

A REVOLUÇÃO, O ESTADO, A DISCUSSÃO

Patrice Canivez

Centro Eric Weil - Lille - FRANÇA

A teoria da ação revolucionária na *Logique de la Philosophie* parece estar em contradição com a teoria do Estado da *Philosophie Politique*. O problema é analisado a partir do duplo sentido de revolução e da compreensão revolucionária do Estado constitucional na obra de Weil. A análise manifesta a coerência entre as categorias da ação e da discussão, entre a *Logique* e a *Politique*, revelando o sentido da prática política e a verdadeira dimensão política da atividade filosófica.

The theory of revolutionary action in the *Logique de la Philosophie* seems to contradict the theory of the State in the *Philosophie Politique*. This problem is analysed starting from the twin meaning of revolution, and the revolutionary understanding of the constitutional State in the work of Weil. The analysis shows the cohesion between the categories of action and discussion, between *Logique de la Philosophie* and *Philosophie Politique*, showing the authentic meaning of political practice and the true political dimension of philosophical activity.

A ligação entre a categoria da Ação, desenvolvida no capítulo XVI da *Logique de la Philosophie* e as análises da *Philosophie Politique* é problemática. De um lado, temos uma teoria da ação revolucionária; do outro, uma teoria do Estado fundando um tipo de conservadorismo político, pois a análise filosófica conduz à adesão positiva ao Estado constitucional.¹ Este conservadorismo político aparece nos *Essais et Conférences*, como mostra a frase conclusiva do texto intitulado “Massas e indivíduos históricos”:

1. Sobre este ponto, cf. L. Bescond: “Eric Weil et le choix de l’Etat constitutionnel” in *Sept études sur Eric Weil*, PUL., Lille 1982, pp.57 ss.

“o tempo dos chefes conservadores e organizadores se levanta no horizonte”.² O problema procede do fato de que a *Logique de la Philosophie* afirma com força, na categoria do *sentido*, que a atitude da ação é a última que o filósofo possa razoavelmente adotar. E este problema é duplicado pelo fato de que a *Philosophie Politique* não retorna à categoria da qual partiu, mas pretende, ao contrário, desenvolver seus conceitos fundamentais, que Weil chama de categorias políticas (cf. Introdução, § 1). Numa palavra, o conservadorismo político se mostra como o desenvolvimento de uma atitude autenticamente revolucionária.

2. In *Essais et conférences* II, Plon, Paris 1971 (doravante citado: EC II), cap. XII, p. 325. Aliás, entendemos aqui a palavra *conservadorismo* no sentido definido por Weil a propósito do chefe conservador no texto citado: ele é “conservador não das instituições existentes e do poder das elites atuais, mas da unidade da nação e da paz social”, p. 306.

O problema consiste em captar a coerência da *Logique de la Philosophie* e da *Philosophie Politique*, ou seja, a ligação essencial entre a Revolução e o Estado. Mas não se trata somente de um problema de leitura. Ou, mais exatamente, este problema de leitura é a transposição ou a expressão, no quadro do sistema, de um dos problemas fundamentais de nossa época: o da evolução do pensamento e dos sistemas políticos inspirados no marxismo, o da forma da ação, o da reatualização da prática das origens, o da cidade grega, captado na categoria da *discussão* (cap. V) da *Logique de la Philosophie*. Assim, a questão da interpretação é, identicamente, a da compreensão de nossa situação em geral.

E isso vale também, num outro sentido, para a situação do filósofo em particular. Porque se ele é o homem da *teoria*, não deixa de viver, como indivíduo, na atitude da ação. Ora, o filósofo não é um homem de partido. A dimensão política de sua atividade filosófica reside essencialmente na educação e numa relação específica com a discussão, que Weil chama de *diálogo*. Deste ponto de vista, nosso problema é saber de que modo discussão e diálogo se constituem como prática política.

I - Dois conceitos da revolução

Há, em Weil, dois conceitos da revolução, e a questão é saber se eles se referem sempre e em toda parte à mesma realidade. O primeiro destes conceitos é definido na categoria da *Ação* (LP:401, nota 2). “O termo revolução, escreve Weil, não indica aqui exclusivamente a revolução *popular*. Ele designa o apossar-se da *teoria* sobre a *realidade* e cobre assim tanto a *revolução* platônica dos filósofos que devem se tornar reis, quanto a dos funcionários da *Filosofia do Direito* hegeliana que devem organizar a sociedade no Estado para a satisfação razoável de todos os cidadãos, quanto, enfim, a

revolução de Marx, na qual a parte mais *alienada* da humanidade, tomando consciência de sua situação inumana, realiza a razão pela violência em vista de uma vida plenamente realizada. As diferenças se caracterizam, no plano da lógica, como as das retomadas (ou como a que existe entre as retomadas e a categoria pura)".

O segundo conceito é definido na *Philosophie Politique* (PP:39). A revolução aí é "concebida como subversão de um sistema de direito histórico positivo por uma ação contrária a este sistema". A revolução assim definida aparece como um fenômeno histórico e político, ou seja, como um problema para o Estado. A perspectiva aqui não é mais a da *Lógica*, onde a revolução não é tanto um problema para o Estado quanto um problema propriamente filosófico: o da própria realização da filosofia. Estamos, pois, diante de dois tipos de análise que é útil aprofundar, de uma parte a partir do capítulo consagrado à Ação na *Logique de la Philosophie*, de outra parte a partir do estudo de *Hegel et l'Etat* ou de textos históricos e sociológicos como "Massas e indivíduos históricos", antes de ver como as duas linhas de análise convergem e se combinam na *Philosophie Politique*. Desta combinação dependerá a atitude do filósofo com relação à revolução.

II - A Ação na *Logique de la Philosophie*

A Ação, na *Logique de la Philosophie*, é o "apossar-se da teoria sobre a realidade". Para dizer a verdade, na categoria pura não se trata propriamente de uma teoria, ou ao menos de uma teoria no sentido de modelo ideal de organização da comunidade que seria necessário inscrever na realidade, tal qual ou através de rearrumações. A ação assim concebida não seria uma ação, mas sim a obra de um indivíduo utilizando as massas como instrumento ou como simples matéria. A ação, num certo sentido, não tem projeto, e o discurso que ela desenvolve não é uma construção utópica, a antecipação mais ou menos mítica de um futuro que só exprimiria o imaginário do pensador. Isto porque ela é *universal*: não sendo a obra de um indivíduo, ela é ação das massas. O homem de ação age desencadeando e guiando esta ação universal.

