

A CONSTITUIÇÃO DO POLÍTICO NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Marcelo Perine
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

Resumo: A constituição do político na tradição ocidental. Esta comunicação a um Seminário sobre Mística e Política (promovido pelo Centro João XXIII-IBRADES e pelo Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro, outubro 1992) apresenta, na primeira parte, a doutrina hegeliana do Estado enquanto figura histórica do político constituído na tradição ocidental. Na segunda parte, apresenta a categoria da Ação, tal como se encontra na *Logique de la Philosophie* de E. Weil, como categoria constitutiva do político. Na conclusão, reflete sobre alguns problemas que emergem da articulação entre o político historicamente constituído e a sua categoria constitutiva.

Palavras-chave: Filosofia Política, Estado, Ação, Hegel, Eric Weil

Summary: The formation of the political system in Western Tradition. This address to a Seminar on Mysticism and Politics (Rio de Janeiro, Oct. 92) presents, in its first part, the Hegelian doctrine of the State as the historical figure of the political system formed in the Western Tradition. In the second part it presents the category of action as it is to be found in E. Weil's *Logique de la Philosophie*, as the constitutive category of the political system. In the conclusion, it reflects on some problems which emerge from the articulation between the political system as it is historically constituted and its constitutive category.

Key-words: Political Philosophy, State, Action, Hegel, Eric Weil

Introdução

Antes de começar a redigir minha comunicação a este Seminário sobre Mística e Política, lembrei-me da situação em que se encontrou Cervantes no momento de entre-

gar ao “desocupado leitor” a sua obra-prima. No *Prólogo* do *Quixote*, Cervantes relata que, estando indeciso sobre como escrever o prefácio da sua grande obra, recebeu a inesperada visita de um amigo que lhe perguntou a razão de tamanha absorção. A explicação foi simples e dramática:

— “Por que, como queres que não me sinta confuso sobre o que dizer ao antigo legislador que chamam vulgo quando veja que, ao cabo de tantos anos em que durmo no silêncio do esquecimento, apareço agora, com todos os meus anos às costas, com uma estória seca como um esparto, alheia de imaginação, minguada de estilo, pobre de conceitos e carente de toda erudição e doutrina, sem notas nas margens e sem explicações no final do livro, tal como encontro em outros livros, embora fabulosos e profanos, tão cheios de sentenças de Aristóteles, de Platão e toda a caterva de filósofos, que causam admiração aos leitores e os levam a reputar seus autores homens lidos, eruditos e eloqüentes?” Cervantes prossegue explicando que não tinha nada a anotar nas margens nem explicar no final, pois não sabia que autores seguia, “para pô-los no início, como fazem todos, pelas letras do abecê, começando em Aristóteles e acabando em Xenofonte”. Ademais, o seu livro careceria de sonetos de duques e marqueses, condes, bispos, damas e poetas celebérrimos, de modo que lhe parecia melhor deixar o senhor Dom Quixote sepultado em seus arquivos na Mancha, “até que o céu encontre quem lhe adorne de tantas coisas que lhe faltam”, uma vez que, diz Cervantes, “acho-me incapaz de remediá-las, pela minha insuficiência e poucas letras, e porque naturalmente sou acomodado e preguiçoso para sair buscando autores que digam o que eu sei dizer sem eles”¹.

Faço esta evocação inicial porque encontro-me e não me encontro na situação de Cervantes. Eu também não sei como começar, nem se vale a pena expor, não ao legislador chamado vulgo, mas à “República de sábios” deste Seminário, a minha contribuição que, certamente, não será uma obra-prima de maturidade intelectual e de erudição. Por outro lado, toda a minha diligência ao prepará-la consistiu em andar buscando autores que digam o que eu não sei dizer sem eles. Assim, o que deveria ser, hegelianamente falando, um verdadeiro “esforço do conceito”, resultou numa pouco engenhosa e descosida caterva de autores e citações. A isso se acrescenta o gravoso fato de dividir com Henrique Vaz a exposição do tema titular do nosso Seminário. A minha insuficiência e poucas letras para levar a cabo a tarefa de meeiro põe em risco o sucesso que certamente teria a exposição do tema, se fosse confiada inteiramente a quem, por letras e por espírito, poderia realizá-la melhor sozinho. Entretanto,

1. CERVANTES, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, textos y notas de Luis Casasnovas Marques, Leon, Ed. Everest, 1983, Prólogo.

confortado pelo verso de Alonso Alvarez de Soria, que Cervantes transcreveu no início do *Quixote*:

*"Y pues la experiencia ense-
que el que a buen árbol se arri-
buena sombra se cobi-"*²,

vou tentar, seguindo o conselho de São Jerônimo, "fazer da necessidade virtude".

O que pretendo propor aqui é uma reflexão estritamente filosófica sobre a constituição do político na tradição ocidental. Não pretendo, e nem poderia, fazer obra de historiador das idéias ou de cientista político. A reflexão será sistemática, seja no âmbito particular da filosofia política, seja no da filosofia entendida como sistema, no interior do qual aquela se justifica. O objeto da reflexão é o nosso presente, no qual, do ponto de vista de uma filosofia política que se compreende no interior do sistema, o político está constituído, pois a atitude que o constitui já foi explicitada como categoria do discurso filosófico.

É certo que nós sempre compreendemos o presente a partir do passado, e toda compreensão autêntica do presente capta-o como o fim da história que a ele conduz. Mas é igualmente certo que o desejo de compreensão do presente é sempre alimentado pela abertura à imprevisibilidade do futuro, de modo que o risco de uma *ilusão retrospectiva*, que pretende compreender o presente como a cristalização de um desenvolvimento necessário, pode ser evitado pela *análise regressiva* que encontra nos caminhos do passado, não a *vis a tergo* de um destino inexorável, mas a obra de uma liberdade interrogante e descobridora das suas condições necessárias, nunca, porém, suficientes. Para dizer o mesmo juntando duas célebres metáforas hegelianas, recordemo-nos que o vôo da ave de Minerva é contemporâneo ao trabalho da toupeira, ou ainda, dito de maneira mais trivial, a compreensão, do presente ou do passado, nunca suprime a ação³. Isso significa que o trabalho de compreensão não é tudo, muito menos quando se trata da ação do ponto de vista da ação, mas é o máximo que se pode exigir do filósofo *ès qualité* de filósofo.

A reflexão vai se desenvolver em duas partes e uma conclusão. Na primeira, apresentarei a figura histórica do político constituído, vale dizer, a figura do Estado constitucional, tal como se encontra nos *Lineamentos de Filosofia do Direito* de Hegel. O acesso à doutrina hegeliana será feito através da leitura weiliana desenvolvida na pequena obra-prima *Hegel e o Estado*⁴. Na segunda parte, vou apresentar a categoria constitutiva do político, a saber, a categoria da Ação, tal como ela se explicita no interior do sistema das categorias da filosofia, na grande obra-prima de

2. Id., *ibid.*, p. 23.

3. Cf. WEIL, E., *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 129. A seguir citado no texto com a sigla: PR. Ver também KIESCHER, G., *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille, Presses Univ. de Lille, 1992, pp. 240-246.

4. WEIL, E., *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1980⁵ (1ª ed. 1950). A seguir citado no texto com a sigla HE. Sobre esta obra de Weil, ver: MANZONI, C., "Eric Weil: un'apologia di Hegel filoso-

Weil que é a *Lógica da Filosofia*⁵. Na conclusão tentarei articular a categoria-atitude da Ação com a figura histórica do político constituído, de modo a repropor, para a política, uma pergunta equivalente àquela com a qual Henrique Vaz concluiu a sua exposição sobre a mística.

Antes de concluir esta já longa introdução, quero antecipar-me em responder a duas perguntas que poderiam se insinuar aos preocupados leitores. Por que Hegel? Por que Weil? Respondo à primeira com os recursos da segunda.

Weil define a filosofia de Hegel como “a última das grandes filosofias”, e “a primeira filosofia contemporânea, no sentido em que ela não foi substituída por nenhuma outra”⁶. Hegel não é um autor “cômodo”, mas “inquietante”, “severo”, “exigente”, “difícil entre os filósofos”, e não só porque filósofo, pois a sua filosofia constitui, com a de Platão e a de Kant, “um nó na história”. Hegel é difícil porque “quis compreender, nada mais que compreender, mas tudo compreender” (cf. EC I, 125-131). Ele é um filósofo que “está presente no pensamento de nossa época” e que nos diz respeito, porque, compreendendo-o, “esperamos compreender melhor a nós mesmos”, e porque, tendo sido “o último a pôr questões de filósofo”, ele está sempre conosco, como alguém “a quem julgamos e que nos julga”, se simplesmente “queremos compreender” (PR, 96-106). Para Weil, Hegel informou de tal modo o nosso tempo, que este não seria o que é se Hegel não tivesse existido. Mas para nós que somos pós-hegelianos, não se trata de “recitar Hegel ou de ver nele o mestre do qual cada palavra seria sagrada” (PR, 103), porque correríamos o risco de não sermos hegelianos no sentido daquele a quem queremos seguir, pois “ninguém mais do que Hegel tomou a sério a história” (EC I, 141).

Quanto à segunda pergunta, espero que o desenvolvimento da minha exposição deixe claro, pelo menos para quem ainda não decretou a morte da filosofia, que a obra filosófica de Weil pode, com justiça, ser considerada uma dentre as poucas grandes filosofias do nosso século⁷.

O político constituído

Para os conhecedores da recente historiografia hegeliana, não surpreende o fato de tomar o pequeno livro de Weil como via de acesso e chave de leitura dos *Lineamentos de Filosofia do Direito* de Hegel⁸. Com efeito, escrito como tese complementar à

fia dello Stato moderno”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 61 (1982):107-125; CALABRO, G.P., “Eric Weil interprète de la Philosophie du Droit hégélienne”, in *Actualité d’Eric Weil*, Paris, Beauschesne, 1984, pp. 369-374.

5. Cf. WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1972² (1ª ed. 1950). A seguir citado no texto com sigla L.P.

6. WEIL, E., *Essais et Conférences I*, Paris, Plon, 1970, p. 127. A seguir citado no texto com a sigla EC I. Sobre a atualidade de Hegel, ver: LIMA VAZ, H. C., “Por que ler Hegel hoje?”, *Boletim SEAF*, 1 (1982):61-76.

7. Para uma visão de conjunto da obra filosófica de Weil, ver: PERINE, M., *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, Col. Filosofia 6, São Paulo, Loyola, 1987 (trad. francesa, Paris, Beauschesne, 1991), e, KIRSCHER, G., *La philosophie d’Eric Weil. Systématique et ouverture*, Paris, PUF, 1989.

8. O texto de Hegel que utilizo é a tradução italiana de F. Messineo, *Lineamenti di Filosofia del Diritto. Con le aggiunte compilate da Eduard*

Gans, Bari, Laterza, 1979², cotejado com a edição alemã de J. Hoffmeister, Hamburgo, Verlag von Felix Meiner, 1967.

9. RITTER, J., *Hegel e la rivoluzione francese*, Nápolis, Guida, 1977.

10. AVINERI, S., *La teoria hegeliana dello stato*, Bari, Laterza, 1973.

11. Trad. ital. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1975. Também sob a influência weiliana situam-se os trabalhos de FLEISCHMANN, E., *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, e de D'HONDT, J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966; *Hegel secret*, Paris, PUF, 1968, e *Hegel et son temps*, Paris, Ed. Sociales, 1968.

12. ILTING, K. H., *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, Bari, Laterza, 1977. Sobre a bibliografia italiana dedicada ao pensamento político-jurídico-econômico de Hegel, ver: BOBBIO, N., "La filosofia giurídica di Hegel nell'ultimo decennio", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 27 (1972):293-319; BODEI, R., "Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 27 (1972):435-466. Sobre a bibliografia francesa ver: MARINO, L., "Recenti studi hegeliani in lingua francese", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 29 (1974):52-89.

13. Ver também LUEBBE, H., "Hegel, critique de la société politisée", *Archives de Philosophie*, 31 (1968):17-35.

14. "L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato". Cf. *Lineamenti...*, p. 430.

15. "Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale". Cf. *Lineamenti...*, p. 16. Sem pretender

Lógica da Filosofia e publicado pela primeira vez em 1950, o livro provocou uma reviravolta na interpretação da *Filosofia do Direito* de Hegel, em cuja linha inserem-se os já clássicos trabalhos de Ritter⁹, de Avineri¹⁰, bem como os estudos de Löwith e Riedel, elaborados entre 1962 e 1968, e publicados num volume de 1969 com o título *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*¹¹. Também o grande pesquisador de Hegel, K. H. Ilting, destacou a importância da obra de Weil e da controvérsia por ela suscitada¹². Com essa breve apresentação, creio ser dispensável pôr mais na carta. A leitura weiliana, sem dúvida controvertida, fez escola nos estudos hegelianos.

