

O que torna o mundo da ação tão vulnerável?¹

Luís Manuel A. V. Bernardo
(FCSH/NOVA-UAc)

A categoria da ação é a última das categorias substantivas prevista por Eric Weil na sua *Lógica da Filosofia*. Ainda que, como o autor defende, todas as categorias estejam presentes em cada momento da História (LF, p. 604), há uma que, à vez, assume o protagonismo de constituir o centro discursivo que confere um sentido à existência, em função do qual as outras visões do mundo se articulam, e antecipa um tipo de sabedoria como forma da realização desse sentido (LF, p. 605). De acordo com o filósofo, cabe à ação ser o núcleo categorial da nossa época, cuja configuração histórica apresenta determinadas características que lhe são consentâneas e nos permitem identificar uma certa atitude afim com o essencial desse programa. Essa situação significa que o nosso tempo deveria corresponder ao fim da História, idealizado pela filosofia, pela coincidência do sentido e da sabedoria, do pensamento da satisfação concebida e do sentimento da satisfação vivida, num processo de mútua presença. Sobre determinada pela consciência dos limites das outras categorias, “o que a ação quer? A satisfação do homem revoltado, isto é, a realização de um mundo tal que, nele, a revolta não apenas seja não razoável [...], mas se torne impossível, humanamente impossível...” (LF, pp. 560-561). Percebe-se, então, que esse fim deverá corresponder a um princípio: o caso da história dominada pela violência, alvor da história de uma liberdade efectiva.

Ora, sem prejuízo das muitas melhorias, esta equação não só tarda em concretizar-se, como a nossa época se afigura cada vez mais marcada por uma violência incontrollada e incontrollável. Como compreender este estado de coisas? A hipótese que pretendemos defender é a de que a ação pressupõe um conjunto de condições para a sua concretização que a tornam particularmente vulnerável quer à compreensão generalizada dos seus fins, quer à intervenção de outros discursos categoriais com as suas mundividências alternativas. Para o efeito, procuraremos reler o texto da

¹ This paper/article/book had the support of CHAM (FCSH/NOVA-UAc), through the strategic projected sponsored by FCT (UID/HIS/04666/2013).

Lógica da Filosofia, propondo uma interpretação que tem a expectativa de constituir um contributo para a compreensão do nosso tempo.

Duas circunstâncias determinam, estruturalmente, a complexidade desta categoria/atitude, uma advinda da sua posição na *Lógica da Filosofia*, correspondendo à ótica do filósofo que quer assentar a respetiva coerência, a outra resultando do seu íntimo compromisso com a práxis, em virtude do qual se convoca o ponto de vista político, orientado para fazer valer, a par do discurso, a relação intrínseca com o concreto da situação, ínsita na exigência de efectuação histórica. Nesta dualidade reflecte-se, assim, a consistência profundamente dialéctica da ação, à vez “discurso agente” e “ação razoável”, bem como a tensão entre filosofia e política que a atravessa, obrigando constantemente à ponderação de razões oriundas dos dois campos.

Por sua vez, sendo a última das categorias materiais, de acordo com a sequência lógica, pressupõe que a violência e o discurso “tenham atingido a sua forma extrema” (LF, p. 579), quer enquanto atitudes (totalitarismos, terrorismos, esclavagismos vários, individualismos extremos, etc.), quer enquanto categorias (defesa do discurso ou do silêncio, nas suas formas absolutas, como única satisfação possível para o homem): “é assim que se encontram, na ação [...], todas as categorias da reflexão, juntamente com as do Absoluto e da revolta absoluta” (LF, p. 584). O que se oferece decisivo nesta inclusão, é que, se ela corresponde, de algum modo, a uma subsunção dialéctica de tipo hegeliano, uma vez que, na ação, se procura resolver as indeterminações relativas de todas as outras categorias/atitudes, essa *Aufhebung* assume a forma, não de uma recolecção das várias figuras categoriais precedentes ou de uma resolução superior, do ponto de vista da razão, mas de uma exigência antropológica nova: “o contentamento na liberdade” (LF, p. 591).

Tal significa, desde logo, que o programa da ação deverá ser aceite por qualquer indivíduo livremente – não em virtude de uma crença, melhor ou pior fundada, numa necessidade metafísica, seja ela relativa ao divino, ao curso da história ou a um padrão apriorístico de racionalidade –, em função da própria liberdade almejada. A categoria/atitude da ação, portanto, diferencia-se de todas as outras, a este respeito, pelo modo como se relaciona com o requisito do sentido. Não é bastante que tenha sentido, por si, mas é indispensável que faça sentido para os homens, não

só para aqueles que já equacionam a sua busca de satisfação em termos de razoabilidade, como para todos aqueles que deverão, mais tarde ou mais cedo, tendo em vista a dimensão de universalidade que lhe corresponde, vir a reconhecê-la como aquela que tanto está apta a “revelar a insuficiência do mundo [...], porque esse mundo é um mundo da necessidade e da violência”, quanto “não abre um caminho para o contentamento no discurso, mas apenas pelo discurso” (*LF*, p. 601), deixando, por conseguinte, espaço para o sentimento e a inventividade de percursos concretos complementares. Como sintetiza Patrice Canivez, “o problema da ação é a transformação do mundo social e político de tal modo que o indivíduo nele possa procurar livremente a satisfação. Não só o mínimo de satisfação material, sem o qual não há uma vida decente, mas a satisfação de uma existência que faça sentido para ele”².

