

#T3248

-R-



Universidade Nova de Lisboa  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

LINGUAGEM E DISCURSO

Uma hipótese hermenêutica sobre a Filosofia de  
Eric Weil

1:001.85 WEIL



Luis Manuel Aires Ventura Bernardo

LISBOA 1998

10301



Universidade Nova de Lisboa  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

LINGUAGEM E DISCURSO

Uma hipótese hermenêutica sobre a Filosofia de  
Eric Weil

Luís Manuel Aires Ventura Bernardo

LISBOA 1998



Dissertação de Doutoramento em  
Filosofia, especialidade Filosofia  
Geral, apresentada à Faculdade de  
Ciências Sociais e Humanas da  
Universidade Nova de Lisboa.

Orientador: Professor Doutor Michel  
Renaud.



## **SIGLAS**

### A) Obras de Eric Weil

**L.P.** - Logique de la Philosophie

**H.E.** - Hegel et l'Etat

**P.P.** - Philosophie Politique

**P.M.** - Philosophie Morale

**P.K.** - Problèmes Kantiens

**E.C.I** - Essais et Conférences t.I

**E.C.II** - Essais et Conférences t.II

**P.R.** - Philosophie et Réalité - Derniers Essais et Conférences

### B) Compilações de artigos sobre Eric Weil

**A.E.W.** - Actualité d'Eric Weil

**C.E.W.I-IV** - Cahiers Eric Weil I a IV

**D.V.L.** - Discours, Violence et Langage: un socratisme d'Eric Weil

C) Obras de Pierre-Jean Labarrière

**D.A.** - Le Discours de l'Altérité - une logique de l'expérience

**U.L.** - L'Utopie Logique

**K.H.** - De Kojève à Hegel - 150 ans de pensée hégélienne en France

D) Obras de Jürgen Habermas

**K.K.** - Kultur und Kritik

**N.R.** - Die Nachholende Revolution

**N.D.** - Nachmetaphysisches Denken

**P.D.M.** - Der Philosophische Diskurs der Moderne

**R.H.M.** - Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus

**V.E.** - Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns

E) Recolha de artigos sobre Jürgen Habermas

**C.C.H.** - The Cambridge Companion to Habermas

F) Obras de Hans-Georg Gadamer

**W.M.** - Wahrheit und Method

C'est le frisson du sens que  
j'interroge en écoutant le  
bruissement du langage - de ce  
langage qui est ma Nature à moi,  
homme moderne.

Roland Barthes



## INTRODUÇÃO



*(...) ce n'est pas la tâche de la logique de développer toutes les possibilités qu'elle contient.*

**L.P.**, p.314.

A obra de Eric Weil (1904-1977) constitui um dos grandes marcos da produção filosófica da segunda metade do século XX. Um núcleo de três livros estabelece o centro dessa produção: **Logique de la Philosophie** (1950), texto fundamental, na dupla acepção da palavra, **Philosophie Politique** (1956) e **Philosophie Morale** (1961). **Hegel et l'État** (1950) e **Problèmes Kantians** (1970) apresentam uma leitura renovadora dos dois filósofos

alemães e têm obtido o apreço generalizado da crítica especializada. Por fim, um vasto conjunto de artigos, sobre uma variedade de temas, sem que esta represente uma quebra de unidade no seu pensar, vem coroar uma criação, escassa pelos padrões actuais, mas, inequivocamente, criteriosa. Se é verdade que as três obras principais sintetizam o essencial da sua concepção filosófica, que os artigos acabam por redizer, não o é menos que a leitura dos artigos permite melhor compreender, pela erudição exibida numa série de áreas das Humanidades, a realização monumental da **Logique de la Philosophie** que, após uma extensa Introdução, expõe dezoito discursos categoriais, desde o da Verdade ao da Sabedoria, os quais ainda que não autónomos, formam por si uma auto-suficiência narrativa, dezoito discursos que efectuam o encontro do Mesmo e do Outro, pela mediação analógica da prosopopeia.

Causa, por isso, bastante estranheza que não tenha encontrado um contexto de recepção à altura das suas potencialidades. É verdade que, progressivamente, surgiram núcleos de interesse e de divulgação do seu pensamento, em Itália, ainda em vida do autor, na Bélgica, no Brasil, nos Estados Unidos da América. Mas, tal como acontece connosco, trata-se da expressão do entusiasmo partilhado por um grupo reduzido. Apenas dois estudos oferecem uma compreensão global da sua obra principal, a **Logique de la Philosophie**, sendo a história da interpretação da sua filosofia o resultado, sobretudo, de múltiplos artigos. Os esforços do Centre Eric Weil, sito na Universidade de Lille III, na qual Weil foi professor e mestre de toda a geração que actualmente

assume o compromisso da sua divulgação, não conseguem quebrar totalmente este carácter de autor que aguarda a consagração merecida. E, no entanto, para todos aqueles que, como nós, aceitaram o desafio de penetrar na densidade do seu aparato conceptual e se deixaram levar pela força de sistematização da sua dialéctica é incontestável o seu interesse filosófico.

Esta situação, na aparência paradoxal, é, sem dúvida, tributária de algumas características, que uma primeira aproximação encontra nos próprios textos: a sistematicidade da exposição, a severidade da escrita, falha de recursos estilísticos com função estética, a circularidade do percurso, para o qual o leitor é constantemente convocado, quebrada, quer pela autonomia parcelar de cada discurso categorial, quer pelo jogo dos pontos de vista, que impede a adopção de um enfoque único e definitivo, a audácia da defesa do valor da racionalidade, e, conseqüentemente, dos grandes autores que traçaram o projecto de um mundo no qual a razão discursiva prevaleceria sobre a violência dos discursos particulares, os quais resultariam de, e visariam, interesses parciais, Hegel, Kant e Aristóteles, lidos através de uma grelha optimista, que traíria a permanência no horizonte dessa modernidade iluminista, cuja confiança no poder de valores abstractos veio encontrar na história a sua definitiva desmistificação. Por sua vez, a ideia de levar a cabo uma lógica da filosofia, com os imediatos ecos hegelianos, causa uma certa perplexidade: que desmesura demiúrgica ou que desarmante candura podem estar na origem dessa intenção

de «pôr um ponto final na filosofia», como nos relata, nas suas memórias, Raymond Aron?

Assim se explicaria a ausência da obra de Eric Weil do âmbito dos debates filosóficos da actualidade. Neo-hegeliano em linha directa, apesar de se reclamar de Kant, o seu pensamento encontrar-se-ia afectado por uma dupla forma de inactualidade: sofreria da inactualidade do modelo filosófico, do qual depende, e da de ser uma versão segunda desse mesmo modelo. A própria crítica tradicional dos adeptos da filosofia de Weil acaba por reforçar esta imagem, ao interpretá-la, simultaneamente, como filosofia da acção e da história, assente na contraposição entre razão e violência, e como filosofia sistemática, herdeira do Idealismo alemão, uma espécie de «**Fenomenologia do Espírito** dos anos 50», para retomar a expressão de Jean Wahl. Neste sentido, a obra de Weil tem representado um baluarte de uma maneira tradicional de fazer filosofia, no turbulento jogo entre construtivismos e desconstrutivismos, pelo qual a especulação filosófica contemporânea tem vivido a trágica herança de um mundo e de um pensamento fragmentados, e não há dúvida de que esta representação tem funcionado, ao mesmo tempo, como pólo de atracção e como motivo de afastamento.

É um facto que, como nos mostra a Hermenêutica Filosófica, não podemos desligar a obra da história da sua efectuação. Tal significa que qualquer aproximação à filosofia de Weil não pode ignorar este jogo de sedução e de repúdio, que a ela está inexoravelmente ligado, bem como deixar de meditar sobre o impacto que a expressão filosófica weiliana, inevitavelmente, teve num contexto de recepção muito particular, o da filosofia do pós-

guerra. Assim, por um lado, é incontestável que toda a compreensão do pensamento de Weil tem de partir da relação particular que manteve com o sistema hegeliano, mas seria assaz injusto reduzi-lo a essa perspectivação. Por outro lado, as duas linhas interpretativas, que têm prevalecido na hermenêutica da obra de Weil, são adequadas para ressaltar uma orientação possível na filosofia do autor e estão sancionadas pelos seus escritos, mas a dificuldade em articular o traçado e o movimento da lógica, a sobrevalorização de determinadas categorias, enquanto autenticamente filosóficas, em detrimento de outras, que são vistas como uma concessão complacente do filósofo ao discurso da violência, com a conseqüente tendência para cristalizar o debate na tríade Absoluto, Obra, Acção, descurando, não só as restantes categorias «materiais», como deixando por decidir o papel das duas últimas categorias «formais» - Sentido e Sabedoria - bem como a dificuldade em encontrar uma demarcação da filosofia de Weil em relação à de Hegel, que não seja do tipo cumulativo ou lateral, são alguns exemplos que apontam para a necessidade de uma interpretação, a qual, estando igualmente sancionada pelos textos, releia o seu contributo filosófico a partir de um horizonte de problematização menos rígido, que permita equacionar a permuta entre o explícito e o implícito.

Deste modo, repensar a obra de Weil significa repensar os modelos interpretativos à qual ela tem sido sujeita, entabulando, quando necessário, um diálogo cerrado com os comentadores, tendo como objectivo principal exercer uma espécie de fluidificação dos

esquemas de compreensão firmados. A este respeito, importa introduzir uma consideração deontológica. Para a eventual impertinência que poderá decorrer da nossa atitude argumentativa, quantas vezes visando um ou outro aspecto lateral da posição dos intérpretes e não o fundamental da mesma, pedimos a benevolência dos leitores. Na verdade, essa audácia não resulta de uma postura desdenhosa -- esta tese não seria possível sem as análises de todos aqueles que nela são envolvidos -- mas do reconhecimento humilde da força e da consistência hermenêuticas das suas posições, as quais nos obrigam a procurar uma brecha para firmar a nossa proposta.

Assim, do ponto de vista formal, podemos definir a intenção deste trabalho através de uma expressão de Paul Ricoeur: trata-se de «fazer frutificar as aporias». Daí, que tenhamos acrescentado ao título - **linguagem e discurso** - que há muito estava escolhido, o subtítulo *uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. É que o poder de encantamento de uma filosofia, que se afirma pelo vigor do seu pensamento e pela força da sua exposição sistemática e dialéctica, como a de Weil -- mas não acontece o mesmo com a de Hegel? -- é tal que, ao intérprete que não queira manter-se num registo de estreita colaboração com o dito no texto, só lhe resta expôr as aporias inscritas na própria obra ou que decorrem da sua relação com os problemas do seu e do nosso tempo.

Ora, no caso da filosofia de Eric Weil, este segundo procedimento encontra plena justificação no próprio movimento do seu filosofar. Para lá da serenidade e da placidez de quem se abalança a traçar o sentido de vinte

e cinco séculos da história do Ocidente, como refere Guillaume Stexhe, identificamos um questionamento cujo pulsar é feito de grandes zonas aporéticas, de focos críticos, da experiência vivida da violência, e que encontra a sua expressão lapidar na recorrência da pergunta: «que sentido tem o sentido?». Por conseguinte, procuraremos a viabilidade da articulação entre uma «lógica da coerência» e uma «lógica dos limites», entre uma «lógica da ordem» e uma «lógica plural da aporia», retomando uma terminologia cara a Pierre-Jean Labarrière e a Jacques Derrida. Hermenêutica do implícito, por vezes convertida em hermenêutica da suspeita, para fazer falar o texto até ao limite do que ele nos pode dizer sem se tornar pretexto, para mantê-lo na sua integridade, mas de tal modo que se torne visível a efectividade do diálogo que com ele estabelecemos. Neste sentido, a nossa tese é realmente uma hipótese de leitura, assente na questão de fundo sobre a lógica de uma lógica da filosofia, que resulta do que Ricoeur designou «uma teoria alargada da recepção».

O alargamento do horizonte de recepção permite tornar visível e tematizável o que todos os intérpretes referiram sem extraírem as devidas consequências, quer para a determinação da especificidade da lógica proposta por Weil, quer para a reflexão sobre a coerência do projecto assim fundado: que a **Logique de la Philosophie** é uma lógica do *logos*, no sentido mais redundante de uma lógica do discurso. Weil e os seus principais comentadores não deixam de salientar que a **Logique de la Philosophie** não é uma lógica do Ser ou do ente, que não se trata de uma metafísica, que não há qualquer acesso a

um real, que se fizesse à margem da linguagem e do discurso, e uma leitura dirigida acaba por revelar que toda a obra, desde a primeira página, é um discurso sobre a discursividade e a pluralidade de formas discursivas, nas quais esta se inscreve, na efectividade dos discursos concretos produzidos pelos homens na história. Jean Quillien, um dos discípulos directos de Weil, e actual director do Centre Eric Weil, defende de há muito a tese de que a **Logique de la Philosophie** é uma análise filosófica da linguagem, mas recusa fazer uma interpretação linguística da obra. Ora o que, deste modo, se perde é a possibilidade de aceder à originalidade da filosofia de Weil, originalidade que, como teremos oportunidade de mostrar, não resulta apenas da introdução de novos temas ou de uma concepção da dialéctica assumidamente aberta, mas antes diz respeito à opção de fundo sobre o «terreno do filosofar».

Esta situação paradoxal não pode deixar de nos fazer reflectir sobre alguns dos «preconceitos» que estarão, decerto, na sua origem. Se Weil demarca, claramente, a sua lógica das lógicas do tipo «objectivo» e do tipo «subjectivo»,<sup>1</sup> se mesmo a **Philosophie Morale** e a **Philosophie Politique** expõem as possibilidades discursivas dos respectivos campos, se os intérpretes não têm dificuldade em aceitar que a filosofia de Weil põe em acção uma racionalidade discursiva, que resulta de uma opção, fundamental porque livre, pelo discurso, e, no entanto, uma leitura linguística é sempre evitada, tal só pode dever-se ao próprio contexto de recepção, nomeadamente, ao conjunto de expectativas daqueles que se

---

<sup>1</sup> Cf. E.C.I, pp.232-33.

reconhecem no seu filosofar e ao modo como no nosso século se veio a cristalizar a designação geral de filosofia da linguagem numa maneira muito particular de a entender.

Podemos, assim, circunscrever três obstáculos maiores, que têm impedido a aproximação da filosofia de Eric Weil a partir dos temas específicos de uma filosofia da linguagem.

Em primeiro lugar, a vontade de firmar o pensamento do autor nos ombros do gigante hegeliano. O que Guillaume Stexhe escreve é a este propósito elucidativo de uma das consequências desta atitude: " Ele não quer produzir um pensamento original que renovaria a filosofia: simplesmente, quer compreendê-la -- nem mesmo interpretá-la (...). Paradoxo de uma novidade que não tem nada de novo. "<sup>2</sup> Mas não estará aqui a sua grande originalidade, a de mostrar que é possível conciliar o gesto lógico, que selecciona e ordena, e o gesto hermenêutico que refigura e reescreve a partir de uma compreensão do sentido, simultaneamente, efectuado e almejado por qualquer discurso? Não será esta a sua novidade, a de conceber o paradoxo de uma lógica do sentido, " ao mesmo tempo sistemática e aberta ao infinito desse sentido que é o elemento da criatividade, da *poiésis* - e não do saber "<sup>3</sup> Todavia, o verdadeiro significado desta intenção de mostrar que há um caminho intermédio entre a «via curta da reflexão formal», e a «via modesta e fragmentária da hermenêutica», só se manifesta se se identificar, como núcleo primeiro do filosofar weiliano, o par complementar linguagem/discurso.

