obra, para levar a cabo a avaliação das variações, que lhe conferem uma certa maneira de ser Obra, no que respeita à nossa questão, os terrorismos históricos da atualidade, precisamente, tomados como desvios, mais ou menos, significativos do modelo. Esse hiato deve-se fundamentalmente a três aspectos pelos quais a realidade concreta não se identifica com o tipo categorial: (1) é uma mescla de incoerência e de coerência, (2) que, ainda quando centrada predominantemente numa versão categorial, íntegra, em proporções diversas, o conjunto das categorias/atitudes que a análise lógica distingue, (3) pelo que a efetuação do que está implicado nessas idealizações de sentidos e de sabedorias projetados como desejáveis, é sempre, como indicámos, o da retomada.

No que diz respeito à Obra, Weil salienta a profusão de retomadas, bem como de processos derivados, como as “pseudoretomadas”<sup>64</sup>, a qual

— *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 31 — 2013/II Série, Vila Nova de Famalicão, Húmus/CHC.

62. *Lf* 123.

63. *Ibid.*

64. *Lf* 515-516.

corresponde à inevitável utilização, já referida, dos outros discursos categoriais, seja para persuadir os potenciais seguidores da relevância da obra, seja para que cada sequaz encontre, por sua vez, uma enunciação justificativa da sua participação numa escalada do terror, seja para dar um certo sentido à sua escolha, face a outras categorias/atitudes que se afiguram mais sensatas. Desta feita, como o filósofo estabelece,

a retomada, vista sobre a obra a partir de outra categoria, pode se efetuar, portanto, de duas maneiras, conforme seja efetuada pelo homem que vive nessa atitude (agindo), mas que só a pensa numa categoria anterior, ou por alguém que, vivendo e pensando em outra categoria-atitude, busca compreender a Obra<sup>65</sup>.

Por conseguinte, as retomadas da obra oscilam sempre entre a “justificação” e a “apreciação”<sup>66</sup>, isto é, entre o esforço de legitimação e a busca de autorização, no sentido que lhes deu Kierkegaard. Deste modo, tendencialmente, recriam as várias dimensões do mito a partir de categorias que, por darem, elas próprias, todo o peso aos aspectos pessoais e sentimentais, possam ancorar a correspondência entre o valor e a necessidade da Obra, facilitar a identificação do obreiro com um ser de atributos de cariz sobrenatural, bem como, favorecer a construção de uma narrativa estritamente apologética. Percebe-se, então, que, sem prejuízo do recurso a todas as outras, o qual é condição para que se trate, precisamente, de retomadas, haja duas que sejam preferencialmente escolhidas, como base para esse trabalho narrativo: as categorias de Deus e a da Personalidade, a primeira facultando o acesso aos modos de enunciar a transcendência, de tal forma que “a obra aí se transforma em missão, o criador em eleito”<sup>67</sup>, a segunda permitindo “a passagem do plano da obra ao plano da linguagem, que é o do crítico”<sup>68</sup>, o que proporciona um tipo de discurso em torno da “autenticidade do criador”<sup>69</sup>, do direito a ter valores próprios com os quais julga a realidade e os outros homens.

Ora, é neste efeito de apropriação de textualidades disponíveis e de recriação de um esquema argumentativo, que combina a narratividade

65. *Lf* 516.

66. *Ibid.*

67. *Lf* 515.

68. *Lf* 518.

69. *Lf* 517.

estrutural do mito e determinados segmentos oriundos desses discursos categoriais, que se pode gerar mais um equívoco interpretativo, fomentado, aliás, por aqueles que levam a cabo as retomadas da obra, relativamente à autenticidade dos conteúdos veiculados e das convicções que os animam, por exemplo, confundindo a retomada de certos aspectos da categoria de Deus com a pertença desses mitos a um discurso logicamente centrado nessa categoria/atitude