Desta feita, o que nos outros discursos categoriais se oferece como uma compreensão acabada, idealizada e resolutive das respetivas atitudes, adquire aqui a figura de uma racionalidade aberta ao devir e ao porvir da realidade, projeção de um contentamento efectivo, que não meramente enunciado, cuja incompletude não indicia uma falha de cientificidade filosófica, como se lhe poderia imputar, a partir da conceção hegeliana, mas a compreensão de que o discurso deve concretizar-se democraticamente na situação, ou seja, deve servir as expectativas legítimas do homem, aqui e agora, sem pretender convertê-lo num mero sequaz de um absoluto pensado, de uma obra mítica ou do mundo mercantil da condição laboral.

Esta abertura, porém, não é indeterminada, pois ela encontra-se orientada sistematicamente por uma finalidade imanente, sem estar dependente de fins predefinidos, nem de um fecho transcendente: “o homem não estabelece para si um fim mais elevado que sua liberdade na realidade de sua vida, que uma vida com vistas a uma realidade livre, com vistas à unidade entre discurso coerente e realidade coerente, mais elevado que uma ação consciente e razoável, livre e não arbitrária, em vista de um futuro que seja presença na liberdade do sentimento” (*LF*, p. 583).

A finalidade da ação é, por conseguinte, a ação finalizada, isto é, a liberdade efectiva do homem, num mundo que esteja estruturado em função de um princípio formal de sensatez, não só para viabilizar a ideia

² CANIVEZ, P., *Weil*, p. 75.

de uma vida com sentido, mas igualmente para possibilitar a diversidade de maneiras de coexistir sensatamente, avançadas pelas outras categorias/atitudes. Nas palavras do próprio autor: “Não se trata de encontrar um fim *na* realidade, mas de encontrar um fim *para* a realidade” (LF, p. 561). Esta é a razão profunda pela qual a categoria da ação leva diretamente à descoberta da categoria formal do sentido, a qual, dessa feita, se torna reconhecível em ação em todas as outras. A estrutura constitutiva da ação é, por conseguinte, a de uma substancialidade formal, assente em procedimentos prático-discursivos de tipo argumentativo, destinados a implementar e a validar a recondução da sabedoria, isto é, da vida idealizada como boa, à dimensão processual do sentido, ou seja, de uma vida como infinita “reconquista da espontaneidade” da linguagem, no e pelo discurso (LF, p. 598).

Consequentemente, ao invés das outras categorias/atitudes materiais, para as quais a filosofia é sempre um caminho em direção a uma sabedoria substantiva, na qual se transcende, como num outro de si (objecto, moralidade, Deus, verdade, etc.), a ação preconiza a satisfação numa existência plasmada no exercício do filosofar, ou seja, uma sabedoria puramente formal: “Proposto como *resultado* ao homem razoável, o sentido pensado *formalmente* pelo homem *concreto*: o termo *sabedoria* assume, assim, um significado com relação ao qual os significados concretos sob as outras categorias se revelam como retomadas, com o carácter preciso e especial que as retomadas do *sentido* possuíam” (LF, pp. 614-615). A ação é a última categoria/atitude da e para a filosofia, porque nela a filosofia quer-se a si própria, de tal modo que a sabedoria que propõe à humanidade é a da liberdade proporcionada pelo filosofar, aquela que advém da coincidência entre a busca do(s) sentido(s) e a presença do sentido nessa mesma investigação.

A tensão entre a filosofia e a política, que constitui, como indicámos, a dinâmica da ação, adquire, assim, uma expressão mais clara, se bem que com uma tonalidade potencialmente trágica. É que só uma filosofia política e uma política filosófica estão à altura do que é aventado pela categoria, porquanto cabe à política a realização de um mundo organizado de tal modo que não só possibilite a liberdade de procurar o sentido, mas instaure essa liberdade como o tipo da sabedoria, de qualquer sabedoria. Dessa proposição não estão, portanto, excluídas as outras concepções

sensatas de sabedoria, ao contrário do que acontece em todas as outras categorias/atitudes, mesmo na do *Absoluto*, porquanto a dialética, por inclusiva, não deixa de supor a subsunção das várias figuras num saber absoluto do absoluto que é a verdade decisiva de todas elas. O que ocorre é a respetiva transição do estatuto de centros discursivos ao de retomadas, isto é, de núcleos de discursividade geradores de enunciações saturadas de sentido e de sabedoria, irredutíveis entre si, a enunciações compostíveis, porque já, em si mesmas, ultrapassadas, ainda que continuem a vigorar para os indivíduos que só conseguem compreender a novidade da ação nos termos dessas perspectivas anteriores (LF, pp. 122-123), subordinadas, agora, à unidade formal do sentido, buscado enquanto tal, e só num segundo momento, eventualmente encontrado numa dessas mundividades concretas. Em consequência, as categorias/atitudes nela incluídas acabam subsumidas nesse tipo de racionalidade, marcadamente processual, que a todas compreende porque em todas encontra um sentido para o seu agir, um pretexto, simultaneamente negativo e positivo, para a exigência da acção: “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*, no risco de sua finitude [...]. O problema para ela é desenvolver um discurso coerente sem se fechar, e que prometa tornar coerente a realidade, definida pela *condição* no que tange à situação, pela *revolta* no que concerne ao indivíduo” (LF, p. 560).