Hegel e o Estado é um livrinho de apenas 116 densas páginas, solidamente documentadas com o texto hegeliano. Weil não pretende fazer uma reconstrução biográfica do último Hegel, mas o Prefácio (HE, 7-10) e o 1º capítulo, sobre "O lugar histórico da *Filosofia do Direito*: a Prússia no início do séc. XIX" (HE, 11-23), servem para desobstruir o caminho das leituras equivocadas e unilaterais da filosofia hegeliana em chave exclusivamente política¹³. A escolha do Hegel maduro, com a exclusão deliberada do Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, demonstra que Weil aprendeu a lição praticada pelo próprio Hegel: a de sempre considerar os filósofos, adversários ou não, no seu ponto forte. É preciso lembrar aqui que o pensamento do Hegel maduro não se reduz a uma "ciência política", mas é a expressão filosófico-ontológico-política do sistema para o qual o Todo é o pressuposto irrenunciável.

Na aula inaugural de 1818, ao tomar posse de uma cátedra na mais importante universidade da Prússia, Hegel presta uma homenagem ao que considera "o Estado do Espírito" (HE, 20). Não resta dúvida de que, para Hegel, a Prússia é "o modelo da liberdade realizada, pelo menos quanto aos princípios, o Estado do pensamento, da livre propriedade, da administração que só depende da lei, o Estado do direito. Em 1830, como em 1818, Hegel considera, pois, a Prússia como o Estado moderno por excelência (o que parece exato do ponto de vista do historiador) e a vê assim, porque a vê fundada sobre a liberdade" (HE, 22). No interior desse quadro histórico é que se tornam compreensíveis os "Fundamentos filosóficos da política" (HE, cap. II, 24-42) no pensamento hegeliano.

O 2º capítulo de *Hegel e o Estado* começa recordando os "horrores" que aparecem nas páginas da *Filosofia do Direito*, dentre os quais se destacam a afirmação de que o Estado é o divino sobre a terra¹⁴, e a escandalosa equação entre o razoável e o real¹⁵. O próprio Hegel teve o trabalho de indicar aos escandalizados

leitores que bastava abrir a sua *Lógica* para compreender que *existência* e *realidade* não se confundiam, que “a existência não era realidade senão em parte e que a sua outra parte era formada pelo ‘aparecimento’” (HE, 25). O que se revela nos fundamentos filosóficos do pensamento político de Hegel é, antes de tudo, a sua “recusa em admitir que a razão só se encontre nos fenômenos naturais, enquanto o domínio da ação e da história seria abandonado aos sentimentos, aos desejos, às paixões” (HE, 26).¹⁶ Para Hegel, o mundo moral, cuja existência é infinitamente superior ao mundo da natureza, é razoável e as suas leis são cognoscíveis de maneira eminente, “pois é nelas que a razão, não só se realiza (...), mas termina também por saber que se realiza” (HE, 27). A teoria hegeliana do Estado é uma teoria do Estado *que é*, não de um Estado ideal ou sonhado. Dito de outro modo, ela é a teoria da razão realizada no homem e pelo homem, cuja história não é senão a da reconciliação do indivíduo com o universal.

O problema filosófico fundamental do pensamento político de Hegel é o da liberdade ou, o que é o mesmo, da vontade. “A política — esta palavra tomada no sentido mais amplo, compreendendo toda a ciência da vida em comum do animal político que é o homem, vale dizer, direito, moral, tradição, organização social e estatal — não é senão a ciência da vontade” (HE, 32). A vontade, sendo livre e sendo liberdade em situação, dá a si mesma um conteúdo, um fim a ser realizado na realidade, com os meios da realidade. Para Hegel, contudo, a vontade individual não é ainda, propriamente falando, a vontade humana enquanto não *for mediatizada*. É só na medida em que se dá a si mesma o seu conteúdo que a vontade realiza a liberdade. Ora, diz Weil, “o conteúdo de uma vontade livre independente de qualquer dado não pode ser senão a própria liberdade” (HE, 35). A fórmula é paradoxal, não, porém, incompreensível. A vontade livre pode querer a liberdade, pode querer positivamente a negatividade, porque não é a negatividade pura que ela quer. A vontade livre compreende que só se satisfaz na constante busca do que ela sempre buscou, isto é, na tentativa de ser liberdade no interior de uma organização razoável da liberdade: “A *vontade* que é livre não só para nós, não só para si mesma, mas livre em e para si, essa vontade é o *pensamento* que se realiza, que se sabe realizado” (HE, 36). É certo que essa realização não é plena pois, do contrário, a história não continuaria o seu curso. Mas é exatamente por isso que a política surge como a ciência da vontade razoável na sua realidade eficaz, ciência da realização histórica da liberdade, e como a realização positiva da negatividade: “A liberdade não é positiva e não age senão na medida em que objetivamente — seja ela ou não cons-

polemizar com a tradução de F. Messineo, creio que melhor tradução par “vernünftig” seria “ragic nevole” em vez de “razionale”. Com efeito, Weil traduz para o francês com “raisonnable” e não com “rationnel”.

16. Cf. *Lineamenti..* Introduzione, §§ 4ss.

17. Na *Filosofia do Direito* de Hegel, essa tomada de consciência da liberdade se elabora nas passagens da propriedade ao contrato, do direito à moralidade, daí à moral concreta e, enfim, ao Estado. Cf. *Lineamenti...*, §§ 71, 104, 141, 181, 257ss.

18. Algumas indicações bibliográficas sobre as partes não tratadas aqui podem ser úteis ao leitor interessado. Cf. VALENTINI, F., "Aspetti della Società Civile hegeliana", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 47 (1968):92-112; ID., "Hegel e la moralità", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 50 (1971):468-489; GARDIES, J.-L., "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", *Hegel et la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1979, pp. 131-156; VILLEY, M., "Le Droit Romain dans la Philosophie des Reclus de Hegel", *Hegel-Studien*, Beiheft 11 (1974):321-337; CONSIGLIO, F., "Bisogno e valore nella Filosofia del Diritto di Hegel", *Giornale Critico della Filosofia*, 50 (1975):522-548; *Filosofia e società in Hegel*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, s/d, além da obra de RIEDEL, M., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, citada supra, na nota 11, espec. pp. 123-151; LIMA VAZ, H. C., "Sociedade civil e Estado em Hegel", *Síntese Nova Fase*, 19 (1980):21-29.

19. Sobre esses dois parágrafos ver: PERINE, M., "A essência do Estado nos §§ 257 e 258 da *Filosofia do Direito* de Hegel", *Síntese Nova Fase*, 30 (1984):41-49.

ciente disso — é razoável, isto é, universal: a liberdade concreta não é o arbítrio do indivíduo, impossível de ser pensado, impossível de ser realizado, e o homem é livre na medida em que quer a liberdade do homem numa comunidade livre" (HE, 36)¹⁷. Não vou seguir aqui o desenvolvimento sistemático do pensamento de Hegel nas duas primeiras partes e nas duas primeiras seções da terceira parte da *Filosofia do Direito*, em vista de concentrar-me sobre a figura do Estado¹⁸.

O 3º capítulo de *Hegel e o Estado*, sobre "O Estado como realidade da idéia moral", destila em poucas páginas o sumo da doutrina hegeliana do Estado, contida substancialmente nos §§ 257-258 da *Filosofia do Direito*. O homem é um ser livre em situação, e isso significa que, num Estado livre, ele pode possuir coisas, utilizá-las, consumi-las e entender-se com os outros homens; significa também que ele só reconhece como válido para si aquilo que procede da sua decisão razoável, isto é, universal, em vista de um Bem universal. Mas essa liberdade em situação só pode ser real num mundo onde a razão já está, de algum modo, historicamente realizada, na família, na sociedade, no Estado. É só no Estado que a idéia moral, presente na família e na sociedade, é pensada, e é nele que a ação do indivíduo pode, com consciência de causa, visar ao universal que ela realiza inconscientemente na sociedade. A razão se faz presente no Estado porque o cidadão é "a consciência particular elevada à sua universalidade", como diz o § 258 da *Filosofia do Direito*, e porque o Estado é a vontade do homem enquanto quer, razoavelmente, a vontade livre. O Estado é o campo da ação razoável: "só o Estado possui fins ao mesmo tempo conscientes e universais; mais ainda, por sua própria essência, ele possui mais que fins, ele tem um único fim, aquele acima do qual nenhum fim é pensável: a razão e a realização da razão, a liberdade" (HE, 46).

As afirmações de Hegel são claras. Todavia, sempre pareceram ameaçadoras. Enquanto razão realizada, o Estado é a liberdade positiva acima da qual nenhuma liberdade concreta é pensável. Diante do Estado, "a vontade individual não conta, pelo menos se a vontade individual é o que ela crê ser. A consciência moral é *aufgehoben*, sublimada, realizada, mantida, tudo o que se quiser, mas ela também deixou de ser a instância suprema" (HE, 46)¹⁹. Nessas afirmações, o que é mais inquietante para o sentimento contemporâneo é o laço entre liberdade e razão, pelo qual o Estado exclui do reconhecimento as preferências e convicções individuais não-universalizadas ou, o que é o mesmo, a pretensão de uma liberdade *contra* a razão. A essência do Estado é a lei da razão na qual os seres razoáveis podem reconhecer a sua própria vontade razoável. O que passa disso não é mais que

arbitrio do indivíduo. No Estado livre, isto é, no Estado que é razão na lei e pela lei, o indivíduo razoável, o cidadão, pode encontrar a satisfação dos seus desejos e interesses razoáveis, aqueles que ele pode justificar diante de si mesmo, diante das leis do Estado e diante de todos os que, como ele, querem a justiça, vale dizer, "aqueles que compreenderam que o homem natural não é livre, que só o ser razoável, universal, pode sê-lo" (HE, 54).

O capítulo 4º sobre "A Constituição" (HE, 55-71) é resumido por Weil numa única frase, ao final: "A teoria hegeliana do Estado é correta porque analisa corretamente o Estado real de sua época e da nossa" (HE, 71). Não importa aqui se a forma histórica do Estado analisada por Hegel é uma monarquia constitucional, fortemente centralizada na sua administração, amplamente descentralizada quanto aos interesses econômicos, dotada de um corpo de funcionários de "métier", sem religião de Estado e absolutamente soberana tanto no exterior como no interior (Cf. HE, 56). O que importa é ver que Hegel estava certo ao constatar que o princípio da *satisfação*, instância última da história humana, só pode alcançar o seu termo através da *mediação* total entre os homens e entre os homens e a natureza. Ora, é o princípio da satisfação que permite desenvolver, a partir do conceito de liberdade, a organização concreta e razoável do Estado, no qual se realiza o interesse particular dos indivíduos, os quais não têm deveres senão na medida em que têm direitos. Concretamente falando, o que é preciso para que o Estado se organize razoavelmente? Fundamentalmente três coisas: "Primeiro, um poder que determine o universal universalmente: poder legislativo; em seguida, o poder que subsuma o caso particular sob a regra universal, aplique as leis e os princípios, decida na realidade cotidiana: poder administrativo; enfim, a autoridade que formule a vontade empírica e, após a deliberação, a discussão, o conflito dos interesses e das doutrinas, diga seu *fiat*: poder decisório, o soberano, o príncipe" (HE, 59s.). Não se trata, portanto, de saber se o Estado hegeliano nos é simpático ou antipático, mas se as conclusões foram tiradas corretamente dos princípios. Por desagradável que seja ao pensamento liberal, a visão de Hegel parece correta, "e nesse sentido a história se encarregou de defendê-lo" (HE, 70).

Na sua primeira edição, *Hegel e o Estado* terminava com o capítulo sobre "O caráter do Estado moderno" (HE, 72-104). A conclusão que procede das análises weilianas é clara. Hegel "é o filósofo do Estado moderno, do qual ele deu a análise correta, indicando com precisão em que consiste a liberdade no Estado, quais as condições que o Estado deve preencher para ser Estado

da liberdade, Estado que realiza o pensamento moderno" (HE, 72). Resta, contudo, o inquietante problema: "Se a análise hegeliana é correta, não sucumbe, por isso mesmo, ao golpe da crítica mais severa, mais decisiva? Se Hegel desenha, se quis desenhar o Estado em si, a idéia do Estado, não decorre daí que, para Hegel, a história chegou ao seu termo ao produzir um Estado que satisfaz à razão, isto é, à vontade livre, não decorre que não há mais nada a fazer nesse mundo, que o futuro não pode ser senão continuação vazia e tediosa?" (HE, 72s.).