Em contraposição, no que respeita às retomadas da categoria/atitude de Deus, é o próprio autor que nos lembra que esta não é “aí mais do que mediação”<sup>70</sup>, e, na sequência deixa claro o modo como funciona o processo de retomada: “Mas isso não implica, em absoluto, que a categoria de Deus sirva por si só à retomada. Ao contrário, sua mediação é tão exigida quanto seu emprego direto é raro, uma vez que a fé é abandonada em favor de outras categorias”<sup>71</sup>. É que o fato de se invocar o nome de Deus e de se conferir ao mito um conteúdo de tonalidade religiosa, mais ou menos acentuada, não altera o fato de que o discurso da violência sem sentido se enquadre na lógica da Obra e não na da fé. Esta, tal como Weil a concebe, em linha com os teólogos que procuram desmascarar a mistificação hermenêutica envolvida na ideia de uma guerra contra tudo e todos, exigida pela palavra divina expressa nos textos sagrados, diz respeito à constituição moderna da subjetividade e da historicidade, por via da dialética entre a liberdade do homem e a sua dependência ontológica de Deus. Assim, ainda que a retórica dos textos religiosos constitua um manancial paradigmático do uso injuntivo do discurso, por via da efabulação mítica, e, nessa medida, se possa prestar a uma retomada quase direta pelos construtores dos mitos modernos, o que neles corresponde logicamente à categoria de Deus, não é propriamente esse vínculo impositivo e destrutivo da alteridade, mas o modo como enunciam o problema de uma liberdade essencial: “Amar a Deus é se recolocar em liberdade, desejar apenas a vontade livre; rogar a Deus é não se confiar às determinações; obedecer a Ele é aboli-las; confiar-se a ele é estar seguro de sua liberdade”<sup>72</sup>.

---

70. *Lf* 516.

71. *Lf* 517.

72. *Lf* 265.

A minha hipótese de base poderia ter, assim, encontrado uma formulação ainda mais concreta: uma certa compreensão do terrorismo resultará não só da consideração da escolha da violência como uma possibilidade do humano, ou da lógica própria da categoria/atitude da Obra, com a qual terá uma relação privilegiada, mas, também, da ponderação do que está implicado no processo de retomada dessa categoria/atitude, a partir de outras categorias/attitudes, à cabeça das quais estão a de Deus e a da Personalidade, a primeira com uma função, predominantemente, justificativa da inelutabilidade da violência do obrar, a segunda orientada para favorecer o culto de determinadas figuras que seriam destinadas à liderança da guerra santa. Para além do mais, uma referência explícita a Maomé, numa obra publicada em 1950, parece autorizar o fecho da nossa leitura com a sugestão de uma correlação entre a lógica da obra e a realidade de uma confissão religiosa, aquela de que, prioritariamente, se reclamam, hoje os partidários do terrorismo, assim como esse suposto Estado emergente. Mas, é de tais nexos que a proposta de Weil nos ajuda a desconfiar, incentivando-nos ao exercício de uma hermenêutica sempre mais detalhada.

O que o filósofo escreve é o seguinte: “No entanto, se existem exemplos em que a atitude da obra se justifica por uma ordem divina (como no caso de Maomé), são infinitamente mais numerosos os casos em que a justificação é buscada por meio de outras categorias”<sup>73</sup>. Ora, é claro que o autor usa a referência a Maomé como um exemplo de uma retomada exclusiva da categoria de Deus para justificar uma atitude que se enquadra na Obra, mas que não supõe qualquer relação de causa/efeito entre o Islamismo e a Obra, ou vice-versa, o que seria, aliás, absurdo, na medida em que aquele estava a ser instituído pela ação de Maomé, nem sugere a ideia de que os textos corânicos transportem uma mensagem sobre uma versão terrorista da Obra, tal como somos levados a equacioná-la hoje. Outra interpretação, menos circunspecta, só poderá resultar de uma revisitação extemporânea do texto weiliano, a partir de uma percepção subjetiva dos acontecimentos históricos mais recentes.