O objetivo da ação é assegurar o contentamento de todos, ou seja, para todos os indivíduos, na liberdade. Mas, se não se trata de realizar uma utopia, isto significa que a ação é negativa: ela é

efetivamente a *supressão do descontentamento* dos homens, ou seja, a negação do que os indivíduos vivem como negação deles mesmos e do que eles são para eles mesmos, daquilo que faz deles seres essencialmente insatisfeitos. Ora, esta insatisfação essencial nasce da moderna organização do trabalho, que nega a subjetividade e a liberdade dos indivíduos, reduzindo-os à condição de coisas. A sociedade é, com efeito, uma sociedade de indivíduos trabalhadores, vivendo na necessidade e no trabalho, e o ser trabalhador não é um sujeito, mas sim um instrumento. Ele é um instrumento a serviço da minoria daqueles que dirigem e exploram o trabalho dos outros, e que Weil chama de "senhores parciais".

O objetivo da ação é, negar essa objetivação que nega o indivíduo. Esta ação, portanto, é a das massas que, lutando contra os senhores parciais, "reapropriam" sua condição social, asseguram um tipo de domínio coletivo sobre a sociedade, impõem ao mecanismo social da produção e das trocas uma vontade universal de liberdade e de universalidade. Trata-se de fazer com que o progresso esteja a serviço do homem e não o inverso. O que significa, para começar, que as massas não devem estar a serviço de um punhado de senhores. É necessário que a comunidade se apodere da sociedade para dela fazer um *mundo habitável*,³ o lugar de uma liberdade real, ou seja, da liberdade, para cada um, de fruir de sua existência.

Esta definição da ação faz dela, do ponto de vista do filósofo, a realização do discurso absolutamente coerente, isto é, da liberdade tal como é pensada e se pensa no *Absoluto*. No *Absoluto*, o homem é livre quando não há *outro* que lhe seja absolutamente estranho, ou seja, quando ele se reconhece na objetividade, quando ela não é mais do que uma diferença dele mesmo, quando o mundo não é mais uma negação do que ele é, mas verdadeiramente o *seu* mundo. Entretanto, no *Absoluto*, a liberdade é liberdade de, no e pelo pensamento. É enquanto ser pensante, ou seja, enquanto pensar em ato, que o homem é livre e satisfeito, porque ele reconhece na realidade a realidade de sua liberdade e do próprio pensar. O indivíduo, enquanto ser vivo e trabalhador, está sempre submetido aos acasos e à violência da existência. Ele pode superá-la compreendendo-a, o que significa que o homem pode se contentar no sofrimento e apesar dos sofrimentos do indivíduo. Mas ele não deixa de ser, na sua existência concreta e enquanto indivíduo trabalhador, um ser que se perde a si mesmo, uma coisa, uma engrenagem do mecanismo social.

Conseqüentemente, a liberdade não é real, porque não é univer-

3. Destaco deliberadamente esta expressão que reúne as fórmulas de Hannah Arendt. É um indício suplementar do interesse de um estudo comparativo das teorias de Arendt e de Weil, que permitiria formular alguns dos problemas relativos às relações entre fenomenologia e filosofia formal. Cf. J. Roman, "Entre Hannah Arendt et Eric Weil" in *Esprit*, número dedicado a Paul Ricoeur, jul-ago 1988, pp. 38ss.

salmente realizada. Os homens são livres em si, ou seja, para o filósofo; eles não o são para si mesmos. Apenas uma minoria é livre em e para si, a minoria daqueles que pensam e, precisamente, porque não são absorvidos pelo trabalho, porque fazem parte daqueles que Weil chama de senhores parciais. Daí a possibilidade da *revolta individual* daquele que não quer se reconciliar com a realidade, cuja racionalidade ele não nega, mas recusa: ele sabe que a filosofia, reconciliando o homem com seu mundo, abandona o indivíduo à sua sorte.

Entretanto a ação não é revolta individual mas revolução. Ela é a realização efetiva da liberdade universal: a supressão, pelas massas, deste *outro* do *indivíduo* que é o mecanismo social ao qual ele está submetido, a reapropriação coletiva deste mundo que é o resultado da atividade dos homens e que, contudo, é a negação de seu sentimento de liberdade e de dignidade. Eis por que a ação é a realização da filosofia, a realização do discurso absolutamente coerente no qual e pelo qual a liberdade é e se sabe real.

O que resultará dessa ação? Que forma tomará a comunidade de indivíduos livres e iguais que ela quer realizar? É impossível prever isto antecipadamente. Querer prever e predizer seria, aliás, um empreendimento contraditório, posto que seria querer *determinar* o conteúdo que a liberdade, no futuro, se dará. A Ação é negativa: ela age sobre as condições que negam a liberdade, ela não *produz* a própria liberdade. Por isso poder-se-ia dizer, usando uma fórmula paradoxal, que é precisamente porque ela se impõe como tarefa a realização do discurso *absolutamente coerente* que a ação não conduz ao totalitarismo (diferentemente da *obra*, ou da retomada da ação pela atitude da *obra* que poderia servir para caracterizar o estalinismo).

Quais são as modalidades da ação? Em que consiste a própria prática? Sabemos que são as massas que agem, ou seja, a universalidade do gênero humano. Mas sua ação, para ser consciente e voluntária, para impor uma consciência e uma vontade ao mecanismo cego do trabalho social, deve ser guiada por uma *minoria agente*. Com efeito, as massas vivem no descontentamento e na insatisfação. Mas esse descontentamento e essa insatisfação são tanto menos conscientes quanto maiores eles são; eles são tanto menos elaborados, formulados numa vontade de liberdade claramente presente a si mesma, quanto mais os indivíduos são absorvidos pelo trabalho e por aquilo que Weil chama de “escapatórias e falsas satisfações” (LP:404).

A ação que retém a atenção do filósofo, a ação dos homens de ação, é então ação sobre as massas. Ela é a de um indivíduo que forma e informa o sentimento de insatisfação das massas, para que ele se elabore numa vontade. É necessário fazer com que a exigência de sentido, presente em toda a parte na comunidade, passe do inconsciente do descontentamento para a consciência da vontade política.