A maior dificuldade que a ação acarreta, como se depreende, é a de fazer valer, face às outras possibilidades categoriais, o sentido, como “o *esquema*, para empregar o termo kantiano” (LF, p. 606) do mundo, isto é, não apenas da compreensão do mundo ou da lógica dessa compreensão, mas da própria organização histórica da coexistência social e política. Dito de outro modo, à ação cabe tornar a realidade social e política sensata, não por lhe impor um sentido material único, uma conceção determinada do mundo e um mundo estruturado em função de tal visão, mas por ordená-la, precisamente, como “um *não-mundo* do sentido e da presença” (LF, p. 601), retirando-lhe a violência que a aparenta a uma segunda natureza, mormente, por causa do jogo dos interesses em conflito, e substituindo-lhe o paradoxo do “interesse na realização de um mundo sem interesse” (LF, p. 601).

O procedimento previsto pelas outras categorias/atitudes para a redução da violência consistia em opor-lhe a violência de uma alternativa

resolutiva, fosse por negação, fosse por excesso. A ação, em contrapartida, reconhece o que há de profundamente violento nessa maneira de proceder, nomeadamente, para os indivíduos, que são colocados perante uma binariedade, entre a violência da realidade de que fazem parte e a violência de uma realidade que lhes é apresentada como ideal, mas carente do processo racional da sua apropriação. O que a ação percebe é que “à razão separada da vida se opõe a vida que recusa a razão” (LF, p. 559), pelo que a única solução efectiva é incorporar uma lógica de racionalidade no trânsito da existência humana. A sua maneira peculiar de lidar com a violência não é, por conseguinte, como a sua designação leva a supor, agonística, nem se fundamenta na prática instituidora de uma utopia da não-violência, mas consiste na construção de um mundo no qual a violência, enquanto tal, deixe de fazer sentido. Como explicita Canivez: “Não se trata portanto de tornar os povos felizes pois um tal empreendimento anula a liberdade. Nesse sentido, a ação não é positiva: ela não consiste em realizar um modelo mais ou menos utópico de sociedade. Voltar-se-ia nesse caso ao totalitarismo, à obra que molda o mundo em função de uma imagem ou de um mito. A ação é ao contrário puramente negativa”³.

Ora, essa desrazão da violência, esse desinteresse do permanente conflito, a par do empenho alternativo na invenção de um universo de interações firmadas na negociação de sentidos, têm de ser reconhecidos pelos indivíduos, quer no que diz respeito ao campo das suas existências particulares, quer no que concerne à organização da vivência comum, pois são eles que falam, que discutem, que agem. O que a ação contrapõe à violência instalada “não é, portanto, outro mundo nem outra contradição particular, mas a contradição dos sentimentos individuais” (LF, p. 601).

Dito de outro modo, a ação visa levar os indivíduos a identificarem a lógica do sentido como a forma da satisfação, a única susceptível de harmonizar as diferentes posições em confronto, de tal modo que eles passem a lidar com todas as contradições, internas e externas, em termos da sua respetiva sensatez ou insensatez, ou seja racionalmente, fazendo-o com a mesma espontaneidade do sentimento. O sentido no quotidiano, portanto, de que a interacção argumentativa é o símbolo manifesto na política, por se oferecer como o processo colectivo de estabelecer princípios e modos consensuais de pensar. O que a ação preconiza é, nem mais, nem menos,

³ CANIVEZ, P., *op. cit.*, p. 75.

do que uma racionalidade alternativa para a política, processual, plástica, inventiva, que corresponde, segundo o autor, àquela que Kant explanou na sua terceira *Crítica*: “A judiciária assume assim nova tarefa. [...] Ela deixa de ser *determinante* e se faz *reflexiva*. [...] quer compreender *os fatos dotados de sentido*, não só os fatos destituídos de sentido, mas organizados pela ciência, não só no plano da razão prática, um sentido sempre postulado e eternamente separado dos fatos (...); agora, o sentido é um fato, os fatos possuem um sentido, eis a posição fundamental da última *Crítica*”⁴.