Weil lembra aos que decretaram o fim da história na batalha de Iena, que a "alma do mundo", que Hegel vê passar sob a sua janela, não é o Napoleão de Tilsitt, ou da Espanha, ou de Moscou e, sobretudo, não é o Napoleão de Santa Helena. Para os que se detêm na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel teria simplesmente substituído Napoleão por Frederico-Guilherme III, e o Império pela Prússia²⁰. Mas a leitura atenta da *Filosofia do Direito* não autoriza esse tipo de interpretação, como não autoriza uma compreensão do Estado nos termos de um Moloch totalitário ao qual o indivíduo é sacrificado, pois a moral do indivíduo conserva seu valor absoluto no interior do domínio que lhe é próprio; a sociedade do trabalho possui direitos que não podem ser lesados pelo Estado, e este não pode transgredir seus limites, que consistem no seu caráter razoável, sem perder sua justificação. O Estado desenhado na *Filosofia do Direito* é histórico, "não só no sentido em que cada Estado vive na história, mas também no sentido em que a própria forma do Estado não é senão uma forma passageira, forma que, nesse momento, não é superada pelo espírito, mas não é, tampouco, insuperável e definitiva" (HE, 74). Se queremos criticar Hegel, é preciso criticar o princípio que ele adotou, segundo o qual a história tem um sentido e não é menos compreensível que a natureza, assim como é preciso criticá-lo por ter feito ciência do que é e não do que deveria ser. "Hegel justificou o Estado nacional e soberano como o físico justifica a borrasca: compreendendo o que há de razão no fenômeno; e como os físicos nunca foram acusados de serem contra a instalação de pára-raios, seria injusto imputar a Hegel uma doutrina do quietismo político" (HE, 78). Para Hegel, certamente, o espírito não deteve a sua marcha, e a Berlim de 1820 não é o termo da história.

Não é o caso de me deter aqui na análise minuciosa do problema crucial das relações internacionais ou do direito estatal externo²¹, assim como não é decisivo, para a compreensão do caráter do Estado moderno, alongar-me na exposição do conceito de *herói*²². Contudo, nesse tempo de exaltação popular em que vivemos, vale a pena demorar-me um pouco na questão dos

20. Weil polemiza fundamentalmente com a leitura marxista-existencialista de Hegel feita por KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947. Sobre a leitura de Kojève, ver: WAHL, J., "À propos de l'introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève", *Deucalion*, 5 (1955):77-99. Ver também PÖGGELER, O., "Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?", *Archives de Philosophie*, 29 (1966):189-236 (sobre Kojève: p. 204) e: BEDESCHI, G., "Appunti per una storia delle interpretazioni della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 46 (1967):561-617 (sobre Kojève: pp. 596-599).

21. Cf. *Lineamenti...*, §§ 330-340. Para uma exposição atual, que *suprassume* a posição hegeliana, ver: WEIL, E., *Filosofia Política*, trad. de M. Perine, Col. Filosofia 17, São Paulo, Loyola, 1990, pp. 299-320.

22. Cf. *Lineamenti...*, §§ 93 e comentário, 348, 350. Nas *Lições sobre a filosofia da história*, o conceito de herói aparece sob o nome de o *grande homem*.

grupos que se constituem na sociedade, e das funções que, no seu conjunto, formam o Estado; numa palavra, na questão do *Homem* e no conceito hegeliano de *plebe* (*Pöbel*).

Para Hegel, diz Weil, "o nervo da história é a realização da liberdade numa organização que satisfaça a todos os homens" (HE, 85). Um traço essencial da concepção hegeliana do homem é a igualdade abstrata estabelecida pelo direito²³, mas uma igualdade que, sem negar as diferenças, se concretiza na diferenciação da organização²⁴. Porém, quando se fala do homem na sociedade, isto é, "no plano das necessidades" (*Auf dem Standpunkte der Bedürfnisse*), o que se chama homem "é o concreto da representação" (*das Konkretum der Vorstellung*), e é nesses termos que a questão deve ser posta. Mas o plano das necessidades, no qual "se representa" o homem, não se restringe à pura animalidade, pois mesmo na sua dependência, o homem mostra a sua "transcendência" (*Hinausgehen*), pela criação de necessidades históricas, sociais, que se opõem às necessidades naturais²⁵. A definição do homem como ser de necessidades não dá, portanto, um conceito de homem, mas a sua representação. Todavia, esse é o homem comum, isto é, o homem tal como aparece a si mesmo, na representação que ele faz de si mesmo. Voltaremos a encontrar esta questão mais adiante.

No § 301 da *Filosofia do Direito* aparece o termo *plebe* (*Pöbel*), designando a massa daqueles que se opõem ao Estado e, negando-o, trabalham para a sua destruição. Se o Estado hegeliano é concebido de modo a dar satisfação a todos os indivíduos razoáveis, como compreender a existência e o papel da plebe, *substancialmente* em oposição ao Estado pelo sentimento de insatisfação *essencial*, que põe em risco a sobrevivência do próprio Estado?²⁶

Hegel não escamoteia a questão. É da sua análise da sociedade civil que se deve partir para respondê-la. Na sociedade o homem é trabalhador, e, agindo pelo seu interesse privado, inconscientemente age pelo interesse de todos. A propriedade, expressão imediata da vontade pessoal, cede lugar à *fortuna* (*Vermögen*), fundamento da família. Com a evolução da história, constitui-se a *fortuna social* no nível mais complexo da sociedade²⁷. A participação na fortuna universal é mediatizada, tanto pelo capital, como pelo conjunto de condições exteriores, que podem ser resumidas no termo *habilidade* (*Geschicklichkeit*)²⁸. Leitor de A. Smith, J.-B. Say e D. Ricardo, Hegel viu claramente o que significa, para a existência do indivíduo, a moderna divisão do trabalho: o seu crescente caráter *abstrato*, fragmentado, e a possibilidade de ser substituído pela máquina²⁹. A sociedade do

23. Cf. *Lineamenti...*, § 209.

24. Cf. *Lineamenti...*, § 303.

25. Cf. *Lineamenti...*, § 190.

26. Cf. também *Lineamenti...*, § 302.

27. Cf. *Lineamenti...*, § 199.

28. Cf. *Lineamenti...*, § 200.

29. Cf. *Lineamenti...*, § 198.

trabalho assume, para o indivíduo, o caráter de uma necessidade total, de uma verdadeira constrição da sua liberdade. Assim, aquela libertação da natureza em que consistia a necessidade humana, aquele sentimento da sua liberdade que o *desejo* e a sua satisfação pelo trabalho davam ao homem, não se encontram realizados na sociedade senão enquanto *libertação formal*. A dependência dos homens cresce indefinidamente e na mesma proporção do crescimento da riqueza. “E essa dependência é fundada sobre o fato de que os meios de produção encontram-se nas mãos de outros indivíduos, o acesso a esses meios de produção depende da livre vontade destes, em suma, no fato de a sociedade moderna produzir homens que, malgrado a sua vontade, não participam da fortuna social pela única via legítima de participação que é o seu trabalho livre” (HE, 92)³⁰. É diante dessa realidade que se revela o sentido ético do político ou, o que é o mesmo, a realidade da idéia moral que é o Estado, não como uma realidade realizada, mas como *dever*³¹. Enquanto existir no interior do Estado indivíduos que não se juntam senão enquanto *massa e plebe*, o Estado não está ainda realizado. O Estado tem o direito e o dever de intervir na economia³² por duas razões fundamentais. Primeiro, porque “as relações econômicas internacionais e a dependência de uma economia nacional com relação à economia internacional constituem problemas de dificuldade e complexidade tais, que o egoísmo dos particulares não é suficiente para compreendê-los e resolvê-los” (HE, 93); segundo, porque, sendo a função do governo “abreviar e suavizar os movimentos espasmódicos e o lapso de tempo no qual os conflitos devem ser regulados pela via da necessidade inconsciente”³³, ele não pode confiar só no mecanismo para resolver a crise econômica: “A necessidade inconsciente (e o termo designa em Hegel a natureza: as leis da economia agem sobre o indivíduo a modo de leis naturais) deve ser vencida pela razão, em vista da (e pela) ação livre e consciente” (HE, 93). A economia, portanto, está subordinada ao Estado, e uma política econômica impõe-se como necessidade vital para o Estado, uma vez que o aparecimento da plebe, que olha o Estado *do ponto de vista do negativo*, produto da sociedade do trabalho, põe em risco o próprio fundamento do Estado³⁴.

Para usar expressões mais correntes, diz Weil, “A sociedade do trabalho, no quadro da apropriação privada dos meios de produção, cria o proletariado, cuja existência é necessária à acumulação dessa riqueza produtiva”. A ausência de dignidade, de sentimento moral, numa palavra, de cidadania, não é fruto da maldade da plebe, mas é fruto da própria sociedade: “A sociedade é tal que produz necessariamente esse mal, e esse mal permanecerá enquanto o Estado não souber ou não puder im-

30. Cf. *Lineamenti...*, § 195. Para uma análise atual da questão, ver: WEIL, E., *Filosofia Política*, op. cit., pp. 77-172.

31. No § 303 da *Filosofia do Direito*, Hegel diz que no círculo de círculos que é o Estado, “nenhum momento deve (*soll*) se mostrar como massa não organizada”. Não é, portanto, surpreendente, o aparecimento de um *dever* no plano do Estado, mesmo que, do ponto de vista hegeliano, ele se apresente como a organização real da liberdade.

32. Cf. *Lineamenti...*, § 236.

33. *Ibidem*.

34. Cf. *Lineamenti...*, §§ 241 e 244.

por uma organização razoável em vista da realização da liberdade, do reconhecimento de todos por todos" (HE, 95). Diz o comentário ao § 244 da *Filosofia do Direito*: "Contra a natureza, ninguém pode afirmar um direito. Mas no estado social, toda falta toma imediatamente a forma de um ato injusto (*Unrechts*) contra esta ou aquela classe"³⁵. Diante desse ato injusto cometido pela sociedade, constituída em pseudonatureza, que cria necessariamente a plebe, mostra-se o cerne da concepção hegeliana do Estado. Esse ato injusto não pode ser corrigido pela sociedade, "precisamente porque ela não quis esse ato injusto, pois, enquanto pseudonatureza, ela não *quer*, não pode *querer*; pois, e isso é o mesmo, ela é sem razão" (HE, 96). Enquanto pseudonatureza, a sociedade continua produzindo homens alienados que perdem a sua cidadania na medida em que são obrigados a vender, não o seu trabalho, mas o seu tempo e a sua força de trabalho³⁶. A sociedade é, portanto, a causa do aparecimento da plebe. Porém, ela não pode ser responsabilizada pelo fato, uma vez que ela não o quis, "pois ela não sabe querer; mas ela também não sabe remediar essa situação, nem oferece, no seu domínio, o meio para remediá-la" (HE, 96). Ela pode, no máximo, ser benevolente e filantrópica, mas essa forma de assegurar a subsistência dos necessitados conflita com o princípio da sociedade civil e com o sentimento de independência e de honra dos indivíduos, que têm o direito de exigir o seu reconhecimento como cidadãos produtores³⁷. À dialética da crise, própria da necessidade inconsciente do mecanismo econômico, não existe senão a alternativa da intervenção da liberdade razoável. Dito de outro modo: "Ou a expansão infinita, e com ela o conflito violento, — ou a crise social no Estado, crise que termina com o desaparecimento do Estado e da nação enquanto autônoma e independente, — ou o reino da razão, a satisfação de todos no e pelo Estado" (HE, 99).

A filosofia já pode pintar em claro-escuro. É tempo de concluir, pois já sabemos o que falta ao Estado para que ele seja o que pretende ser: "Ele *deve* ser moral no jogo das forças internacionais; ele *deve* oferecer a todos a satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; ele *deve*: portanto ele não o faz. A reconciliação não está realizada entre as nações, não está realizada no interior dos Estados; no interior como no exterior, o estado de natureza, o estado de violência dominam, e o Estado nacional e soberano é incapaz de resolver os problemas da humanidade, assim como não chega a resolver os problemas dos homens. O Estado, que *deve* ser mais forte que a sociedade, é mais fraco do que ela, o *conceito* do homem não se impôs em lugar da *representação* do homem, a liberdade não venceu a necessidade" (HE, 100). Uma nova forma se anuncia, e é prová-

35. Cf. *Lineamenti...*, comentário ao § 244. Cf. também § 245.

36. Cf. *Lineamenti...*, § 67.

37. Cf. *Lineamenti...*, § 245. O texto de Hegel põe ainda o problema da superprodução e do subconsumo que, de Marx aos nossos dias, ocupa os economistas e os políticos. Se a sociedade conseguisse garantir a sobrevivência da plebe pela mediação do trabalho, a massa de produtos aumentaria e constituiria, junto com a falta de consumidores, o mal da sociedade burguesa. Hegel conclui: "Aparece aqui que, com a sua *superabundância de riqueza*, a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) não é suficientemente rica, isto é, não possui o suficiente com a sua fortuna particular para se opor ao excesso de pobreza e à produção da plebe".