CONCRETAMENTE FALANDO

Concretamente falando, isso significa que não se trata de dizer às massas o que elas devem querer. Trata-se de descrever aos indivíduos a realidade de sua situação, ou seja, de sua objetivação, para provocar a resposta do sentimento moral sob a forma de uma exigência de liberdade, isto é, na forma de uma vontade livre que se quer a si mesma. E é necessário fazê-lo utilizando uma linguagem que lhes seja acessível, porque comum a todos os indivíduos na sociedade moderna: a linguagem da *condição*, a dos interesses materiais, do progresso e da técnica. Por isso, a ação funda sua descrição da situação dos indivíduos e das massas num discurso científico, numa ciência analítica das contradições da sociedade, contradições todas derivadas da contradição fundamental entre a subjetividade e a objetividade, entre a liberdade e a coisificação, entre a vontade e a execução. Esta descrição das contradições sociais, ademais, efetua também a síntese das condições técnicas da própria ação sobre a sociedade. A primeira tarefa do homem de ação, precisa Weil, consiste, em elaborar esta ciência, que é uma ciência *materialista e dialética* da sociedade.

Essa ciência e as suas vulgarizações, a difusão que dela se faz, permitem às massas tomar consciência do que elas querem. Elas são destinadas a provocar a resposta e a elaboração de uma exigência universal de valor e de dignidade. Mas as massas tomam consciência do que elas querem na linguagem do interesse, que é a linguagem comum a todos os indivíduos que vivem numa sociedade materialista. A exigência de valor que elas exprimem é, também um interesse que defendem contra os interesses dos senhores parciais. A ação universal pela liberdade de todos e de cada um se apresenta, no plano social, sob o aspecto da defesa de interesses particulares concretos. É este duplo aspecto do interesse material e do valor que se encontrará, na *Philosophie Politique*, no conceito de *justiça social*. Portanto, a ação da minoria agente, é, deste ponto de vista, é a ação daqueles que dirigem a ação das massas opondo seus interesses aos interesses dos estratos dominantes.

Estas são as grandes linhas da concepção da ação - e da revolução - na *Logique de la Philosophie*. É preciso agora considerar a revolução como ação contra o Estado.

III - A revolução como “subversão de um sistema de direito histórico positivo”

Em *Hegel et l'État*, Weil mostra que Hegel viu perfeitamente que, nas condições de produção da sociedade burguesa, seria inevitável a constituição de uma massa desprovida de toda segurança moral e material. Esta massa ou, mais exatamente, o conflito entre esta massa e o Estado, é um problema para o Estado moderno. É mesmo um problema que será resolvido, segundo a interpretação de Weil, numa forma ulterior de Estado, que a *Filosofia do Direito* anuncia sem querer prever. Em Marx o problema é exatamente o mesmo, mas o conflito torna-se modo de resolução da oposição entre massa e Estado. O problema é posto do ponto de vista das massas, e torna-se problema de sua ação contra o próprio Estado. Dito de outro modo, ele se torna problema da revolução no segundo sentido do termo.

Weil retoma uma análise análoga e complementar em “Massas e indivíduos históricos”. Ele nos explica que o conflito entre massas e o Estado é o problema de nossa época. Mais exatamente, é o problema de todo Estado moderno, problema constante no início da industrialização - e, conseqüentemente, problema dos países em via de desenvolvimento -, e problema ameaçador ou latente, em caso de crise econômica, nas sociedades industrializadas. Alguns pensadores, diz Weil, “situam o problema do lado da massa, outros do lado do Estado” (EC II:303). Daí os dois tipos principais de possíveis soluções. Pondo o problema do ponto de vista das massas, de uma parte, ou seja, adotando um ponto de vista social, chega-se às diferentes formas de socialismo, e a solução está na revolução. Ela consiste em subverter o Estado existente para fazer dele o Estado do povo. Mas isto significa que a luta contra o Estado não é a luta contra toda forma de Estado. É a luta pelo poder: uma vez vitoriosa a revolução, ela é obrigada a reforçar os poderes do Estado.⁴ Pondo o problema do ponto de vista do Estado, de outra parte, chega-se a uma solução propriamente política. É a solução conservadora, que não consiste em defender os interesses dos privilegiados; ao contrário, ela implica, como se vê na análise da ação de Churchill, uma redução desses privilégios.⁵ Esta solução é conservadora porque visa, satisfazendo as massas, à preservação da independência e da unidade do Estado. Com efeito, a preocupação fundamental do político, que é o poder do Estado, passa pela defesa da produtividade. É, ao menos, a característica dos Estados modernos. E a defesa da produtividade implica, em prazos mais ou menos longos, na extensão dos direitos sociais e políticos. De uma maneira geral,

4. Cf. também “L'Etat et la violence” in EC II, cap. XVI, pp. 383-384.

5. Cf. “Masses et individus historiques”, op. cit., pp. 306-307.

sejam eles conservadores ou revolucionários, os homens políticos modernos deverão se afirmar como chefes de massa.

Qual das soluções deve-se preferir? Na realidade, o problema não se põe de modo tão abstrato. O decisivo é a situação histórica e política. Eis por que Weil estabelece uma tipologia destas situações, às quais correspondem diferentes tipos de *chefes de massas* e, conseqüentemente, diferentes tipos de ação política: conservadora ou revolucionária, mas também nacionalista e tecnocrata, fascista etc. Entretanto, sempre se trata do mesmo problema, sejam as soluções boas ou más, aceitáveis ou não. "Em todos os casos, escreve Weil, (os chefes modernos, que são necessariamente chefes de massa) considerarão como sua principal tarefa resolver o conflito entre massa e Estado, e se toda a inspiração de sua ação depende da posição que eles tomaram, seja do lado da massa, seja do lado do Estado, eles visarão sempre à reconciliação, quer tornando o Estado aceitável às massas ou, nas comunidades mais evoluídas, transformando-o a fim de evitar que uma massa o reforme, quer apossando-se dele em benefício e em nome das massas para fazer dele o Estado do povo" (EC II:305).

É interessante constatar que na *Philosophie Politique* encontram-se as duas principais abordagens do problema, porém com uma diferença capital. Na segunda parte da obra, encontra-se uma abordagem social em termos de luta contra a injustiça: é a luta dos estratos. Na terceira parte, no § 39, encontra-se a abordagem política, que se formula em termos de defesa da independência e da unidade da nação. É nesta perspectiva que Weil repõe o problema da justiça social (particularmente em PP:184): a injustiça social, a longo prazo, é mortal para o Estado moderno. Entretanto, se são encontrados de fato, na terceira parte da *Philosophie Politique*, os traços da solução conservadora, a abordagem social da segunda parte não é mais uma abordagem revolucionária, no sentido de uma luta contra o direito existente: a luta dos estratos não é mais uma luta de massas contra o Estado, mas sim uma luta no quadro do Estado, ou seja, no quadro da legalidade. Eis a razão pela qual há uma convergência das duas abordagens, senão no mesmo indivíduo, ao menos no mesmo partido político: a existência dos partidos políticos se enraíza na luta dos estratos e os projetos políticos exprimem os interesses destes estratos. Mas o específico de um partido e de um programa político, por oposição às reivindicações dos grupos de pressão, é subordinar a expressão desses interesses a um projeto que vale para o todo do Estado, e que, conseqüentemente, se preocupa em salvaguardar seu poder, independência e unidade. Qualquer que seja essa convergência, é evidente que a abordagem política é filosoficamente superior, porque é somente deste ponto de vista que os problemas da comunidade aparecem na totalidade de seus aspectos.