A racionalidade que lhe é própria não é determinante, uma vez que a ação não tem uma ciência independente daquela que é produzida a partir da categoria/atitude da condição, quer em relação à natureza ambiente, quer relativamente à natureza da sociedade, o que se revela pela sua “teoria materialista e dialéctica” (*LF*, p. 575). Pela necessidade de transformar a própria maneira de pensar dos homens, mais do que a realidade em que eles se inserem, a ação tem não só de conhecer muito bem essa realidade, a do trabalho, como, sobretudo, compreender perfeitamente o modo como os indivíduos se relacionam com essa mundividência, segundo a qual “o homem se encontra em uma natureza que o condiciona e é condicionada por ele” (*LF*, p. 291), para interpretar o mundo e a sua situação no mesmo, de modo a modificá-lo do interior. Dessa feita, o homem da ação não adota a crítica da conceção científica e técnica, que alimenta a categoria/atitude do finito, levando-a a opor a inautenticidade da condição à autenticidade de um projecto que deveria ser construído fora da condição, mas pretende fazer reverter, não negar, essa condição para o plano do sentido, de tal forma que “o mundo seja para o homem e não o homem para o mundo” (*LF*, p. 565). Para tal desígnio, como se percebe, importa possuir uma filosofia diferente, não uma outra ciência.

Do mesmo modo, a racionalidade visada pela ação não é normativa, nem no sentido de uma adequação a princípios de justeza formais independentes da facticidade, nem no sentido de um compromisso com uma versão da “vida boa”, que, como já vimos, a ser necessária, terá de ser buscada pela retomada de outras categorias/atitudes. Tal não significa que a ação possa prescindir de uma filosofia moral. Bem pelo contrário, esta é-lhe essencial, mas, como fica demonstrado pela relativa convencionalidade da substância da *Filosofia Moral*, escrita pelo próprio, na qual se encontram sucessivas retomadas das éticas e das morais consagradas, o

⁴ WEIL, E., *Problemas Kantianos*, pp. 62-63.

que nela é decisivo é o modo como conduz o indivíduo, subjectivamente, à lógica da filosofia, isto é, a uma forma de pensar e de viver em que a reflexividade seja o procedimento normal. Não se trata, assim, de levar a cabo o jogo entre a exigência de fundamentação metafísica da regra e o consequente processo de aplicação, mas de suscitar o esquema da inventividade, essa potencialidade produtiva de se comprometer com os processos consentidos, porque com sentido, e de agir em conformidade.

É a procura de realizar no âmbito da política este tipo de racionalidade reflexiva, intersubjectiva, orientada para o mútuo entendimento sobre argumentos reconhecidos como válidos pelas partes, menos por serem verdadeiros ou ajustados a um padrão normativo que por se afigurarem sensatos, que constituí, assim, a identidade do programa da ação, não aquela violência intermédia a que o político recorre para instalar as condições mínimas para a realização da verdadeira intencionalidade, por ter compreendido que a ação, “para ser universal, ela deve ser pensada universalmente e deve ser empreendida universalmente” (LF, p. 567). Importa ter presente, a este respeito, que é, também, esse carácter transitório, meramente estratégico, em direcção à progressiva criação das condições para o que designaríamos como a democracia da sensatez, que distingue, precisamente, a violência admissível da ação da violência gratuita e, logo, inaceitável, da categoria/atitude da obra.⁵

⁵ A proximidade desta perspectiva com a teoria do agir comunicativo, proposta por Jürgen Habermas, é demasiado evidente para poder deixar de ser aqui referida, mais que não seja por comprovar o carácter compreensivo da categorização avançada por Eric Weil e denotar o facto de ambas constituírem modelos privilegiados para lidar com o que, por via da filosofia, devesse uma expectativa histórica, de que a «viragem linguística» representa a expressão hodierna, mais acabada: “o que caracteriza a nossa tradição, é que ela não se satisfaz em afastar a violência da vida comum por uma violência superior, a de um senhor ou de um grupo, mas que quis obter esse resultado por via de um acordo entre os adversários, e não graças a uma decisão imposta de cima por uma força simplesmente maior que a das partes em conflito” (WEIL, E., *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 83). Esta mesma aproximação, porém, patenteia uma divergência crucial, no que respeita ao entendimento sobre os requisitos do acordo discursivo visado, que contribui, outrossim, para um melhor esclarecimento da originalidade da ação, face ao que será, eventualmente, uma sua retomada nos termos da discussão: ao passo que, na lógica da discussão, seguindo o princípio “D”, é o acordo de todos os envolvidos que valida a norma (HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*), pelo que a condição imposta aos enunciados é a de serem susceptíveis de resposta na forma de “sim” ou “não”, na ação é a lógica do sentido que se afigura susceptível de gerar e justificar a validade da norma, o que obriga a argumentação a tornar-se mais substantiva, nomeadamente, pelo recurso às retomadas. Para outras pontes entre os dois filósofos: BERNARDO, L. M. A. V., *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Lisboa, INCM, 2003.