Em suma, o que se pode extrair desta conexão é que a categoria de Deus se presta a ser retomada pelos mentores da Obra e que a textualidade sacramental, por algumas das camadas do palimpsesto, admite uma

---

73. Lf517.

sua adaptação às características do mito gerado em nome da Obra, que a torna na via seguida pela maior parte das justificações da Obra. A referência a Maomé aparece, neste contexto, como a dum caso exemplificativo de retomada direta da categoria de Deus, de modo que a sua menção explícita deve-se a essa peculiaridade que, como a sequência do texto indica, constitui a exceção e não a regra. Esta, em contrapartida, consiste em ir combinar as diferentes possibilidades discursivas para produzir um mito que, como já mostramos, se apresenta como uma versão total da realidade, o que, como é óbvio, supõe a utilização de sequências narrativas associadas a todas as categorias/attitudes, incluindo, por exemplo, as da Verdade e da Consciência, claro está, subvertidos os respectivos enunciados essenciais para poderem servir os desígnios da Obra. Ora, é esta hibridação que encontramos nos mitos atuais, a qual determina, tanto a sua eloquência, em determinados ambientes, quanto o “escândalo da razão”<sup>74</sup>, que, como é apanágio da Obra, suscitam face à aplicação dos critérios da racionalidade hodierna. Outrossim, a própria necessidade de levar a cabo um pretenso cotejo dos textos sagrados revela que a retomada da categoria de Deus não é direta, mas mediada, em função de objetivos que relevam a presença dominante de outras categorias. Este processo diferido de retomada sugere uma perda de autenticidade e aponta para uma forma de “pseudoretomada”, a qual, por estar dedicada “a imitar aquelas [as autênticas] o melhor possível”<sup>75</sup>, explica a equivocação. Das várias condicionantes desta ilusão, no que respeita à própria elaboração do mito, nomeadamente daquelas ligadas à vontade de poder dos indivíduos, duas merecem ser aqui consideradas, por decorrerem do plano de reflexão intermédio que é o da lógica aplicada.

A primeira diz respeito a uma possibilidade introduzida contemporaneamente pela própria ideia de uma lógica da lógica, de que a *Lógica da filosofia* de Weil constituiu um modelo acabado, e que, por conseguinte, permite dobrar os discursos com uma consciência do modo como estes operam. Assim, se há que reconhecer que este diferencial, entre categoria pura e retomadas, atribui uma característica ideológica aos discursos concretos, já que todos são a expressão de uma certa maneira orientada de

---

74. Lf 488.

75. Lf 517.

conjugar as possibilidades categoriais, também se torna evidente que este atributo pode ser propositadamente intensificado, por quem se aperceba desse modo de funcionamento, de forma a produzir um mecanismo discursivo, cuja eficácia seja tanto maior quanto mais conseguido for o nível de mistificação. Desta feita, creio haver lugar para distinguir entre a existência do que proponho que se chame *ideólogos voluntariosos*, os quais, nos mais diversos contextos históricos, se aproveitaram do jogo das categorias/attitudes para levarem os homens pelos caminhos radicais da violência, com vista à imposição intolerante de um sentido e de uma sabedoria únicos, e a existência do que, em contraponto, designo como *ideólogos inteligentes*, aqueles que, a partir da categoria da Inteligência, a qual reduz a história a um conflito de interesses<sup>76</sup>, e constitui uma via privilegiada de “institucionalização da violência diabólica”,<sup>77</sup> nas palavras de Costeski, têm acesso à compreensão do próprio funcionamento lógico, o que lhes permite não só escolher a constelação categorial, mais conforme às attitudes que pretendem fomentar, mas variá-la, sem consideração pela autenticidade dos propósitos, pela coerência dos discursos combinados ou pela validade dos procedimentos instigados. Estes são aqueles que constroem os mitos modernos da contemporaneidade, com um poder persuasivo tanto maior, quanto conseguem dobrar a retórica com um entendimento da lógica.