---

<sup>2</sup> STEXHE, G. DE **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.VIII.

Contudo, e aqui se manifesta uma segunda consequência impeditiva, não haverá nesta focagem redobrada na palavra uma perda de realidade, um enfraquecimento do alcance ontológico da filosofia de Weil? Percebemos que o que esteia a pergunta é uma concepção prévia tradicionalista de que o que constitui a especificidade da linguagem é ser signo de uma realidade que a antecede e que ela mais não consegue do que designar. Estamos convictos de que os dois últimos séculos de investigações sobre a linguagem, mormente no domínio da Hermenêutica Filosófica, nos permitem ter uma visão distanciada da oposição, que, sob os modos cognitivista e nominalista, impediu uma sua análise positiva, pelo que para nós é incontornável a afirmação de ser a linguagem concomitante ao homem e ao mundo. Este adquirido da contemporaneidade, instaurando um novo paradigma, e funcionando como critério para a atribuição do carácter de actualidade às diversas concepções do fenómeno linguístico, formulado na caracterização da linguagem como *medium*, é partilhado por Weil, o que nos leva a procurar explicitar que significado pode ter essa opção para uma obra como a **Logique de la Philosophie**.

Não há dúvida de que, não obstante, uma visão redutora da linguagem e do discurso está na base do segundo obstáculo contextual. Com efeito, a herança conjunta do valor exclusivo da cientificidade e da visão cognitivista do papel da linguagem provocaram uma «lógica de fronteiras», no campo dos saberes e dos objectos que os especificam, que tem sido, quanto a nós, profundamente nefasta para a investigação filosófica dos problemas da

---

<sup>3</sup> STEXHE, G. DE **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.XIII.

linguagem. Na realidade, não há nenhuma razão suficientemente pertinente para limitar a filosofia da linguagem ao tipo de investigações resultantes do positivismo lógico. Pelo contrário, por via da distanciação, que já nos é dada ter em relação aos debates decorrentes da complexa relação entre a filosofia e a ciência, há que manter o termo com o significado geral que ele encerra, o que implica, por exemplo, que a Hermenêutica Filosófica seja considerada, legitimamente, uma filosofia da linguagem. Em consequência, cabe questionar a validade da atribuição de um tal epíteto à **Logique de la Philosophie** de Weil. Por outro lado, caso se verifique a nossa tese de que a filosofia de Weil é uma filosofia da linguagem e do discurso, neste sentido alargado, importa estabelecer a particularidade da sua concepção, trazendo à liça a sua recusa do paradigma cienticista. Propomos, por conseguinte, uma leitura linguística da filosofia de Eric Weil, sem a adopção do ponto de vista exclusivo da Linguística.

Grande parte da dificuldade do nosso empreendimento reside no que poderíamos designar o carácter implícito do fundamental. Como acontece com todas as filosofias, há uma zona de opções, de formas estruturantes, de posições decisivas dentro do conjunto de possibilidades oferecidas pela tradição, que por serem determinantes ficam muitas vezes por determinar. Essa latência de sentido corresponde à sua força plástica e estrutural e indica que atingimos o plano do «gesto lógico», isto é, a configuração de base da lógica. No entanto, para o intérprete trata-se de explicitar o dinamismo inerente a essa gestualidade, refazendo com o autor o traçado que

vai da indicação do substrato à construção da rede de pressuposições que formam a sua ancoragem.

No caso da filosofia de Weil, esta tarefa adquire um matiz de urgência, porquanto, como refere a citação em epígrafe, a lógica não desenvolve todas as suas potencialidades hermenêuticas e heurísticas. E, estamos convictos, não se deve ler a afirmação apenas no sentido de uma sua aplicação ao concreto, ou de uma abertura a novos discursos categoriais: há que compreendê-la como referindo-se aos contextos de fundamentação e de legitimação, os quais estão associados, ao mesmo tempo, à produção, e às virtualidades de diálogo que a obra instaura. Assim sendo, torna-se necessário recriar uma dupla rede de problematização, graças à qual os textos adquiram uma expressão a vários níveis dirigida, simultaneamente, para a poética inaugural e para a actualidade da sua efectuação dialógica. A complexidade desta intenção interpretativa pode aferir-se triplamente, pela despositivação que o binómio linguagem/discurso sofre no pensamento de Weil, de molde a funcionar como estrutura celular do filosofar, pelo risco de se substituírem unilateralmente as preocupações do intérprete às do autor, e pelo perigo de que a rede seja tão genérica que não restitua a originalidade da concepção de Weil. Urgia encontrar o procedimento hermenêutico adequado para instituir o diálogo com a obra, para aquém do exposto.

Optámos, por isso, por trazer à discussão, de modo a desenvolvermos um diálogo cruzado permanente, dois filósofos que têm com a temática weiliana duas consonâncias maiores, a herança hegeliana e a defesa de

uma racionalidade assente na categoria do Sentido e, logo, na sua forma linguística: Pierre-Jean Labarrière e Jürgen Habermas. Nesta medida, ambos confirmam uma das convicções de base da nossa leitura, a de que qualquer filosofia é contemporânea, em virtude do facto de reconhecer a linguagem como o *medium* do filosofar.

A proximidade entre o primeiro e Eric Weil estende-se à amizade e ao reconhecimento explícito de uma influência directa, reservando-lhe um lugar muito especial na Introdução à sua obra maior, **Le Discours de l'Altérité**, que o intérprete pode confirmar em vários aspectos da sua obra. Para além disso, Labarrière tem participado activamente na divulgação do pensamento de Weil. Em contrapartida, Habermas nunca se refere a Eric Weil, mas é possível determinar pontos de contacto que não se reduzam à identidade de núcleos de problematização, mas se traduzam na semelhança de soluções.<sup>4</sup>

Para nós, a introdução dos dois autores tem o interesse acrescido de nos permitir caracterizar a filosofia de Weil como uma filosofia de transição, ou, num outro sentido, de antecipação de uma matriz reflexiva, que decorre da vontade de superar Hegel sem dele abdicar. Face a este intuito, as posições de

---

<sup>4</sup> Guillaume Stexhe, por exemplo, estabelece as seguintes pontes: " (...) tous deux partagent ce double geste, qui reconnaît la pertinence des dénonciations - théoriques et pratiques - de la raison héritée de l'idéalisme allemand, sans rien abdiquer pour autant de l'ambition raisonnable. En ce sens, tous deux assument, lucidement, l'héritage de l'Aufklärung; et ce n'est certes pas un hasard si le thème du dialogue, qui est chez Weil la forme et le résultat du système, préfigure celui de la communication - dont on connaît la fonction décisive chez Habermas - ou chez Apel. " **La Raison au Défi de l'Histoire**, pp.XIII-XIV.

Labarrière e de Habermas podem ser consideradas como extremas, de tal modo que o conceito de uma racionalidade discursiva, proposto por Weil, surge como intermédio entre a interioridade da racionalidade experiencial do autor francês e a publicidade da racionalidade comunicativa defendida pelo pensador alemão. Que a obra de Weil possa ser parte interveniente neste diálogo alargado, e que, como julgamos, possa, em certas temáticas, indicar a via conciliatória por nós procurada, é a expressão de um inequívoco traço de actualidade.

Importa salientar que não temos qualquer pretensão a desenvolver um trabalho comparativo: por um lado, seria extremamente difícil sustentar, com coerência, tanto a semelhança metodológica, quanto a radical diferença entre Weil e Habermas; por outro lado, a aparente proximidade entre Weil e Labarrière redundaria, salvo se se realizasse uma análise cerrada, numa série de equívocos. O objectivo da convocação dos dois autores é, portanto, o de, através da determinação de um espaço virtual de diálogo comum, confrontar o filosofar weiliano, ao mesmo tempo, com a sua coerência e com a sua actualidade. Promovendo, deste modo, um fictício encontro a três, ainda que, julgamos, hermeneuticamente frutuoso, vamos, nas analogias encontradas, e por entre as fissuras que não desejámos, ou pudémos, unir, por via da recriação esboçada, inscrevendo as nossas inquietações, sobre as potencialidades do paradigma linguístico.

O terceiro obstáculo está directamente relacionado com a questão da actualidade da proposta de Weil. A maioria dos intérpretes estará de acordo em identificar o par razão/violência como o par fundamental, vendo no

reconhecimento da alteridade constituída pela violência, e na tematização da violência da razão, o maior rasgo de actualidade da filosofia de Eric Weil. Contudo, entendido na pureza do seu esquema de oposição, este binómio tem o efeito contrário àquele que Weil pretendeu, uma vez que recupera a clássica oposição entre teoria e prática. Na realidade, a intenção de Weil é, não só a de integrar o conceito de violência na sua lógica, mas sobretudo de, por via dessa integração, tornar possível a sua compreensão. Dá-se, assim, uma mútua reflexão: sem dúvida que o conceito de violência, graças à polissemia que adquire na obra do autor, impede uma concepção ingénua e monolítica da razão, gerando uma polivalência de níveis de racionalidade, mas, concomitantemente, o conceito de violência é sujeito à lógica do discurso e do sentido.

Ora, a viabilidade desta mútua contaminação e, sobretudo, da integração da violência no discurso da lógica advém, não só da existência de níveis de violência, o que toda a filosofia política já tinha mostrado, mas, antes de mais, dela ter uma expressão linguística. A violência pode ser compreendida, e pode ser detectada, no interior do exercício da própria racionalidade, porque possui a sua linguagem e, por vezes, mesmo o seu discurso, como o comprova a categoria da Obra. Por conseguinte, procuraremos mostrar que, ainda que eles sejam concomitantes, o par linguagem/discurso tem uma anterioridade filosófica, no que respeita ao plano do sentido e da compreensão, sobre o par razão/violência. A este propósito, haverá que reflectir sobre o facto de Weil partir sempre do dado, o qual, no caso vertente, só pode ser a expressão linguístico-

discursiva. Uma das consequências principais deste esquema de mediações entre a violência e a racionalidade, através da linguagem e do discurso, reside na superação, decerto insuficientemente tematizada pelo autor, se a confrontarmos com as análises de Habermas, da grelha que os autores da chamada «crítica das ideologias» aplicam à compreensão da história.

Teria, então, Eric Weil antecipado o que poderíamos considerar a matriz da filosofia da segunda Modernidade? A par da exposição dialéctica doutrinária e de um certo modo tradicional de filosofar, não será reconhecível na sua obra um «horizonte de antecipação», que prefigura as propostas mais recentes daqueles que, como Labarrière e Habermas, defendem os valores da discursividade e da comunicação, como instâncias de exercício da liberdade e da racionalidade?

Sem perder de vista as diferenças de conteúdo, é incontornável uma recorrência da orientação dos interesses do filosofar weiliano no filosofar de Habermas -- ou devemos, com mais propriedade, considerá-las respostas às exigências contemporâneas? -- marcada pelo âmbito das respectivas publicações maiores: a compreensão do fenómeno linguístico conduz os dois autores à fusão da palavra e da prática na categoria da acção, o que significa a necessidade da efectuação de um mundo cuja racionalidade resulte do discurso agente, isto é, de um mundo, simultaneamente, bom e justo. Percebe-se, desta feita, que, tal como a partir da *Lógica* Weil foi levado a escrever uma *Filosofia moral* e uma *Filosofia política*, também Habermas tenha proposto, com base na sua *Teoria do*

*agir comunicativo*,<sup>5</sup> uma *Ética da discussão*<sup>6</sup> e uma *Teoria discursiva da lei moderna e do Estado democrático*.<sup>7</sup>

Neste sentido, há que dizê-lo, a obra de Weil está mais próxima da de Habermas do que da de Labarrière. Sem dúvida que os une uma aceitação frontal da herança hegeliana, frontalidade que resulta da leitura não convencional que cada um faz da obra de Hegel, e não de uma incompreensão do que está em causa no debate sobre o hegelianismo. Será interessante para este debate ter em conta o modo como uma leitura mais original de Hegel tem vindo a modificar a posição de Habermas. Sem dúvida que ambos gerem a dialéctica entre o fechamento da exposição sistemática e a abertura produzida pela discursividade a partir do reconhecimento da lógica como processo, simultaneamente, de compreensão e de transmissão do sentido, traduzindo, assim, o reconhecimento partilhado de que a **Lógica** constitui o fulcro do sistema hegeliano. No entanto, uma confiança excessiva nos poderes redentores e reconciliadores da experiência da alteridade, bem como nas potencialidades da filosofia de Hegel, como discurso unificador das clivagens do nosso tempo, conduzem Labarrière a propôr uma lógica fascinante, pelo espírito de conciliação e pelo dinamismo a que se compromete, mas com os quais compromete, também, a possibilidade de intervenção efectiva do discurso na contingência das formas históricas de acção. A sequência das suas obras principais dá conta desta situação. Ao

---

<sup>5</sup> HABERMAS, J. **Theorie des Kommunikativen Handelns** (2 v.), Francoforte, Suhrkamp, 1981.

<sup>6</sup> HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln**, Francoforte, Suhrkamp, 1983.

manifesto filosófico, com o qual respondeu a Marcuse<sup>8</sup>, segue-se a exposição da lógica da alteridade<sup>9</sup>, que, na sua feição metafísica e estetizante antecipa a progressiva concentração na vertente mística.<sup>10</sup>

É igualmente significativo que, como se tornou característico do procedimento de Habermas, Weil tenha, levado a cabo o seu projecto, mediante um estudo aprofundado das várias áreas disciplinares que concorrem para a elucidação da linguagem e do discurso, assim como para a explicação da moralidade e da política. A este propósito, não nos devemos equivocar pelo facto de Weil não ter publicitado o aparato crítico de base. Claro está que essa ocultação, ou tradução, está assente numa decisão estratégica sobre o que deve ser tornado público do diálogo interdisciplinar, no qual o filósofo contemporâneo sustenta o seu filosofar: o filósofo deve, segundo Weil, ter a coragem de propôr um discurso que confira unidade ao que, eventualmente, foram os fragmentos da sua pesquisa. Não obstante, não se podem ignorar, quer os testemunhos daqueles que com ele conviveram, quer a diversidade de interesses culturais, expressa nos artigos e nas recensões que escreveu: a Weil, não se pode criticar a ignorância propositada dos contributos de outros ramos de saber. Nesta busca

---

<sup>7</sup> HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**, Francoforte, Suhrkamp, 1992.

<sup>8</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **Dimensions pour l'Homme. Essai sur l'expérience du sens**, Paris, Désclée de Brouwer, 1975.

<sup>9</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **Le Discours de l'Altérité. Une logique de l'expérience**, Paris, P.U.F., 1982.

<sup>10</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **L'Utopie Logique**, Paris, L'Harmattan, 1992. E, a coroar o percurso que traçamos, o estudo efectuado com a sua colaboradora de sempre, Gwendoline Jarczick, **Maître Eckart ou l'impreinte du désert**, Paris, Albin Michel, 1995.

pluridisciplinar, cuja abertura nada deve ao tom sobranceiro, com o qual certas correntes filosóficas pretenderam responder ao desafio constituído pelo conhecimento científico, vemos, para além da atitude humanista, uma decisão sobre o modo como se deve investigar em filosofia.