Na medida em que a ação não se satisfaz com a simples enunciação de um modelo, mas visa a sua concretização histórica, ela encontra-se, igualmente, a braços com a transformação do quadro social e político, de forma a resolver, a contento de todos, a oposição, dominante na esfera política, entre senhores e servos, ou tal como essa relação deveio contemporaneamente, segundo o autor, entre indivíduos históricos e massas. Trata-se, desde logo, de nivelar as diferenças, em particular aquelas que obstam à sua finalidade, a qual, bem compreendida, consiste em “encontrar o termo do progresso” (*LF*, p. 561), esse ponto em que a ação, enquanto processo, deixaria de ser necessária, não por ter sido realizada, mas por ser a realidade do e para o homem, e de encurtar o espaço entre a “satisfação alcançada” e a “satisfação por alcançar” (*LF*, p. 586).

Significativamente, esta figura dialética do reconhecimento, que Hegel situara no início da *Fenomenologia do Espírito* e que Weil introduzira na categoria da discussão, ressurgue aqui, no final, sugerindo uma leitura inequivocamente política da mesma que, por conseguinte, só adquire o seu sentido efectivo a partir da intencionalidade que preside à categoria/atitude da ação. É que, compreendida no âmbito desta categoria/atitude, ela perde a característica antiga de uma luta heróica entre dois opostos, mediada por um terceiro termo abstracto, ou aquela exigência resolutiva do marxismo, não menos heróica e agonística, de uma inversão total do sistema social e político, para assumir a feição moderna de um programa de governo a ser levado a cabo no seio do Estado, por via de sucessivas mediações, com as quais se procura conciliar os interesses e as expectativas legítimas de uma maioria crescente. Como explicita o autor, “a força do homem de ação é enxergar isso: não se trata, para ele, de abandonar o discurso, os discursos dos homens que, senhores parciais, estavam perfeitamente satisfeitos. Não se trata de renunciar ao que eles criaram, ao que eles forçaram os outros a criar; trata-se, ao contrário, de perfazer o que eles empreenderam e não souberam, não puderam levar a bom termo, ao seu fim natural no contentamento de todos” (*LF*, p. 564).

Tal não deixa de implicar que, para instaurar essas condições transitórias, a ação assumia uma vertente política revolucionária, que vem complementar a revolução filosófica, preconizada ao nível da racionalidade, mas uma tal revolução deve ser equacionada como um processo consentâneo com o sentido da própria ação. Por mais paradoxal que possa

parecer e sem prejuízo da manifesta utilização pelo autor de uma terminologia a que a convivência com os marxismos nos habituou, a revolução que está em causa não é a do proletariado, mesmo que, com ela, também se vise o acesso dos bens materiais e culturais às massas, mas a da democratização do sentido, isto é, do tipo de satisfação que detêm os homens razoáveis, pelo modo como praticam o discurso.

Decerto por antecipar essa fácil recondução do intuito revolucionário, que é constitutivo da dinâmica da categoria/atitude pura, à sua ideação no âmbito do marxismo, a qual, de acordo com a própria maneira como Weil prevê a articulação entre a sequência categorial e a sucessão histórica, só pode resultar de uma retomada da categoria por outras, Weil introduz, numa das poucas notas que pontuam o livro, um esclarecimento cabal: “o termo “revolução” não indica aqui a revolução “popular”, exclusivamente. Designa a dominação da “teoria” sobre a “realidade” e abarca tanto a “revolução” platónica dos filósofos [...], quanto a dos funcionários públicos da filosofia do direito hegeliana [...] e, enfim, a revolução de Marx...” (*LF*, p. 567). É, aliás, o que decorre da própria caracterização do processo revolucionário: “ela é revolução, mas revolução empreendida por e para os homens razoáveis contra a dominação dos homens destituídos de razão” (*LF*, p. 567). Revolução em nome da lógica da filosofia, portanto, ou seja, da filosofia que, por se ter reflectido, acedeu ao sentido dos sentidos, da qual o homem de acção, da acção, que não apenas o filósofo, “é, no plano da história, o herdeiro” (*LF*, p. 571). O revolucionário contemporâneo, mais do que qualquer outro, conseqüente com tal herança, duplamente firmada, pela leitura da história, em relação quer aos efeitos avassaladores do embaite entre a atitude do absoluto, indiferente às singularidades dos indivíduos, em nome da coerência do discurso verdadeiro, e a atitude da obra, que canaliza a revolta dos indivíduos para impor um empreendimento totalitário, no qual eles assumem um nível de alienação nunca antes praticado, quer às virtualidades da organização moderna do trabalho para subtraírem o homem do jugo da luta quotidiana pela sobrevivência, esse revolucionário “age, porque a acção é objectivamente possível, historicamente necessária, se o homem quiser ser homem” (*LF*, p. 571). O que o norteia é, portanto, um desígnio antropológico, o que, aliás, não nos deve surpreender se nos recordarmos de que a acção não visa a im-

posição de mais uma versão mundana, mas a formação de um tipo de racionalidade cuja prática resultará numa efectiva humanização.