38. Cf. *Lineamenti...*, § 343: "il compimento di una comprensione è, nel tempo stesso, la sua rinunzia e il suo passaggio".

39. Cf. PERINE, M., "A modernidade e sua crise", *Síntese Nova Fase*, 57 (1992):161-178, aqui p. 171.

vel que esteja mais próxima do que se pensa. Com efeito, diz Hegel, "o cumprimento de um processo no qual o espírito se capta é, ao mesmo tempo, sua exteriorização e o ato pelo qual ele passa adiante"³⁸. A história do mundo não cumpriu seu termo final com a *Fenomenologia do Espírito*, porque o Império mundial do Espírito resta a realizar. O Estado hegeliano morreu, e foi isso que tornou possível a filosofia hegeliana do Estado. O Estado pós-hegeliano agoniza numa crise que, substancialmente, já foi anunciada na *Filosofia do Direito*, e que, em outro lugar, formulei de maneira paradoxal: "Aquilo que faz com que um Estado seja moderno é, exatamente, aquilo que faz com que o Estado moderno esteja em crise. Ou ainda: a particularidade do Estado moderno, vale dizer, a sua universalidade de princípio, é o que torna inviável a universalidade do Estado moderno particular"³⁹. Tendo seguido até aqui o vôo da ave de Minerva, resta a considerar, na segunda parte desta comunicação, o trabalho subterrâneo da toupeira, pois é o caráter não-eliminável do finito que funda a problemática central do político. Vejamos, pois, a categoria constitutiva do político: a Ação.

A categoria constitutiva do político

A *Lógica da Filosofia* de Eric Weil é um sistema de filosofia que expõe, de maneira ordenada e exaustiva, a pluralidade dos discursos filosóficos fundamentais possíveis. Esses discursos são chamados de *categorias*, não do ser, mas da filosofia, e são expostos segundo a ordem das *atitudes puras* ou *irredutíveis*, que se compreenderam e, portanto, se explicitaram coerentemente na história. A ordem de sucessão das categorias não é histórica, mas lógica: é a ordem das afirmações dos conteúdos de sentido por uma liberdade que nega um conteúdo anterior com o qual ela não mais se satisfaz. A ordem lógica das categorias não é a ordem imanente do autodesenvolvimento da razão, como em Hegel, mas a ordem das invenções da liberdade que, recusando um conteúdo antigo, tornado antigo por essa recusa, se dá um novo conteúdo. Eis a seqüência das categorias: *Verdade, Não-senso, Verdadeiro-e-falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação, Sentido, Sabedoria*. Esse conjunto de *categorias* não é senão o conjunto das atitudes irredutíveis do homem no mundo, que se expressaram em discursos coerentes nos quais ele compreendeu as suas realizações e se compreendeu nas suas realizações⁴⁰.

40. Sobre isso, ver: PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., pp. 135-145; KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil*, op. cit., pp. 127-151. Ver também: CAILLOIS, R., "Attitudes et catégories", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953):273-291.

A questão de fundo da *Lógica da Filosofia* é a irreduzível dualidade de violência e discurso, constitutiva da vida humana e indicativa das suas possibilidades radicais. Essa dualidade só aparece como tal ao homem que escolheu o discurso, isto é, a compreensão de si nas suas realizações. A *Lógica da Filosofia*, portanto, não quer senão mostrar como o discurso do homem se constituiu livremente, a partir de uma atitude primeira pela qual ele se opôs à violência em vista do desaparecimento definitivo da violência, ou, o que é o mesmo, do contentamento razoável. A *Lógica da Filosofia* é possível porque o homem escolheu livremente o discurso e, tendo escolhido, se dá conta de que a sua outra possibilidade é a violência. A *Lógica da Filosofia* existe porque o discurso, no qual o homem compreende e se compreende nas suas realizações, é uma das suas possibilidades efetivamente realizadas. A tarefa da *Lógica da Filosofia* consiste não só em compreender o homem nas suas possibilidades realizadas, mas, sobretudo, compreender a compreensão que o homem tem de si mesmo nas suas possibilidades realizadas. Por isso a *Lógica da Filosofia* pode ser definida como "o *lógos do discurso eterno na sua historicidade*" (LP, 77), isto é, discurso que compreende tudo e a si mesmo como possibilidade humana escolhida livremente, discurso no qual se revela "o ser eterno do homem no progresso da sua realização"⁴¹. Traçando a seqüência dos atos livres de ruptura pelos quais o homem passou de uma atitude a outra, sem que essa passagem tenha sido exigida necessariamente pela atitude anterior, a *Lógica da Filosofia* mostra que o seu fundamento está na liberdade, e que ela não pode senão "retraçar uma seqüência de atos que só são compreensíveis depois de terem sido realizados" (LP, 173). Dito de outro modo: "O homem se compreende porque agiu e na medida em que assume como suas as ações do passado" (LP, 81).

41. Cf. PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., p. 140.

Encontramos aqui o traço definidor da compreensão que o homem tem de si mesmo, e que nos conduzirá à categoria constitutiva do político. O homem *se compreende* como ser *agente*, o que significa que ele se define como um *ser de discurso*, que *age* em vista do *contentamento*. Mas o homem só se compreende assim porque, por uma decisão livre, escolheu o discurso como instrumento de satisfação da sua negatividade. O homem pode, portanto, ser definido como "o ser que, com a ajuda da linguagem, da negação do dado (negação que ele exprime e da qual, por conseqüência, dispõe; negação que não é, ela mesma, um modo definitivo de transformação do dado), busca a satisfação, mais exatamente — pois não temos a menor idéia do que poderia ser a satisfação — busca libertar-se do descontentamento" (LP, 8s.). Pela escolha do discurso como instrumento da negatividade, o homem se encontra na presença da *Verdade* como

“fundo do discurso” (LP, 89). A partir dessa escolha fundamental, o homem se descobre como violência porque, tendo escolhido o discurso, ele agora sabe que a sua outra possibilidade é a violência. A história das suas possibilidades realizadas não será senão a história das suas escolhas, das suas atitudes livres a partir da escolha fundamental do discurso que o situa na *Verdade*. É essa história que, sistematicamente, se desenrola na sucessão das categorias da *Lógica da Filosofia*.

A filosofia é uma das possibilidades realizadas pelo homem do *discurso agente*. Enquanto possibilidade, a sua origem, como a origem de tudo o que é humano, encontra-se no desejo e na negatividade primitiva que caracterizam o homem. A realidade no interior da qual essa possibilidade se desenha é a realidade do homem, *violento e razoável*, que escolheu livremente a razão. A escolha da razão, diz Weil, “é uma escolha, não desrazoável (pois o razoável e o desrazoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, num sentido que não é temporal, pré-razoável” (LP, 18). A filosofia, portanto, não é mais que uma das possibilidades realizadas pelo homem do discurso agente, pela qual ele busca o contentamento na razão. A *Lógica da Filosofia*, por sua vez, é a tomada de consciência dessa possibilidade realizada, pela qual o homem descobre que, tendo escolhido a razão, pode agora fazê-lo com conhecimento de causa. Eis por que a *Lógica da Filosofia* de Weil só se tornou possível depois de Hegel.

A sucessão das categorias da *Lógica da Filosofia* é a sucessão das atitudes nas quais o homem agente e falante, violento e razoável, finito e livre, buscou o contentamento na razão. O itinerário que leva da *Verdade* ao *Absoluto* traduz a odisséia do homem violento que se opôs à violência pelo discurso, que buscou o contentamento no discurso e pelo discurso, que buscou, enfim, a vida na presença da razão. Esse é o itinerário da filosofia, de Parmênides aos nossos dias: “Contentamento e descontentamento, razão e animalidade, ser (presença) e não-ser (devir), liberdade e dado — toda filosofia gira em torno desses pólos...” (LP, 12). Com Hegel, porém, a busca do contentamento na razão e pela razão atinge o seu zênite. A filosofia como discurso coerente das possibilidades realizadas pelo homem transforma-se em “discurso absolutamente coerente, infinito e ao mesmo tempo fechado sobre si mesmo” (LP, 51). A razão compreende tudo, porém, sob a condição de que o discurso deixe de ser discurso do indivíduo e torne-se discurso da razão: “O discurso absolutamente coerente, se quer estar seguro de que é, de fato, aquilo que pretende ser, deve dar conta do discurso que se quer finito, da linguagem que não quer ser discurso, do próprio silêncio.

Compreendendo que ele mesmo não é discurso absolutamente coerente, o homem do discurso absolutamente coerente compreende o discurso, porque se compreende nele" (LP, 52). O homem, ser de negatividade que quer livremente a sua liberdade, encontra o contentamento no fato de impor a todo dado a sua forma racional. Compreendendo a sua situação no mundo como aquilo que a liberdade quis desde o começo da sua história, o homem "é razão enquanto compreende, razoável enquanto vive, livre e satisfeito enquanto sente" (LP, 52). Até mesmo o dado da sua existência empírica individual é compreendido pela razão como resultado da sua própria ação sobre o dado. O homem se satisfaz pelo saber e no saber: "A razão se realizou e se sabe realizada: ela se compreendeu como a fonte da insatisfação negadora, captou a negatividade, essa força sob cuja forma ela se impunha ao real, e, sabendo disso, ela se sabe contente. O homem sabe por que está insatisfeito, sabe como encontrou o contentamento, sabe que não tem mais nada a negar: sujeito e objeto coincidem nele, que é razão e liberdade e que sabe que é razão livre e liberdade razoável, graças à sua ação negadora que acabou por devorar tudo aquilo que lhe era dado positivamente" (LP, 52). Nessa coincidência de Ser e razão, verdade e liberdade, que é o discurso absolutamente coerente, a contradição não desaparece e não pode desaparecer, pois ela é o motor do movimento no qual a liberdade se realiza, no qual a razão se encontra e o Ser se desvela. É a própria contradição que "chega à conciliação, mas não no discurso, como queria a antiga ontologia, e não, como quis a reflexão transcendental, na consciência finita: ela se faz conciliação, ela se compreende como fazendo-se na realidade do homem" (LP, 53). É no campo da contradição real que se decide a luta do homem contra a natureza, a luta do homem com o homem e da comunidade com a comunidade. Não o indivíduo, mas a humanidade pode se declarar satisfeita definitivamente. O indivíduo humano, opondo-se como violência à violência, permanece determinado pela violência, "mas enquanto homem universal, enquanto portador do discurso absolutamente coerente, ele se eleva acima do dado da sua existência e vê; o que ele vê, então, não é o eterno, o ponto, o Uno, o espetáculo divino, é a violência compreendida como violência e tornada razão na medida em que, na luta e pela luta, realmente se libertou do exterior, do outro, da violência — de si mesmo como um dado" (LP, 53). O resultado é que o Ser não está mais separado do homem, mas se capta como Ser no homem universalizado: "Não há mais apenas lógica do discurso não-contraditório, nem ontologia, nem questão da possibilidade do discurso sobre o real: há saber absoluto, liberdade que se sabe lógos e Ser, onto-lógica" (LP, 53).

Essa longa e, ao mesmo tempo, meteórica passagem pelo continente hegeliano era necessária para a compreensão da categoria da *Ação*, que é a categoria constitutiva do político na *Lógica da Filosofia*⁴². Na sucessão das categorias, há uma linha ininterrupta que vai da *Verdade* ao *Absoluto* ou, o que é o mesmo, do fundo do discurso ao discurso absolutamente coerente. Com Hegel, no saber absoluto, a filosofia deixa de ser reflexão sobre um outro e o círculo das reflexões se fecha. O *Absoluto* se descobre como a primeira categoria da filosofia ou como a categoria na qual a filosofia se constitui para si mesma (Cf. LP, 341ss.). Mas isso só vale para quem permanece no interior da categoria do *Absoluto*. A questão que se pode pôr aqui é: o que acontece quando se olha de fora? Para o *Absoluto*, evidentemente, não existe nenhum *de fora*, pois, uma vez que o *Absoluto* é alcançado no discurso absolutamente coerente, qualquer *de fora* “não é mais que a obstinação do raciocínio e da particularidade” (LP, 343). Chegando ao *Absoluto*, a filosofia acaba: ela compreendeu tudo e a si mesma. Isso significa que a questão, se ainda há alguma, não poderá ser filosófica no sentido da tradição, e não buscará mais a coerência, dado que esta já está realizada. Segundo Weil, se a questão é posta, “ela o será pelo homem que se opõe à filosofia, que, mesmo compreendendo a particularidade e sua particularidade no Absoluto e no discurso coerente, recusa-se à coerência para não ser particular” (LP, 344). Ora, é exatamente isso que se encontra nas duas categorias — *Obra* e *Finito* — sucessivas à categoria do *Absoluto*.