Contudo, mais significativo para a atribuição desse carácter matricial à obra filosófica de Weil é, precisamente, o facto de uma leitura retrospectiva a poder desdobrar como transitividade pluriorientada. Nela, reconhece Labarrière uma passagem decisiva para a sua concepção filosófica, mas nela se identifica, igualmente uma passagem para uma interpretação da filosofia de Habermas, e como não ver a sua marca, por exemplo, na *Hermenêutica Filosófica* de Ricoeur, quando este se caracteriza, através da mesma expressão que Weil usava para si -- *um kantiano pós-hegeliano*<sup>11</sup> --<sup>12</sup> ou, mesmo, na releitura de Aristóteles, que, no desfecho das suas teses, tem um lugar de igual importância ao de Hegel e de Kant, como não constatar o prenúncio do que viria a constituir a base das propostas actuais mais importantes no domínio da ética e da política? Um tal poder de antecipação hermenêutica, essa capacidade presente em

---

<sup>11</sup> Cf. RICOEUR, P. **Temps et Récit 3**, p.389.

<sup>12</sup> Kirscher estabelece várias pontes entre os dois autores, na p.10 de **La Philosophie d'Eric Weil**: " Dès 1952, Paul Ricoeur se réfère à la *Logique de la Philosophie* (et à *Hegel et l'Etat*); il y reconnaît un philosophe proche du sien, confronté aux mêmes apories de la compréhension de la réalité historique et de l'avènement du sens. L'opposition weilienne de l'attitude et de la catégorie n'est-elle pas l'analogue de celle de l'évènement et de la structure, et l'exigence de la compréhension ne conduit-elle pas, par une nécessité d'essence à la suppression ( au sens d'*Aufhebung* ) de l'histoire dans la philosophie? " Esta proximidade vem reforçar a nossa convicção sobre o pendor hermenêutico da filosofia de Weil.

todas as grandes obras de, ao julgar fecharem uma etapa, exprimirem a abertura para as virtualidades futuras, essa força para potenciar leituras sempre renovadas, encontramos-lo na obra de Eric Weil.

Verdadeira obra de transição, na qual o «horizonte de antecipação» ultrapassa constantemente a sua efectivação formal e permite o jogo hermenêutico entre o mundo do texto, em grande medida circunscrito pelas condições da sua produção, e o mundo da leitura, revisitação expectante e recepção possível, a obra de Eric Weil é, para retomar a expressão de Eco, uma obra aberta, permanentemente transgredindo as intenções narrativas e conceptuais explicitamente enunciadas. É numa tal abertura que se centra esta dissertação, nesse espaço em que o texto admite ser redito, nos termos da analogia, nem sob o modo da mesmidade parafrástica, nem sob aquele da alteridade beligerante. Procuramos, por conseguinte, reconstruir algumas etapas dessa transitividade, conferindo à filosofia de Weil um horizonte mais vasto do que a crítica tem admitido até hoje, levando, por vezes, o diálogo até a um extremo de eloquência, graças ao qual o texto fala de si mesmo, falando para lá dele próprio. Desta feita, faremos uma dupla revisitação, correspondente às duas partes da dissertação, atitude interpretativa que supõe a cumplicidade, constituída por um conhecimento prévio da obra de Weil, daqueles que nos irão ler.

Na primeira, de cariz mais analítico, mostraremos como a lógica de Weil é uma lógica do discurso. No primeiro capítulo, retomaremos a discussão sobre o valor e o papel da *Introdução à Logique de la Philosophie*, com

vista a beneficiar do que julgamos ser a refiguração aí expressa. Esse gesto refigurador gera um domínio intermédio entre as teses explícitas e as implícitas, ou, para retomar o binómio de Labarrière, entre o lógico e a lógica, que torna visível não só o significado da lógica, mas, igualmente, o seu sentido. O segundo capítulo estabelecerá o discurso entre duas modalidades da linguagem, a da violência inicial e a da pacificação final, e discutirá as razões que levaram Weil a sustentar uma compreensão despositivada e despositivadora da linguagem e do discurso, correndo o risco de reatar com as concepções genéricas e idealistas na filosofia da linguagem, subtraindo-os à alçada exclusiva do discurso científico. Por fim, após se ter mostrado que o discurso é uma possibilidade da linguagem, pôr-se-á à prova, no terceiro capítulo, a coerência dessa afirmação, através da elucidação do modo como o autor confronta e articula o discurso com a outra possibilidade da linguagem constituída pela poesia. Nesta primeira parte deverá ficar firmado, por conseguinte, o essencial da nossa tese, segundo a qual, a filosofia de Eric Weil é, nuclearmente, uma filosofia da linguagem.

Esta indexação da filosofia weiliana ao que, para nós, é o paradigma contemporâneo, conduz à necessidade de uma segunda aproximação que parta, precisamente, de algumas problemáticas recorrentes na actualidade. A segunda parte visa, assim, mostrar como a opção pela temática da linguagem e do discurso, que a nossa leitura descobre como definidora, simultaneamente, da participação da obra de Weil no seu tempo e da especificidade da sua concepção, implica a reavaliação de

três temas os quais, sendo objecto privilegiado da tradição interpretativa da produção weiliana, constituem, igualmente, três momentos incontornáveis da reflexão actual sobre o sentido do exercício filosófico.

No primeiro capítulo, levantaremos a questão da esquematização mais adequada para restituir a particularidade da estrutura narrativa de uma obra do tipo *Lógica da Filosofia*, tanto na relação que mantém com os grandes géneros literários da história da produção filosófica, quanto na necessidade de encontrar um traçado que evidencie, ao mesmo tempo, o intuito sistemático, a abertura dialógica e a marca de autor. Em consequência, procuraremos, por entre o debate com os dois grandes modelos convencionais -- o linear, admitido por Labarrière, e o dialogante defendido por Kirscher -- um terceiro tipo de esquematização que não restitua tanto a intenção declarada pelo autor, mas que exprima uma hipótese de leitura, uma esquematização reflexionante, na ordem do «como se», patenteando o encontro entre os limites tradicionais impostos à obra filosófica, que a obra de Weil não pôde quebrar na sua totalidade, e a transgressão formal e narrativa, que uma interpretação mais distanciada nela desvenda.

A atribuição, neste âmbito, de uma forte marca de autor à obra de Weil leva-nos a reequacionar a diferença entre a doutrina e a exposição, a partir, simultaneamente, do problema do interdito e do tema da relação entre o discurso weiliano e a herança dialéctica hegeliana. Optámos por fazê-lo através da discussão de uma questão lateral, ainda que decisiva para a aceitação da identidade entre a forma e o conteúdo, suposta pela



sistematicidade dialéctica, que tem sido levantada pela crítica hegeliana, mas não pela weiliana, a da presença de um ponto de visto colectivo e contemporâneo, o «para nós».<sup>13</sup> Trata-se, sobretudo, de evidenciar que transformada a dialéctica, com a sua «mediação perfeita», em diálogo, com um processo inevitável de «mediação imperfeita», volta à cena o sujeito de enunciação, não sob a forma de um sujeito empírico exterior, que funcionasse como veículo para a emissão do discurso, mas exigido pela própria narratividade. Assim sendo, a lógica de Weil já não pode reclamar para si o anonimato, pelo qual a tradição filosófica tem indicado retoricamente a sua relação com a Verdade. Esta situação, na qual se encontra a obra de Weil, uma vez mais de transição entre duas atitudes filosóficas, representa, para nós, um acréscimo de complexidade na estrutura formal, pela explosão de planos de intencionalidade com os quais, ao longo da nossa exposição, nos iremos confrontando. Do mesmo passo, caberá mostrar como uma tal inflexão, nas regras e nas figuras tradicionais, indicia uma vontade de superação da forma aglutinadora da dialéctica hegeliana, constituindo uma resposta à pergunta sobre o modo adequado para a exposição do discurso coerente.

O nível de profundidade que o filosofar weiliano permite atingir, seja qual for a temática, bem como a gestualidade transitiva que marca todos os momentos da

---

<sup>13</sup> Refira-se que todos os grandes intérpretes da filosofia de Weil se deram conta da diferença entre a doutrina e a exposição, cada um escolhendo o ponto de vista hermenêutico que considerou melhor restituir tal discrepância. Foi assim que, por exemplo, Gilbert Kirscher optou por aprofundar a separação entre «doutrina» e «explicação», ao passo que Jean Quillien favoreceu a distinção entre discurso directo e indirecto.

sua reflexão, revelam que Weil, por um lado, produziu a sua obra sob o signo da crise e que, por outro, identificou, claramente, essa crise com a consciência crítica da modernidade. No capítulo final, percorreremos com o autor as várias etapas constitutivas dessa tomada de consciência e confrontaremos o seu paradoxal optimismo, misto de crueza analítica dos sinais dos tempos e de confiança nas potencialidades do discurso filosófico, como palavra actuante na hodiernidade, com a visão mais modesta de Habermas. Por entre as diferenças e semelhanças que no diálogo instaurado ressaltarão afirmar-se-á a continuidade do «projecto inacabado» que a filosofia desde o seu início propôs, a grande utopia de uma humanidade cujos conflitos internos e externos seriam superados pelo poder da palavra sensata, do discurso razoável, do diálogo entre pares, de uma felicidade universalmente atingível pelo exercício das potencialidades comunicativas da razão discursiva, numa ágora, na qual liberdade e normatividade fossem sinónimas, utopia que, tendo originariamente sido formulada pela filosofia, só pela filosofia poderá verdadeiramente ser consumada.

« *Amicus certus in re incerta cernitur* ». Esta máxima clássica exprime o motivo pelo qual conseguimos produzir este trabalho. Ao longo destes anos turbulentos, contámos sempre com o incentivo, a confiança e a dedicação daqueles que nos honram pela partilha de sentimentos e ideias, dando razão à convicção de Aristóteles de que nenhum homem escolheria viver sem amigos. De entre estes, um agradecimento muito especial ao Professor Doutor Michel Renaud, também meu orientador,

e à Professora Doutora Isabel Carmelo Rosa Renaud: o nosso encontro ficou marcado, desde o primeiro momento, pelas virtudes da amizade. Não posso, também, deixar de agradecer ao Professor Doutor André Berten, da Universidade Católica de Lovaina, pelo acolhimento que as minhas investigações lhe têm merecido. Ao Institut de Philosophie dessa Universidade agradeço ter-me recebido para complementar os trabalhos desenvolvidos e à Fundação Calouste Gulbenkian o ter tornado possível a permanência em Lovaina, através da concessão de uma bolsa.



PARTE I

O TEMA:

LINGUAGEM E DISCURSO NA OBRA DE ERIC WEIL



## CAPÍTULO I

### Uma Lógica do Discurso



Tratar do acesso ao sistema numa filosofia que se pretende dialéctica é, de certo modo, inevitável. O problema assenta numa dupla situação paradoxal, que acaba por reproduzir, num tipo de pensamento que lhe espera escapar, o esquema dedutivo das filosofias que supõem um ponto de partida originário: por um lado, perante as dificuldades hermenêuticas que as filosofias dialécticas apresentam, cabe perguntar pela chave que permite aceder ao cerne do movimento; por outro lado, há que resolver a estranheza de se encontrar, no limiar de uma filosofia que, por definição, tudo engloba no movimento de

compreensão e de reflexão, a figura do prefácio ou da introdução.

Esta segunda dificuldade pode ser traduzida do seguinte modo: ao contrário do que acontece com outros tipos de obras, nestas, os textos introdutórios podem ser facilmente englobados na categoria dos paratextos,<sup>14</sup> o que questiona a coesão que, reflexivamente, a textualidade filosófica atribui a si própria.

Quanto à primeira, o paradoxo decorre da prioridade da dinâmica, assente na anterioridade da relação sobre os termos relacionados. Assim sendo, não é legítimo falar de um início ou de um final que pré-determinem o movimento dialéctico, de tal modo que, em rigor, o sistema pode ser abordado a partir de qualquer momento, sem que se inviabilize o percurso total.

A antítese que se instala, e que assume várias formas, é a seguinte: ao antecipar, ao nível da obra filosófica, o que virá a ser uma característica de todo o texto moderno, a saber, a produção de um tempo específico que " tem sempre por centro gerador o presente da enunciação ",<sup>15</sup> deveria, simultaneamente, abrir-se à eventualidade de uma fragmentação da sequência expositiva, em virtude da quebra efectuada no que Barthes chamou, com propriedade, o " alibi mítico " da instância do referente.<sup>16</sup> Ora, o efeito desejado é, precisamente, o oposto: espera-se que a irredutibilidade do ponto de partida a qualquer justificação extrínseca produza um acréscimo de coesão na totalidade do sistema, de tal

---

<sup>14</sup> Para o conceito de paratexto, vd. GENETTE, G. **Seuils**, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

<sup>15</sup> BARTHES, R. **Le Bruissement de la Langue**, p.24.

maneira que a necessidade do todo acabe por contrastar com a relativa arbitrariedade do começo. Neste sentido, a circularidade da exposição dialéctica, que figura, ao mesmo tempo, a autonomia do sistema e a força do movimento que o anima, sobrepondo-se a qualquer entrave particular, continua a perseguir, no plano discursivo, a possibilidade de recriar conscientemente um dos proto-símbolos da perfeição.

Para além do mais, há que reconhecer que uma tal irreduzibilidade não é absoluta, em virtude tanto da indicação dos critérios básicos que permitem atribuir uma razão suficiente para que o autor tivesse adoptado aquela sequência da exposição, quanto da possibilidade, oferecida pela circularidade da leitura, cruzando a circularidade da própria exposição, de compreender o início como subsumido e, logo, justificado no fim, enquanto este mais não é do que um re-início.

Na verdade, esta expectativa depositada nas virtudes suturantes da leitura pressupõe um leitor-filósofo que funcione como o duplo do filósofo-autor, numa identidade dual, sob a tutela da Verdade por ambos procurada. Uma tal conciliação, a verificar-se, o que na realidade não pode acontecer, redimiria a contingência associada à exteriorização discursiva. Essa hipótese exige, contudo, a demarcação de três planos, cujo desnível corresponde a um enfraquecimento da circularidade intrínseca: o do sistema, o da sua exposição ideal e, por fim, o da sua exposição literária, com as consequentes limitações inerentes ao acto da produção escrita. Resta, todavia, a dúvida sobre a clarificação operada por esta distinção,

---

<sup>16</sup> BARTHES, R. *Le Bruissement de la Langue*, p.30.

quando se torna necessário conciliá-la com intencionalidades várias: pedagógica, introdutória, expositiva, sistemática, económica, entre outras.

Para o intérprete, agudiza-se o espectro da traição. Na verdade, é-lhe possível restituir a coerência do pensamento do autor estudado a partir de um momento por si escolhido, mas, na realidade, como pode ele escolher outro momento que não seja o inicial ou o final proposto pelo autor? Por outro lado, restar-lhe-á, efectivamente, uma via intermédia entre a fidelidade ou a traição absolutas? Ao intérprete oferece-se, contudo, a possibilidade de não se enredar na armadilha da sujeição ao ponto de vista do autor, sem, por isso, perder o sentido, melhor diríamos no plural, os sentidos do texto, não tanto por o considerar, na senda do estruturalismo, como " a destruição de toda a voz, de toda a origem ",<sup>17</sup> mas pela polifonia que nele, constantemente, se constrói e se desfaz.

