

**O FASCÍNIO DA PRESENÇA:
LINGUAGEM E DISCURSO NA “LOGIQUE
DE LA PHILOSOPHIE” DE ERIC WEIL**

Luís Manuel A. V. Bernardo

Eric Weil nasceu em 1904, na Alemanha, e faleceu em 1977, em Nice. Em 1928, defendeu a sua Dissertação de Licenciatura intitulada *Das Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, sob orientação de Ernst Cassirer. Oriundo de uma família judia, é forçado a partir para França em 1932, adoptando a nacionalidade francesa em 1938. Durante a Guerra é feito prisioneiro e permanece internado num campo de concentração durante cerca de cinco anos, acontecimento que tem decerto o seu peso no optimismo que perpassa a sua filosofia. Profundo conhecedor da obra de Hegel, mas também das de Kant e de Aristóteles, fez parte do grupo do Seminário de Alexandre Kojève e fundou, com Georges Bataille, a revista *Critique*. Professor em Lille, a partir de 1956, e em Nice, desde 1969, foi eleito membro da Académie des Sciences Morales et Politiques em 1976.

Pouco divulgada, e reduzida, se lhe aplicarmos os critérios de produtividade actuais, a obra de Eric Weil possui, contudo, uma profundidade filosófica poucas vezes igualada no nosso século. Três livros formam o núcleo dessa produção: 1950, **Logique de la Philosophie**, publicação da sua Dissertação de Doutoramento e obra maior;

1956, **Philosophie Politique** e 1961, **Philosophie Morale**, ambas dialeticamente articuladas com a primeira. **Hegel et l'État** (1950) e **Problèmes Kantiens** (1963) oferecem uma interpretação do pensamento dos dois filósofos alemães que mantem a sua plena actualidade. Os artigos dispersos encontram-se compilados em várias colectâneas como **Essais et Conférences I e II** e **Philosophie et Réalité**.¹

A obra de Weil apresenta uma unidade orgânica, contrária ao carácter fragmentário e fragmentado das filosofias francesas coevas, que requer a inevitável focalização na obra central, **Logique de la Philosophie**², para o pleno entendimento do que está em causa nas outras obras. Mesmo os trabalhos de história da filosofia estão dependentes do ponto de vista defendido nessa primeira obra publicada. Por isso, também nós desenvolveremos a nossa interpretação a partir dela.

Pierre-Jean Labarrière, ao fazer o balanço de 150 anos de recepção do pensamento de Hegel em França, considera que a obra de Eric Weil padece de inactualidade e apressa-se a matizar: “é possível que o inactual seja o mais presente a um tempo, o que, de um certo modo, revela da melhor forma a tendência secreta que atravessa uma época”.³ O contraste enunciado pelo filósofo francês descreve, com exactidão, a perplexidade do intérprete que, tendo ultrapassado os obstáculos constituídos pela austeridade da escrita de Weil e pelo desconforto de um sistema que para um primeiro olhar não teria efectuado o *luto de Hegel*, parafraseando Ricoeur, reconhece as potencialidades hermenêuticas e heurísticas da concepção filosófica de Weil. O juízo que o contexto de recepção reteve da obra de Weil está, na realidade,

¹ Apresentamos neste artigo, esquematicamente, uma das teses fundamentais que desenvolvemos na nossa Dissertação de Doutoramento, intitulada **Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil** e defendida em Julho de 1998 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Para uma bibliografia aprofundada, bem como para o esclarecimento de vários conceitos e posições, permitimo-nos, por conseguinte, sugerir a sua consulta. As obras de Eric Weil referidas neste texto estão publicadas na parisiense Librairie Philosophique J. Vrin, salvo **Philosophie et Réalité** que foi publicada em 1982 pela, também parisiense, Beauchesne. Recentemente, surgiu uma obra que, não obstante o seu intuito divulgador, constitui um contributo importante para a interpretação da globalidade do pensamento do autor em análise: CANIVEZ, P., **Weil**, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

² Usaremos a sigla **L.P.** para as citações desta obra.