A condição enunciada no fim da passagem citada constitui a chave do que está em causa, pelo que carece de uma interpretação adequada, tanto mais quanto parece revestir-se do carácter de evidência, lida com o filtro de outros discursos categoriais. “Se o homem quiser ser homem” pode sugerir uma exigência ético-metafísica, face a um ideal, que corresponde à realização plena do primeiro termo no segundo, equivalendo, assim, a “se a destinação do homem for devidamente considerada e logo a sua realização visada”. Esta versão, porém, afigura-se-nos muito mais próxima da constelação nocional da categoria do finito, ou da retomada desta pela categoria da consciência, do que da da ação. Para esta, é o verbo querer que se torna relevante, numa dupla acepção: “se quiser” significa, desde logo, que pode não querer, escolhendo, em função de outras mundividências, encarnar noutras figuras (sábio, santo, trabalhador, poeta, etc.), todas elas configurando uma personagem qualificada discursivamente para representar um tipo de existência, bem como o processo de aí chegar ou permanecer, pelo que a adoção do ponto de vista da ação resulta, como acontece no caso de todas as categorias/atitudes, de uma decisão livre, um salto epistémico-existencial que só é susceptível de se justificar *a posteriori*; “se quiser” implica, num segundo momento, que ao querer-se a ação, quer-se essa possibilidade que é ser homem, de modo que a revolução mais profunda não é a da construção de um mundo em que a necessidade não persista como um obstáculo à humanização, o que cabe à organização socioeconómica da condição assegurar, e, por isso, será sempre condição necessária, mas também, sempre condição insuficiente, nem a da gestão dos danos colaterais desse mundo mercantilista, materialista, mecanicista e utilitarista, de acordo com uma visão mais ou menos difusa de alguns traços de humanidade em vias de extinção, buscados em retomadas de categorias ultrapassadas, senão mesmo incompatíveis com o programa da ação, mas a de conseguir que cada indivíduo queira participar ativamente no processo revolucionário, para se tornar nesse homem que quer ser homem.

Dito de outro modo, a ação requer que cada indivíduo não só queira o que ela propõe, mas que saiba que o quer, e que, por sabê-lo, se empenhe na sua realização. Também aqui, portanto, o homem tem de participar

na revolução, porque reconhece o seu sentido e porque reconhece nesse sentido o sentido que quer para si. As alternativas não são viáveis, uma vez que consistiriam em reduzir a ação à factualidade coartada de sentido ou em supor um sentido em si da ação, que não seria percebido como sentido pelos e para os participantes. Ora, esta condição necessária pressupõe um amplo e constante debate entre os intervenientes, com um intuito assumidamente apologético e pedagógico, tanto mais exigente quanto a política se exerce num mundo que se interpreta a si mesmo num estado de crise permanente, no qual tem de lidar com grupos massificados, congregação que não representa uma unidade de perspectivas, de interesses ou de valores, mas uma certa atitude de acomodamento e de passividade.

A revolução efectiva não é, portanto, a material, nem a social, nem a institucional, todas elas, contudo, indispensáveis para a realidade histórica e mundana da ação, mas a revolução educativa, a qual tem de dobrar todas as outras com a demanda do sentido do agir, como Weil deixa patente na sua *Filosofia Política*. Educação para o sentido e para o sentido do sentido, cuja ausência corre o risco de deixar os sucessos alcançados nos outros planos num pântano de indiferença existencial, favorecendo outrossim os movimentos de violência colectiva e organizada, os quais, ao abrigo de retomadas de outras categorias, ameaçam a universalidade da ação com a brutalidade arbitrária de posições particulares, ao mesmo tempo que permite que cada vez mais indivíduos se entranhem nessas zonas profundas da violência individual – a revolta, o desespero e o tédio –, todas elas expressões de uma vida carente de significação, aquelas às quais a ação está mais vulnerável, por serem, como vimos, aquelas que ela se propõe resolver. Educação constante e persistente, em função do carácter processual da racionalidade de que depende. Educação omnipresente, a ser levada a cabo de modo sistemático e intencional, em todos os *fora* da esfera pública, que não apenas nas instituições escolares, porquanto, não só nenhum deles está ao abrigo da exigência de razoabilidade, como, em cada um deles, esse quesito tem de se ver pertinazmente confirmado.

Em suma, enquanto a ação não for universal e permanecer uma possibilidade, não uma realidade, para a maioria dos indivíduos (resta, obviamente, ponderar se, na sua efectividade histórica, haveria qualquer viabilidade de que a ação fosse mais do que processo infinito), ocorre um trabalho indispensável, não só de exercitação e de consolidação do

procedimento argumentativo, na acepção lata que lhe demos, em termos de um padrão de razoabilidade, mas, também, de justificação do que torna a ação na categoria mais interessante e, logo, naquela que deve ser preferida em relação as todas as outras categorias/attitudes. Há, assim, uma componente propagandística que faz parte desse processo educativo alargado, que, por ser uma das condições que possibilitam a adesão ao programa da ação, não é descartável, mormente quando o que este tem a propor é, como vimos, estruturante, processual, negativo, neutro, para permitir a efectividade desse valor antropologicamente supremo, a liberdade, mas que, na concretude da realidade quotidiana, perde facilmente o brilho e acaba, com idêntica facilidade, por ser desmerecido em prol de outros projetos de relevância muito mais duvidosa.