Há, no entanto, que reconhecer que, no que respeita às obras de tipo dialéctico, só a escolha de um tema mais amplo, como aquele que orienta a nossa pesquisa, cria este espaço de relativa independência, no qual o re-dizer hermenêutico não se inscreve, numa linha de total fidelidade, no fluxo expositivo da obra, antes alterna, com o risco da leitura equívoca ou anacrónica, o questionamento que o autor lhe propõe com a problematização que, por vezes em regime de forçamento, é aplicada ao texto.

---

<sup>17</sup> BARTHES, R. **Le Bruissement de la Langue**, p.63.

A **L.P.** não escapa, naturalmente, às condições de abordagem que, sumariamente, acabámos de expôr.<sup>18</sup> No que respeita à ideia de um acesso privilegiado ao sistema, o próprio autor questiona-lhe o sentido: " Se o discurso é uno, todas as categorias se valem, porque de cada uma delas se deve chegar a todas as outras: a única questão é a de saber em que sentido se percorrerá o círculo das categorias. "<sup>19</sup> Ele próprio reconhece, assim, a impossibilidade inicial de apresentar as razões da sua escolha, " pois é só no fim que o seu início pode obter um sentido. "<sup>20</sup> Em rigor, uma tal indicação deveria conduzir os intérpretes a uma leitura, e conseqüente apresentação, retrospectiva da seqüência das categorias/attitudes.

Todavia, os dois investigadores que se dedicaram a uma análise global da **L.P.**, Gilbert Kirscher e Guillaume Stexhe, optaram por seguir, a par e passo, a sucessão de categorias/attitudes apresentada por Weil. Laconicamente, Kirscher justifica essa opção hermenêutica, aduzindo razões que não se enquadram, plenamente, na especificidade da obra dialéctica e que, no fundo, traduzem, sobretudo, a sua veneração intelectual por aquele que foi o seu mestre: " O sistema weiliano não pode ser compreendido senão segundo a ordem orientada do seu percurso: do princípio para o fim, da verdade até ao sentido da verdade e à sabedoria. Se dele se fizesse abstracção, encontrar-nos-íamos perante o quadro de uma

---

<sup>18</sup> " Le défaut de tout début en philosophie est d'être début: le choix du point de départ n'est pas justifié, ni justifiable puisque rien n'est établi..." **L.P.**, p.89.

<sup>19</sup> **L.P.**, p.86.

<sup>20</sup> **L.P.**, p.86.

tipologia destituída de sentido, na qual o observador não se poderia compreender. "21

Significativa expressão da profundidade de uma relação, esta, que condiciona a orientação do pensar do leitor à identificação com a orientação do autor! Seria, decerto, redutor limitar uma tal escolha à dimensão afectiva, mesmo quando esta se traduz na vontade de, por si, refazer o caminho do sentido. Na verdade, nela intervem, igualmente, o facto da interpretação global da **L.P.**, por Kirscher, supôr, a par da circularidade, a abertura, gerando, assim, um nível de relativa arbitrariedade na determinação das várias categorias. Daí que, num certo sentido, Kirscher tema pela viabilidade do leitor refazer, a partir de qualquer categoria, a totalidade do círculo.

Este cuidado contrasta, surpreendentemente, com o modo como Kirscher afasta do seu campo de análise a *Introdução* à **L.P.**. Guillaume Stexhe, que, por outro lado, reconhece a proximidade da sua interpretação com a de Kirscher, encontra neste aspecto uma diferença significativa: " O que diferencia profundamente a nossa perspectiva da de Kirscher é o lugar que reservamos respectivamente à *Introdução* do sistema. Consagramos-lhe uma leitura minuciosa, que ocupa metade do nosso trabalho - enquanto Kirscher, que a considera um texto relativamente secundário, passa-a praticamente em silêncio, e propõe como primeira parte, um belo estudo sobre o *começo da filosofia*, na qual desenvolve, de modo

---

<sup>21</sup> KIRSCHER, G. **La Philosophie d'Eric Weil**, p.15.

privilegiado, um debate entre a ideia weiliana do filosofar e aquela que habitava Fichte e Hegel. "22

A duplicidade de critérios que Kirscher aplica ao texto de Weil causa alguma perplexidade: ele que teme a desorientação do leitor, «desperdiça» a orientação que, por tradição, cabe a uma introdução fornecer, acusando-a de excessiva preocupação divulgadora e, por conseguinte, de excessiva facilitação do esforço inerente ao filosofar. Não podemos, por conseguinte, deixar de levantar a interrogação: se é essencial seguir a ordem de exposição do sistema, como se torna viável a ablação de cerca de um quinto da obra, mormente quando, pela simples análise dos títulos, nela o autor discorre sobre uma valência fundamental que sustenta o seu filosofar: " o afrontamento da razão e do seu outro, e a reflexão desse conflito " ?23

Mesmo que o intuito do autor tenha sido meramente pedagógico, o que, apesar de tudo, não justificaria um empreendimento da envergadura de uma Introdução à qual se atribui o poder de funcionar como texto autónomo, cujo sentido, tal como, supostamente, nada acresce ao sentido da exposição sistemática das categorias/atitudes, também pode ser alcançado sem recurso, outro que o genérico, a essa mesma exposição, uma tal elisão não se coaduna com a vontade de realizar " o trabalho da apropriação compreensiva do discurso tal como ele próprio se apresenta, tal como ele se dirige ao seu leitor como a um interlocutor. "24

---

22 STEXHE, G. DE *La Raison au Défi de l'Histoire*, p. XVII.

23 STEXHE, G. DE *La Raison au Défi de l'Histoire*, p. XIX.

24 KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, p. 15.

Mas bastará o facto do próprio intérprete ter-se substituído ao autor, propondo uma longa introdução que antecipa as figuras históricas correspondentes às categorias expostas por Weil, recriando, deste modo o gesto de reflexão sobre o início da filosofia que este leva a cabo, precisamente, na *Introdução à L.P.*,<sup>25</sup> para levantar a suspeita sobre a necessidade efectiva da exposição lógica das categorias/atitudes ser precedida por um texto introdutório, cuja função, nesse caso, ultrapassará a de uma mera introdução, constituindo uma verdadeira unidade com o percurso categorial, propriamente dito.

Esta diferença de atitudes perante a *Introdução* é reveladora da sua peculiaridade. Por um lado, ela indicia que, não obstante a função que lhe é designada, a *Introdução* constitui-se num desafio para os intérpretes. Desta feita, a recusa de Kirscher poderá ser entendida como uma resposta a essa interpelação que a *Introdução* inevitavelmente lança ao leitor cujo efeito é o de

---

<sup>25</sup> Vj. O modo como Kirscher se coloca de antemão na esteira da gestualidade introdutória de Weil: " *La Logique de La Philosophie d'Eric Weil* commence par la réflexion sur le commencement du discours philosophique. Au lieu de se situer en prise avec la « réalité » ou « l'objet » dont il prétend traiter, le discours philosophique commence par parler de lui-même. " **La Philosophie d'Eric Weil**, p.19.

Mais adiante, apresenta o objectivo da sua introdução, em contraste com a de Weil, mas, como se verá, não conseguindo estabelecer, por dar resposta a um problema de outro tipo, uma razão suficiente para prescindir da exposição da *Introdução* do autor: " *La Logique de la Philosophie* répond certes à cette exigence qu'elle même thématise. Mais est-il historiquement vrai que toute philosophie a débuté par la réflexion sur son commencement et thématisé par conséquent une telle réflexion? Notre question nous conduit à une analyse comparative des différentes manières d'ouvrir le discours philosophique, au

desconstruir, impedindo qualquer fixação, toda a análise prévia da segunda parte. Progressivamente, adensa-se a suspeita de que a Introdução possui um tal poder por conter a «chave-mestra» que dá acesso à compreensão da «célula rítmica» do filosofar weiliano sendo, por conseguinte, hermeneuticamente incontornável.

Por outro lado, o diferente posicionamento dos intérpretes sobre o valor da Introdução mostra que, numa certa medida, ela apresenta, do ponto de vista formal, uma dificuldade suplementar, em relação às «introduções» que a antecederam: a sua extensão (83 p.), a unidade temática e estilística que a caracteriza e autonomiza, até certo ponto, do resto da obra,<sup>26</sup> levando Kirscher a considerá-la " um texto do tipo dos ensaios e conferências ",<sup>27</sup> por fim, o facto de se tratar, na realidade, de um postfácio, uma vez mais, na linhagem retórica das grandes obras de Kant e Hegel, cuja " intenção é a *captatio intelligentiae* do leitor, com vista à compreensão da doutrina. ",<sup>28</sup> mas surpreendendo pela independência relativa, levantam algumas questões sobre o seu papel no conjunto da **L.P.** Que ficou, efectivamente, por dizer, exigindo uma Introdução com uma tal amplitude?

---

terme de laquelle nous espérons discerner la spécificité du philosophe d'Eric Weil. " **IDEM**, p.20.

<sup>26</sup> Taboni abre o seu artigo sobre *L'introduction à la Logique de la Philosophie ou de l'interprétation authentique de cette Logique* com a exposição destes dois níveis de diferenciação: quanto ao estilo, considera-o " plus littéraire et discursif dans l'Introduction, « sec et abstrait » dans la Logique... "; quanto ao conteúdo, afirma que " c'est un fait que tant l'Introduction que la Logique permettent une lecture autonome, parce que toutes les deux ont un sens accompli: des thèmes comme du développement. " **A.E.W.**, p.29.

<sup>27</sup> KIRSCHER, G. **La Philosophie d'Eric Weil**, p.15.

<sup>28</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.30.

O que é que a exposição categorial deixou de lado, ou, formalmente, impediu de ser expresso? Que sistema é esse, que, tendo desdobrado a unidade da discursividade na multiplicidade dos discursos categoriais e das atitudes correspondentes, ainda carece de um segundo nível de exposição, para o introduzir?

As interrogações ora levantadas acabam por pôr em evidência que a posição de Kirscher, insustentável do ponto de vista do respeito pela autoria ( salvo pelo recurso, hermeneuticamente ilegítimo, a um conhecimento da intenção «verdadeira» que esteve na mente do autor ), revela-se fundamentada quando entendida no âmbito da economia da obra. Se a Introdução fôr, efectivamente, um texto autónomo, um ensaio no qual o autor reflecte sobre a obra levada a cabo, e que decide, por motivos equívocos, apôr como introdução à sua Lógica, a sua utilização hermenêutica fica dependente do critério que prevalece na abordagem da obra.

Por outro lado, a Hermenêutica Filosófica compreendeu, tradicionalmente, a sua tarefa como visando o pensamento, na coerência da sua conceptualização, podendo, por isso, descurar os aspectos semióticos ou retóricos das obras em análise. De acordo com esta argumentação, deve o intérprete decidir sobre o interesse da utilização dos vários textos que constituem a obra do autor, sendo aceitável um certo nível de arbitrariedade na gestão do legado, a favor da elucidação semântica.

Em suma, a verificar-se que a Introdução é um outro texto, utilizá-la ou não depende do valor hermenêutico que lhe é atribuído para o entendimento do sistema, propriamente dito: introduz ela, realmente, à exposição

categorial, ou só lhe acresce um nível de confusão, oriundo das concessões que faz às dificuldades de leitura antecipadas pelo autor? Diz ela algo de novo ou limita-se a repetir, de um modo tecnicamente menos conseguido, o que o sistema permite, por si, compreender?

Longe de ficar esclarecida, a questão adensa-se, porquanto se mantém intacto o facto da **L.P.** ser constituída por duas partes, apresentando a primeira o título de *Introdução* e a segunda o título da obra -- *Lógica da Filosofia*. É claro que a repetição do título aponta para a necessidade de diferenciar as duas partes e, de algum modo, sugere que só na segunda se inicia a «verdadeira» obra, mas, a ser realmente assim, porque não ter reproduzido na economia da obra as condições existenciais da sua produção, começando pela actual 2ª parte que se complementaria com uma reflexão sobre a forma de postfácio? Por outro lado, como atribuir à *Introdução* o carácter de um prefácio, se o autor, na **P.M.** e na **P.P.**, revela estar ciente da distinção e aplica-a seguindo a diferença tradicional entre a *captatio benevolentiae* e a *captatio intelligentiae*?

A hipótese sugerida por Guillaume Stexhe de que o título, em virtude do desafio constituído pela utilização da palavra filosofia no singular e do pronome definido que está subjacente a *Lógica*, assim como o índice, colocado no início, poderiam funcionar como o prefácio que a obra, manifestamente, não comporta,<sup>29</sup> ainda que, hermeneuticamente, seja estimulante, não permite contornar o facto de que, tendo o autor presente a possibilidade de prefaciá-la, não o tenha feito.

A relativa exterioridade das questões levantadas e do plano no qual o problema tem sido tratado, uma vez que o que acabará por fornecer a solução será, inevitavelmente, a análise da própria Introdução, tem um triplo objectivo: por um lado, visa pôr em causa a validade do corte operado por Kirscher; por outro lado, questiona, igualmente, a aparente evidência da atitude daqueles que aceitam na íntegra a economia da obra; por fim, mas, decerto, mais importante, lança a suspeita sobre a própria análise formal da Introdução, enquanto assente numa estrita filiação hegeliana.

Cerquemos a questão de mais perto, explicitando o modo como aqueles que defendem o valor hermenêutico da Introdução a concebem. Para o efeito, começaremos por recorrer ao artigo de Taboni *L'Introduction à la Logique de la Philosophie ou de l'interprétation authentique de cette Logique*, em virtude, simultaneamente, do seu carácter sintético e de constituir um ponto de referência para os restantes.<sup>30</sup>

Taboni aceita a dupla feição da Introdução: " ela é ao mesmo tempo condução à doutrina do texto e ela própria doutrina. "<sup>31</sup> Esta dualidade não parece embaraçá-lo, não

---

<sup>29</sup> Cf. STEXHE, G. de *La Raison au Défi de l'Histoire*, pp.7-9.

<sup>30</sup> Guillaume Stexhe confirma esse carácter, ao escrever: " Nous partageons sur ce point les idées - et parfois les analyses de P.F.Taboni et de R. Morresi... " *La Raison au Défi de l'Histoire*, p.XVIII. O artigo de Morresi intitula-se *Logique de la Philosophie: Introduction in Filosofia e Violenza*, pp.59-92. A leitura do texto Stexhe evidencia essa apropriação, se bem que a sequência de introdução e justificação dos vários passos nem sempre seja coincidente. Contudo, só num ou noutro aspecto, que identificaremos, as diferenças constituem uma inovação na análise.

<sup>31</sup> TABONI, P.F. *L'Introduction à la Logique de la Philosophie...*, p.30. A mesma ideia é retomada por Guillaume Stexhe: " Cette

propriamente por não se aperceber das dificuldades que ela levanta, mas por entendê-la, no sentido aristotélico, como protréptica: " A introdução pedagógica e a introdução interpretativa são, portanto, no seu conjunto, introdução « protréptica » à doutrina do sistema para o leitor, mesmo se a « protréptica » no sentido estrito do sistema para o leitor seja a primeira leitura como preparação-exortação à segunda leitura. " <sup>32</sup>

Esta ideia de uma introdução simultaneamente pedagógica e protréptica está presente no final da **L.P.** - " Dar-se-á o caso de que uma introdução pedagógica seja possível, um *logos protrépticos pros filosofian* que conduza o homem, na situação concreta do seu momento histórico, à ideia da verdade. Mas a escada que assim é posta à disposição do homem que vive na sua tradição não servirá para o fazer subir ao plano da filosofia, ... " <sup>33</sup> - mas a forma condicional da sua exposição, assim como a desvalorização do seu papel, na sequência, fazem depender a viabilidade desta interpretação, por um lado, da aplicabilidade da leitura que Weil faz da noção aristotélica de *epagogê*, entendendo-a como condução aos princípios, à análise do texto weiliano, <sup>34</sup> e, por outro

---

relecture, c'est l'Introduction qui la présente - se produisant alors elle-même comme doctrine. " **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.11.