³ JARCZYK, G. / LABARRIERE, P.-J. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**, Paris, Albin Michel, 1996, p. 179.

dependente de um conjunto de circunstâncias decorrentes da situação da filosofia no pós-guerra e de expectativas do grupo dos “hegelianos” e foi sintetizado no epíteto que Jean Wahl lhe apôs: *uma Fenomenologia do Espírito dos anos 50*.

Com efeito, à primeira vista, a **Logique de la Philosophie**, com as suas dezasseis categorias materiais e duas formais, iniciando a exposição com o desenvolvimento da categoria da Verdade e acabando com a da Sabedoria, parece recriar, numa versão mais atenta ao finito e à individualidade, insuficiências identificadas pelo autor na filosofia de Hegel e que justificam o regresso a Kant – Weil gostava de se auto-intitular um *kantiano pós-hegeliano* –, o percurso da Fenomenologia de Hegel, seguindo uma linha de fidelidade directa em relação a uma orientação filosófica cujo abandono o curso da história teria tornado inevitável. Não há dúvida que a forte adesão de alguns e o afastamento de muitos se deveu a uma tal interpretação.

Cabe, no entanto, perguntar se o propósito de sistematicidade justifica, por si só, a rotulação de inactualidade, do mesmo modo que é pertinente saber se a identificação da presença de temas e problemáticas fundamentais da filosofia hegeliana é impeditiva da constituição de um pensamento original, mesmo num autor que, como Weil, não vê na originalidade a essência do filosofar, antes a associando com a banalidade.⁴

Quando pela primeira vez, no âmbito do mestrado,⁵ analisei a obra de Weil, e em grande parte por me ter centrado na **Philosophie Morale**, o que, para mim, prevaleceu foi, precisamente, esse horizonte neo-hegeliano, essa progressão de um nível de indeterminação do pensamento para a sua plena determinação, essa dialectização das teses particulares numa totalidade circular que previa a exigência do eterno recomeço, essa coragem para fazer filosofia no sentido tradicional, perpetuando “o projecto da metafísica ocidental, numa época em que a filosofia vive em permanente estado de crise de identidade, essa fron-

⁴ “La philosophie, en particulier, si elle tient à être vraie, n’est qu’une collection de banalités et ne peut être que cela (...). L’entreprise de la philosophie n’est d’ailleurs pas plus facile pour avoir trait aux banalités: les indiquer toutes et les indiquer dans l’ordre n’est pas un simple passe-temps, – ce qui, de nouveau, constitue une banalité.” P.M., p. 90.

⁵ BERNARDO, L. A **Filosofia Moral de Eric Weil**, Dissertação de Mestrado defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em Abril de 1991.

talidade com que opunha violência e razão, essa fé racional nas virtualidades do discurso para transformar o mundo, esse optimismo, quase comovente, com o qual afirmava a identidade da filosofia e da história, em suma, a proposta de um sistema sem cisuras.

Na verdade tudo o que acabei de enunciar está em acção na filosofia de Weil e, não obstante, há um deslocamento do horizonte do seu filosofar que não permite que se trace uma linhagem directa a partir da filosofia hegeliana. Já na **Philosophie Morale** era perceptível esse desvio, aí caracterizável através de dois traços de fundo: em primeiro lugar, a terceira parte da obra, na qual se resolve a oposição entre o formalismo kantiano e a honestidade hegeliana, é de manifesta inspiração aristotélica, antecipando, tal como na sua **Philosophie Politique**, os neo-aristotelicismos posteriores; em segundo lugar, Weil mantinha operacional, também ao nível de um discurso de aplicação, a função filosófica da Lógica, de tal modo que a **Philosophie Morale** só se torna inteligível se for entendida como uma lógica do discurso filosófico moral, pressupondo a sua abertura inicial e final à **Logique de la Philosophie** e, por conseguinte, afirmando-se como desdobramento da mesma gestualidade lógica. Ora, se a gestualidade lógica, o *lógico* de acordo com a terminologia proposta por Labarrière⁶, é concomitante do intuito sistemático, sendo convicção do autor que “um trabalho que se pretende filosófico pretende-se *ipso facto* sistemático”⁷, daí não decorre que a lógica desenvolvida seja idêntica à de Hegel.