Por que a abordagem social não é mais uma abordagem revolucionária? É aqui que intervém a diferença capital a que nos referimos, e é ainda o texto de "Massas e indivíduos históricos" que permite precisá-la. Desde os inícios da industrialização nas sociedades desenvolvidas, seja sob a pressão dos movimentos revolucionários ou graças à ação dos chefes conservadores, e de fato pela conjunção dos dois, as massas têm sido progressivamente integradas no Estado. Isto se explica de duas maneiras. De uma parte, elas efetivamente conquistaram direitos sociais e políticos cada vez mais amplos. De outra parte, organizando-se pela defesa de seus interesses materiais, elas reencontraram a unidade e a segurança moral que a concentração urbana tinha rompido, no início da industrialização, arrancando os camponeses de suas terras e de suas tradições. Daí resulta que na *Philosophie Politique* não se trata mais de massas no sentido estrito, ou seja, de uma multidão de indivíduos materialmente desprovidos e moralmente isolados. A multidão solitária cedeu lugar a uma comunidade/sociedade organizada e, precisamente, organizada num Estado. As lutas sociais existem sempre, mas elas são agora um aspecto da vida do Estado, e não mais uma ameaça que lhe viria do exterior. Isto supõe, entretanto, condições econômicas normais, ou seja, uma produção e uma produtividade suficientes para satisfazer às aspirações do maior número: em caso de crise econômica, há risco de reconstituição de uma massa de indivíduos desorientados, e esta massa constituirá, de novo, uma ameaça para o próprio Estado. A comunidade que conduzirá o governante da *Philosophie Politique* é uma verdadeira comunidade, porém ela não deixa de ser uma massa em potência, e é isto que o homem de Estado jamais deve perder de vista, particularmente no tratamento das crises econômicas.⁶

6. Ibid., p. 267-268, 299-300.

IV - A Philosophie Politique

A partir daí pode-se perceber a coerência da *Philosophie Politique*. Weil manifesta uma reserva evidente em relação à idéia revolucionária. E essa reserva se funda sobre considerações morais. Porém, é preciso que consideremos mais de perto a atitude política do pensador moral.

À primeira vista, a teoria de Weil é na verdade muito surpreendente. O filósofo parte de uma posição puramente moral (ou seja, a de Kant). Ele afirma a obediência à lei positiva, porque a lei, quaisquer que sejam as suas imperfeições, é a realização do universal na comunidade. Desobedecer à lei é reintroduzir o

princípio da violência, é o ato imoral por excelência. Consequentemente, o filósofo não faz a revolução. Mas, acrescenta Weil, se a revolução se produz e se ela é vitoriosa, ele poderá apoiá-la. É que a revolução vitoriosa terá, por hipótese, não somente realizado uma ordem mais justa, mas fundado uma nova ordem legal que será, como toda ordem legal positiva, respeitável enquanto tal. Fora deste caso particular, o filósofo, se a lei é injusta, se ela é contrária ao princípio de igualdade de todos os homens enquanto razoáveis, se ela faz violência aos desejos legítimos (ou seja, universalizáveis) dos cidadãos, manter-se-á numa atitude puramente crítica. Ele agirá pelo discurso e pela palavra, denunciando a injustiça, a incoerência, a violência legal. Mas sua ação, na sua positividade, será apenas palavra. Ele respeitará a lei que ele denuncia, porque esta lei, apesar de todas as suas imperfeições, é uma primeira realização da não-violência na comunidade. Ora, seria contraditório querer estender esta realização pela violência.

Entretanto, alguns traços devem permitir uma definição mais precisa desta posição. Antes de mais nada, a atitude crítica do filósofo não exclui uma certa forma de violência, uma violência que se pode chamar *passiva*, utilizando uma fórmula que Weil emprega em seguida (cf. PP:202, última linha). O filósofo, com efeito, recusará beneficiar-se das leis injustas, ele recusará obedecer às leis que lhe impuserem a adoção de um comportamento violento com relação a seus semelhantes, isto é, a considerá-los como seres desiguais por natureza, como simples coisas úteis. Ele recusará obedecer, aceitando todas as consequências penais e legais que daí podem decorrer. A referência a Sócrates é evidente, e ele é explicitamente citado (PP:33 e 40). Aqui pensamos inevitavelmente no episódio da prisão de Leão de Salamina, ao qual alude Platão na *Carta VII* (ou ainda no caso dos Arginusos).

Ademais, a atitude crítica do filósofo enquanto *pensador moral* não consiste somente em denunciar as injustiças e as incoerências da legislação positiva, ou seja, da história *feita*. Ela consiste também em acompanhar o movimento da história *que está se fazendo*, permitindo-lhe pensar a si mesmo. Trata-se de ajudar a comunidade a elaborar o seu *sentimento da justiça*; trata-se de provocá-la a formular o sentimento, sempre evolutivo, que ela tem do direito natural, ou seja, da igualdade dos seres razoáveis, fornecendo-lhe os princípios e os critérios formais da reflexão. Aqui seria sobretudo a figura dos filósofos da Ilustração que nos serviria de exemplo.