Weil refere a presença deste prisma, constituído pela Inteligência, quando se trata de retomadas devotadas à apreciação do valor da Obra, em termos de discurso, apontando o quanto o verdadeiro criador “sente apenas desprezo por esses homens que não são *nem mesmo* adversários, senão por acidente, mas enfraquecem a fé dos adeptos”<sup>78</sup>. No entanto, não se terá dado conta de que a categoria da Inteligência, tal como estamos a sugerir, pode ter uma dupla utilização por um certo tipo de obreiro, que tenha assim percebido “a diferença entre attitude e categoria”<sup>79</sup>, ficando apto a manipular as duas. Por conseguinte, plenamente consciente dos interesses do mundo, aqueles que movem os homens, e disposto a entrar na controvérsia sobre as visões do mundo, de modo a desmontar a “evidência”

---

76. Lf 371 ss.

77. E. COSTESKI, *Attitude, Violência e Estado Mundial*, op. cit., 196.

78. Lf 518.

79. Lf 396.

daquela que a maioria dos cidadãos dos Estados atuais assume, a perceber que o sagrado dessa mundividência está, ele próprio, em grande parte configurado pelo valor máximo da Inteligência, a tolerância<sup>80</sup>, e a investir no regresso de uma mitologia, o obreiro potencia a violência inerente à Obra. Desta feita, as retomadas contemporâneas, depois da categoria/atitude do Absoluto, quando produzidas com uma intenção manifestamente política, por indivíduos ou grupos que detém o poder ou aspiram a possuí-lo, não são nunca ingênuas ou autênticas, de tal forma que a violência que instauram não é uma consequência da força das suas convicções, como no caso dos ideólogos voluntariosos, mas da sua efetiva ausência.

O segundo condicionamento advém da categoria que forma o centro discursivo hodierno e, desse modo, remete as outras categorias/attitudes para o estatuto de retomadas, a saber, de acordo com Weil, a categoria/atitude da Ação. Ora, a Ação sofre de uma espécie de ambiguidade constitutiva que determina ao mesmo tempo a sua força e a sua fragilidade, como se pode constatar na seguinte descrição:

O homem da ação (...) quer pensar o mundo com relação ao homem, esclarecido pelo pensamento coerente do contentamento num mundo coerente tal como esse pensamento fora elaborado pelo Absoluto, guiado pelo protesto do sentimento tal como esse protesto se havia expressado na aspiração da obra e na resignação da finitude<sup>81</sup>.

Perseguindo este desígnio, conclui o autor, “é de se esperar, portanto, que a nova atitude procure unir o *discurso coerente* com a *condição* em uma *obra* satisfatória para o ser *finito*...”<sup>82</sup>.

Ter-se-á percebido: a força da Ação está no modo como quer resolver os impasses das atitudes prévias, conciliando teoria e prática, pensamento estratégico e vida boa, política e ética, Estado, sociedade e indivíduo; a sua fragilidade resulta, por um lado, de estar em processo de concretização, eventualmente, infundável, e, por outro, de integrar as outras categorias/attitudes que pretende superar, incluindo a da Obra, cujos excessos históricos, não obstante, quer impedir definitivamente. A Ação, deste

80. Lf 391.

81. Lf 565.

82. Lf 560.

ponto de vista, visa a criação de um mundo, no qual e para o qual deixe de haver lugar para os totalitarismos, como aqueles que assolaram o século XX. Nesse intento, a ação provoca uma espécie de ruptura ontológica por defender que “não se trata de encontrar um fim *na* realidade, mas de encontrar um fim *para* a realidade”<sup>83</sup>. Para tal, concebe uma dupla *aufhebung*, tanto dos discursos, quanto das atitudes, que enfraquece os respectivos conteúdos substantivos, cuja complexidade se torna assaz difícil de acompanhar, o que tem como consequência que “as retomadas são, portanto, particularmente numerosas e complicadas; além disso, são de difícil análise, porque preferências morais, políticas, religiosas, estéticas se expressam nelas, mas não lhes permitem estabelecerem-se como teorias”<sup>84</sup>. Esta dependência extrema das retomadas, não só para se legitimar, mas, sobretudo, para se realizar, torna-a, do mesmo passo, vulnerável ao regresso de discursos oriundos das categorias/atitudes que ela tem como propósito superar, mas das quais conserva determinadas características e com as quais partilha um mesmo mundo da vida, o que abre o caminho a todo um conjunto de equívocos.