<sup>32</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.33.

<sup>33</sup> **L.P.**, pp.440-441.

<sup>34</sup> Cf. TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.36. Também Stexhe utiliza esta ideia da condução como correspondente à tarefa levada a cabo pela Introdução, mas dá-lhe um sentido, mais literal, de encaminhamento, dirigido sobretudo para o porvir e não tanto para o flectir. (Cf. STEXHE, G. de **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.9) Esta diferença pode explicar-se pelos textos nos quais os comentadores assentam a sua compreensão: Stexhe nas páginas finais da **L.P.**; Taboni no artigo de Weil sobre a

lado, do reconhecimento de que " se é verdade que não há introdução à filosofia do sistema circular, a única introdução compatível com o sistema é uma introdução exterior. " <sup>35</sup>

Esta exterioridade acaba, contudo, por repôr o carácter paradoxal do problema, mesmo que seja concebida como articulada com a interioridade, na versão matizada de Guillaume Stexhe. <sup>36</sup> É que, se a Introdução é exterior ao sistema, este surge, naturalmente, como exterior à Introdução, e, uma vez que o sistema enuncia a necessidade de uma dupla leitura, há que concluir que " por sua vez, o sistema das categorias, sendo sistema consumado e fechado, é introdução da *Introdução*. " <sup>37</sup>

---

metafísica aristotélica (*Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne* in **E.C.I.**, pp.81-105, mais precisamente, p.97).

<sup>35</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.33.

<sup>36</sup> O facto dele afirmar que " Ainsi donc, l'Introduction est à la fois extérieure et intérieure au système: autrement dit, elle remplit plusieurs fonctions différentes " (STEXHE, G. de **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.11) não resolve, propriamente, a questão, antes a torna mais premente. Aliás, as três funções que lhe atribui - pedagógica; prova da circularidade e diálogo com o não filósofo (cf. **IDEM**, pp.11-12) - não se situam na relação, propriamente dita, entre interioridade e exterioridade mas sobrepoem os dois planos. Numa segunda formulação da tríplice função, o que ressalta é o carácter de interioridade: " Au total, l'Introduction remplit donc une triple fonction: elle est présentation de la philosophie, relecture du système dans laquelle il se comprend vraiment, et établissement définitif de sa circularité. " **IDEM**, p.12. Que haja esta inflexão, quando o comentador, faz a síntese, não nos deve surpreender tendo em consideração que, anteriormente, este concluíra que " S'il y a effectivement une introduction à la philosophie, elle ne peut être que déjà philosophique; entre elle et le système il ne peut y avoir de réelle extériorité... " **IDEM**, p.9.

<sup>37</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.31. Stexhe retoma a mesma ideia, marcando, mais vigorosamente, a abertura do sistema, que, do ponto de vista do sentido, significa uma limitação constitutiva de todo o sistema enquanto sistema: " (...) mais de

À primeira vista, a identificação do espelho que permite o jogo de remissões do procedimento introdutório oferece a vantagem de evidenciar a solidariedade entre as duas partes, de modo a sustentar a afirmação de que " numa palavra, ela ( a Introdução ), também é lógica da filosofia ",<sup>38</sup> e a afastar a situação «absurda» de uma Introdução que não cumpriria a sua função.<sup>39</sup>

Do mesmo passo, a relativa exterioridade, que o jogo especular admite, proporciona ao comentador a possibilidade de entendê-la como " interpretação autêntica " da Lógica da Filosofia, não no sentido que o termo adquiriu na tradição dialéctica, mas naquele que lhe foi fixado pela corrente existencialista, como se pode verificar pelo contexto semântico que prepara a sua retoma do subtítulo: " a *Introdução* é o fruto, o resultado da segunda leitura para o autor, é a *compreensão* do sistema de fora do sistema, é a sua « interpretação autêntica ». "<sup>40</sup>

Assim, a « interpretação autêntica » não corresponde a uma necessidade interna da exposição do sistema

---

*plus* elle déploie le sens que le système n'atteignait pas encore au moment où il se produisait - si bien que le système est introduction à l'*Introduction*... " **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.13. Não deixa de ser surpreendente que se mantenha intacto o carácter de sistema do «sistema» weiliano perante uma tal conclusão.

<sup>38</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.43. Parêntesis nosso. Guillaume Steixe reforça esta pertença através do conceito constitutivo de circularidade: " Ainsi le livre entier, et non seulement le système, est bien circulaire, et sa totalité est présente et agissante dès le début. " **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.13.

<sup>39</sup> Com ironia, escreve: " Autrement - et cela ne veut pas être qu'une plaisanterie - le livre aurait dû s'intituler: *Logique de la philosophie précédée d'une Introduction qui ne l'introduit pas du tout*, ... " TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.43.

categorial, antes diz respeito à reflexão, à re-leitura do sistema,<sup>41</sup> efectuada pelo próprio autor, o que lhe garante uma dupla relação com o sistema, no que respeita à forma e ao conteúdo: por um lado, " também a *Introdução* utiliza o duplo nível do compreender e do expôr ";<sup>42</sup> por outro lado, " a *Introdução* não é apenas reexposição (pedagógica) dos problemas, ou por problemas, dos fundamentos da doutrina, mas é reexposição problemática desses problemas enquanto « ordenação » ulterior. É uma reexposição sintomática, significativa. "<sup>43</sup>

Sintomática, entenda-se, de duas situações - " o diálogo entre o filósofo e o homem vulgar "<sup>44</sup> e " a possibilidade de o ( sistema ) se compreender ( de se interpretar ) "<sup>45</sup> - que, provindo de planos diversos, transformam a intencionalidade que, inicialmente, lhe poderia ser atribuída, alçando-a a um papel hermenêutico incontornável: por um lado, " A *Introdução* restitui o sistema, a filosofia, à vida quotidiana, ao jogo vivo da linguagem, no qual conceitos e reassumpções estão sempre em movimento,... ";<sup>46</sup> por outro lado, " É a outra exposição do sistema que parte dos seus resultados. "<sup>47</sup>

Por isso, pode Weil levantar na *Introdução* as questões de fundo do seu discurso, no singular, e não no plural das várias categorias, justificando-se assim que, apesar dessas questões se encontrarem em todos os

---

<sup>40</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.33.

<sup>41</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.34.

<sup>42</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.37.

<sup>43</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.35.

<sup>44</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.35.

<sup>45</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.34. Primeiro parêntesis nosso.

<sup>46</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.35.

<sup>47</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.34.

discursos categoriais, haja um questionamento próprio da Introdução que, recortando a exposição da segunda parte, obriga à sua utilização. "Poder-se-ia dizer que a *Introdução* põe questões sobre o que a doutrina encontra e toma como realidades pré-existindo à reflexão, realidades que legitimam a reflexão filosófica precisamente como análise: o que é o discurso? O que é a escolha? O que é a violência? e, por conseguinte, o que é a razão? " <sup>48</sup>

A defesa desta possibilidade de enfoque que a Introdução oferece, em contraposição ao sistema, requer a manifesta separação entre uma exposição doutrinária, anónima, e uma interpretação subjectiva, que traz consigo a marca da autoria. A formulação do mesmo entendimento do problema por Guillaume Stexhe exhibe, com maior clareza, esta dualidade: " enquanto olhar sobre o sistema posterior ao sistema, a *Introdução* dá a palavra ao filósofo que se deixou instruir pelo seu percurso e que compreendeu, no seu termo, o sentido e o fundamento do empreendimento... " <sup>49</sup> Reforçando uma tal diferença, o intérprete levanta, um pouco mais à frente, uma das duas facetas deste problema central: " a questão que se põe, decisiva, neste momento, é de saber se é efectivamente o mesmo homem que fala no princípio e no fim do sistema... " <sup>50</sup>

Não pode deixar de causar estranheza esta maneira de pôr o problema. Que significado tem este questionar da autoria? Se, já por si, é surpreendente que se conceba a *Introdução* como meio para satisfazer a necessidade do autor afirmar a sua autoria, como se se confirmasse ou a

---

<sup>48</sup> TABONI, P.F. *A.E.W.*, p.36.

<sup>49</sup> STEXHE, G. de *La Raison au Défi de l'Histoire*, p.12.

<sup>50</sup> STEXHE, G. de *La Raison au Défi de l'Histoire*, p.12.

hipótese hermenêutica da dominação incondicional do *logos* ou a de uma certa esquizofrenia associada à produção literária, a possibilidade de haver dois «homens», um que toma a palavra na Introdução e outro que o faz no sistema, causa perplexidade.

Não se trata de um problema de lógica, mas da necessidade de ter presente que uma tal separação só se sustém se houver um dos «homens» que não fale, que permaneça mudo para dar voz ao discurso que através dele se vai desdobrando, repetindo um gesto poético ancestral de despojamento e despossessão. Todavia, nesta leitura conciliatória, das duas uma: ou o autor sucumbiu a uma premente tentação poética, fazendo acompanhar a conceptualização doutrinária de uma apresentação pessoal do seu ponto de vista sobre a doutrina, ou o sistema é de tal modo anónimo e distante que não permite, por si, o encontro com o homem concreto, existindo na concretude do mundo. Assim sendo, à abstracção do sistema, a Introdução responderia com a concretude do discurso pessoal.

Dentro do horizonte filosófico tradicional, que separa a verdade do acto que a descobre, recuperado na distinção moderna entre subjectividade e objectividade, um tal entendimento da obra de Weil não oferece qualquer dificuldade. Torna-se aceitável este desdobramento em dois momentos, um relativo à objectividade doutrinária do sistema e o outro à assumpção hermenêutica subjectiva desse sistema. Como se trata de planos distintos, não há lugar para a confusão: sujeito à Verdade revelada por um *logos* apropriado, o autor, que, a confirmar-se uma tal interpretação, foi, como vimos, um veículo desse discurso, anónimo porque verdadeiro, anónimo porque

comum, anónimo porque universal, sentiu mesmo assim, por força da sua modernidade, a necessidade de se apropriar do que através dele foi produzido, de abandonar a posição contemplativa para assumir a atitude activa do leitor, não já oráculo, mas definidor de sentidos, gerador de fronteiras, orientador de percursos.

Uma terceira hipótese, que poderá ser considerada como objectiva, porquanto corresponderia a uma característica original do sistema, foi aventada: o que, à primeira vista, aparecia como uma falha do sistema, revela-se previsto por ele sob a forma da sua exigência de ser interpretado, baseada, ao mesmo tempo, na dupla leitura que requer, na abertura que o estrutura e na necessidade da " sua inserção na vida quotidiana e no mundo dos homens. " <sup>51</sup>

A originalidade da formulação de um sistema que, dizendo a totalidade, ainda não diz tudo, reconhecendo, sob a forma imperativa, essa limitação, expressa em termos de surpresa por Taboni, <sup>52</sup> é vista por Stexhe como resultante da vontade de superar Hegel: " a validade do seu próprio pensamento deve-se, aos olhos de Weil, a esta capacidade do seu sistema se interpretar a si mesmo, quer dizer, de reconduzir à sua *Introdução*, ao passo que, segundo ele, a *Lógica* de Hegel não leva à *Fenomenologia do Espírito*. " <sup>53</sup> A este respeito, Stexhe vai mais longe do que Weil, uma vez que assume como assertórico, pela

---

<sup>51</sup> STEXHE, G. de *La Raison au Défi de l'Histoire*, pp.12-13.

<sup>52</sup> Cf. TABONI, P.F. *A.E.W.*, p.34.

<sup>53</sup> STEXHE, G. de *La Raison au Défi de l'Histoire*, p.13.

aplicação do princípio hermenêutico da superação de Hegel,<sup>54</sup> o que Weil apresenta na forma interrogativa.<sup>55</sup>

Contudo, mantém-se a separação entre o discurso verdadeiro e o discurso «autêntico»: na Introdução, o

---

<sup>54</sup> " on se contentera, ici, de signaler que toute entreprise weillienne vise à dépasser Hegel et justifie ce projet en dénonçant l'hétérogénéité, dans la pensée hégélienne, du système et de son sens... " STEXHE, G. de **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.12.

<sup>55</sup> O texto que Guillaume Stexhe apresenta como referência não é conclusivo, limitando-se a levantar a questão: " Le fini se comprend dans l'infini, et cela est une vérité formelle, puisque le fini ne se voit lui-même comme tel qu'en s'opposant à l'infini; mais le fini est-il retrouvé à la fin du parcours, et la Phénoménologie ( ou, si l'on préfère, l'introduction à la Logique de l'Encyclopédie de Berlin ) renaît-elle du système achevé? " **P.R.**, p.105

Deixamos para mais tarde, pela importância que assume, noutro contexto, a referência a **P.R.**, p.124, a qual, no que diz respeito ao tema em debate, «apenas» põe em evidência as dificuldades de integrar a **Fenomenologia do Espírito** na **Enciclopédia**.

Em contrapartida, Stexhe não dá suficiente importância ao que aventamos como fundamental, o contexto no qual a questão é posta por Weil. Trata-se, nesse longo parágrafo, de dirigir ao sistema hegeliano um conjunto de críticas, sob a forma de interrogações, assumidas no presente, mas sem trair os princípios que regem o próprio sistema. Como introdução, de algum modo apologética, à bateria de questões, Weil considera que cabe à nossa época levar a cabo essa tarefa crítica ( " Il n'est d'ailleurs pas impossible que notre époque soit particulièrement qualifiée pour une tel oeuvre de compréhension, en même temps immanente et critique selon les propres critères du système. " **P.R.**, p.105. ). Ora, a crítica ao sistema de Hegel não pode ser circunscrita ao âmbito do diálogo entre autores, ou, mesmo, da tentativa de superar Hegel, mas deve ser entendida como uma reflexão de fundo sobre o sentido de se levar a cabo qualquer sistema que não ponha à vista a ambivalência constitutiva do próprio gesto de sistematização, que não exiba a problematicidade do sentido, em geral, mas, igualmente, do seu próprio sentido, que não vá, para nele permanecer, ao cerne da negatividade, ao que é prévio a qualquer consideração sobre o Ser ou a Natureza, a linguagem, e, no que concerne à filosofia, a forma discursiva que ela assume.

autor não consegue ultrapassar o limiar do sentimento, uma vez que fala como homem aos homens, uma vez que tendo abandonado a visão do todo, escolheu o regresso ao mundo prosaico, ao quotidiano, no qual a filosofia carece de processos especiais de aplicação. Neste âmbito, Stexhe retoma uma afirmação de Weil, no final da **L.P.**, segundo a qual o filósofo não poderá substituir-se ao salto pessoal que representa para cada um a escolha da filosofia.<sup>56</sup>

Rejeitada qualquer forma de imposição, que corresponderia inevitavelmente ao uso da violência e logo à auto-negação do discurso filosófico, ainda que esta posição, demasiado socrática a nosso ver, devesse ser caldeada pela consideração do papel que Weil atribui à revolução, assim como às situações que ele prevê para o exercício da violência discursiva, a doutrina não perde a possibilidade de «falar» aos homens em geral, não no seu estado puro, só acessível áqueles que deram " o salto para dentro do círculo ",<sup>57</sup> mas numa versão que possa produzir neles um entendimento do «coração», pela referência das teses fundamentais ao contexto de sentido actual.