Quando passamos para a **Logique de la Philosophie** a diferença é patente e impede-nos de confundir os aspectos formais da exposição do pensamento e da construção da narrativa com o que está verdadeiramente em causa na concepção filosófica de Eric Weil. Não cabe, no âmbito desta comunicação apresentar as diferenças e as semelhanças entre os dois filósofos, pelo que será suficiente para o nosso propósito indicar o corte decisivo e, dessa feita, fundamental: enquanto a *Lógica* de Hegel, “célula rítmica” da filosofia hegeliana, na sugestiva expressão de Labarrière⁸, é uma lógica do Ser, a lógica de Weil é-o do *Logos*, entendido como discurso. É o próprio autor que nos aponta essa diferença ao escrever:” A filosofia primeira não é (...) uma teoria

⁶ Cf. LABARRIÈRE, P.-J. *Le Discours de l'Altérité*, Paris, P.U.F., 1983, p. 199.

⁷ *L.P.*, p.440.

⁸ Cf. LABARRIÈRE, P.-J. / JARCZYK, G., *Hegeliana*, Paris, P.U.F., 1986, p. 49.

do Ser, mas o desenvolvimento do logos, do discurso, para si mesmo e por si mesmo, na realidade da existência humana, que se compreende nas suas relações na medida em que se quer compreender. Ela não é ontologia, é lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso na sua unidade”.⁹ A passagem sintetiza o programa filosófico de Weil e em cada oração está, implícita, uma forma de demarcação.

Esta compreensão do logos como discurso não é neutra, antes exprime uma redução significativa do campo da reflexão, porquanto determinadas as características do discurso (racionalidade, coerência, universalidade, reflexividade,...) este é identificável com o discurso filosófico, o que obriga a entender literalmente o título da obra: a lógica da filosofia é tão só a lógica do discurso filosófico, não de toda e qualquer forma de enunciação, e o que está em causa é uma análise filosófica da linguagem e do discurso com vista ao esclarecimento do que constituí a particularidade da filosofia. Nesta redução da filosofia a uma possibilidade humana, resultante de um acto de vontade e não de uma necessidade prévia (“Há filosofia para mim, porque eu quero que haja filosofia, porque eu postulo a existência de um sentido, porque estipulo que há a possibilidade de elaborar um discurso que compreenda tudo e se compreenda a si. Mas esta decisão é livre, não faz parte do discurso, é incompreensível em si mesma...”¹⁰), atitude à qual Weil atribui a viabilidade da boa-consciência do filósofo, evitando a tradicional e tantas vezes nefasta confusão entre o discurso filosófico e a linguagem, está uma inequívoca marca de actualidade.

O que poderá ter sido interpretado como perpetuação de um paradigma é, na realidade, o processo desse paradigma e o que foi à época visto como último reduto do hegelianismo constituí um esforço de compreensão sobre a urgência de o ultrapassar. Tal como Habermas, também Weil compreendeu que era indispensável compreender o projecto por acabar da modernidade, projecto do qual somos ainda herdeiros, mesmo quando conscientemente a ele renunciámos, e que, para realizar esse propósito, não se poderia escamotear a reflexão sobre o projecto da filosofia que coincide, precisamente, com o projecto da modernidade. “Se se quizer jogar com as palavras (e o jogo é divertido) pode-se dizer

⁹ L.P., p. 69.

¹⁰ L.P., p. 61.

que é preciso traduzir em para-si o em-si do para-si, que é preciso uma consciência filosófica da filosofia.”¹¹ Weil procura, assim, elucidar duas aporias que podemos traduzir em duas perguntas incisivas: 1. Que sentido tem o sentido? 2. Que utopia está subjacente à racionalidade discursiva? Cada uma destas questões, intrinsecamente aporéticas, uma vez que não são susceptíveis de solução doutrinária, encerra um conjunto de outras interrogações paradoxais que reflectem a efectividade da problematização levada a cabo por Eric Weil e do diálogo que ele instaura com a história, passada, concerteza, mas, igualmente, presente e em construção. Por isso, julgamos que a hermenêutica da obra de Weil fica empobrecida se se insistir em encontrar os elos com o passado, ignorando ou evitando o horizonte de problematicidade que ela partilha com os autores coevos.