A *Obra* e o *Finito* são categorias da revolta contra o discurso absolutamente coerente. Elas são, justamente, o *de fora* irreduzível, o *outro* inassimilável a qualquer *Aufhebung*, numa palavra, a violência, que não é um *Nichtig* ou uma *Unwirklichkeit*. A *Obra* é a atitude muda do homem que faz algo simplesmente por fazer, e o *Finito* é a atitude eloqüente do homem que fala unicamente para estabelecer a incoerência de modo coerente. Essas duas atitudes são incompreensíveis para o discurso absolutamente coerente, pois, para ele, a violência e a incoerência não são mais que o *não-ainda-tornado-razão*, ou apenas uma *schlechte Wirklichkeit*, que tem a consistência do que é votado a desaparecer⁴³. Para a *Lógica da Filosofia*, porém, a violência pura e a incoerência com conhecimento de causa são compreensíveis na sua incompreensibilidade. Mais ainda, elas só se tornam compreensíveis a partir *Absoluto*. Com efeito, no *Absoluto* o homem pretende ter alcançado o contentamento no discurso e pelo discurso. Porém, a recusa consciente e real do discurso, não pelo discurso, mas pelo *sentimento*, mostra que o homem não é só discurso e não encontra o seu contentamento só no saber. O homem é *discurso agente*: ele fala porque age, age porque fala, e

42. Para uma exposição mais pormenorizada da questão, ver: PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., pp. 111-120 e pp. 160-168. Ver também: KIRSCHER, G., “Hegel aujourd’hui?”, *Archives de Philosophie*, 47 (1984):319-325.

43. Sobre o lugar e o sentido dessas duas categorias, ver: PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., pp. 168-178. Ver também: CONCHE, M., “Hegel et le problème du mal”, in *Hegel. L'Esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Lille, 1980, pp. 87-90.

o contentamento só será humano na medida em que for contentamento do *sentimento* e da *razão*, *contentamento* razoável. O problema que fica depois do *Absoluto* e das recusas do *Absoluto* com conhecimento de causa é o problema do contentamento real do indivíduo: há outra coisa além do contentamento consciente e da recusa consciente do contentamento? Segundo Weil, “a obra mostra, a finitude demonstra que o homem não é essencialmente saber (...) e que a satisfação pelo discurso não é senão uma possibilidade que o homem pode recusar” (LP, 394). Para o homem, enquanto *discurso agente*, o problema do contentamento consiste em encontrar uma categoria que seja atitude, realizar uma *obra* que permita o *discurso* coerente na *finitude*, ou, dito mais simplesmente, o problema é o da *ação* razoável. O que o homem quer, o que ele sempre quis, é uma *vida* que seja *coerente*, uma *razão* que possa guiar a *vida*. Ora, é exatamente isso que a *Lógica da Filosofia*, tornada possível pelo *Absoluto*, explicita, depois do *Absoluto* e da recusa consciente do *Absoluto*, na categoria da *Ação*. Enquanto categoria do discurso filosófico, a *Ação* explicita a atitude do homem que, sem recusar o discurso, se dá conta de que a violência, pelo *Absoluto*, foi descartada do discurso, mas não foi descartada da vida. A nova atitude, portanto, vai tentar “unir o *discurso coerente* com a *condição* numa obra satisfatória para o *ser finito*”, vai tentar “excluir a violência pela força da razão no próprio plano da violência”, vai, enfim, tentar “desenvolver um discurso que seja coerente sem se fechar e que prometa tornar coerente a realidade, definida pela *condição* no que concerne à situação, pela *revolta* no que se refere ao indivíduo” (LP, 396).

A atitude da *Ação* quer, portanto, o contentamento do homem real, a realização de um mundo no qual a revolta não só não seja razoável, mas até mesmo impossível; um mundo no qual a dose de violência que entra necessariamente nas relações humanas seja progressivamente eliminada. A *Ação* quer encontrar um sentido *para* a realidade, um sentido que não seja só alcançado no discurso e pelo discurso, mas realizado *na* condição e *pela* condição, pois é a *condição* que se trata de dominar de maneira sensata. Não basta que o homem domine a sua condição e torne-se escravo dela. É preciso que a realidade esteja a seu serviço, a serviço não só de si, mas de todo *si*, “de todos os homens que não se sentem senhores do mundo” (LP, 398). Não se trata de abandonar o discurso ou recusar o que foi alcançado no discurso e por ele. Trata-se agora de levar a cabo aquilo que não pôde, e não pode, ser completado só pelo discurso, a saber, o contentamento de todos. O homem da *Ação* é, portanto, o herdeiro do discurso coerente, que quer realizá-lo *na* condição.

Para o homem da *Ação*, o mundo se apresenta como *organização*, como sociedade do trabalho, como o campo fechado da luta entre os homens em vista da satisfação de suas necessidades, em primeiro lugar, do contentamento em seguida. O homem da *Ação* sabe que a sociedade se impôs ao homem como segunda natureza, mais precisamente, como "pseudonatureza, tão hostil e ameaçadora quanto a primeira" (LP, 400). Mas sabe também que a humanidade, tendo-se elevado acima da natureza animal, tendo-se tornado capaz de satisfazer as suas necessidades, deve ainda perseguir a satisfação dos seus desejos. Tendo vencido a natureza, a luta agora é contra a natureza da sociedade, pois "todos os homens têm desejos humanos, e somente uma parte da humanidade chega à satisfação desses desejos, e mesmo essa parte não alcança a satisfação humanamente, mas no temor e pela dominação" (LP, 401). Eis por que a categoria da *Ação* só se explicita como categoria do discurso filosófico depois do *Absoluto*, isto é, depois que o homem se compreendeu como liberdade no contentamento, e depois que o discurso absolutamente coerente revelou qual é o fim da luta contra a natureza e contra a sociedade.

O fim (nos dois sentidos do termo) da luta é o contentamento de todos, o contentamento universal. Para ser universal, a *Ação* deve ser pensada e empreendida universalmente. Ela não pode mais ser pensada pelos que não trabalham, e empreendida pelos que trabalham e não pensam. Ela também não pode ser pensada e empreendida universalmente pelos "animais da pseudonatureza", que são apenas parcialmente satisfeitos, mas pelo homem da ação, que reconcilia a contradição entre o homem satisfeito em si e o homem que pensa a satisfação, entre o herói que termina a história, levando-a à razão objetiva e total, e o pensador no qual esse mundo assim constituído se compreende. O homem da ação é o homem da *insatisfação consciente*, a insatisfação completa, e não parcial, que o leva a querer ser alguém que compreende em lugar de ser apenas compreendido. O homem da ação compreende enquanto houver coisas a compreender, dito de outro modo, "enquanto a razão total não tiver fornecido o que ela pretende dar ao homem, a todos os homens, o contentamento, um contentamento que se tenha tornado imediato porque a mediação foi realizada completamente entre o homem e o seu *outro*, todo outro, quer esse outro seja o outro homem ou a organização dos homens na sociedade" (LP, 403).

Desde sempre os homens querem ser "livres no contentamento, contentes na liberdade" (LP, 403). A *Ação*, constitutiva do humano, junto com o discurso, pode agora ser *pensada como ação*, do ponto de vista da ação e não mais apenas do ponto de vista do discurso. Ora, pensar a ação do ponto de vista da ação é

pensá-la como realização do discurso, ou, para evocar aqui um dos patronos do nosso tempo, é deixar de compreender o mundo para transformá-lo. Este não é o momento para tomar em consideração a XI tese de Marx sobre Feuerbach. Importa, contudo, deixar claro que o homem da ação não é o adversário da filosofia. No máximo ele o será dos filósofos. Se ele passa do pensamento à ação, é como herdeiro da filosofia que ele o faz, em primeiro lugar, porque a sua ação pretende ser científica e, em seguida, porque a filosofia teórica da teoria materialista e dialética da ação é a filosofia do *Abso-luto*: o que distingue as duas não é uma diferença teórica, mas a diferença entre a teoria e a realização⁴⁴.

O traço essencial da ação é a sua universalidade, o fato de não ser propriedade do homem da ação, mas da negatividade universal ou, se se prefere, o fato de ser ação "do universal negando a sua negação" (LP, 404). Por isso ela recebe um sentido preciso no plano da história, constituindo-se em *categoria do político*. Precisamente porque a ação é, e sabe que é, herdeira do discurso coerente, "a história é, para ela, a história do homem no mundo, a história na qual o homem se transforma transformando o mundo" (LP, 407). Para a ação, o homem só pode se libertar enquanto indivíduo na medida em que liberta o homem e todos os homens. "Ora, essa libertação só pode ser feita pela vitória universal sobre o parcial e o particular. A violência só pode ser vencida no seu próprio plano, e ela pode sê-lo porque a verdade e o bem não são ideais fora do mundo e da história, mas se fazem na luta do homem com a natureza e com a pseudo-natureza: nessa luta o homem revela a verdade e se cria a si mesmo, criando as suas condições" (LP, 408). A história humana não é senão a história do trabalho humano no seu desenvolvimento da parcialidade à universalidade, e a *Ação*, enquanto categoria do político, não é senão a tentativa de continuar conscientemente aquilo que os homens empreenderam desde sempre sem o compreender, ou seja, a tarefa de suprimir a condição levando-a ao seu acabamento. A *Ação*, portanto, a política, é a liberdade que se faz. Ela é, segundo uma fórmula de inspiração aristotélica⁴⁵, "a atualidade do homem que é, enquanto é *potencial*" (LP, 409).

É na categoria da *Ação* que se alcança a unidade de filosofia e política, que o homem se torna verdadeiramente consciente do seu ser *discursivo-agente*, porque só aqui a política se pensa, o homem se compreende como unidade de *discurso-e-ação*. Nesse sentido, a categoria da *Ação* é a última à qual o homem pode chegar e, efetivamente, chega na sua história (Cf. LP, 409). Nesse sentido, e só nesse sentido, a *Ação* é o fim da história, pois ela visa a um fim, a seu fim⁴⁶. A categoria da *Ação* não pode se ex-

44. Para a melhor compreensão deste ponto, ver os dois primeiros desenvolvimentos do item 3 do capítulo sobre a *Ação*: "A ação e a retomada essencial da condição" e "A ambigüidade do discurso agente, seu determinismo, seu materialismo" (LP, 404-406).

45. A fórmula aristotélica é: *he tou dynamei óntos he touto entelécheia*, e encontra-se na *Física*, III, 210 a 10.

46. Essa mesma fórmula é usada por Weil para a moral: "A moral visa a um fim, a seu fim". Cf. WEIL, E., *Philosophie Morale*, Paris, Vrin, 1969², p. 68.

plicitar, do ponto de vista do discurso, senão nesse fim da história que é a unidade do discurso estabelecida pelo *Absoluto*. Mas do ponto de vista da ação, isto é, da política, a explicitação da categoria é o que abre novamente a história, melhor dizendo, é o que mostra que a história é aberta, porque filosofia e política, discurso e ação não podem coincidir enquanto todos os homens não tenham entrado numa única sociedade humana. É certo que, a partir de Platão, a ação está presente em todo pensamento político, ou melhor, em todo pensamento do político. Do ponto de vista do discurso, não é surpreendente que na primeira sistematização filosófica do político, isto é, na *República* de Platão, os filósofos tenham sido chamados a serem reis e os reis, filósofos; e não é estranho que essa possibilidade tenha sido estendida, além do presente, ao passado e ao futuro⁴⁷. Se, para a acepção corrente, a ação é o oposto do pensamento, a vida ativa o contrário da vida contemplativa, para quem é capaz de ver o conjunto (*synopsis*), para quem tem aquela capacidade com a qual Platão define a alma, isto é, a sua tendência para o inteiro (*hólton*) e para o todo (*pân*)⁴⁸, elas não só não se separam, mas constituem uma única e mesma coisa. “Que a condição de sua época o obrigue a separar os dois, isso é para ele, justamente, a prova de que essa condição deve ser transformada na sua totalidade” (LP, 411). É o trabalho sempre contemporâneo da toupeira que permite o vôo da ave de Minerva!