Formulada com toda a clareza a situação revela o seu carácter paradoxal: não podendo todos os homens aceder ao sistema, este prevê um meio de «sair» do círculo que o constitui enquanto sistema, permitindo uma segunda mostraçãõ,<sup>58</sup> deficitária em relação à mostraçãõ da discursividade racional, mas eficaz em termos de acção.

---

<sup>56</sup> Weil escreveu: " on peut lui (ao homem que vive na sua tradição) faire sentir que la philosophie est ... " **L.P.**, p.441. Stexhe reforça: " sentir et non comprendre. " **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.10.

<sup>57</sup> **L.P.**, p.441.

Esta mostraçõo não cobre totalmente a primeira, mas, facilitando o diálogo com os homens não-filósofos, produz o antecedente de todo o filosofar: a conversão do olhar.

Nesta medida, é uma vez mais o sistema que estabelece as condições de possibilidade da Introdução: segundo esta hipótese, não é já o autor que toma a palavra, exibindo, desse modo, uma vontade de se fazer ouvir, para lá ou para cá do discurso, mas é o próprio sistema que lhe dá a palavra, recuperando, assim, a dupla distância, existencial e temporal, que o separa do mundo: pela Introdução dá-se um retorno da filosofia ao filosofar, do discurso à linguagem, do conceito à familiaridade da poesia. Não obstante a correcção de algumas destas conclusões, o resultado a que se chega contradiz a intenção inicial de estabelecer a unidade das duas partes da **L.P.** Em consequência, quatro dificuldades podem ser alinhadas.

Em primeiro lugar, como defender que a Introdução é também ela filosófica situando a direcção do seu discurso ao nível do sentimento? Ao manter-se intacta a representação hegeliana do sistema weiliano, com a ressalva do requisito da metacompreensão, teremos de desdobrar as duas intencionalidades postas em acção nas duas partes na distinção clássica entre retórica e filosofia. Mas será sustentável atribuir à Introdução uma função retórica, sem, simultaneamente, desvalorizar o seu papel numa lógica da filosofia, entendida esta como exposição sistemática e doutrinária das categorias/atitudes da discursividade filosófica?

---

<sup>58</sup> Cf., STEXHE, G. de **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.11.

Em segundo lugar, será legítimo considerar como uma circularidade que, passando-se em dois níveis, não só aparece dupla, como corresponde à distinção entre discurso e atitude? Se a Introdução é uma interpretação do sistema, mesmo que exigida por este e mesmo sendo produzida pelo próprio autor, não poderá reconstituir totalmente o recomeço do percurso sistemático, isto é, não será suficiente para compreender a dinâmica do sistema, antes fixando-o numa leitura particular. Neste sentido, terá razão Labarrière ao acentuar que várias fissuras cindem o texto de Weil.

Em terceiro lugar, como superar a contradição entre a relação intrínseca da opção pela filosofia e da compreensão filosófica e este segundo nível de diálogo que, supostamente, o filósofo quer manter com o não filósofo? Se a Introdução vai para além da retórica passional ou do incitamento ao filosofar ou ainda do aconselhamento metodológico, provando, dessa feita, a sua indispensabilidade, como poderá ela estabelecer o diálogo com o não filósofo, sobretudo quando um dos temas centrais que desenvolve é o da necessidade de evitar a armadilha da generalização do discurso filosófico, pela superação da má-consciência do filósofo em relação aos outros discursos e às expectativas que ele cria quanto à efectividade do seu teorizar?<sup>59</sup> Por outro lado, a existência de um tal diálogo põe directamente em causa a preocupação de Weil com o lugar do indivíduo no seu sistema: pondo a possibilidade de que este não tenha

---

<sup>59</sup> Cf. L.P., pp.11-21, correspondentes ao ponto II da parte A da Introdução, intitulado *L'homme comme violence*, e a conclusão do problema nas pp.64-65.

conseguido integrá-lo, será a Introdução a fazê-lo? Mas, neste caso, constituindo o papel atribuído ao indivíduo um dos aspectos que diferenciam o sistema weiliano do hegeliano, a Introdução seria o verdadeiro sistema.

Em quarto lugar, sintetizando o conjunto de dificuldades levantadas, causa estranheza que um sistema, elaborado com a consciência das críticas que foram dirigidas ao sistema hegeliano, declare a sua separação do mundo vivido, de tal modo que requeira uma extensa introdução que acabe por mostrar que o que se segue, ao invés do que a secura do seu estilo, a aridez das suas formulações, podem levar a crer, não está desligado do quotidiano e não está fechado no círculo intransponível da especialização filosófica.

Assim, o carácter aberto do sistema weiliano, expresso na exigência de uma Introdução que constitua a sua interpretação autêntica, pode resultar numa exibição da incompletude do próprio sistema, ou seja, na afirmação da não sistematicidade do sistema, cuja auto-consciência não basta para superar. Neste sentido, seríamos levados a concluir que a Introdução tem como função principal a de pôr em causa, e não propriamente de confirmar, uma compreensão convencional do sistema weiliano, à luz do paradigma instaurado pela obra de Hegel.

Quando Stexhe atribui à Introdução o papel de revelar a compreensão, por parte do filósofo, do sentido do percurso efectuado no sistema, escreve: " o seu sentido é de desenvolver o discurso como alternativa à violência, o seu fundamento é uma antropologia, se é verdade que a filosofia se compreendeu como possibilidade

do homem e para o homem. " <sup>60</sup> Nestas linhas, o comentador sintetiza os grandes temas à volta dos quais se organiza a sequência expositiva da Introdução: o enraizamento da filosofia no carácter aberto da definição do homem como animal dotado de linguagem racional; a consciência filosófica de que o discurso supõe a oposição à violência, o que significa que a filosofia não é puramente formal, mas atitude agente no mundo, visando a realização do discurso como transformação do mundo; a quebra da má consciência filosófica conducente à recuperação de um lugar próprio e inalienável para o filosofar, mesmo na época da sobrançaria cienticista. O que, contudo, não fica explicitado é o que ficou pelo caminho para que este percurso fosse possível.

Num certo sentido, demasiado lato para caracterizar suficientemente qualquer sistema tradicional, todo o sistema tem um fundamento antropológico. Todavia, tal não significa que se fundamente numa antropologia. Em contrapartida, uma das preocupações evidentes da Introdução consiste em mostrar esse enraizamento. Aliás, este é um dos aspectos paradoxais do sistema weiliano, o de querer conciliar uma exposição lógica com uma compreensão antropológica, mormente depois do discurso existencialista ter mostrado a impossibilidade de circunscrever a humanidade do homem aos limites impostos pela própria discursividade. A hermenêutica contemporânea, corrente frutuosa para a compreensão filosófica do homem a partir dele próprio, manifesta, igualmente, essa impossibilidade de sistematização, optando por um discurso com-preensivo que cerca,

---

<sup>60</sup> STEXHE, G. DE *La Raison au Défi de l'Histoire*, p.12.

circunda, aproxima-se, ilumina, mas mantém a indefinição do que é em si indeterminado.

Mais próxima da de Weil, a proposta filosófica de Labarrière, por exemplo, apesar do seu esforço conciliatório, não dá o salto em direcção à construção de uma lógica, antes insistindo na gestualidade do lógico que cruza o discurso e o referente, na negatividade originária da palavra e do acto que anatemiza qualquer processo de fixidez, na utopia existencial do encontro do homem com o mundo e consigo próprio, na elaboração do discurso como desejo do outro, mais do que como desejo de si.

É interessante verificar como, mesmo no fim da sua obra principal, Labarrière recorre à expressão «autenticidade lógica», acabando por sintetizar os dois níveis que Taboni distingue em Weil: " o que nos falta é uma certa *autenticidade lógica*. A preocupação quase lúdica de uma coerência na invenção. "<sup>61</sup> A utilização de uma tal expressão, visando a unidade do lógico e do vivencial, supõe o recurso ao conceito hermenêutico de jogo. Este jogo de descoberta da coerência na vida, de desafio à produção sempre renovada da palavra que vivifique e da experiência que seja significativa, de incitamento à maravilha e ao espanto pela e na criatividade, que, simbolicamente, refaz, em cada gesto, a totalidade, não pode alhear-se da origem, supondo a sua resolução final, porquanto este jogo é a própria vida.

Esta relação triádica entre autenticidade, jogo e vida foi aplicada, com menos rigor, por Taboni à obra de Weil: " A *Introdução* restitui o sistema, a filosofia, à

vida corrente, ao jogo vivo da linguagem, no qual conceitos e reassumpções estão sempre em movimento, perante e após a exposição na qual o sistema «categorizou» o todo e a substância deste jogo que permanece jogo e sistema aberto... "62 Acentuando, ao nível formal, este retorno à vida, Taboni conclui: " As categorias são restituídas às atitudes ( aos comportamentos históricos ) das quais, na realidade, nunca se separaram, e o estilo « seco e abstracto » do sistema cede o lugar ao estilo narrativo e concreto da Introdução. "63

Uma tal oposição parece-nos difícil de aceitar, nomeadamente quando é o próprio comentador a reconhecer que as atitudes nunca estiveram separadas das categorias, o que está bem expresso nos vários discursos categoriais que não só exibem a sua relação com as atitudes correspondentes como oferecem o elenco das possibilidades de reassumpção. Por outro lado, há que contestar a legitimidade da oposição entre o sistema e a vida, sob pena ou de conceber o sistema como pura abstracção ou entender a vida como pura imediatez, ao revés da concepção weiliana que encontra na relação aristotélica entre acto e potência um suporte conceptual para compreender a interacção entre discurso e vivido.

Todavia, a interpretação de Taboni encontra alguma justificação precisamente na dificuldade do empreendimento visado por Weil, ao procurar sistematizar o que à partida não é sistematizável, mas tão só

---

<sup>61</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.356.

<sup>62</sup> TABONI, P.F. A.E.W., p.35.

<sup>63</sup> TABONI, P.F. A.E.W., p.35.

aproximável: o jogo da inventividade, a pujança da produção de sentido, a pléctora das expressões linguísticas, a dinâmica de uma razão que, por ser linguagem, está, por assim dizer, sempre adiante de si mesma, nessa alternância de antecipação e reflexão, de distanciamento e de reencontro, de afirmação e de negação, de desejo de si e de desejo do outro.

Que o tenha feito duas vezes reflecte, quanto a nós, a consciência de que o intento se prestaria a equívocos, não parciais, aos quais nenhuma obra pode escapar, mas de fundo, isto é, no que respeita ao sentido e ao carácter da sistematização levada a cabo pelo autor na segunda parte. A função principal da Introdução não se encontra, como pretende Taboni, na restituição da filosofia à vida, ou no diálogo retomado com o homem não-filósofo, mas na restituição da **L.P.** à filosofia. Basta ter em consideração os títulos das três partes que a constituem - *reflexão sobre a filosofia; reflexão da filosofia; filosofia e violência* - para nos apercebermos de que a Introdução não pretende expôr o sentido existencial ou «autêntico» da **L.P.**, mas questionar o que com a sua proposta Weil visou, a partir da pergunta incontornável, para nós, sobre o sentido do sentido.

Eis a razão pela qual os intérpretes têm oscilado quanto a determinar se a Introdução é ou não supérflua. Se ela fôr entendida como um reforço do conteúdo desenvolvido na segunda parte, ou uma reflexão pessoal sobre um sistema impessoal, ou ainda como uma concessão «autêntica» ou «retórica» ao desrazoável, ao vivido carente do informe da racionalidade discursiva, ao sentimento na sua expressão pré-discursiva, torna-se, de

facto, difícil não lhe atribuir um estatuto menor na economia da obra.

Em contrapartida, se conferirmos um âmbito mais alargado ao que Taboni detectou como sendo uma forma de exposição problemática dos problemas, típica da Introdução, e considerarmos que a Introdução põe o problema do sentido de se escrever uma lógica da filosofia de acordo com a lógica do tempo presente, o que inclui, naturalmente, a análise das várias formas culturais nas quais o filósofo, hoje, se reconhece e às quais dá crédito para firmar qualquer proposta filosófica, então, não só a Introdução queda valorizada, como a dimensão de historicidade que o seu discurso manifesta adquire um novo significado.

Concordamos, por conseguinte, que haja um enraizamento «existencial», mas não o entendemos na oposição entre carácter pessoal e impessoal, ou na noção de um retorno ao vivido, herdeira do duplo movimento da dialéctica platónica que à **L.P.** se aplica. Antes o vemos circunscrito ao próprio filosofar, enquanto presentificação do discurso, isto é, enquanto atitude que não está separada da discursividade, antes a origina.

Num certo sentido, a Introdução acaba por esboçar, sob a forma do questionamento, uma vez que Weil não parece aceitar a distinção de Labarrière como tal, a pergunta sobre o lógico da lógica que produziu, desdobrando um tal questionamento num conjunto de grandes perguntas que funcionam como uma espécie de guião não só para a sequência da Introdução, como também para a leitura da segunda parte: que sentido tem uma lógica num presente que é o resultado de uma história que não só

levou a cabo a crítica dos sistemas doutrinários, como parece ter considerado como esgotadas as potencialidades desse tipo de empreendimento? De que modo se pode levar a cabo um metadiscurso que não seja uma simples redução monista dos discursos parcelares? Como dar conta da «unidade da razão no seio da pluralidade das suas vozes»?<sup>64</sup> Como conciliar as duas vertentes da modernidade, a racionalidade como universalização e a historicidade como factualidade? Que lugar existe ainda para um filosofar convencional que tem a pretensão de ser mais do que uma epistemologia, ou um existencialismo, ou uma expressão de niilismo auto-destruidor? Que forma poderá assumir a restituição da filosofia a si própria, sem cair na armadilha da abstracção substancialista, ou na tentação de um ontologismo teleológico? Será que a filosofia ainda é chamada a intervir num mundo que se caracteriza pela jactância do progresso científico, pela violência das soluções políticas, pelo empobrecimento do nível cultural, pela crise da racionalidade?<sup>65</sup>

Como se pode ver, não se trata de restituir as categorias às atitudes correspondentes na vida, ou seja, de pôr de pé o jogo das reassumpções, mas de reflectir uma atitude filosófica de fundo, que sustém, enquanto opção histórica, o sentido do sentido, o sentido de se levar a cabo uma reflexão sobre a racionalidade que sobrevive a, e compreende todos os processos de aniquilação, de violência, o sentido de querer dar

---

<sup>64</sup> Usamos propositadamente o título do capítulo VII da obra de Habermas, **N.D.**, pp.153-186, para patentear a identidade de preocupações de base e de problemáticas, cujo desenvolvimento é naturalmente diverso.

sentido ao real, arriscando uma coerência que assume a figura de uma lógica da filosofia, na convicção de que a presença da racionalidade, mesmo com a possibilidade de uma fixação abstracizante, é sempre mais libertadora do que a opressão do acaso, a violência da Obra ou a limitação auto-imposta pelo discurso Finito.