Ora, neste processo, torna-se muito mais plausível que ocorram as retomadas da Obra do que se poderia supor, dado o trauma civilizacional que os totalitarismos provocaram. Elas advêm de vários traços que se prestam formalmente ao jogo das analogias, a começar pela proximidade conceptual do obrar e do agir. Outros, contudo, devem ser apontados, para uma sua eventual ponderação: o aspecto revolucionário de que ambas se revestem, se bem que, no caso da Ação se trate de “revolução empreendida por e para os homens razoáveis contra a dominação dos homens destituídos de razão”<sup>85</sup>; a pretensão comum de darem expressão à revolta do indivíduo, ainda que o homem de ação procure tão só “dizer-lhes o que eles querem, o que quiseram desde sempre e nunca obtiveram”<sup>86</sup>; a pressuposição de que o material humano com o qual há que operar é a massa, na obra, a massa acéfala, meramente instrumentalizável, na ação, a massa que, por ter sido des-humanizada, privada do

---

83. Lf 561.

84. Lf 578.

85. Lf 567.

86. Lf 570.

sagrado tradicional e impossibilitada de se satisfazer com um determinado bem parcial, pode visar o contentamento no exercício universal da liberdade<sup>87</sup>. Além do mais, na medida em que a Ação se apresenta como o desfecho da obra, nem sempre é viável definir com clareza as diferenças, porém muito significativas, na concepção destas noções, ao mesmo tempo que, também, demora a entender que certas retomadas da obra possam constituir-se como a negação total do esquema da Ação. Por sua vez, como se depreende os discursos da obra não têm uma grande dificuldade para se mascararem em discursos da ação.

A minha hipótese hermenêutica resulta, deste modo, ainda mais circunscrita. As novas formas de terror não constituem, propriamente, uma encarnação direta da categoria/atitude da Obra, mas um processo específico de retomá-la num contexto dominado pela Ação. Esta característica de retomada torna-se clara na necessidade de criar uma organização de tipo estatal, a partir do nada, porquanto, precisamente, o Estado Moderno constitui a instituição mais adequada à prossecução do sentido almejado pela Ação. Desta feita, o que, nesta profusão de retomadas, corresponde ao terrorismo será, se o nosso argumento estiver correto, a intenção de reconduzir a Ação à Obra, fazendo valer, em primeiro lugar, o que há de intrinsecamente violento no agir, e, em segundo lugar, um processo típico de retomada de outras categorias pela própria Obra, a saber, a pseudoretomada da categoria de Deus.

Retomada de retomada, portanto, levada a cabo por um conjunto de ideólogos inteligentes, na acepção que atribuímos a este termo, ou seja, cientes dessa falha matricial da lógica, a de poder ser revertida contra a sua razão de ser, que têm como objetivo deliberado perverter as expectativas legítimas das populações, relativamente à construção de um mundo em que teoria e prática estejam ao serviço do bem comum, na dupla dimensão de justiça e eficácia, mediante a imposição de uma retomada do totalitarismo, eis a hipótese que se perfila sobre o *modus operandi* do terrorismo. Note-se que esta nossa conjectura pressupõe uma posição de permanente má-fé por parte dos ideólogos da via do terror, que, por um lado, estão perfeitamente cientes do que há de contraditório em retomar a Ação a partir da Obra, tal como sabem distinguir essas pseudoretomadas, nomeadamente

---

87. Lf568.

da atitude religiosa, daquelas que ocorrem de modo genuíno, o que lhes permite usá-las de acordo com uma agenda perfeitamente pensada, como se de um conjunto estrategicamente articulado de ações se tratasse.