Relevemos a perplexidade maior que atravessa o questionamento weiliano, o que para o discurso do Absoluto é vivido como escândalo¹²: tendo o discurso filosófico atingido a sua efectivação plena na reflexividade totalizadora do sistema dialéctico hegeliano, isto é, tendo ficado à vista o sentido que está presente em todas as concepções filosóficas, ao mesmo tempo que a subsumpção da particularidade de cada uma na teleologia da totalidade universal, e, a partir de uma tal exposição, tendo sido proposto um modelo de felicidade à medida da universalidade da razão, como pode haver homens que, com conhecimento suficiente, rejeitem, sem mais, o interesse da discursividade, não queiram discutir ou dialogar, ou encontrar os processos inteligíveis que justifiquem o seu lugar no mundo e optem deliberadamente pela violência, pela lei do mais forte, pela guerra a todo o custo, pela auto-afirmação do que neles é irreduzível, a individualidade pela individualidade, a obra pela obra, o mito sem razão nem porquê?¹³

Note-se que a posição que Weil contrapõe à da Filosofia não é a do discurso tecnocrático ou “cienticista”, o qual põe em causa o interesse do discurso filosófico, mas fá-lo a partir de conceitos e de perspectivas que são em si mesmas filosóficos e que por isso é, também ele, dialectizável.¹⁴ Perante o absoluto da filosofia todas as formas par-

¹¹ L.P., p. 419.

¹² Cf. L.P., p. 345.

¹³ Vj.L.P., p. 359.

¹⁴ Weil apercebe-se da proximidade entre a neutralidade pragmática do discurso cienticista (centrado na categoria da Condição) e a eficácia opressora da mistifica-

ciais de violência são compreensíveis, o que implica que a negação do projecto da filosofia ocidental tem de ser o absoluto da violência, a violência pura, aquela que, precisamente, Weil viveu. Ao invés, por exemplo de Kant ou de Habermas, Weil reconhece, e tematiza, o mal radical, não como simples possibilidade conceptual, conceito limite, mas como possibilidade historicamente concretizada, como o outro real cujo projecto, se de projecto é ainda legítimo falar, constitui a negação efectiva do agir filosófico.¹⁵ Claro que para a racionalidade discursiva, que tudo compreende, mesmo ela própria, nenhuma atitude é completamente incompreensível, porquanto, sendo o homem linguagem, inevitavelmente traduzirá o seu propósito num discurso. Não obstante, seria candura confundir a compreensão formal do desrazoável e a mundividência que ele instala.¹⁶

Este outro especular força, inevitavelmente, a reflexão sobre o fantasma espelhado, de tal modo que a tomada de consciência do que está em jogo no discurso filosófico é uma questão de auto-identificação e de construção da identidade. Procura-se a compreensão do que foi sendo para se decidir se se quer continuar a sê-lo.

Percebemos agora melhor que Weil não pretenda apresentar mais um sistema, mais uma concepção do mundo, antes procure, tal como Heidegger, Derrida ou Habermas, por exemplo, o sentido da procura do sentido, o sentido de, num determinado momento da história da humanidade, ter surgido um discurso alternativo que chamou mundo ao mundo, que renomeou todos os eventos de modo a conferir-lhe uma nova significação. No entanto, julgamos encontrar uma diferença de posicionamento quanto à abertura da inquirição: ao passo que para a maior parte dos autores essa investigação é ancilar ao visar justificar uma escatologia, negativa ou positiva, para Weil ela é fundamental, isto é, como ele próprio afirma numa passagem já citada, o desdobramento do que nela é visado é filosofia primeira, ficando por decidir sobre a construção de um novo sistema que pretenda reclamar para si a materialização discursiva do sentido. Não se trata, assim, de justifi-

ção associada ao reino da violência (assente na categoria da Obra), mas apressa-se a contrapor: "Ce n'est cependant qu'une liaison superficielle et vite reniée; car la condition se suffit à elle-même dans le progrès et ne reconnaît pas ce qui seul compte ici: l'oeuvre..." **L.P.**, p. 355.