Desta feita, o que Weil diz duas vezes não é o conteúdo do seu pensamento, ou as etapas da sua obra, ou o significado dos conceitos principais, mas a opção de base do seu filosofar e a consequente atitude que ela requer.<sup>66</sup> De algum modo, poderemos afirmar que na Introdução Weil desdobra a categoria do Sentido, desenvolvendo o que nela ficara implícito e, diríamos mesmo, pecara por uma certa generalidade.

Nesta medida, é verdade que a Introdução interpreta o sistema, mas fá-lo a partir de um ponto de vista, que não é propriamente exterior ou interior ao sistema, uma vez que se situa para cá da demarcação entre interioridade e exterioridade, alicerçando todo o seu filosofar e, por isso mesmo, atravessando todos os momentos constitutivos da obra. É este carácter de transitividade e de entrosagem nas malhas da exposição categorial que estabelece a ambiguidade do papel assumido pela Introdução e leva, como vimos, alguns intérpretes a levantar a hipótese hermenêutica do sistema ser ele próprio uma introdução à Introdução.

A verdade é que o que assim queda visível é a unidade da **L.P.**, unidade que não se define, quanto a nós,

---

<sup>65</sup> Vj., para esta última questão, KIRSCHER, G. **Figures de la Violence et de la Modernité...**, pp.273-275.

<sup>66</sup> Cf. **L.P.**, p.19.

na tentativa de colmatar o que o sistema deixara em aberto, hipótese que acaba por cavar a separação sistemática entre as duas partes à revelia da sua intenção inicial, mas no desdobramento de uma mesma coerência, de uma mesma maneira de compreender o objectivo do filosofar, pondo em acção a categoria determinante, a categoria do Sentido, e gerando a necessidade de uma leitura constantemente cruzada da totalidade da exposição.

Tem, por conseguinte, razão Stexhe ao identificar a extensão da figura da circularidade ao discurso da Introdução, ainda que possamos afirmar que essa circularidade reveste um traçado diverso do proposto pelo intérprete. Numa primeira abordagem, não se conseguia determinar um modo de encontro entre os dois círculos que caracterizam a situação discursiva das duas partes da **L.P.**, o que nos levou a falar da existência de um desnível entre eles. Em contrapartida, ao remetermos o problema para o plano do acto, do gesto conferidor de sentido, da inventividade filosofante, a unidade proposta não supõe a circularidade do conteúdo, o que significa que não atribuímos à Introdução o papel, à partida impossível de desempenhar aliás, de reatar os extremos que o sistema deixara, na linearidade de uma primeira leitura, cindidos. A sistematização levada a cabo pelo sistema é a garantia de que esse encontro, estando dado, será, por via da compreensão, sempre recuperável.

Neste sentido, percebe-se melhor que Weil tenha considerado a categoria da Sabedoria como, ao limite, dispensável: não se trata nem de uma consideração irónica endereçada a um contexto de recepção pouco aberto a

formulações e designações tidas por convencionais ou antiquadas, nem de desvalorização da categoria em causa por oposição a uma sobrevalorização da categoria do Sentido, mas da indicação do carácter formal dessas duas categorias, o que significa a sua presença em acção em todos os discursos categoriais e logo, nessa medida, a inutilidade da sua tematização.

Assim entendidas, acabam por nos fornecer um espelho do que se passa na Introdução e do processo de re-dicção e re-figuração que nela se opera. Por isso, o encaixe que ora se delineia é de outro tipo: ao produzir uma forma de metadiscurso, de metasistema e de metacircularidade, a Introdução inscreve-se na totalidade criando, não uma ruptura ou uma cisão, mas um movimento de enfoque. A circularidade do seu discurso é concêntrica à circularidade do sistema, uma vez que ambas se fundam na categoria do sentido, a segunda desdobrando-a até ao limite da racionalidade que ela encerra, a primeira pondo à vista o contexto de referência daquela.

Não se trata, portanto, de estabelecer a relação do sistema com a vida, mas de indicar o que, podendo parecer uma evidência em si mesma, tem sido, precisamente, objecto de discussão e de interpretações contrastadas: que a exposição das categorias do discurso só faz sentido se fôr entendida como tal, isto é, tendo como referente a própria discursividade, a qual não carece de remeter para outras instâncias de sentido, porquanto, ao invés, é nela que as outras realidades às quais se referem os respectivos discursos categoriais obtêm o seu sentido; que a especificidade do sistema está, precisamente, no desdobrar dessa discursividade, exibindo,

concomitantemente, a racionalidade que nela e por ela é produzida; que se trata, efectivamente, de uma lógica dos discursos cujas coerência e capacidade para gerar simbolicamente mundos são anteriores, ainda que na prática sejam dadas no mesmo acto, às modalidades objectivas que preconizam;<sup>67</sup> que não estamos perante mais um sistema do Absoluto, ignorante da diferença entre ter sentido e fazer sentido;<sup>68</sup> que a sistematização não propõe mais um esquema do real; que a sequência das categorias não é uma série de retratos instantâneos que visassem fixar de uma vez por todas um tipo de produto do homem, que a potência de reflexividade da obra se esgotasse na circularidade do gesto que a esboçou, mas que, sendo uma sistematização compreensiva e, logo, hermenêutica, é uma forma de abertura interrogativa, inesgotável, não tanto no sentido que exhibe, quanto na virtualidade dos sentidos a fazer, nada decidindo senão os núcleos de manifestação da liberdade a partir dos quais o poder de negação da linguagem, essa força libertadora da palavra, se converte na vontade de dis-curso, ou seja, na dicção de um nexó significativo.

O mesmo é dizer que o modo como se entende o papel da Introdução depende do modo como se entender o carácter do sistema. A inovação que Taboni reconheceu na Introdução da **L.P.**, a sua profunda diferença em relação ao que a tradição nos legou, só é explicável se alterarmos o nosso ponto de vista sobre o sistema, bem como sobre o núcleo do seu pulsar. Ora, a primeira característica de que temos de abdicar é a da auto-

---

<sup>67</sup> Cf. **L.P.**, p.72.

<sup>68</sup> Cf. **L.P.**, p.36.

suficiência do sistema, tanto em relação à discursividade quanto em relação à acção. Taboni dera-se conta do segundo aspecto quando, no final do artigo, mostrou como a produção das três obras principais não sanara a inquietação de Weil em relação à possibilidade de o homem ser um lobo para o homem,<sup>69</sup> concluindo, em consequência, que: " O sistema declarou *realizado* o discurso. Mas o discurso realizado permanece inquieto face à acção sempre « a acontecer ». "<sup>70</sup>

Todavia, não é só em relação à realidade que o sistema revela a sua inquietação, uma vez que, centrando-se na categoria do Sentido, o sistema recusa a si próprio, tal como aos seus virtuais leitores, a possibilidade de encontrar uma forma de apaziguamento. Ao invés, a **L.P.** visa o confronto, face a face, com a nossa situação que é caracterizada pelo autor através da aplicação da «dialéctica senhor/escravo» à problemática da linguagem e do discurso: " nós não podemos escolher entre os múltiplos discursos dos senhores, nós que vivemos dentro, com, contra a natureza do mundo exterior, e não podemos contudo viver sem um discurso que dê um sentido ao nosso trabalho, à nossa vitória, à nossa vida, se não nos quisermos abandonar ao desespero da violência, à violência do desespero. Nós precisamos de um discurso nosso. "<sup>71</sup>

A **L.P.** responde a esta procura, não com um discurso já feito, mas com a exposição dos discursos possíveis, das categorias que traduzem discursivamente determinadas

<sup>69</sup> Cf. TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.43.

<sup>70</sup> TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.44.

<sup>71</sup> **L.P.**, p.42.

atitudes.<sup>72</sup> À necessidade histórica de um discurso a **L.P.** sugere o aprofundamento dessa exigência pela compreensão de que a escolha está circunscrita a um elenco de possibilidades, fora do qual já não é a sensatez e a coerência que se escolhe, mas uma das formas parciais de violência.

Desta feita, não consideramos a **L.P.**, propriamente, um sistema de sistemas, mas um sistema de possibilidades de sistematização, funcionando cada categoria, não como a tradução de um discurso passado ou já tido, mas como uma possibilidade de discursos a inventar. O que está verdadeiramente em causa não é fixar a realidade de uma vez por todas, mas evidenciar os parâmetros dentro dos quais se pode dar voz à libertação proposta pela razão discursiva. Nesta nossa leitura, o par abertura/inventividade sobrepõe-se ao par circularidade/dado, de tal modo que os discursos categoriais constituem, para nós, o contexto de pertinência da produção de discursos concretos, estando na aparente rigidez da trama que à sua volta se constrói a garantia da liberdade a porvir. Ora esta trama, indiciadora da encruzilhada dramática que esteia o filosofar actual, requer a determinação do cenário no qual se desenrola, não como um apêndice, mas como parte integrante de uma filosofia que se sabe contextual, mesmo quando aponta para a plenitude dos tempos.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> " la conscience catégoriale suit partout et toujours l'attitude vécue. " **P.M.**, p.88.

<sup>73</sup> " Et, en effet, l'éternité de la présence n'est pas une idée inventée: elle est au fond et au point d'aboutissement de tout discours humain. Pourtant, elle n'existe que dans le temps de l'histoire, et l'inconditionnel ( la présence dans laquelle l'homme ne se sentira plus conditionné ) ne se montre qu'à

Ao traçar o cenário que dá à **L.P.** a consistência de um mundo, do mundo no qual e para o qual ela faz sentido, o qual não pode ser visto como exterior ao próprio movimento discursivo do filosofar, mas tem de ser entendido, enquanto categoria hermenêutica, como mundo da obra, a Introdução não constitui um acesso ao sistema, antes é esse acesso. Assim sendo, há problemas que só ela põe, não por ser um texto diferente, um artigo alargado, mas em virtude da função maior que lhe cabe necessariamente por estarmos perante um sistema do Sentido: a de justificar a existência da especificidade do filosofar que caracteriza uma lógica da filosofia, pela recriação das condições mundanas que lhe conferem um lugar.

Ao contrário do que poderia, à primeira vista, parecer a verificação de que, assente na categoria do Sentido, o texto filosófico supõe como qualquer narrativa a tripla *mimesis*, referida por Ricoeur em **Temps et Récit**, cabendo, dessa feita, à Introdução a «refiguração», não enfraquece a coesão desse texto, mas redimensiona-o, de modo a quebrar a suspeita de abstracção totalitária que sobre ele, culturalmente, paira. Assumindo declaradamente a sua mundaneidade, a Introdução da **L.P.** é Introdução à **L.P.**, e só quem conhece muito bem as condições hermenêuticas que ela estabelece, como é o caso de Kirscher, pode prescindir dela. Todavia, uma tal elisão, como vimos, não consegue esconder a gestualidade da refiguração, tão só deslocando-a para outros interesses e

---

celui qui se sait et se sent conditionné. C'est dans l'histoire que l'homme élabore ses discours éternels, dans la

outros nexos de sentido. A narrativa weiliana oferece uma encenação refiguradora, porque dela carece, conscientemente, ao assumir a historicidade da sua produção e ao reconhecer que todo o filosofar tem de ser, de algum modo, introduzido, por um lado, em virtude do seu fundo antropológico e, por outro lado, como «fenómeno hermenêutico».<sup>74</sup>

A unidade da filosofia e da história que constitui o ponto de chegada da Introdução não pode, por conseguinte, ser lida como significando que, na esteira do posicionamento hegeliano, " não há portanto introdução verdadeira à « consideração pensante » da história. Ela estabelece-se, sem transição nem intermediário, sobre o acto de fé filosófica consubstancial ao sistema. "<sup>75</sup> Ao contrário, ela justifica a existência de um acesso introdutório, uma vez que a dialéctica entre as duas realidades provoca um efeito especular que permite

---

condition qu'il parle de ce qui sera l'existence inconditionnée... " **L.P.**, p.75.

<sup>74</sup> Julgamos, por conseguinte, que Weil, a partir de um posicionamento diverso, chegou à mesma conclusão que Ricoeur sobre a superação do hegelianismo, sem, contudo, sentir a necessidade existencial do «trabalho de luto» em relação à figura de Hegel. A Introdução, com as características narrativas que lhe são próprias, vai ao encontro do que Ricoeur escreveu no penúltimo parágrafo do seu « Renunciar a Hegel »: " Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser par elles-mêmes. Dès lors, quittant l'hégélianisme, il faut oser dire que la considération pensante de l'histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude. " **RICOEUR, P. Temps et Récit**, t.3, p.372. O lugar que é atribuído à categoria do Absoluto na **L.P.** não corresponderá à mesma ousadia hermenêutica?

<sup>75</sup> **RICOEUR, P. Temps et Récit**, t.3, p.351.

reconhecer em cada uma o que era atributo inicial da outra: se a história é necessariamente compreendida como sensata, a filosofia é necessariamente reconhecida como histórica e ambas são compreendidas como factos.<sup>76</sup>

Esta facticidade supõe o carácter situado do interrogar, conferindo-lhe, assim, um carácter histórico.<sup>77</sup> Deste modo não há mediação absoluta, porque há mediação permanente, e a Introdução vem inscrever-se como história de um sistema que recusou esse Absoluto. Daqui resulta a impossibilidade do filosofar que queira ser reflexividade ao quadrado, como o pretende Weil, deixar de expôr, concentricamente, as categorias de uma sinópse discursiva e a trama histórica na qual e para a qual ela surge como pretensão à transcendência da oposição dos pontos de vista parciais.<sup>78</sup> Ora, esta trama forma, desde sempre, uma unidade com o filosofar.<sup>79</sup>

A relação do sistema com o mundo que a Introdução evidencia é, por conseguinte, a inversa daquela que Taboni e Stexhe defenderam: não se trata de reconduzir o

---

<sup>76</sup> É o que indica, claramente o artigo sobre *Philosophie et histoire* escrito em 1953: " L'homme se montre ainsi comme être historique parce que pensant, et pensant parce qu'historique. Autrement dit, l'homme se révèle dans son histoire comprise, et cette révélation se comprend elle même comme historique. L'histoire et la philosophie sont des faits. Elles peuvent être décrites comme structures de l'homme et de la réalité humaine, à condition que cette description, nécessairement formelle, ne fasse pas disparaître ou oublier le caractère de fait et l'unité de cette histoire pensée et de cette pensée agissante... " **E.C.I.**, p.205.

<sup>77</sup> Cf. **E.C.I.**, p.216.

<sup>78</sup> Cf. **E.C.I.**, p.227.

<sup>79</sup> Esta unidade reflecte a unidade antropológica da teoria e da práxis: " Histoire humaine et philosophie ne sont ainsi que les deux aspects que l'homme se présente à soi-même de soi-même. Il s'agit pour nous de savoir comment il s'y saisit concrètement. " **L.P.**, p.69.

sistema ao mundo, de reinscrevê-lo numa historicidade em relação à qual ele é relativamente independente, mas de descrever o cenário no qual a sua produção e a sua consequente leitura fazem sentido, isto é, o mundo do próprio texto.