Dáí resulta que a atitude do filósofo pode ser resumida da seguinte maneira: ele é o defensor do princípio da legalidade contra a violência do indivíduo empírico, ou seja, contra o arbitrário. Ele

recusa a ação violenta, isto é, a revolução no sentido de violência ativa, a destruição da legalidade. Mas esta atitude, fundada em princípios morais, é todavia uma atitude política coerente. Com efeito, o filósofo não é pura e simplesmente um defensor do *status quo*. Ajudando a comunidade a elaborar e a formular a noção que ela se faz da justiça, ele participa do movimento que impele sem cessar o direito positivo a evoluir. E ele aí participa ativamente, pois o movimento é tanto mais eficaz quanto mais consciente. Aqui se mostra a ligação com a continuação da obra, cujo problema de fundo será sempre o da justiça e da luta pela justiça. O filósofo não definirá concreta ou positivamente em que consiste a justiça: tal definição se elabora através das lutas sociais e dos conflitos políticos. Entretanto, dando forma ao sentimento de justiça pela sua consciência reflexiva, ele o conduzirá de maneira a agir no Estado e não contra ele. Weil escreve, com efeito (PP:41), que a mais pura reflexão moral tira o seu conteúdo da “possibilidade, sempre presente, da desobediência de um fundador-revolucionário”. É esta violência potencial que, na comunidade, impele sempre a história para a frente, que é preciso formar para que transforme pacificamente o direito.

Algumas observações suplementares: o filósofo, enquanto educador, participará da domesticação social, que impõe ao indivíduo um comportamento correto e respeitoso das leis. Mas a finalidade da educação é conduzir o indivíduo a pensar, e especialmente, a “compreender porque *tal coisa* é exigida - e, se for o caso, porque *tal outra*, que de fato se exige dele, não é exigível” (PP:54). Além disso, o filósofo reconhece ter o dever de *desobediência passiva*, quando se exige dele o que, em direito de razão, é inaceitável. Enfim, nos diz Weil, seu objetivo é conduzir os indivíduos a se submeterem por si próprios à lei natural (PP:44): isto implica que eles se submeterão por si próprios à lei positiva porque ela é racional e universal, mas também que eles tomarão sobre si o dever de desobediência passiva em relação a toda exigência violenta ou contraditória. A consequência que daí decorre é a seguinte: o filósofo defende o sistema positivo no qual ele vive enquanto sistema, ou seja, no que ele contém de universalidade, de coerência e de não-violência. Mas isto quer dizer que ele denuncia as suas incoerências e injustiças e recusa obediência às exigências que fariam dele um ser violento. Ele não conclama as massas à subversão do direito positivo existente para substituí-lo por outro, mas sua ação visa tornar inaplicável (concretamente inaplicável pela resistência dos cidadãos) um sistema que fosse violento, arbitrário ou tirânico.

O filósofo, na *Philosophie Politique*, elabora, na base dos princípios da moral kantiana, uma atitude com relação à política que se torna

cada vez mais concreta e propriamente política. Mesmo afirmando que esta atitude política exclui a ação revolucionária, ou seja, a violência ativa, é interessante constatar que ela é coerente com os resultados das análises históricas e sociológicas sobre o papel e o lugar da revolução na história recente.

V - O Estado revolucionário

Se voltarmos à categoria da *Ação*, impõe-se a seguinte hipótese: a ação revolucionária, ou seja, a ação universal da qual Marx indicou o problema e o sentido, não passa necessariamente pela revolução no sentido da *Philosophie Politique*. Se admitimos esta hipótese, percebemos que a *Philosophie Politique* realiza integralmente o programa (filosófico) da *Logique de la Philosophie*. Isto significa, noutros termos, que de acordo com a *Logique* é o próprio Estado que é revolucionário. A partir daí o problema não consiste mais em saber como o indivíduo - o filósofo, o político - vai se posicionar para desencadear a ação das massas. Não se trata de saber se o filósofo deve assumir o comando de um movimento revolucionário. A questão é, primeiramente, saber como o Estado efetua a revolução cujo sentido e método é definido pela *Logique*. Em segundo lugar, a questão é saber como o filósofo e o político participam da ação do Estado, que é a ação da comunidade consciente de si mesma, guiando-a. É assim que se chega ao papel essencial da *discussão*.

O tratamento da primeira questão necessitaria de uma leitura pormenorizada da *Philosophie Politique*. Assim, limitamo-nos a algumas observações. Antes de mais nada, toda a primeira parte retoma, desenvolvendo-o e sistematizando-o, o problema do moralismo abstrato, que vê uma contradição entre as finalidades da ação e os meios que ela utiliza. Na *Logique de la Philosophie*, o problema se põe a propósito do materialismo dialético, no qual o moralismo abstrato vê uma filosofia determinista, em contradição com as finalidades libertadoras da ação. Weil desnuda a aparente contradição lembrando que o materialismo dialético não é a filosofia da ação, mas uma ciência. E esta ciência não nega a liberdade; ao contrário, ela a supõe, como acontece com qualquer ciência. O problema é retomado em toda a sua amplitude na *Philosophie Politique*, onde ele se torna o problema geral das relações entre a moral e a ação, ou seja, entre os fins e os meios.

Weil mostra, além disso, na *Logique de la Philosophie*, que a tarefa do homem de ação consiste em elaborar uma ciência materialista e

7. Cf. A. Tösel: "Action raisonnée et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil" in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, série III*, vol. XI/4(1981):1157ss.

dialética da sociedade. Mas esta dedução é formal. Esta ciência pode ser a de Marx, mas não o é necessariamente. Ora, Weil desenvolve, na segunda parte da *Philosophie Politique*, uma análise materialista e dialética da sociedade moderna. Mas não é a análise de Marx, mesmo se Weil tem Marx na mais alta conta.⁷ Mais precisamente, Weil desenvolve os conceitos fundamentais de uma análise materialista do mecanismo social, e mostra como o mecanismo é atravessado por uma dialética. E o resultado desta análise dialética é que o indivíduo, na sociedade moderna, é necessariamente insatisfeito. Ele o é necessariamente porque é coisificado, objetivado pelo mecanismo social, e porque ao mesmo tempo ele tem consciência disto. Só que não é uma teoria científica única e bem constituída que o faz tomar consciência da realidade de sua objetivação, como permitiria prever ou esperar o projeto marxista. A sociologia e a economia não são ciências unificadas; elas são atravessadas por correntes divergentes, e estas divergências são agravadas pelo uso polêmico e político que delas se faz; ou mais exatamente, elas resultam deste uso polêmico e militante; elas encontram nele seu fundamento, pois são os estratos sociais que elaboram teorias socioeconômicas. Mas isto não muda nada, quanto ao princípio, na dialética exposta na categoria da Ação. Simplesmente esta dialética não se desenvolve mais no quadro previsto por Marx. É sempre a teoria científica e suas vulgarizações que fazem o indivíduo tomar consciência da realidade de sua situação. Mas é a teoria científica enquanto atravessada por correntes divergentes. Weil, elaborando uma teoria materialista e dialética da sociedade moderna, desenha o quadro no qual estas correntes agem, e no qual a atividade do sociólogo e do economista ganha sentido.⁸

8. Parece que Weil refere-se aqui ao que ele chama as "atitudes pragmáticas: o problema assinalado pelo marxismo e o socialismo em geral é real e urgente, mas ele pode ser resolvido por medidas empíricas, apoiadas sobre ciências positivas como a economia política e a sociologia analítico-descritiva que circunscrevem com precisão as dificuldades, as tensões, os conflitos existentes ou nascentes e elaboram esquemas de solução sob forma hipotética". Cf. "Politique: La philosophie politique" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XIII, pp. 230s.