Mas, dada a facilidade da retomada da Ação pela Obra, por um lado, e o caráter violento, tendencialmente totalitário, da Obra, por outro, a que necessidade estratégica efetiva corresponde a validação buscada no recurso às pseudoretomadas da categoria/atitude de Deus? A questão não se dirige propriamente aos benefícios que um certo tipo de concepção religiosa, orientada para valores de intolerância, pode oferecer aos mentores da obra, mas pretende inquirir sobre as condições de possibilidade das retomadas da Obra, e diríamos de todas as outras categorias, incluindo as retomadas verdadeiras da categoria de Deus, num contexto histórico dominado pelo discurso categorial da Ação. Ora, como Weil torna patente, a Ação reveste-se de uma tolerância efetiva face às várias mundividências, uma vez que delas precisa para alimentar substantivamente um sagrado que foi formalizado para valer universalmente, mas com um limite decisivo, o de que todas essas posições se assumam como preferências, pessoais ou locais, sem almejamem ao estatuto de teoria. A cláusula da convivência das perspectivas mais diversas e contraditórias é a de que nenhuma queira realmente voltar a constituir-se como única, apesar das inevitáveis declarações em sentido contrário, e as instituições que historicamente dão corpo a essa possibilidade de mútuo entendimento estão configuradas para gerirem os eventuais conflitos de interesses, de modo a promoverem o reconhecimento do interesse comum em que uma tal fronteira não seja ultrapassada. Esta dialética, que supõe um enfraquecimento do conteúdo dos valores convencionais, levado a cabo, aliás, pela própria filosofia, por mais complicada que se revele, acaba por possuir uma eficácia extrema, na medida em que permite concretizar, no duplo sentido, de realizar e de tornar perceptíveis, os termos dessa realização, um modo coletivo de vida assente no progresso material e na paz social. Nesta contextura, cabe ao Estado, em última instância, incarnar este desígnio, por via de uma conciliação da reificação exigida pela sociedade do trabalho e do reconhecimento das idiosincrasias dos indivíduos, ligadas à tradição comunitárias, promovendo, ao mesmo tempo, uma educação para essa “razão de estado”, na qual se subsumem o parti-

cular, o racional e o razoável. Na óptica da Ação, que Weil partilha, como sintetizou Sérgio Camargo, idealmente “política é o cidadão agindo e se atualizando constantemente pela liberdade para ser ‘coparticipante do governo’”<sup>88</sup>, para o que será chamado a contribuir para reduzir os níveis de violência que são impeditivos de tal participação.

Claro está que a violência das particularidades não desaparece, nem os indivíduos transitam de imediato para um cosmopolitismo destinado a garantir uma paz perpétua, mas o que nessa dinâmica cooperativa, na qual se trocam direitos e benefícios por trabalho e colaboração, perde o seu sentido é o princípio mesmo da solução por via da violência, segundo o qual a coexistência assumiria sempre a forma de uma luta de cada um contra todos e de todos contra cada um, aquele que, precisamente, a Obra procura fazer valer. Em suma, a Ação admite as retomadas pessoais da Obra, por exemplo, na adesão a grupos nacionalistas, mas não pode aceitar a retomada social e política da Obra. Havendo lugar para afirmar cada ponto de vista, para sujeitá-lo à discussão no espaço público, para, por essa via, obter uma espécie de reconhecimento que se pode estender até às instâncias mais consideradas, de âmbito interestatal, deixa de haver um verdadeiro motivo para qualquer forma extrema de proselitismo, tal como se torna desnecessário a violência dedicada à sua proclamação. Num mundo em que cada homem tem o direito de ser, plenamente, cristão, muçulmano, ou seguir outro credo, incluindo o de não perfilhar nenhum, na condição de que ao outro caiba uma mesma prerrogativa, depois de uma longa história de totalitarismos que desembocaram sempre em “guerras santas”, cada uma mais destruidora do que a outra, torna-se cada vez menos compreensível a defesa da solução violenta para em nome do retorno a um regime de exclusivismo.

Ora, o ideólogo inteligente, apostado no regresso do totalitarismo, o qual, como Weil insiste e nós esperamos ter demonstrado, não “é tão primitivo quanto o discurso desejaria (e deve) retratá-lo”<sup>89</sup>, percebe o que está implicado neste esvaziamento progressivo do sentido da violência coletiva, nomeadamente, o paradoxo que ele envolve de que a única teoria aceitável

---

88. S. de S. CAMARGO, *Filosofia e Política em Eric Weil*. Um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Eric Weil, São Paulo, Loyola, 2014, 252.