47. Cf. PLATÃO, *República*, V, 473 c-d; VI, 499 b-d.

48. Cf. PLATÃO, *República*, VI, 486 a.

Para a *Lógica da Filosofia*, a *Ação* é a categoria-atitude mais elevada a que o homem pode chegar no seu discurso, porque nela “o discurso não só sabe que é real, mas se realiza; ele não só justifica a realidade, mas a torna justa” (LP, 413). A *Ação* não pode ser superada porque não há, para o homem, um fim mais elevado do que a sua liberdade na realidade de sua vida ou, com outras palavras, a ação consciente e razoável, livre e não-arbitrária. É na *Ação* que o homem sabe que está em via de realização, de encontrar a si mesmo na unidade do discurso coerente e da realidade coerente. *Razoavelmente*, o homem não tem mais escolha: “A ação é, precisamente, a escolha razoável” (LP, 415). Para o herdeiro do discurso coerente, isto é, do discurso que levou à ação, a ação visa ao fim do discurso. Para o homem da ação, nada mais resta a fazer senão agir razoavelmente, nenhuma outra atitude é possível uma vez que, na ação, o pensamento “captou o universal como realizável e, assim, concebeu o além concreto de toda atitude” (LP, 418). Porém, é nesse momento que a filosofia volta a reivindicar os seus direitos. Se é verdade que a filosofia levou à ação, é igualmente verdade que “a filosofia tem a ver com algo além do discurso, mesmo coerente, com algo além da razão, mesmo em ação, algo que, contudo, é humano, se ela quer se compreender” (LP,

417). Se é verdade que não há uma atitude além da ação, ainda é preciso perguntar o que isso significa na filosofia e para a filosofia. Dito de outro modo, se na ação o pensamento concebeu o além concreto de toda atitude, é preciso perguntar se há uma categoria além da ação. Se existe, ela não poderá ser senão a categoria da filosofia, “uma categoria que não serve para tudo compreender, mas que funda a filosofia para si mesma, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria essencialmente por vir enquanto não-atitude e que é a categoria da presença” (LP, 419). Este é o problema que nos resta afrontar. Antes, porém, de concluir com ele, façamos uma retomada do problema que nos ocupou nessa laboriosa reflexão sobre a categoria constitutiva do político⁴⁹.

49. Para o que se segue, ver também: PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., pp. 179-184.

Seguindo a reflexão weiliana na *Lógica da Filosofia*, descobrimos a dualidade irreduzível constitutiva do homem: ele é *discurso agente*. Enquanto discurso, ele está desde o início situado na *Verdade*. Enquanto agente, ele se encontra sempre na *condição*. A sucessão das categorias da *Lógica da Filosofia* não é senão a história dos discursos nos quais o homem se compreendeu nas suas atitudes, isto é, compreendeu que age e fala em vista do contentamento. Dito de outro modo, as categorias são os discursos das possibilidades realizadas pelo homem na sua história, desde o momento em que escolheu compreender e se compreender, tendo escolhido o contentamento na razão contra a violência. Nesse itinerário que revela o seu ser eterno no progresso de sua realização, o homem do discurso agente chegou ao *Absoluto* e, numa espécie de *ilusão retrospectiva*, acreditou ter encontrado o contentamento no saber. A violência, porém, eliminada do discurso, não foi eliminada da vida, e a revolta da individualidade, sempre possível desde que o homem se encontra na *Verdade*, tornou-se revolta com conhecimento de causa. O homem não é só discurso coerente: ele pode viver na atitude muda da violência pura — a *Obra* —, como pode se exprimir pelo discurso incoerente — o *Finito*.

Para a *Lógica da Filosofia*, o problema fundamental do homem, o contentamento, não se resolve nem na violência do ato mudo, nem na eloquência do discurso incoerente. O lógico da filosofia assume a herança do discurso coerente, sem o qual não haveria senão violência, muda ou eloquente, e a herança da violência, sem a qual o discurso não teria sentido para o homem⁵⁰. O lógico da filosofia recusa-se a escolher entre Hegel, por um lado, Hitler e Heidegger, por outro, porque toda escolha seria redutora. O que ele descobre, então, é uma nova categoria, dupla na sua unidade, que faz a *mediação*⁵¹ entre a vida e o pensamento, entre o discurso e a violência. A *Ação* é uma categoria concreta, uma categoria-atitude, essencialmente aberta e interminável por definição, porque o discurso nunca informará completamente a

50. Cf. KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil*, op. cit., p. 328.

51. A noção de *mediação* supõe, como é evidente, ao mesmo tempo, a dualidade e a negação da dualidade.

vida, a vida jamais será inteiramente coerente: a finitude do homem não é um resíduo a ser eliminado, é um *dado* que não pode ser esquecido. Mas esse *dado* não é insensato. Ele é *dado humano*, dado à liberdade. O homem é *finito-e-livre*, e o campo aberto pela ação é o campo da história, da realização concreta da liberdade, numa palavra, o campo do político.

A ação não se confunde com a atividade (trabalho), porque esta se caracteriza pela ausência de sentido e de fim, é regida pelo mesmo princípio que governa as máquinas e se desenvolve no plano da sociedade, da satisfação das necessidades, onde o homem é compreendido apenas na sua *representação*. A ação é uma "atividade" em vista de um sentido, atividade sensata do homem que se sabe livre na sua condição. É a ação que permite pôr concretamente a questão do sentido (fim) da história, do político e da política, ou seja, a questão da liberdade em vista da realização de uma coerência razoável (universal) da vida em comum dos homens. O problema filosófico da política, embora estivesse presente em todo grande pensamento político desde os tempos de Platão, só pode ser posto a partir da ação, porque só então *a ação se pensa* como categoria do discurso filosófico e como solução real do problema que a violência põe ao discurso. Como diz Gilbert Kirscher, talvez o melhor intérprete de Weil: "A ação é discurso-agente, mediação real e aberta, discursiva e violenta, do discurso e da violência. A ação é, pois, filosófica e política ao mesmo tempo"⁵². Na ação o homem se capta na sua unidade mais profunda do que a dualidade histórica de razão e violência. Porém, ele se capta como unidade em movimento, como estrutura sensata e, portanto, como um ser que pode pôr e, efetivamente, põe o problema do além concreto da ação. O problema de fundo da ação é o do sentido ou do fim da ação. Para voltar ainda uma vez às metáforas hegelianas, este é o problema posto pelo labor subterrâneo da toupeira, que, aflorando na história, faz soar as vésperas: hora da espera e da esperança de que mais um dia se levante após o vôo da ave de Minerva.

Conclusão

Malgrado a insistência com que tenho sugerido a unidade das duas metáforas hegelianas, o preocupado leitor poderá perguntar se o grande interlocutor de toda esta reflexão — Hegel — não aparece duplicado em duas figuras, irreconciliáveis porque contraditórias, em cada uma das partes desta exposição. Reconheço a procedência da pergunta, mas conforta-me pensar que, muito provavelmente, ela surge porque o conjunto da exposi-

52. Cf. KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil*, op. cit., p. 336.

ção deu elementos suficientes para responder àquela outra pergunta — Por que Weil? — suspensa no final da introdução.

Com efeito, o grande interlocutor de toda esta exposição é o Hegel dos últimos escritos, da *Filosofia do Direito* e da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Berlim⁵³, numa palavra, o Hegel do Sistema, para o qual, como disse no início, o Todo é o pressuposto irrenunciável. Haveria, então, um Hegel ainda vivo e nosso contemporâneo, o filósofo da história, o teórico do Estado moderno, controverso, sem dúvida, mas fundamentalmente correto nas suas análises; e um Hegel sepultado definitivamente no panteão da filosofia, o filósofo do sistema, o teórico do Saber absoluto, apenas discutido friamente nessas cerimônias acadêmicas que são os cursos de história da filosofia? No que se refere, concretamente, ao guia da minha reflexão, a pergunta é: quantos Hegel há na filosofia de Weil? A minha resposta é: três, o que, dialeticamente, isto é, hegelianamente falando, significa um só. A demonstração da resposta será, para a arquitetura de toda esta exposição, o propileu da conclusão.

Eric Weil tomou parte ativa no renascimento hegeliano ocorrido na França dos anos 30. Chegou a Paris em 1933, em tempo de frequentar o seminário de Kojève. O próprio Weil, depois de conseguir o diploma de Altos Estudos, sob a orientação de Alexandre Koyré, com um trabalho sobre Pico della Mirandola⁵⁴, dirigiu um seminário sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel na "École". O seu contato com a obra de Hegel prolongou-se até o final da sua vida. Na sua última aparição pública, em novembro de 1976, poucos meses antes da morte, ocorrida em 1º de fevereiro de 1977, proferiu uma conferência sobre a *Filosofia do Direito*, no "Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx" de Poitiers⁵⁵. Hegel, junto com Kant e Aristóteles, é dos poucos filósofos presentes em toda a obra de Weil. Porém, Hegel está presente da única maneira digna da sua grandeza: ele está *nachgedacht*, isto é, repensado segundo aquele modo de proceder do próprio Hegel, que Weil define como aquela atividade de pensar o que outros pensaram antes de nós e, ao mesmo tempo, refletir sobre o que eles disseram, para constituir o que nós chamamos hoje de história da filosofia, compreendendo sob esse termo "a história filosófica da filosofia, uma história que não reúne simplesmente, mas reflete sobre o passado da filosofia presente e a reflete assim no seu passado" (PR, 103). Mais ainda, Hegel está *aufgehoben*, isto é, suprassumido na obra de Weil, não como um ponto de referência exterior, mas como método, tal como o próprio Hegel o define no § 243 da *Enciclopédia* de Berlim: "O método não é assim uma forma exterior,

53. Uma tradução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de 1830 está sendo preparada por Paulo Meneses e José Nogueira Machado e será proximamente publicada na Coleção Filosofia das Edições Loyola.

54. O texto foi recentemente publicado, juntamente com a tradução da sua tese de doutorado em filosofia, dirigida por Ernst Cassirer, defendida em Hamburgo, em 1928. Cf. WEIL, E., *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985.

55. Além de Hegel e o Estado que, a partir da 2ª ed. inclui também um Apêndice sobre "Marx et la Philosophie du Droit", os artigos dedicados a Hegel são: "La morale de Hegel", *Deucalion*, 5 (1955):101-116; "Hegel", in *Les philosophes célèbres*, Paris, 1956, pp. 258-265; "Hegel et nous", *Hegel-Studien, Beiheft*, 4 (1969):7-15; "De la dialectique objective", in *Les études philosophiques*, 1970, pp. 339-346; "The hegelian dialectic", in *The legacy of Hegel*, Haia, 1973, pp. 49-64; "Hegel et le concept de révolution", *Archives de Philosophie*, 39 (1976):3-19, e, a conferência de Poitiers, "La Philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne", in *Hegel et la*

Philosophie du Droit, Paris, 1979, pp. 5-33. A esta lista devem-se acrescentar outros estudos nos quais Hegel é interlocutor privilegiado: "Pensée dialectique et politique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60 (1955):1-25; "Masses et individus historiques", in *Encyclopédie Française* (1957), t. XI, pp. II 10-10 a II 12-15, e, "Philosophie et Réalité", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 4 (1963):117-147. Todos estes artigos encontram-se hoje nos três volumes de *Essais et Conférences*, os dois primeiros publicados pela Plon, em 1970-1971, o terceiro por Beauschesne em 1982.

56. Cf. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil, § 243, Werke 8, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (trad. italiana de B. Croce, Bari, Laterza, 1971²).

57. Cf. *Lineamenti...*, § 31.

58. Vale a pena ler o texto: "Esta libertação é *formal*", pois a particularidade dos fins permanece como conteúdo basilar. A tendência do estado social à indeterminada multiplicação e especificação das necessidades, dos meios e dos gozos, a qual, como igualmente a diferença entre necessidades naturais e de civilização, não tem limites — o *luxo* — é propriamente uma multiplicação sem fim da dependência e da necessidade (*Not*), que tem a ver com a matéria que oferece uma resistência infinita, a saber, com meios exteriores, cuja particularidade consiste em ser propriedade da livre vontade, e portanto com o absolutamente duro". Cf. *Lineamenti...*, § 195.

59. Sobre isso ver: KIRSCHER, G., *Figures de la violence et de la modernité*, op. cit., pp. 236-240.

mas a alma e o conceito do conteúdo, do qual ele só se distingue enquanto os momentos do conceito, *neles mesmos*, chegam a aparecer, na sua *determinidade* (*Bestimmtheit*), como a totalidade do conceito"⁵⁶. Hegel está dialeticamente presente na obra de Weil, não segundo a dialética exterior do entendimento, mas segundo a "dialética mais elevada do conceito" (*die höhere Dialektik des Begriffes*), definida no § 31 da *Filosofia do Direito*, "não como um fazer externo de um pensar subjetivo, mas como a *própria alma* do conteúdo, (alma) que organicamente produz seus ramos e seus frutos"⁵⁷. Por estas razões, afirmo que na obra de Weil há apenas um único Hegel, mas que pode ser visto sob três formalizações distintas.