¹⁵ Cf. WEIL, E., *Philosophie Morale*, p. 113 e ss.

¹⁶ Cf. **L.P.**, p. 351.

car a morte da metafísica ou a sua continuidade, não se decide, à partida, a favor da modernidade ou da pós-modernidade, não se profetiza o fim ou a revitalização da filosofia: faz-se o ponto da situação, numa época de crise, que se sabe não ser só externa, mas estalar no interior da própria racionalidade.

É óbvio que a atitude e o discurso de Weil não são neutros e que o texto é atravessado pela confiança nas virtualidades do discurso filosófico e no sentido de se querer realizar um mundo razoável, um mundo no qual o homem esteja a salvo da violência tanto da natureza exterior, quanto da sua própria ou da da sociedade na qual vive, mas, ao mesmo tempo, está indelevelmente marcado pelo carácter de possibilidade do discurso, por essa fragilidade originária que força uma modéstia permanente, traduzida aqui na diferença entre racional e razoável, que obsta a que se confunda a convicção pessoal com o sentido do devir histórico: nenhuma exposição, nenhum sistema, nenhuma narrativa pode elidir a impossibilidade de justificar a priori a escolha primeva pelo discurso em detrimento da violência e vice-versa.¹⁷

Do ponto de vista interpretativo encontramos-nos longe do que aparecia como inequívoco no início: a concepção filosófica de Eric Weil não se distingue da de Hegel apenas por, como supõem muitos intérpretes, conferir à individualidade um papel mais interveniente no seu sistema, ou tematizar de um modo original a violência, impedindo, assim, o nível absoluto de resolução das identidades e das diferenças, mas por ter deslocado, decididamente, a sua posição: para aquele que descobre a contingência originária da filosofia, uma ontologia, ou uma lógica como sutura última do Ser, deixa de ser possível. E, se mantivermos viva a metáfora do pássaro de minerva com a qual Hegel caracteriza a sua filosofia, poderemos formular o paradoxo da filosofia de Weil: ela é hegeliana na justa medida em que já o não é.¹⁸

Uma dúvida sobre a justeza da nossa interpretação pode ser formulada de imediato: se Weil se distancia deste modo fundamental da filosofia hegeliana, porque é que não produziu antes uma Crítica, porque é permanece tão dependente da conceptualização hegeliana? A resposta decorre do modo como Weil concebe a relação do indivíduo com a história e a determinação do que se constitui como sujeito e

¹⁷ Para a análise destes temas, em diálogo com as concepções de Habermas e Labarrière, vj. BERNARDO, L., *Linguagem e Discurso...*, pp. 423 e ss.

¹⁸ *IDEM*, pp. 375 e ss.

como objecto do ponto de vista do discurso filosófico e da intenção de produzir uma sua lógica. Duas ordens de razões confluem para legitimar essa dependência: por um lado, o indivíduo está imerso na história e a sua compreensão, mesmo quando crítica, é sempre o resultado do “trabalho da história”, usando a tradução proposta por Jean Grondin para a expressão gadameriana “*wirkungsgeschichte*”. Por outro lado, a compreensão do sentido não deve ser confundida com um processo de dominação, pelo que, para aquele que quer autenticamente compreender, o sujeito e o objecto do discurso só pode ser o próprio discurso. Por conseguinte, o deslocamento do ponto de vista não dá acesso imediato a uma história outra ou à possibilidade de converter essa moção que acontece em grande parte para lá do nosso querer e do nosso fazer, para usar a expressão de Gadamer, num objecto que, dessa feita, o filósofo crítico oporia a si.