89. Lf511.

para assegurar a pluralidade de perspectivas é não haver teoria única, bem como do processo histórico de sucessiva desconstrução do valor absoluto de todas as formas simbólicas, da religião à ciência, que viabiliza, negativamente, essa heterogeneidade, procurando substituí-lo pela autoridade do uso autônomo da razão. Por isso, rapidamente, entende, o que há de improcedente nos atos terroristas avulsos, e que, por conseguinte, não pode fazer frente aos Estados instituídos, senão pela criação dum Estado. Do mesmo modo, reconhece que nenhuma teoria, por mais ideológica, pode enfrentar essa ideologia teórica da Ação, vocacionada para integrar todas as alternativas que venham a afirmar-se localmente como válidas, e pronta para neutralizar as restantes, pelo que desvia completamente o âmbito do enfrentamento para a mitificação.

Mas, num mundo em que a racionalidade científica impera, o mito, precisamente por não ser uma teoria, mas querer mimar a sua função, fica, duma certa maneira, vulnerável ao questionamento em termos teóricos. Sem um reforço de peso, um mito total e totalitário, como aquele que descrevemos, já não se adequa a um mundo centrado na categoria/atitude da Ação. Mistificação deliberada, o mito corre o risco de ser percebido como puro logro. É, assim, essa intensificação da sua verdade que é buscada pela autorização que a pseudoretomada da categoria de Deus confere. E a escolha desta retomada, em particular, explica-se, portanto, por duas razões principais. Por um lado, de todas as formas simbólicas tradicionais, a religião será aquela que formalmente mais se adequará a induzir a confusão entre o sagrado transcendente, ao qual se refere a fé e o sagrado comunitário que subjaz aos processos históricos, mormente numa época em que outros valores, como os do patriotismo, sofreram uma manifesta erosão. Por outro lado, o ideólogo inteligente terá identificado que a proclamação da morte de Deus, se libertou uma parte da humanidade dos extremos que uma convicção não esclarecida pode provocar, remeteu outras partes, em todas as confissões, para os processos basilares da superstição, do medo e da minorização. Neste sentido, será de supor que ele se tenha apercebido de que, apesar de todos os esforços da Ação, ou, talvez, por causa da insuficiência e do caráter paradoxal de tais iniciativas, a ideia de um mito totalitário destinado a impor um regime de violência total, em nome de um deus guerreiro, ainda podia ter o seu cabimento.

Esta possibilidade merece ser devidamente equacionada. Ela evidencia que a mitologia da Obra não é só retomada pelos regimes centrados em políticas de terror. Estes assumem-na na sua feição paroxística e, por isso, susceptível de ser considerada pelos Estados constitucionais como exteriores à sua forma. Todavia, importa ter em conta que eles estão constantemente ativos no seu interior, enquanto objetos de preferências particulares, catalisadores dos conflitos que opõem os indivíduos à sociedade e ao Estado, promotores de um tipo de reconhecimento genealógico que a racionalidade universalista lhes nega, e que os próprios Estados constitucionais retomam amiúde vários dos seus processos enunciativos para recriarem um “sagrado coletivo” que já não tem existência própria. Neste sentido, sem prejuízo do eventual incremento de razoabilidade nos Estados democráticos modernos, torna-se legítima a suspeita de que a afirmação de Horkheimer, em meados do século passado, mantenha toda a sua atualidade: “Ainda é a irracionalidade a moldar o destino do homem”<sup>90</sup>.

Ora, esta transversalidade do mito moderno, consentida ou patrocina-da, mina a lógica visada pela categoria/atitude da Ação. Para limitar esse efeito nefasto, não basta apelar para uma razão escandalizada, mesmo que esse apelo seja ampliado pelo recurso à guerra, nem confiar na mitologia alternativa de que a história chegou ao seu fim e de que, por conseguinte, os Estados constitucionais constituiriam a materialização dessa efetividade. Na verdade, o recurso à guerra, mesmo quando justificado, não resolve, antes agrava, a conflitualidade interna, pois introduz “um contínuo aumento da quantidade de violência no seio da *morale concrète*”<sup>91</sup>, ao passo que o fato de as várias categorias/attitudes poderem ser recorrentemente retomadas significa que não há um sentido único, predeterminado para a realidade, mas vários sentidos possíveis, que, tal como a lógica reflete, não só coexistem no nosso mundo, como são susceptíveis, a qualquer momento, de ser revitalizados. Como lembra Weil:

o indivíduo sempre pode optar pela violência e recusar o discurso, qualquer discurso [...] e, por conseguinte, é perfeitamente possível que esse discurso