Há o Hegel filósofo do Espírito Objetivo, com o qual nos encontramos na primeira parte desta exposição. É o de *Hegel e o Estado*, o Hegel que compreende o Estado moderno como "realidade da idéia moral", e que nos aponta o que falta para que o Estado seja, verdadeiramente, aquilo que pretende ser: "Ele *deve* ser moral no jogo de forças internacionais" (HE, 100). É esse mesmo Hegel que encontramos nos dois últimos ensaios de Weil: "Hegel e o conceito de revolução", e, "A *Filosofia do Direito* e a filosofia da história hegeliana" (cf. PR, 127-145; 146-166). É o Hegel do Estado da razão e da liberdade, articuladas e mediatizadas em todos os seus momentos, no interior do qual o indivíduo, o homem concreto, isto é, o ser razoável e finito, pode buscar o que sempre buscou desde que o homem é homem, a saber, a *satisfação* e o *reconhecimento* ou, numa palavra, o *contentamento*. É o Hegel que compreende a *finitude* do homem na tematização da sociedade do trabalho, com a sua deficiência fundamental e insuperável, magistralmente expressa no § 195 da *Filosofia do Direito* em termos de libertação *formal*⁵⁸. Mais ainda, é o Hegel preocupado com o problema da *plebe*, esse *ponto de vista do negativo* no interior do Estado, esse produto da sociedade do trabalho, cuja solução *deve* ser buscada além da sociedade, nos termos da única alternativa razoável, a saber, a *satisfação* de todos no Estado e por ele. Porém, como o Hegel maduro é o Hegel do sistema, esse problema não é senão a expressão, no plano da história, da problemática ontológica da encarnação da razão na finitude, que, como sabemos, não se faz sem resto e sem resistência⁵⁹.

É, justamente, essa questão que desenha para nós a segunda figura de Hegel na obra de Weil. Na discussão que se seguiu à exposição de Weil na "Société Française de Philosophie", em 1963, respondendo a "uma questão um pouco indiscreta" sobre como ele distinguia o seu pensamento do de Hegel, Weil diz: "Eu afirmei nessa exposição que não há saber absoluto. Isso me parece uma distinção bem radical. Há uma idéia do saber abso-

luto, mas não há saber absoluto, o que significa que a filosofia permanece sempre filosofar" (PR, 49). Este é o Hegel do sistema do absoluto que aparece na categoria *Absoluto* na *Lógica da Filosofia*. É o Hegel do pensamento de Deus antes da criação do mundo, do "construtivismo" que procede pela via sintética, da essência à existência, "do abstrato ao concreto, em vez de descobrir o abstrato no concreto para mostrar em seguida o concreto daquilo que antes parecia abstração" (PR, 105). É o Hegel que, embora distinguindo, na sua *Lógica*, entre *Wirklichkeit* e *Dasein*, sustenta um saber absoluto, que não pode ser senão o saber da estrutura, não do estruturado, ao qual ele chama de *schlechte Wirklichkeit*. Porém, diz Weil, "porque ele o chama de *schlechte*, ele não é menos real" (PR, 50). Mas esse Hegel não está sepultado nas malhas do sistema, no círculo de círculos, porque, paradoxalmente, "é o desconhecimento da finitude, por redução absoluta do finito ao absoluto, que impede o sistema hegeliano de realizar essa circularidade que ele prometia e, a justo título, exigia do discurso filosófico"⁶⁰. Esse Hegel é tão nosso contemporâneo quanto o Hegel do Espírito Objetivo, porque é a *pretensão* hegeliana, segundo a qual ele deve ser julgado, que cria a possibilidade de compreender a finitude como irreduzível "ponto de vista" a partir do qual a própria compreensão torna-se possível e real. Dito de outro modo, é o Hegel do saber absoluto que permite explicitar a categoria da *Ação* como última categoria do discurso filosófico, na qual é suprassumido, depois da negação com consciência de causa operada pela *Obra* e pelo *Finito*, o Hegel do Espírito Objetivo, que é o mesmo Hegel do Espírito Absoluto. Efetivamente, como ficou evidente no § 195 da *Filosofia do Direito*, "quando se trata de política e de história, é impossível eliminar a natureza, isto é, o acidental" (PR, 154).

60. Cf. Id., *ibid.*, p. 251.

Na totalidade da *Lógica da Filosofia* de Weil encontramos a terceira figura, que compreende, isto é, suprassume as duas figuras anteriores, que não são mais que dois momentos daquela "dialética mais elevada" à qual se referem, como vimos acima, o § 243 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* e o § 31 da *Filosofia do Direito*. Como afirmei mais de uma vez ao longo desta exposição, a *Lógica da Filosofia* só se tornou possível depois de Hegel. Isso porque a *Lógica da Filosofia* de Weil é a compreensão e o julgamento da *pretensão* hegeliana a partir da *reserva kantiana*⁶¹. Dito de outro modo, o *repensamento* de Hegel *juxta propria principia*, isto é, segundo a *pretensão* que é a sua, é o que permite compreender que a escolha da razão é uma escolha, não desrazoável, mas livre, o que significa que a liberdade não se confunde necessariamente com a razão, uma razão que, se não pode ser *refutada* pela razão, pode ser *rejeitada*, com consciência de causa, pela violência.

61. Esta fórmula, inspirada num magistral artigo de BOUILLARD, H., "Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil", *Archives de Philosophie*, 40 (1977): 543-621, aqui p. 592, traduz perfeitamente o núcleo da minha tese de doutorado, na qual compreendo a obra de Weil nos termos em que ele mesmo se definia, a saber, como um *kantiano pós-hegeliano*. Cf. PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., espec. pp. 120-125.

62. Cf. KANT, I., *Critique de la faculté de juger*, trad. d'A. J.-L. Delamarre, *Oeuvres Philosophiques II*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, pp. 1198-1202.

63. Cf. WEIL, E., *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1970⁶², p. 79. Sobre a leitura weiliana da terceira *Critica* kantiana, ver: PERINE, M., *Filosofia e violência*, op. cit., pp. 66-107. Ver também: KIRSCHER, G., "Éric Weil interprète de la *Critique de la Judiciaire*", in *Figures de la violence et de la modernité*, op. cit., pp. 257-272.

64. Interrogado em seguida sobre se a possibilidade da escolha entre a violência e a coerência não poderia ser explicada em termos de corrupção e de queda, Weil responde: "É uma das explicações possíveis. Historicamente, é provavelmente isso. Historicamente a violência pura apareceu sob formas assaz impressionantes. Os homens que erigiam pirâmides de crânios e que reconheciam fazer isso pelo prazer de fazê-lo, testemunham uma violência impressionante. Mas eu também concedo que eles possuíam algo mais que a violência, pois eles eram capazes de organizar um exercício" (PR, p. 56).

65. Cf. WEIL, E., *Philosophie Morale*, op. cit., p. 212.

Na seqüência de Kant, que, no § 76 da *Critica da Faculdade de Julgar*⁶², estabeleceu o estatuto humano do filosofar na medida em que, voltando-se para a relação do finito ao infinito, "observa que o pensamento do finito pelo finito pressupõe, implica, o do infinito"⁶³, Weil também não renuncia à idéia do infinito, mas compreende que o finito não pode ser *aufgehoben* no infinito, como a existência não o pode ser no conceito. Não existe filosofia do ponto de vista de Deus, mas só do ponto de vista do homem. Porém, é só depois do *Absoluto* que o homem pode compreender isso na sua radicalidade, pois só então ele compreende o resto que resta. E o que resta é a violência, essa outra possibilidade do homem, que é um escândalo para a razão. Todavia, a grandeza de Hegel exige que se o repita, não se pode esquecer que o próprio fato da possibilidade da violência pura só aparece no final. E permita-me o leitor uma longa citação de Weil antes de, finalmente, começar a concluir esta exposição: "Não é de modo nenhum uma consciência do começo, mas um fato do começo que se revela no fim. O homem, de fato, na medida em que vive uma vida organizada e coerente, desde sempre optou pela coerência, mais ou menos claramente, mais ou menos radicalmente, mais ou menos bem. Mas para a análise filosófica, para a vontade de compreender o que é e de se compreender, mesmo na sua vontade de compreender, essa escolha primeira apresenta-se como possibilidade, uma possibilidade nunca escondida aos filósofos. Ela foi apresentada em termos diferentes: falou-se da escolha entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo, etc. Evidentemente, na facticidade, ninguém é puramente diabólico; mas, enfim, uma ausência total de sentido moral é pelo menos imaginável. Em todo caso, a própria estrutura do discurso só se compreende sobre o fundo do que é radicalmente oposto ao discurso" (PR, 55s.)⁶⁴.

A terceira figura de Hegel no pensamento de Weil indica que é o caráter não-eliminável e irreduzível do finito que permite pôr filosoficamente o problema do político. Isso significa, concretamente, compreendê-lo no interior do discurso total da filosofia, tal como pretendi fazer na segunda parte desta exposição, ao mostrar que a categoria da *Ação* se constitui como última categoria do discurso filosófico. Mas a compreensão da *Ação* como categoria constitutiva do discurso filosófico desdobra-se, por exigência da própria *Ação*, em compreensão da ação *do ponto de vista da ação*, trabalho esse que compete à filosofia especial ou particular chamada filosofia política, "que é, por sua própria natureza, filosofia da história", vale dizer, "a tomada de consciência do universal existente e da forma desse universal"⁶⁵. As conclusões que pretendo tirar nesse momento pertencem ao campo da filosofia política, isto é, só são compreensíveis como

pensamento da ação razoável que, como todo pensamento particular, supõe, mas não deduz o que o funda⁶⁶.

A primeira conclusão diz respeito ao lugar do político, entendido como dimensão universal, mas não uniforme, da condição humana. O político é constitutivo da humanidade do homem, compreendido como um ser *discursivo-agente* em busca do *contentamento*. Essa compreensão do homem, como vimos, só se explicitou totalmente na categoria da *Ação*, mas a sua explicitação mostrou, justamente, aquilo que o homem é desde que é homem, isto é, desde que escolheu compreender e se compreender nas suas possibilidades realizadas. Esta compreensão do homem, numa palavra, essa antropologia, encontra-se diferentemente tematizada em nossa tradição a partir de Platão e de Aristóteles⁶⁷. Ela indica que jamais houve uma passagem do estado de natureza ao estado político, nos termos em que se compreende essa passagem a partir de Hobbes, embora tenhamos de reconhecer que o *estado de natureza* é ainda uma realidade atual entre as diferentes constituições políticas existentes, e uma realidade virtual no interior delas. A política ou, mais fundamentalmente, o político, não repousa sobre um contrato: "Os homens jamais tiveram de inventar o político, do mesmo modo que eles não poderiam decidir dispensá-lo"⁶⁸. Enquanto dimensão universal do humano, o político é tão radical quanto a dimensão moral e dela não se separa senão ao preço de uma desfiguração do próprio homem, pois "a exigência moral última é a de uma realidade política (formada pela ação razoável e universal sobre todos os homens) tal que a vida dos indivíduos seja moral, e que a moral, visando ao acordo do indivíduo razoável consigo mesmo, torne-se uma força política, isto é, um fato histórico com o qual o homem político deva contar, mesmo que ele pessoalmente não queira ser moral"⁶⁹. É certo que, do ponto de vista empírico, isto é, da prática política, a moral será tanto mais incapaz de resolver os problemas da política quanto mais pura ela for. Mas isso não refuta a moral, nem a exclui da política. Pelo contrário, isso só demonstra que "sem a consciência do problema moral, nem sequer se põe o problema filosófico da política"⁷⁰.

A segunda conclusão refere-se aos fins do político. Por paradoxal que pareça nesses tempos sombrios que são os nossos, o homem sempre fez política porque o político sempre se apresentou para ele como a promessa de um domínio no qual se poderia viver sem medo de ser feliz. Dito em linguagem menos prosaica, mas não menos provocadora, "a felicidade é o fim do político"⁷¹. Eu, pessoalmente, prefiro traduzir a antiga *eudaimonia*, por *contentamento*, entendendo que esse conceito traduz perfeitamente a mais antiga aspiração do homem, aquela que nasce

66. Eric Weil adverte, logo na Introdução da sua *Filosofia Política*, que "a ação razoável enquanto categoria só se compreende no interior do sistema, onde ela mostra-se como uma das categorias do pensamento humano, ou, se se preferir, uma das dimensões do universo do discurso, autônoma como qualquer dimensão, não redutível às outras e nem compreensível sem referência a elas". Cf. WEIL, E., *Filosofia Política*, op. cit., p. 15.

67. Sobre as concepções do homem na tradição ocidental, ver: LIMA VAZ, H. C., *Antropologia Filosófica I*, Col. Filosofia 15, São Paulo, Loyola, 1992² (sobre Platão e Aristóteles, pp. 35-43). Sobre a antropologia de Aristóteles, ver também: WEIL, E., "L'Anthropologie d'Aristote", in EC I, pp. 9-43.