Essa deslocação está, decisivamente, patente no binómio que estrutura a sua análise: o binómio linguagem/discurso. Também nesta consideração está uma proposta nossa de interpretação da filosofia de Weil. Em conformidade com o exposto e em virtude de razões textuais que não podemos aqui desenvolver (basta ter em consideração que a **Logique de la Philosophie** abre com a definição do homem como animal dotado de linguagem e que tanto a extensa Introdução quanto as duas últimas categorias, que são propriamente as categorias da filosofia, que não apenas filosóficas, tematizam tal binómio) julgamos que este binómio é anterior ao de violência/razão, o qual é decisivo para a justificação histórica da filosofia, mas não permite a adequada compreensão da especificidade do discurso filosófico, tal como ela nos é restituída por Weil.¹⁹

Ora, como salienta Habermas, há escolhas que são estratégicas, mesmo no domínio conceptual. Quando damos tanto ênfase à prioridade deste binómio não o fazemos apenas pela constatação de que Weil procura tematizar o que, no fundo, estava já lançado na filosofia de Hegel, porquanto o reconhecimento que subsume a dialéctica entre dominação e servidão é feito tanto pela mediação do trabalho quanto pela da linguagem, ainda que, como Weil afirma, “Hegel que celebra em textos magníficos, sobretudo na Fenomenologia, a grandeza da linguagem, não trata dela explicitamente, não a tematiza”²⁰, mas,

¹⁹ IDEM, pp. 225 e ss.

²⁰ Philosophie et Réalité, p. 124.

acima de tudo, por entendermos que um pensamento centrado no paradigma da linguisticidade e da discursividade partilha, inevitavelmente, a gestualidade configuradora que o caracteriza. Com pertinência, lembra Habermas que “a primeira decisão estratégica no plano das escolhas conceptuais (...) consiste em admitir ou rejeitar o «sentido» enquanto categoria.”²¹

Concretizando, através de alguns exemplos do que decorre inevitavelmente dessa decisão estratégica inicial e que encontramos, igualmente, na filosofia de Weil: uma concepção modesta da razão, a impossibilidade de soçobrar numa concepção transcendental de faculdades subjectivas, uma atenção ao concretismo dos discursos, a tendência para valorizar os processos comunicativos de universalização, nomeadamente, a discussão e o diálogo, o cruzamento da ordenação sistematizadora com uma dimensão hermenêutico-heurística, claramente expressa na afirmação de que “não cabe à lógica desenvolver todas as potencialidades que possui”,²² O alcance destas considerações no que respeita à obra de Weil será mitigado com o desenvolvimento da nossa exposição.²³

Weil leva a cabo a tarefa que se propôs suportado por duas interrogações metodológicas: 1. Face à diversidade histórica de discursos, haverá a possibilidade de encontrar uma certa lógica que confira unidade a essa pluralidade? 2. Haverá ainda a possibilidade de desdobrar essa lógica numa metalógica que compreendesse o fundo sem fundo da racionalidade discursiva?

A primeira pergunta leva-o a propor a existência de categorias do

²¹ HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, p.11.

²² L.P., p. 314.

²³ Como ficará à vista, a filosofia de Weil está assente nas teses principais que sustentam a filosofia da linguagem contemporânea, mas, se se lhe aplicar os critérios que, segundo Habermas, permitem identificar um pensamento pós-metafísico (cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Francoforte, Suhrkamp, 1988), ter-se-á de concluir que, apesar de ter afastado os problemas do fundamento, da razão auto-suficiente, da consciência, etc., permanece no horizonte de uma metafísica da presença, não como origem ou como fundamento, antes como utopia. Assim, qualquer interpretação do pensamento weiliano tem de decidir se uma tal permanência significa uma zona de impensado ou, pelo contrário, significa que a **Logique de la Philosophie** pretende levar a cabo o processo da metafísica, tendo em vista a sua consumação. Vj. BERNARDO, L. *Linguagem e Discurso...*, pp. 525 e ss.

discurso, simultaneamente presentes em cada discurso efectivo, mas constituindo-se à vez como a categoria aglutinadora e nuclear de cada um em particular. Assim, por exemplo, ainda que na filosofia hegeliana possamos encontrar as dezasseis categorias, ela está centrada na do Absoluto e é a partir dessa categoria que o seu pensamento filosófico faz sentido. Importa notar que Weil não entende estas categorias como formais ou vazias. Centros de discursividade, possuem uma autonomia suficiente para produzirem um discurso-tipo, de certo modo correspondente à noção de tipo-ideal proposta por Max Weber, assim como para garantirem ao homem que se satisfaz com o que numa delas está enunciado o valor de uma mundividência, o que significa que não há dedução de umas pelas outras e a ordem encontrada para a sua sequência é relativamente arbitrária até se verificar a circularidade inerente ao sentido.