Resulta, contudo, que o indivíduo é necessariamente insatisfeito. E a consciência desta insatisfação se traduz em exigência moral, numa exigência de sentido que se impõe ao mecanismo social, que anula de certa forma a objetivação, dominando-a, e que quer submeter o progresso a um projeto humano. A dialética com a qual nos relacionamos é, formalmente falando, exatamente a da categoria da Ação. Só que ela não se desenvolve mais necessariamente num contexto de desnudamento. O indivíduo completamente desumanizado não é necessariamente o proletário nu. É talvez o animal social de uma sociedade da abundância, e o problema da alienação permaneceria exatamente o mesmo. No extremo limite, pode-se imaginar uma sociedade perfeitamente racionalizada. A coisificação então não seria mais o destino de um indivíduo esmagado pelo trabalho, mas sim o estatuto de um indivíduo completamente identificado com sua função: é o formigueiro humano que a *Philosophie Politique* entrevê, ou seja,

um tipo de *melhor dos mundos* no qual o sentido não mais sobreviveria nem mesmo na figura do selvagem. O sentimento da alienação, sentimento incapaz de se formular num pensamento coerente, seria então o do *tédio*. É deste sentimento que partiria a violência que subverteria a ordem social, mas que a subverteria para nada, sem outro resultado além do caos, porque ele não seria guiado por um pensamento. Compreende-se então que Weil tenha escrito um texto intitulado "A educação como problema para nosso tempo", no qual ele nos explica que o problema fundamental do momento é converter esta revolta potencial do vazio num pensamento coerente, ou seja, numa exigência de sentido.⁹

9. "Education as a problem for our time", trad. francesa in *Philosophie et réalité*, Beauchesne, Paris 1982, cap. XVI, p. 297ss. Cf. também *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956, p. 94.

No que se refere ao Estado propriamente, pode-se assegurar que ele é revolucionário no sentido da categoria *Ação*, antes de tudo considerando a sua definição. Se a ação se funda na tomada de consciência pelas massas de seu próprio poder, então ela se funda na existência do Estado. O Estado é, com efeito, como no-lo explica o § 31, a organização de uma comunidade histórica, organização graças à qual ela toma consciência do que ela é, do que ela quer e dos problemas que se apresentam para ela. Mas a análise continua, para além das considerações de forma e estrutura, pela análise dos problemas do Estado moderno. E estes problemas são fundados num único problema, do qual todos eles são modalidades particulares: o da conciliação da justiça e da eficácia, vale dizer, da moral viva com a racionalidade. Mas esta conciliação não consiste em encontrar uma espécie de meio-termo entre as duas. A moral viva deve se submeter às necessidades racionais, submetendo-as. Isto significa que deve levar em conta os imperativos técnicos, econômicos etc. Mas trata-se sempre de encontrar um modo de subordinação da eficácia, que é a ordem dos meios, à justiça, que é a finalidade da política em geral e da ação do filósofo em particular.

Isto significa que o Estado é a organização na qual e pela qual a comunidade moral se reapropria de sua própria estrutura social e dela se torna coletivamente senhora. É nesta *ação* sobre sua própria estrutura social que ela se mostra como uma comunidade propriamente política.

Esta teoria do Estado revolucionário não é, aliás, exclusivamente weiliana, pois Weil atribui seu princípio a Hegel. Assim ele escreve, por exemplo, no artigo intitulado "Hegel e o conceito da revolução": "a verdadeira revolução não está na sublevação, mas ela se faz nas leis e nas formas da organização social: a revolta anárquica se produz lá onde a verdadeira revolução não teve lugar (...). Não se extrapolaria o pensamento de Hegel dizendo que o povo pode se revoltar, e se revoltará, quando seus direitos não são

respeitados, mas que somente o governo pode ser revolucionário (...) a revolução se produz quando o governo não é revolucionário".¹⁰

VI - A Ação e a Discussão

O problema, portanto, não é mais saber se o filósofo deve participar do movimento revolucionário, no sentido da ação contra o Estado. O problema é saber como ele participa desta ação coletiva da comunidade sobre a sociedade, ação pela qual a comunidade faz desta sociedade, para retomar uma fórmula da *Logique de la Philosophie*, uma habitação, uma obra coletiva, em vez de nela se encerrar como no interior de uma prisão (LP:404). Ora, sabemos que o movimento e a própria realidade desta ação, desde que ela toma a forma do Estado, é a *discussão*. A questão é saber como o filósofo participa da discussão.

Aqui se faz necessário precisar as relações entre o homem político e o filósofo. No plano dos fatos são indivíduos distintos: o filósofo só é homem político por acidente. Enquanto filósofo, ele não é homem de partido. O homem político é, para Weil, o homem de governo: o governante atual ou o que aspira a sê-lo. E o governo, no Estado, é a instância da ação, porque é ele quem decide. Temos, portanto, duas figuras perfeitamente distintas, e se trata agora de perceber as suas relações.

O governo governa o Estado: é ele quem decide. Porém, sua autoridade, se se trata de uma autoridade propriamente política, repousa na aceitação ativa de sua política pelos cidadãos. É esta aceitação que prepara e torna possível a discussão: esta deve ser conduzida até o ponto em que uma decisão é possível, ou seja, até o ponto em que os dados técnicos e morais do problema tiverem sido elaborados, e a política proposta possa ser compreendida e conseqüentemente aceita. É da capacidade de instaurar e de conduzir esta discussão que o governo tira, pois, a sua autoridade. O que quer dizer que governar o Estado é governar a discussão.

A discussão permite resolver o problema do Estado moderno, que é a conciliação do justo e do eficaz, porque ela instaura um duplo movimento. Por um lado, o governo, na e pela discussão, educa a nação apresentando-lhe a situação. Ele indica quais são os limites que esta situação e suas constrações impõem aos seus desejos. Porém, ao mesmo tempo, ele toma pulso das resistências que a nação manifesta em relação a uma política técnica e racionalmente justificada. E estas resistências são resistências morais. A nação

não tolerará uma organização exclusivamente preocupada com a eficácia, ou seja, uma organização puramente técnica e calculista. A nação opõe à técnica uma exigência de liberdade, de justiça e de igualdade, e há então um debate entre moral e técnica que, por intermédio do governo, é também um debate entre o povo e a administração.