68. Cf. BAECHLER, J., "Le Politique", *Encyclopédie Philosophique Universelle I. L'Univers Philosophique*, dirigé par A. Jacob, Paris, PUF, 1989, pp. 295-303, aqui p. 296. Sobre Hobbes, ver: BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, trad. C. N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1991. Sobre as concepções clássica e moderna das relações entre ética e direito, ver: LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, Col. Filosofia 8, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 135-180.

69. Cf. WEIL, E., *Filosofia Política*, op. cit., p. 17.

70. Id. *ibid.*, p. 29.

71. Cf. BAECHLER, J., op. cit., p. 299.

com a sua humanidade, e que foi traduzida por Hegel em termos de *satisfação* e *reconhecimento*. É certo que a felicidade pessoal de cada um não é um problema político, pois, do ponto de vista da prática política, todas as felicidades são legítimas enquanto não ameacem a felicidade dos outros ou as condições de felicidade de todos. Mas a *infelicidade* de muitos é um problema político, e Hegel viu acertadamente na sua tematização do problema da *plebe*. É impossível constituir o político exclusivamente sobre a base do cálculo, isto é, sobre a lógica da sociedade do trabalho. Mais ainda, e também aqui a visão de Hegel é correta, “fundar a legitimidade de uma sociedade (que é a relação dos homens entre si) sobre a autonomia do indivíduo, é fundá-la sobre o mais a-social dos princípios”⁷². No político constituído como realidade da idéia moral, ou, o que é o mesmo, no Estado fundado na razão e na liberdade, os fins do político não se opõem aos fins do indivíduo senão enquanto este insiste em permanecer, abstratamente, indivíduo autônomo, pretensamente livre, mas de uma liberdade infeliz, porque impossível de se realizar, ou daquela liberdade dos escravos, de que fala Hegel, que não têm deveres porque não têm direitos, e inversamente⁷³. O contentamento razoável de todos só pode ser garantido pela lei e na lei do Estado, na qual todo ser razoável pode reconhecer sua própria vontade razoável. Nesse sentido, convém lembrar a afirmação de Hegel numa nota ao final do § 258 da *Filosofia do Direito*: “O ódio pela lei, pelo direito determinado *legalmente* é o *xibolete*, com o qual se manifestam e se fazem reconhecer, infalivelmente, o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia das boas intenções”⁷⁴. O fim do político é o contentamento de todos, e a única alternativa ao “mau infinito” da sociedade, que não pode oferecer contentamento ao homem, mas apenas à sua *representação*, consiste na formulação de políticas razoáveis, isto é, fundadas na razão e na liberdade. Para tanto, o que os fins do político exigem dos homens políticos é, antes de tudo, a consciência do caráter educador das leis justas, belas-e-boas, aquilo que em outro lugar chamei de *consciência nomotética*, “na qual se cristalizam as premissas partilhadas por uma comunidade no que diz respeito, por exemplo, às questões da justiça e da racionalidade prática”⁷⁵. A formação dessa consciência no berço da nossa tradição representa a carta de alforria do homem da civilização ocidental, constituída como “civilização do *ethos* ou da *Ética*”⁷⁶, que criou para si um modo de ser no mundo segundo o qual a excelência consiste em ser bom e melhor do que se é nos estreitos limites da natureza individual.

A terceira a última conclusão diz respeito ao que acima chamei de “o além concreto da ação”, ou, o que é o mesmo, o sentido do político. O problema é posto pela própria ação, mas a sua

72. Cf. MANENT, P., *Naisances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 11, *apud*: MONGIN, O., “Histoire et Politique”, *Encyclopédie Philosophique Universelle I. L’Univers Philosophique*, op. cit., p. 1687.

73. Cf. *Lineamenti...*, § 261.

74. Cf. *Lineamenti...*, § 258, nota.

75. Cf. PERINE, M., “*Phronesis*: um conceito inoportuno?”, comunicação apresentada no dia 19 de outubro de 1992, no Congresso da ANPOF, a ser publicada proximoamente na *Revista Kriterion*.

76. Cf. LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 61, nota 108.

tematização só pode ser feita pela filosofia enquanto compreende a ação do ponto de vista da ação, no interior do sistema aberto da razão e da liberdade. O pensamento da ação, como vimos, capta o universal como realizável e, assim, concebe o além concreto de toda atitude (cf. LP, 418). Isso porque o pensamento da ação, isto é, a filosofia, “tem a ver com outra coisa além do discurso, mesmo coerente, com outra coisa além da razão, mesmo em ação, outra coisa que, contudo, é humana, se ela quer se compreender” (LP, 417). Que significa, para a filosofia, não haver nenhuma atitude além da ação? Que há uma categoria além da ação, a categoria da filosofia, “uma categoria que não serve para tudo compreender, mas funda a filosofia para si mesma, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria essencialmente por vir enquanto não-atitude e que é a categoria da presença” (LP, 419). Esta categoria é explicitada na *Lógica da Filosofia* como o *Sentido*. Não vou apresentar sistematicamente a categoria, mas vou considerar o que ela indica no âmbito do discurso particular da filosofia política, de modo a reassumir nessa terceira conclusão o conteúdo das duas anteriores.

Se é verdade que o político é constitutivo do ser humano enquanto ser *discursivo-agente* em busca do *contentamento* razoável; se é verdade que o fim do político consiste em criar as condições necessárias, nunca suficientes, para o contentamento de todos na razão e na liberdade, então, é verdade que, *razoavelmente*, o homem não tem mais escolha, no sentido que não lhe resta senão agir razoavelmente no interior do universal, sem renunciar à sua *individualidade*⁷⁷. Portanto, todo o problema do indivíduo humano pode ser resumido no *contentamento*, e este é também o resumo de todos os problemas do político constituído, dado que a categoria constitutiva do político — a *Ação* — é a mesma que revela a compreensão mais radical de si mesmo alcançada pelo homem. Mas o homem que se descobriu como *discurso-agente* sabe também, e agora de maneira igualmente radical, que a sua outra possibilidade, sempre presente, nunca totalmente eliminável porque fundada na liberdade, é a violência. É diante dessa possibilidade que se põe a questão do sentido da sua vida de *indivíduo*. Estará ele condenado a essa dualidade de violência e razão, dualidade que tantas vezes na história cruzou o limite da esquizofrenia? A questão brota da compreensão filosófica do político e constitui, não só o seu cumprimento, mas também o seu limite. A resposta, porém, não pode ser buscada nos horizontes sempre abertos e sempre estreitos do político. Para falar nos termos do tema do nosso Seminário, a resposta só pode ser buscada na mística, isto é, no além concreto do político.

77. Weil observa a característica surpreendente e, por isso mesmo significativa, do termo *individualidade*, pois contém, “ao mesmo tempo, a universalidade do conceito e a não-universalidade daquilo que ele designa de maneira universalizante”. Cf. *Philosophie Morale*, op. cit., p. 36.

O sentido do político é a realização da liberdade razoável de todos e de cada um. Porém, visando ao *contentamento* na razão e na liberdade, o político aponta para um lugar que ele mesmo não poderá ocupar. Esse lugar irredutível a qualquer *utopia* que o político possa criar, mesmo as que se travestem com as roupas do Reino de Deus, e não são mais que a sua caricatura. Nesse sentido, tem razão Zaratustra, quando, rechaçando as propostas do louco, que se travestira com suas roupas, afirma que "as criaturas pela meta-de arruinam o que é inteiro"⁷⁸. A lógica do político é a lógica da história, e esta não pode nunca fazer total economia da violência. O sentido do político só se alcança com o fim do político. Fim entendido aqui não só como cumprimento, mas também, e sobretudo, como termo, término. Este sentido está além do político, além da ação, pois a ação apenas prepara as condições de um contentamento cuja natureza é diferente da natureza daquilo que o prepara. O contentamento razoável só será uma possibilidade realizada quando todo homem for libertado da necessidade e da paixão. Ora, essa libertação não pode, honestamente, ser prometida por ninguém que leve a sério a história, por ninguém que, lucidamente, olhe de frente a finitude do homem.

Eric Weil expressa essa verdade numa página de contida beleza ao final da *Filosofia Política*. "Mas a satisfação mesma só se encontrará no que não é mais ação: ela consiste na *theoria*, na *visão* daquele sentido cuja realidade é pressuposta pela busca e pela ação, por toda questão e por todo discurso, mesmo pelo discurso que o nega. Por que o mundo do homem, o mundo da história e da ação, é *sensato*, o homem pode nele *buscar o sentido* de sua existência — buscá-lo e encontrá-lo, não como se encontra um objeto, um acontecimento ou uma doutrina pronta, mas buscá-lo e encontrá-lo na tensão para o universal, para aquela liberdade razoável que, recusando o que a recusa, encontra seu conteúdo compreendendo-se como visão do todo, que capta o todo, mas é sempre visão parcial e deve primeiro constituir-se plenamente antes de poder compreender que captou aquele todo que toda outra visão já tinha captado, mas de um ponto de partida e sob uma imagem totalmente diferente"⁷⁹.

Numa página memorável da conclusão de sua *Antropologia Filosófica*, começando com um verso de Virgílio e terminando com um de Camões, Henrique Vaz fala da pessoa humana entre o tempo e a eternidade. Vale a pena transcrevê-la, em parte, antes de concluir. "Inscrita nas estruturas do nosso *estar-no-mundo*, a mortalidade insinua-se em todas as dobras do nosso *ser-no-mundo* e envolve na sua sombra todas as formas de *expressão* do nosso existir como homens. As intuições mais profundas da inteligência, os mais audazes ímpetus da liberdade, o gesto supremo do amor e do dom

78. Cf. NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra*, trad. de M. Costa, Milão, Mursia, 1978, p. 158.

79. Cf. WEIL, E., *Filosofia Política*, op. cit., p. 349.

de si, a elevação contemplativa do místico, a criação genial do artista e, ainda, os produtos da *poiesis*, as instituições da *práxis*, as grandes construções intelectuais da *theoría*, tudo, afinal, é coberto pela sombra da morte e sobre tudo se fecha a noite do tempo. (...) Arrastadas em incessante fluir, todas as obras do homem e, em primeiro lugar, a obra da sua própria *vida*, a *expressão* do seu existir, assemelham-se a esboços incompletos, a gestos interrompidos, a formas inacabadas. Assim as deixa a escuridão da morte e nunca mais se poderá saber o que seria a luminosa plenitude de uma vida plenamente realizada, ou a perfeição de uma obra que tivesse logrado atualizar todas as virtualidades de sua forma⁸⁰.

A finitude irreduzível do homem, numa palavra, a morte, como disse mais de uma vez nessa exposição, é o que funda filosoficamente a problemática central do político. E esse fundamento, que é também o seu princípio, não se encontra no político, mas na transcendência. Quando Inácio de Loyola, no texto mais filosófico dos seus *Exercícios Espirituais*, afirma: "O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, mediante isso, salvar a sua alma; e as outras coisas na face da terra são criadas para o homem, e para que o ajudem na prossecução do fim para o qual é criado"⁸¹, ele estava traduzindo para a linguagem do seu tempo, exatamente aquilo que, para nós, expressei em termos do além concreto de toda ação.

A pergunta para a política, equivalente à de Henrique Vaz na conclusão da sua exposição sobre a mística, pode finalmente ser formulada. Saberá o homem desse fim de século suportar, qual Ulisses, a sedução do canto das sereias, amarrado ao mastro da Transcendência, para onde aponta o sucesso de todas as suas façanhas? Como diz Haroldo de Campos, comentando a tradução da *Odisséia* por Odorico Mendes, "Ulisses desejou para si mesmo a experiência do acontecimento sem correr o risco da coisa. A auto-entrega voluptuosa às coisas é o que faz esquecer a experiência do sentido. Para possuir o objeto sem entregar-se a ele, Ulisses cerca-se de meios, garantias"⁸². Se o homem não esquecer a experiência do sentido, poderá dizer como Ulisses, depois de resistir ao perigo:

*Provado, amigos, temos outros males;
Este não é maior que o da caverna
Do violento Cíclope; recordai-vos
Que o venceu meu denodo, engenho e tino*⁸³.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG

80. Cf. LIMA VAZ, H. C., *Antropologia Filosófica II*, Col. Filosofia 22, São Paulo, Loyola, 1992, p. 228. O verso de Virgílio é: *Tendebantque manus, ripae ulterioris amore* (*Eneida*, VI, 314), e o de Camões: "Aqueles que por obras valorosas / se vão da lei da morte libertando" (*Os Lusíadas*, I, 2).

81. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Introducción, texto, notas y vocabulario por Candido de Dalmasas, S.I., Santander, Sal Terrae, 1987, p. 57.

82. Cf. "Prefácio" a: HOMERO, *Odisséia*, trad. de Manuel Odorico Mendes; edição de Antonio Medina Rodrigues, São Paulo, Ars Poética/EDUSP, 1992, p. 45.

83. *Odisséia*, XII, 152-155.