Eric Weil pretende, deste modo, evitar quer as aporias do formalismo transcendental, quer o totalitarismo inerente a uma dedutibilidade teleológica. Para além disso, Weil recorre a um outro conceito para caracterizar o movimento inverso, isto é, aquele que refaz a relação entre o discurso categoria! e os discursos produzidos na história, o conceito de “reassunção”,²⁴ garantindo, desse modo que não se possa identificar um discurso produzido com um discurso categorial, e, logo, escapando, simultaneamente, ao perigo de uma historiagem das categorias e/ou de uma redução abstractiva dos discursos concretos à tipificação categoria!. Assim sendo, há, de acordo com Weil, uma lógica na discursividade filosófica e ela não é estritamente processual, antes se materializa em modalidades discursivas que são elas próprias discursos (o que lhe permite manter a sua reflexão no plano da pura imanência, uma vez que a circularidade implícita não requer qualquer forma de incondicionado ou de transcendente) e que formam uma espécie de léxico fundamental que condiciona a própria processologia.

A Lógica, contudo, não se distinguiria de uma hermenêutica das concepções do mundo ou de uma sociologia dos tipos ideais se não

²⁴ “*L’homme reprend* (pour nous qui, venant plus tard, connaissons la catégorie qu’il est seulement en train de développer) un discours que, dans son action, il a déjà dépassé, et l’on peut dire que tout le travail d’une *logique appliquée de la philosophie* consiste dans la compréhension de ces reprises d’anciennes catégories qui forment le langage et les discours (non cohérents, bien que se voulant cohérents) des hommes.” L.P., p. 82.

fosse capaz de dar resposta à segunda pergunta.²⁵ Todavia, se esse esforço metalógico tiver a pretensão, como acontece no caso em análise, de se ater ao plano do que está a ser compreendido, não gerando uma abertura intempestiva em direcção a um fundamento último supra ou infra discursivo, o que ele porá em evidência só pode ser o que sempre esteve em acção em todas as formas de discursividade, não podendo quebrar o jogo remissivo entre o discurso e a linguagem, o que todas visaram, ou seja um resto formal, que por o ser não é menos operante, constituído, por um lado, pelos conceitos arquétipos (razão/violência; liberdade/verdade; discurso/situação; categoria/atitude) e, por outro, pelas duas formas configuradoras da especificidade da discursividade, as duas categorias formais com que fecha o círculo da Lógica, o Sentido e a Sabedoria, as quais introduzem uma espécie de teleologia sem fins, uma utopia (Weil refere-se mesmo a um não-mundo) agente em todos os discursos filosóficos.²⁶

Esta dimensão utópica tem uma dupla justificação. A primeira, negativa, decorre da liberdade original na cisão produzida no seio da linguagem pela emergência do discurso. A segunda, positiva, diz respeito ao modo como o discurso filosófico visa a sutura dessa cisura, o que ele prefigura como recuperação da espontaneidade primeira, dessa poesia fundamental que permite à linguagem configurar mundos, negá-los e refazê-los em toda a inocência de quem não duplicou a negatividade, de quem, mesmo insatisfeito com a sua situação, vive na plenitude desse sentimento, na imediatez quase mágica da palavra poética. O que preocupa e ocupa o discurso filosófico não é, tanto, a razão ou o discurso que só existem para tornarem possível o seu próprio desaparecimento, quanto a possibilidade de voltar a viver na Presença.

Desvenda-se, deste modo, dando razão a Derrida, o segredo da “Filosofia”, o que atravessa, sempre presente, a pluralidade dos sistemas: a filosofia vive no fascínio da presença, de tal modo que Weil pode concluir que “A filosofia, como ciência do sentido, é a história da reconquista da espontaneidade.”²⁷ ou ainda “O que na poesia fundamental diz respeito à lógica, é o fenómeno da presença.”²⁸ Tendo

²⁵ Cf. *L.P.*, pp. 279-281.