90. M. HORKHEIMER, *O eclipse da razão*, Lisboa, Antígona, 2015, 172.

91. A. VESTRUCCI, *Il Movimento della Morale: Eric Weil e Ágnes Heller*, Milano, Il Filarete, 2012, 223.

seja destruído ou se torne insensato para uma humanidade que vive na violência, que luta com a violência<sup>92</sup>.

A incompreensão de que a escolha de uma categoria/atitude predominante é, em última análise, um ato de vontade, exercido coletivamente pelos homens sobre as circunstâncias, e de que, por conseguinte, não existe uma garantia de que ao reino da violência se venha a seguir o da razão, mas tão só uma expectativa legítima de que assim deva acontecer, para aqueles que pretendem conciliar filosofia e história, torna cada vez mais opaco o imperativo de razoabilidade que está implicado no projeto complexo da Ação, enquanto limita a percepção de que nenhuma ordem metafísica impede o regresso a um qualquer totalitarismo, mesmo que este se apresente à partida com as insígnias do terror.

Mas se não impede, também não condena, pelo que se mantém intacta a liberdade de preservar na tentativa de organizar uma existência segundo um padrão de razoabilidade. A tipicidade lógica detectada implica isso mesmo: se ela acarreta um aspeto repetitivo, inerente à possibilidade de enquadrar o diverso concreto num certo padrão universal, buscado num conjunto limitado de categorias/atitudes, a viabilidade dessa redução supõe, igualmente, a abertura correspondente à efetividade de uma escolha, mais ou menos livre, mais ou menos consciente, daquelas categorias/atitudes a partir das quais se deverá organizar a existência individual e coletiva. A retomada da Obra, num contexto em que a Ação se afigura predominante, comprova esse desacerto entre a coerência ideal e a liberdade real.

Ora, a progressiva vulnerabilidade que os Estados constitucionais parecem oferecer às investidas dos novos mitos da Obra, mostra que, para dar corpo a essa decisão, mais do que nunca, há que investir nessa outra “violência contra a violência”<sup>93</sup>, que é a educação coletiva, na dupla acepção de “educação para a racionalidade sem a qual o mundo moderno não duraria, educação para a razão, para a busca e para a descoberta dum sentido”<sup>94</sup>. Esta deverá integrar uma discussão efetiva sobre a dialética inerente à figura do Estado Moderno, que combine a caracterização

---

92. Lf 126.

93. M. PERINE, *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. Ética, Política, Filosofia, São Paulo, Loyola, 2004, 47.

94. E. WEIL, *L'Etat et la violence, Essais et conférences II*, op. cit., 380.

transcendental do tipo, patenteando as condições necessárias à sua existência, como se encontra na própria *Filosofia política* de Weil, e a análise alternativa, preconizada por Michel Foucault, do “poder [...] como algo que circula”<sup>95</sup>, que torne visíveis as relações de “subjugação efetivas que fabricam os sujeitos”<sup>96</sup>. Sem um tal exercício crítico, vejo com dificuldade que os cidadãos estejam positivamente capacitados quer para reconhecerem a racionalidade que assiste ao ideal democrático contemporâneo, em contraste com outras formas históricas, detectarem os respectivos limites e ponderarem modelos válidos de subsunção, alternativos à figura condenada do Estado-Nação, quer para irem buscar nessa compreensão agente, a razão para identificarem a possibilidade de uma vida sensata com a pertença a essa matriz de coexistência, e, assim, evitarem as efa- bulações demagógicas da Obra<sup>97</sup>.

---

95. M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, 26.

96. *Ibid.*, 39.

97. Cf. L. M. A. V. BERNARDO, “A Discussão entre Política e Educação: à volta de Eric Weil e Jürgen Habermas”, in M. REAUD e G. MARCELO (coord.), *Ética, Crise e Sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2009, 267-299.