Ora, esta dependência imperiosa de uma dobra de educabilidade patenteia o que Francis Guibal chama, com total adequação, uma “racionalidade frágil”⁶, presa na lógica das condições mundanas e da expressão da liberdade, obrigada a lidar com as manifestações nostálgicas de uma racionalidade tida por forte, na medida em que assenta numa ontologia substantiva, e a fazer valer, em contraposição, o sentido de uma “indecisão”, para viabilizar uma decisão livre, de um “não-interesse”, para tornar possível uma pluralidade de interesses, de uma “não-posição”, axiologicamente determinada, para firmar a tolerabilidade de diferentes perspectivas, de um “não-mundo”, para construir um mundo alternativo, no qual todos possam coabitar livremente, a que se acresce a vulnerabilidade e a transitoriedade que advêm do processo de constante transformação que constitui o agir da ação. Como esperar, então, que os indivíduos adiram espontaneamente a uma tal série de paradoxos ou que neles reconheçam, sem mediação, o seu próprio interesse? Como imaginar que tais fragilidades, ainda que, do ponto de vista da categoria, sejam as suas forças, não devam ser apoiadas obrigatoriamente por um discurso justificativo, pensado para ser eficaz, isto é, para se revelar eloquente junto daqueles que se impõe convencer?

Tal significa que o homem da ação tem de estar constantemente a falar da ação aos outros homens, não nos termos do discurso categorial puro, mas em função do que eles possam compreender. Como aponta Kirscher, “a

⁶ GUIBAL, F., *Le sens de la réalité*, p. 34.

tradução está inscrita nesse discurso enquanto tal”⁷. Tradução que supõe um duplo movimento: versão do discurso coerente num discurso susceptível de ir ao encontro da compreensão alheia; retroversão dos pontos de vista heterogêneos à coerência da categoria/atitude da ação. Se “o resultado é a demonstração da necessidade da revolução – se o homem quiser ser livre – demonstração não filosófica, mas científica” (LF, p. 572), a tarefa, característica do verdadeiro político, afigura-se de extrema dificuldade, já que não se trata de produzir uma enunciação meramente demagógica, com a qual não se faria justiça ao homem cuja atenção se quer captar, ainda que haja que contar com um traço incontornável de demagogia, nem uma simples exposição retórica das virtudes da ação, nem um banal encômio da relevância da mesma para a existência individual. Na verdade, mais do que ir ao encontro das expectativas mundanas do público, esse discurso deve gerar nele a vontade de aderir à ação, o que equivale a dizer que o homem da ação, em vez de se limitar a reconhecer o *status quo*, tem como missão provocar uma transformação desse posicionamento de partida.

Ora, desta necessidade de tradução decorre uma das maiores fragilidades da racionalidade específica da ação, como Guibal, parcialmente, também anteviu⁸, suscetível, ao que cremos, de desvirtuar completamente o seu alcance: o recurso obrigatório às retomadas. É que, na ausência de uma versão substantiva própria, para falar sobre si de modo compreensível, o político depende dos discursos das outras categorias, que terá de retomar constantemente, não por neles acreditar, mas por estar ciente de que é com eles que os outros homens constituem as suas mundividências: “essas retomadas são portanto úteis” (LF, p. 585) e é, como tais, que ele as põe intencionalmente a vigorar. Dessa feita, terá de discorrer sobre a ação nos termos das categorias da condição ou da obra, quando se refere à sua relação com o mundo do trabalho ou quando aponta a sua dimensão projetante; nos termos das categorias de deus, da consciência ou do absoluto, quando pretende galvanizar, moralizar ou apelar a um sacrifício maior, etc. Na medida em que não pode prescindir de tais retomadas de justificação, para se dirigir aos outros homens e levar a cabo a atividade política, “as retomadas não são acidentais, mas tecnicamente necessárias” (LF, p. 572).

⁷ KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil*, p. 345.

⁸ GUIBAL, F., *op. cit.*, p. 177.

O que, então, pode ocorrer é uma espécie de descontrole dos efeitos dessa utilização técnica e estratégica, quando os discursos assim construídos passam para a realidade, o que não deve espantar, porquanto essas retomadas estão já a circular nos discursos dos outros. Como Weil explicita, “as retomadas implicam justamente esse perigo, de que na forma que elas impõem à categoria-atitude, ambas se separam e a ação já não *se pensa*, mas é pensada como livre atitude no sentido vago desse termo, algo no gênero dos interesses vagos da interpretação” (*LF*, p. 584). Um tal recurso constante a retomadas de justificação tende, por conseguinte, a potenciar as apropriações individuais da categoria/atitude da ação, a partir das outras categorias/attitudes, senão mesmo a consolidá-las em seu nome, em vez de reconduzir progressivamente essas leituras espúrias ao seu verdadeiro sentido. No limite, suscita o retorno, pela porta grande, da revolta, do desespero e do tédio, com a violência inerente, por não conseguir firmar-se como efectivamente diferente de outras categorias/attitudes, rejeitadas, em seu nome, pelos indivíduos que nela depositaram as suas esperanças relativamente a uma coexistência mais satisfatória. Em tal desilusão poderá pesar, muito particularmente, a sua dependência de retomadas da condição, pelo que esta categoria/atitude implica de redutor do que é ressentido como o mais humano no homem. O perigo, por conseguinte, reside na eventualidade de que, em vez de subsumir as várias alternativas categoriais, o mundo que deveria ser o da ação acabe por ser totalmente colonizado pela miscigenação sincrética de retomadas de retomadas, numa deriva sucessiva da sua propriedade programática.