Por outro lado, a discussão é também o movimento pelo qual os valores históricos da comunidade, vale dizer, a sua moral, são elaborados de maneira consciente. Com efeito, o *essencial*, para uma comunidade, é fundamentalmente o que *vai por si*, a evidência que é o próprio solo da vida cotidiana e que, por esta razão, não é percebida. O homem de Estado, o político, é aquele que deve tirar este essencial do inconsciente no qual ele é ordinariamente vivido, provocá-lo a se elaborar e a se formular, para que ele se realize realmente levando em conta as constrações da racionalidade e do cálculo. A qualidade específica do homem de Estado é saber discernir este essencial antes que uma *crise* torne mais difícil, ou até impossível, a conciliação dos interesses materiais da comunidade com a preservação dos seus valores fundamentais. Trata-se de evitar as situações *trágicas*, nas quais a comunidade deveria escolher entre sua sobrevivência e a defesa de sua independência (moral e política). É o que pretende fazer o homem de Estado, antecipando-se à evolução futura da comunidade, prevendo o que amanhã será para ela o *essencial*, assim como as condições às quais este essencial poderá sobreviver e durar. Essa previsão do homem de Estado é o que Weil chama a sua *phrónesis*, a sua sabedoria prática.

Entretanto, esta antecipação não se faz sob a forma de uma predição ou de uma adivinhação. Ninguém, isto é, nenhum homem político pode pretender deter a verdade em política. O essencial, esse futuro da comunidade já presente sob a forma de sentimento contraditório e de exigência, encontra exatamente na discussão política o lugar do seu aparecimento e da sua elaboração. Essa discussão é conduzida pelo governo. É ele quem fornece o seu objeto, a aprova e a relança. É ele quem supera uma dificuldade, toma pulso de um problema, propõe uma política. É ele quem descreve a situação, e o faz em termos técnicos, de cálculo e de organização. Fazendo isto, ele provoca a vontade moral e as exigências da nação a se exprimirem, a se formularem e a se afrontarem no debate. É o que Weil chama de *cristalização*: os interesses materiais e as exigências morais da comunidade se cristalizam assim e se revelam à consciência de todos.

Parece claro que este processo de cristalização que caracteriza a intervenção do governo na discussão apresenta os dois aspectos

da ação da minoria agente na categoria da Ação. Ele realiza uma espécie de maiêutica, que conduz a comunidade a explicitar as exigências das quais ela é portadora na forma da sensibilidade moral e política. Trata-se de arrancar esta comunidade do inconsciente do sentimento moral, que a constitui, e fazê-la passar à consciência da vontade política, pela qual ela age. Mas o homem de Estado o faz *sobretudo* (e não exclusivamente) tornando-se o intérprete das necessidades do cálculo e da racionalidade.

Em que o filósofo, agora, é agente? Ele não é homem de governo. Mas ele também conduz, à sua maneira, a comunidade da inconsciência à consciência. Assim como o homem de Estado, ele é educador das massas, e neste sentido é também, à sua maneira, rei na comunidade, como diz Weil fazendo alusão à teoria platônica (PP:54s). Só que ele conduz esta educação, que deve conciliar necessidade e liberdade, fazendo-se o intérprete, não das necessidades, mas da moralidade e do direito natural. Daí a importância do papel que acabamos de descrever: o filósofo age ajudando a comunidade a elaborar o sentimento que ela tem do direito natural. Se retomamos a referência socrática, isto significa que se trata de fazer esta comunidade dar à luz uma idéia de justiça.

Mas o filósofo não age somente sobre a comunidade. Ele age igualmente sobre os atores políticos: por um lado, desenvolvendo e explicitando o quadro geral de sua ação, ou seja, permitindo-lhes captar seu sentido; por outro lado, agindo sobre a própria discussão. Enquanto homem de cultura e de diálogo, ele constrange a discussão a ser uma discussão propriamente política.

Vejamos o primeiro aspecto, pois, desta ação sobre os atores: é a ação do teórico da política, e de Weil em particular, escrevendo sua *Philosophie Politique*. Enquanto os atores não dominem o quadro de sua ação, ou seja, enquanto não concebem a sua coerência e a sua totalidade, o sentido de sua ação lhes é imposto do exterior. Esta ação é provocada por tal problema, tais circunstâncias, tal acontecimento, e sua finalidade é determinada negativa ou indiretamente. Se se quer evitar *tal coisa*, impõe-se, aqui e agora, fazer *tal outra*. A finalidade do político não é positivamente determinada; age-se para evitar algo que não se quer. E esse algo que não se quer é um elemento, um obstáculo, um problema que surge, por assim dizer, do exterior, que é imposto pelas circunstâncias. A ação do teórico da política é pensar o Estado, vale dizer, mostrar qual é a coerência do campo político, uma coerência que se realiza pelas próprias contradições, isto é, por meio das lutas e dos conflitos. O filósofo age, pois, sobre a consciência dos atores, definindo positivamente o sentido da ação propriamente política, que é a realização do contentamento de todos na liber-

dade, e a estrutura fundamental de tudo o que, para a política, é acontecimento ou problema significativo.

Fazendo isso, ele cria as condições de possibilidade de uma ação simultaneamente sensata e não-violenta, e nós reencontramos aqui, noutro nível, o tema que há pouco evocamos. Com efeito, a violência na história, para Weil, é o meio privilegiado da realização de um sentido *inconsciente de si mesmo*. A história toma um aspecto completamente diferente quando este sentido é consciente de si, ou seja, quando ele não é mais uma simples paixão, mas uma vontade na consciência dos atores. Parece-me suficientemente claro que Weil tem em vista uma intervenção do filósofo na história, cujo resultado seria fazer esta história dar à luz uma versão não-violenta da ação, ou seja, no sentido preciso do termo, uma versão propriamente política da ação. Deste ponto de vista, é decisivo fazer com que os atores não sejam mais os indivíduos *através dos quais* a história se realiza, mas os autores, isto é, os co-autores (enquanto eles formam uma comunidade) desta história. Este ponto deve manifestamente ser posto em relação com a atitude socrática do filósofo, ou seja, com a recusa da violência ativa.