²⁶ Cf. *L.P.*, p. 426.

²⁷ *L.P.*, p.424.

²⁸ *L.P.*, p.422.

partido da linguagem o discurso aspira a regressar à linguagem e é o mesmo desejo que o move a discorrer e o faz antecipar o seu fim. Não é, portanto, em si mesmo que ele tem o seu interesse, mas na eternidade da presença, que, ao mesmo tempo, sabe escapar-lhe, enquanto for discurso, enquanto for procura do sentido da situação *hic et nunc*. Tal como a Lógica permitira determinar uma liberdade radical no início, também revela uma liberdade no fim, diversa da inicial, mas não menos determinante para a discursividade filosófica: assim como o homem não tem necessariamente de ser filósofo, também acaba por descobrir que, antes de ser filósofo, é poeta.²⁹

A *Logique de la Philosophie* deve, por conseguinte, ser interpretada como uma lógica da discursividade filosófica a qual só pode ser levada a cabo quando essa discursividade é projectada no plano da linguagem, o qual, enquanto médium, se encontra sempre presente. Se há sentido, este só pode ser um acto de e da linguagem, porquanto, nas palavras de Weil, “a linguagem não é o “contraponto” da realidade: a realidade e o discurso que lhe corresponde separam-se tão só nela.”³⁰

Ora, quando procuramos uma caracterização da linguagem ela não está lá e é, precisamente, essa inexistência que nos dá acesso ao estatuto da linguagem para Weil. Se ela é o plano de projecção, então, por um lado, não corresponde a uma entidade, muito menos a um objecto, mas a sua função primeira é a da negatividade, a qual se exerce em relação a todos os aspectos e, desde logo, em relação a si própria, na medida em que a sua posituação não favorece na maior parte dos casos a revelação do sentido. Pode, assim, escrever o nosso autor: “Não há a linguagem: qualquer “há” para o homem nasce na linguagem. Só há linguagem...” e concluir, ressaltando o uso metafórico do termo “facto” aplicado à linguagem, “Mas isto precisamente faz dela o “facto” mais pobre e mais vazio...”³¹ Tal significa, por outro lado, a impossibilidade dela ser constituída como objecto para a ciência. Mesmo no âmbito da Filosofia, a sua omnipresença só pode, segundo Weil, ser detectada por uma espécie de dedução por decalque, uma inversão do efeito de revelação, no fim do percurso da lógica.

²⁹ L.P., p.421.

³⁰ L.P., p.420.

³¹ L.P., p.420.

Que assim seja não é grave para o nosso autor, uma vez que o que o filósofo procura na linguagem é a efectuação concreta do sentido, isto é, a presença no pensamento e não no sentimento, coincidência do pensamento da presença e da presença do pensamento³². Toda a dificuldade está em perceber, por um lado, que a concepção de homem que sustem esse advento da Presença subverte a sua tradicional posição entre o animal e deus e encontra a sua formulação adequada na definição do homem como o “animal-deus”.³³ E, sobretudo, por outro lado, o que possa ser essa parousia, sem teologia, que resultando da acção do homem na história não é vista como anulação da humanidade do homem ou como vida alternativa, como seria o caso da vida teórica de Aristóteles.

Um melhor esclarecimento do problema suporia, o que não poderemos, infelizmente, fazer, por escassez de espaço, uma elucidação das relações entre filosofia e poesia, a qual poria à vista duas formas de presença, uma efectuada na imediatez e na sacralidade da palavra e a outra antecipada numa fratria de sentido por vir, bem como uma crítica às posições defendidas pelo autor que ressaltaria as elisões e os escamoteamentos que tornam possível a figuração panorâmica efectuada e nos ajudaria a questionar a concepção weiliana de uma circularidade aberta na lógica do discurso filosófico pelo jogo entre a nostalgia e a projecção de um tempo favorável no qual liberdade e verdade se digam mutuamente.

³² L.P., p.435.

³³ Cf. L.P., p. 417.