Este risco de descaracterização resulta seriamente potenciado pelas retomadas de apreciação. É que, como Weil indica a propósito da categoria/atitude da obra, as retomadas distinguem-se entre as que servem para validar e as que servem para ajuizar sobre o valor do que foi justificado (*LF*, p. 514). Assim, o recurso às retomadas não tem apenas como implicação que a ação seja compreendida e justificada, nos termos das conceções retomadas, mas acarreta, também, que ela seja apreciada à luz dessas retomadas, em função dos critérios que são relevantes na e para a respectiva mundividência. Ora, como assinala Patrice Canivez, “na maior parte dos casos, esta compreensão e este juízo são distorcidos, precisa-

mente, pelo fato de a atitude ser compreendida – quer dizer retomada – no quadro dum discurso que não lhe pertence”⁹.

Não será, assim, improvável que, na ausência de uma profunda reflexão sobre as condições específicas da ação, as suas fragilidades constitutivas e a educabilidade que requer, a utilização estratégica das retomadas, ainda que tendo em vista a redução da violência, incluindo aquela que inere ao carácter de novidade de uma categoria/atitude, acabe por gerar mais violência; ainda que tendo em vista a promoção da universalidade, incite à sobrevivência do regime das particularidades; ainda que tendo em vista honrar a *promessa da política*, de acordo com a expressão de Arendt, acabe por torná-la desinteressante, senão mesmo improcedente; ainda que tendo em vista a defesa da liberdade, acabe por servir de justificação a novas formas de servidão; ainda que tendo em vista recuperar a inventividade, redunde numa consagração dos tradicionalismos; ainda que tendo em vista uma existência orientada pelo sentido, seja pretexto para reforçar os sempre disponíveis focos de obscurantismo. Se não cabe contestar a tese weiliana de que “as retomadas são a realidade viva do homem no mundo” (*LF*, p. 603), quando estas se oferecem, igualmente, como condição técnica, impõe-se ponderar, nomeadamente para a compreensão do nosso tempo, no que nele se quer vinculado a um programa de razoabilidade entre eficácia e justiça, atinente ao da ação, e do que nele corresponde aos efeitos disruptivos da progressiva prevalência de certas retomadas, como seja a da obra, como mostrámos num texto recente,¹⁰ que há retomadas e retomadas e, não menos relevante, que há formas e formas de retomar.

REFERÊNCIAS

WEIL, Eric. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

⁹ CANIVEZ, P, “La notion de reprise et ses applications”, Luís Manuel A. V. Bernardo, Patrice Canivez, Evanildo Costeski (dir.), “A Retomada na Filosofia de Eric Weil”, Vila Nova de Famalicão, *Cultura-Revista de História e Teoria das Ideias*, II série, volume 31, CHC/Húmus, 2013, p. 20.

¹⁰ BERNARDO, L. M. A. V., “O Estado à Prova dos Novos Discursos da Obra”, PERINE, Marcelo e COSTESKI, Evanildo, *Violência, Educação e Globalização – Compreender o nosso tempo com Eric Weil*, pp. 103-139.

WEIL, Eric. *Problemas Kantianos*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

WEIL, Eric. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*: Lille: PUL, 1999.

BERNARDO, Luís Manuel A. V. *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

BERNARDO, Luís Manuel A. V., CANIVEZ, Patrice, COSTESKI, Evanildo (dir.), "A Retomada na Filosofia de Eric Weil", Vila Nova de Famalicão, *Cultura-Revista de História e Teoria das Ideias*, II série, volume 31, CHC/Húmus, 2013.

SIQUEIRA, Sérgio Camargo. *Filosofia e Política em Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2014.

CANIVEZ, Patrice. *Weil*. Paris: Les Belles-Lettres, 2009.

COSTESKI, Evanildo. *Atitude, Violência e Estado Mundial*. Fortaleza, Unisinos, 2009.

COSTESKI, Evanildo, BRANCO, Judikael, SOARES, Daniel (ed.), "Eric Weil: Lógica, Moral e Política", Fortaleza, *Argumentos*, 2014.

GUIBAL, Francis. *Le sens de la réalité*. Paris: Le Félin, 2011.

KIRSCHER, Gilbert. *La philosophie d'Eric Weil*: Paris: PUF, 1989.

PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a Compreensão do Nosso Tempo*. São Paulo: Loyola, 2004.

PERINE, Marcelo, COSTESKI, Evanildo (org.). *Violência, Educação e Globalização*. São Paulo: Loyola, 2016.