Concretamente, isso significa que a teoria política deve formular os problemas com a maior precisão, de maneira a determinar as dimensões das soluções possíveis, isto é, avaliar a eficácia dos diferentes meios de ação, com relação às finalidades fundamentais da própria ação. Encontramos um exemplo privilegiado deste tipo de trabalho nas considerações a respeito do nacionalismo e, particularmente, das relações entre uma metrópole e sua colônia, que permitem ao leitor observar as diferentes saídas para uma situação colonial.¹¹

11. Cf. *Philosophie politique*, pp. 180 pss.

O segundo aspecto da ação do filósofo sobre os atores políticos nos leva a concluir com uma redefinição explícita de uma atitude socrática. Este aspecto é explicitamente desenvolvido num texto de 1952, intitulado "Virtude de diálogo",¹² no qual Weil se pergunta como o diálogo age na história, ou seja, no campo político. Ele nos explica que os valores, para agir, devem se encarnar em instituições. Mas estas instituições terão interesses a defender enquanto instituições - o próprio povo sendo uma instituição e não um dado de fato - mistura assim inevitavelmente a defesa dos valores e a defesa dos interesses. A ação do filósofo, e a dos homens de cultura em geral, consistirá em influenciar na discussão para evitar que ela degenera em puro conflito de interesse. Tratar-se-á de *dialogar*, isto é, de tomar os homens políticos *ao pé da letra*, levar a sério os valores de justiça, progresso, liberdade aos quais eles se referem. Tratar-

12. Cf. *Philosophie et réalité*, cap. XV, pp. 279ss.

-se-á de procurar defini-los dando-lhes toda a extensão, ou seja, toda a universalidade possível; de criar uma comunidade do diálogo, capaz de constranger, por sua própria presença, a discussão política a ser uma discussão verdadeiramente política.

Não entraremos na questão da eficácia de tal método. Seria necessário, para tanto, retornar à *Philosophie Politique* e examinar, junto com o moralista preocupado com a educação, qual é a estrutura do mundo no qual se inscreve a ação do filósofo.¹³ Entretanto, podemos agora esboçar uma conclusão. A *Philosophie Politique* realiza o programa filosófico da categoria da Ação, ainda que a revolução, no sentido da *Logique de la Philosophie*, não passe, ou não passe mais, pela revolução no sentido da violência ativa. Isto quer dizer que é o Estado, e particularmente o Estado constitucional, que toma sob sua responsabilidade a ação revolucionária entendida como "o apossar-se da teoria sobre a realidade". Aliás, desenvolvendo a categoria da Ação, e particularmente o princípio da educação das massas, a *Philosophie Politique* abre o campo político como campo da discussão. Duas figuras privilegiadas aparecem então neste campo, preenchendo cada uma à sua maneira este papel de educação das massas (reorganizadas em comunidade, ou da comunidade que permanece massa em potência): trata-se do filósofo e do político. Tanto um como o outro têm por tarefa conduzir à consciência de uma vontade política o que, nas massas, vive sob a forma de uma sensibilidade ou de um sentimento moral. Eles repartem entre si as tarefas de uma espécie de *maïeutica do sentido*. Entretanto, o político é sobretudo o intérprete da racionalidade e da necessidade, o filósofo da moral e do direito natural; ambos são os intérpretes e os defensores do direito. É o político que governa o Estado e toma as decisões; é dele que depende a existência da discussão. É do pensador que depende a explicitação do sentido da ação, e ele contribui assim para ajudar a ação histórica a tomar o caminho da não-violência. É dos homens de diálogo e de cultura que depende, enfim, o caráter propriamente político da discussão. Com relação à unicidade da figura do homem de ação na *Logique de la Philosophie*, assiste-se a uma distribuição de papéis, mas os papéis assim distinguidos são complementares e apresentam analogias formais: o político é educador enquanto político, o educador é político enquanto educador.

Queremos concluir indicando os limites de nossa leitura. Esta é apenas uma das leituras possíveis da relação entre a *Logique de la Philosophie* e a *Philosophie Politique*. Nosso problema é compreender a ligação lógica entre as duas obras. Mas elas estão também ligadas, e separadas, por considerações de ordem histórica. É o que pôs às claras André Tösel, mostrando como a *Logique* se situa

13. Um mundo que é já em parte sensato, em parte ainda violento. É a razão pela qual a posição de Weil não é a do angelismo. Há situações nas quais a violência é a única solução. Cf. "Philosophie politique, théorie politique" in EC II:409-410: "Com efeito, optamos pela não-violência". Mas, "a opção pela não-violência não é uma opção pelo não-emprego da violência". A teoria não consiste em negar a violência do Estado e no próprio Estado. Esta violência está presente em toda parte, ao menos a título de violência potencial (cf. "Etat et la violence", op. cit., p. 385). Dizer que o Estado é fundado sobre a discussão e dizer que ele é fundado sobre esta violência potencial é dizer exatamente a mesma coisa (cf. *Logique de la philosophie*, cap. V, "Discussion" e *Philosophie et réalité*, "Vertu du dialogue", p. 280). Sobre o problema de uma versão não-violenta da ação, cf. o artigo citado de A. Tösel, p. 1171.

na origem da Ação, enquanto que a *Philosophie Politique* supõe uma espécie de balanço da Ação em curso e, conseqüentemente, um balanço da ação histórica do marxismo, assim como uma crítica dos seus pressupostos teóricos.¹⁴ A partir daí poder-se-ia aplicar a Weil a distinção dos planos que ele próprio utiliza a propósito de Maquiavel, e ver na categoria da Ação um momento fundador, a Ação que está na origem do Estado, enquanto que a *Philosophie Politique* desenvolveria a legalidade constituída.¹⁵ Certamente não é por acaso que Weil emprega a expressão "fundador-revolucionário", na *Philosophie Politique*, para designar o revolucionário no segundo sentido do termo. Seria necessário, noutros termos, reconsiderar nossa análise à luz de um questionamento maquiavélico. Mas esta distinção dos planos, que acusaria a distância entre nossos dois textos, teria a vantagem de melhor diferenciar as suas perspectivas. Ela não colocaria em questão sua profunda unidade.

(Tradução de Sergio G.T. Brissac)

14. Ibid., p. 1184.

15. Cf. "Machiav
aujourd'hui" in EC II, c
IX, p. 212-213.

Endereço do autor:
39 rue Louis Favre
59000 — Lille — FRANÇA

SINTESE NOVA FASE
46 (1989): 17-36