Taboni não entendeu assim a relação do sistema com a situação por confundir o enraizamento histórico da obra com um processo de «historicização» e, logo, de relativização da lógica como sistema efectivo.<sup>80</sup> Contudo, o próprio Weil defendeu que a origem histórica da verdade não interfere com o valor de verdade da mesma.<sup>81</sup> Na sequência de uma tal reflexão, Weil estabelece, mesmo, a necessidade da filosofia fazer sentido não só sistematicamente mas, também, historicamente: " A filosofia procura o que é verdadeiro sempre e em todo o lado; mas procura-o aqui e agora e é preciso que as verdades que ela enuncia sejam acessíveis e aceitáveis aos homens *hic et nunc*. "<sup>82</sup>

Reencontramos, deste modo, a nossa proposta hermenêutica inicial quanto ao tipo de narrativa que a **L.P.** ensaia, uma vez que uma obra deste tipo, ou seja, uma obra que, quando é compreendida com base nas formas de textualidade e de discursividade convencionais, ora se cinde em contradições e desnivelamentos, ao limite, insustentáveis, ora reclama, directamente, uma grelha de compreensão mais livre, que, repetidamente, fazendo jus à sua dívida em relação à filosofia hegeliana, afirma a sua diferença, tanto no que respeita ao gesto lógico, como no

---

<sup>80</sup> Cf. TABONI, P.F. **A.E.W.**, p.34.

<sup>81</sup> Cf. **P.M.**, p.100.

<sup>82</sup> **P.M.**, p.101.

que concerne ao que está em causa, ainda que os intérpretes insistam mais na proximidade do que na radical diferença, requer um entendimento que não fique circunscrito ao modelo dialéctico hegeliano.

Na realidade, se não fosse a refiguração levada a cabo pela Introdução ter-se-ia muita dificuldade em demarcar, de um modo fundamental, a filosofia de Weil da de Hegel, mesmo que se identificasse o discurso hegeliano com o discurso da categoria do Absoluto. Em contrapartida, na posse do tema nuclear relevado pela Introdução, o enfoque da crítica de Weil ao conjunto da obra de Hegel na elisão relativa à linguagem, adquire o seu pleno significado: " Poder-se-á notar de seguida que o percurso que conduz ao saber absoluto começa na certeza imediata e com a constatação das contradições às quais ela chega a partir do momento em que se quer dizer essa experiência. Noutros termos, a filosofia inicia-se na linguagem. Ora, Hegel, que celebra em textos magníficos, sobretudo na *Fenomenologia* ( e, numa visão mais estreita, na *Enciclopédia*, § 459 ), a grandeza da linguagem, não trata dela explicitamente, não a tematiza. "<sup>83</sup>

Ora, esta crítica, à primeira vista genérica, só ganha plena relevância se se tiver em consideração que a ela subjaz o entendimento que Weil tem da propriedade do seu filosofar.<sup>84</sup> Daqui resulta, indirectamente, um novo argumento para justificar a importância da Introdução à

---

<sup>83</sup> P.R., p.124.

<sup>84</sup> A construção ao longo dos vários momentos da Introdução de uma definição de filosofia poderá ser vista como uma dobra desta crítica, uma vez que Weil se vai libertando, ao mesmo tempo, do discurso ontológico e do discurso absoluto. Para as várias etapas desta construção, vj. L.P., pp.65;67;68;69.

**L.P..** É que, ao tematizar a questão da linguagem e do discurso, Weil encontra-se numa situação particular.

Ao passo que, de acordo com a leitura que Weil faz da filosofia de Hegel, o sistema hegeliano permite uma espécie de presciência, garantida pela circularidade da dialéctica, a qual se traduz numa dualidade ao nível da escolha entre o discurso Absoluto e a violência absoluta,<sup>85</sup> já uma tematização da linguagem e do discurso, necessariamente entendida como busca do sentido, por ser prévia a qualquer opção sobre um discurso determinado, não admite a possibilidade dessa antecipação. É por isso que as categorias não são dedutíveis umas das outras, nem a sua sequência pré-determinável em virtude de um processo de articulação orgânico: é que quando se põe a questão da recondução do discurso a algo anterior o que se encontra é sempre discurso, e, na eventualidade de negar o discurso, o que se encontra é linguagem. A existência da categoria da Obra já evidenciara esta entrosagem, porquanto, seja sob a forma do discurso imperativo ou do discurso mítico, a sua recusa é falada, o seu projecto é dito e justificado.

Parece-nos, conseqüentemente, legítimo tirar uma conclusão idêntica da hipérbole que a violência sofre na Introdução, intensificando o questionamento permitido

---

<sup>85</sup> Ao adoptar, retoricamente, o ponto de vista de Hegel para responder às questões que dirigiu à coerência da sua filosofia, Weil acaba por constatar a predominância do poder de integração em relação ao de abertura. " On dirait la même chose, mais en un autre registre, si l'on affirmait qu'il faut choisir entre un discours absolument cohérent, un discours de l'Absolu ( comme sujet et objet ), et l'arbitraire n'existe que sous la forme de la violence, seul moyen de décider là où il n'y a pas de critère philosophique. " **P.R.**, p.125.

pela prosopopeia da Obra.<sup>86</sup> Vejamos como Weil sintetiza o ponto da Introdução intitulado " A violência como problema para o filósofo "<sup>87</sup>: " Só a destruição do discurso -- seja pelo silêncio, seja pela linguagem não coerente -- corresponde à violência pura que só é pura com conhecimento de causa. E ela é possível, e sem essa possibilidade a filosofia não seria compreensível para si própria: eis a nossa dificuldade, nós que fazemos filosofia. "<sup>88</sup>

Para o caso vertente o que importa notar é, antes de mais, a relação que o conceito de violência pura mantém com a discursividade: não só ela é pura em virtude da anulação do sentido que concretiza -- note-se que Weil se está a referir a um nível de não coerência que está associado com a vontade e, por conseguinte, não corresponde, por exemplo, ao delírio do louco<sup>89</sup> -- como a sua determinação está dependente de um discurso que a

---

<sup>86</sup> Oscilando entre a tentativa de inserir a Introdução na linhagem das grandes Introduções das filosofias kantiana e hegeliana e a necessidade de dar conta da inovação que ela representa, Taboni aborda esta questão através de uma gradação de pontos de vista que procuram estabelecer a diferença entre o conceito de violência total e o de violência pura, mas que por não se situar, de antemão, na questão da linguagem e do discurso cai numa circularidade que, ao limite, anula essa diferença, concluindo: " Ainsi peut-on dire, sans paradoxe, que l'Oeuvre est la catégorie de la violence pure parce que l'Introduction le précise, parce que l'Introduction nous donne la possibilité de la dire. " TABONI, P.-F. **A.E.W.**, p.42.

Como se depreenderá da sequência da nossa exposição, consideramos que, pelo contrário, a Introdução mostra que a Obra não é ainda a violência pura, precisamente, por poder ser dita e por ela própria se dizer. Se o fosse, então, estaria instaurado um esquema maniqueísta de oposição entre a violência pura e o discurso Absoluto, o que a filosofia de Weil pretende superar.

<sup>87</sup> Cf. **L.P.**, pp.57-61.

<sup>88</sup> **L.P.**, p.61.

reconheça como tal, e que, desse modo, constitua para ela a consciência de si. Neste sentido, o que o conceito de violência pura introduz de novo em relação ao de violência total diz respeito à auto-consciência do discurso: criando a possibilidade de uma simetria entre discurso parcial e violência parcial por um lado, e discurso absoluto e violência pura, por outro, agudiza, nas duas direcções, o absoluto do discurso. Tal significa que se o discurso Absoluto tem de ser superado, não é para abrir uma concessão à violência, mas é porque o discurso também é violência.<sup>90</sup>

Este é o problema do filósofo, de facto, o de aceitar, simultaneamente, que " o sentido, todo o sentido, tem a sua origem no que não é sentido e não tem sentido - e esta origem só se mostra ao sentido desenvolvido, ao discurso coerente. "<sup>91</sup> Há sempre um não sentido, ao limite, incompreensível, na origem do filosofar, o qual não pode mesmo ser explicado pelo recurso ao acto subjectivo da vontade pessoal.<sup>92</sup> Tal implica, por um lado, que toda a filosofia seja sempre uma justificação da sua existência, enquanto possibilidade, entre outras possibilidades virtuais, enquanto, por outro lado, põe em evidência que, paradoxalmente, o problema da filosofia não é o absoluto da violência, hipótese última que corresponderia à

---

<sup>89</sup> Cf. L.P., p.71.

<sup>90</sup> Cf. L.P., p 61 e ss..

<sup>91</sup> L.P., p.61.

<sup>92</sup> " Il y a philosophie pour moi, parce que je veux qu'il y ait philosophie, que je pose l'existence d'un sens, que je stipule qu'il y a possibilité d'élaborer un discours qui comprenne tout et soi-même. Mais cette décision est libre, elle ne fait

insensatez do início, mas o absoluto do discurso, o qual torna a violência significativa.

Deste modo, a descoberta do seu outro remete para si, de uma forma dramática: o discurso é -- nele se revelando simultaneamente o mesmo e o outro -- e não é absoluto -- uma vez que a violência subsiste, tanto como possibilidade, quanto como actualidade -- não podendo, contudo, ser discurso do Absoluto, porquanto se desenvolve a partir e no meio da violência, ou seja, a filosofia é uma possibilidade do homem que, gerando o problema da necessidade, não consegue anular esse seu carácter de possibilidade.

Há, portanto, que concluir que a afirmação de Weil de que a filosofia é uma possibilidade do homem tem um significado ambivalente. Sem dúvida que corresponde ao sentido afirmativo que Taboni lhe deu, evocando o seu papel irrecusável na existência humana, mas não é menos verdade que dá conta da situação complexa do filosofar, obrigado, inevitavelmente a percorrer o círculo da discursividade no confronto permanente entre as outras possibilidades, a das formas de linguagem não discursivas, logo, sempre parcialmente violentas, e a da violência pura, do silêncio absoluto e do ruído total.

Desta feita, torna-se claro que, para Weil, só o discurso pode constituir o sujeito e o objecto da filosofia, mas uma tal tematização remete, inevitavelmente, para a linguagem como, simultaneamente, ponto de partida e de chegada do discurso. Se por um lado, do silêncio absoluto não se chega ao discurso, e,

---

pas partie du discours, elle est incompréhensible en elle-même,..." L.P., p.61.

se se for coerente, do discurso não se é conduzido ao silêncio absoluto, por outro lado, há no próprio coração da discursividade a negação de si mesma e a vontade de retorno à imediatez da linguagem.<sup>93</sup> Justifica-se, deste modo, o tema da nossa tese: linguagem e discurso, como par conceptual que constitui a chave de acesso ao sentido da filosofia de Weil. Esta posição é concomitante da defesa de uma «viragem linguística», a acompanhar a orientação épocal, levada a cabo por Weil.

Consideramos, por conseguinte, que o binómio, com carácter de oposição, que usualmente é atribuído como constitutivo do filosofar weiliano - discurso versus violência - deve, com propriedade, ser substituído por este, de tipo complementar. Tal não significa a anulação do papel que a violência tem na obra de Weil, mas o reconhecimento da necessária mediação da linguagem. É que, por um lado, como mostrámos, a violência reconhecida como tal supõe sempre a palavra que a identifica ou pela qual ela se identifica, e, por outro, mesmo quando diz o outro, por mais radical que seja postulada a alteridade visada, o discurso diz-se sempre a si mesmo, num gesto de mostraçãõ que faz depender, inevitavelmente, a marca da pertinência, não conseguindo, nunca, quebrar a coerência simbólica, de uma discursividade que, por ser humana, se sabe contingente, mas, paradoxalmente, não encontra alternativa quando se quer opção pelo sentido.

Entre a linguagem e a linguagem, o discurso afirma-se como possibilidade poética de sentido, e a obra de Weil procura compreender o sentido dessa possibilidade, na pluralidade das suas potencialidades de invenção. Como

---

<sup>93</sup> Cf. L.P., p.44.

as maiores do nosso tempo, traduz, simultaneamente, a euforia da descoberta da abertura simbólica da humanidade do homem e do mundo cujo sentido esta permite, a cada momento, diferentemente, configurar, e a preocupação pelo, filosoficamente, virtual, mas, historicamente, real, enfraquecimento da coesão entre a plurivocalidade dos sentidos traçados.

Ao tornar visível uma tal dialéctica, a Introdução situa-se, acima de tudo, como reflexividade do acesso, enquanto leitura da história da filosofia à luz de uma direcção do filosofar cuja novidade histórica exige a indicação da diferença. Neste sentido, trata-se de uma introdução à filosofia na sua efectuação histórica, isto é, na pluralidade de pontos de vista cuja proposta não inibe nem impede uma alternativa, antes a solicita.

A história da **L.P.** só pode ser a história da filosofia em cuja dinâmica se inscreve, simultaneamente como continuidade e diferenciação. O capítulo central (B) da Introdução, intitulado «Reflexão da filosofia» surge como reflexão sobre o lugar e o papel da **L.P.** numa história que está marcada, duplamente, pelo fracasso da ontologia<sup>94</sup> e pelas consequências ao nível da

---

<sup>94</sup> " Échec donc sur le point décisif: le recours à l'Être ne permet pas de fonder un discours unique sur lequel tous les hommes soient d'accord, un discours qui ne soit pas celui de telle communauté ou de telle autre, mais le discours de l'homme. " **L.P.**, p.36.

No parágrafo seguinte, o autor relativiza esta afirmação: " Échec donc, mais échec seulement pour nous. " **IDEM**, Ibidem. Contudo, esta limitação, se bem que deixe tudo em aberto no que diz respeito à viabilidade histórica dos discursos ontológicos, põe em maior evidência a escolha de Weil de uma lógica discursiva.

racionalidade da inversão do processo de dominação,<sup>95</sup> estabelecendo a articulação entre a vontade de " realizar o sentido do mundo pelo discurso "<sup>96</sup> e a constatação de que " a razão é uma possibilidade do homem "<sup>97</sup>, de um homem que " não deseja ser livre, mas quer estar satisfeito. "<sup>98</sup>

Descobre-se, em consonância, subjacente à divisão explícita dos títulos,<sup>99</sup> uma ordenação em díptico do discurso levado a cabo na Introdução. Até à página 69 Weil constrói em três etapas a justificação da produção e da especificidade da **L.P.**. Este painel culmina numa expressão sintética inequívoca sobre a orientação do seu pensar: " A filosofia primeira não é portanto uma teoria 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 realizações na medida em que quer compreender-se. Ela não é ontologia, é

---

<sup>95</sup> " (...) nous sommes les héritiers des esclaves, de ceux qui travaillaient, qui n'avait pas de discours et qui n'en n'avait pas besoin, mais vivaient et travaillaient à l'aide d'un langage, d'un moyen de communication en vue du travail, destiné à faciliter et à assurer le succès du travail. " **L.P.**, p.39.

A inversão da situação inicial gera, como vimos, a necessidade de um discurso próprio, porquanto " pas plus que le discours du maître ne fait disparaître le problème de la lutte avec la nature, le langage de l'ex-exclave ne parvient à effacer la question et la quête du contentement. " **L.P.**, p.43.

<sup>96</sup> **L.P.**, p.67.

<sup>97</sup> **L.P.**, p.57.

<sup>98</sup> **L.P.**, p.63.

<sup>99</sup> Importa salientar que uma análise semântica dos títulos e subtítulos da Introdução permite identificar 21 ocorrências dos termos linguagem e discurso, em todos os pontos salvo em A II, o que se compreende, uma vez que o autor está a tratar do tema do " homem como violência ". Uma análise do mesmo tipo aplicada ao texto, propriamente dito, seria decerto mais

lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso na sua unidade. " <sup>100</sup>

Este ponto de chegada, preparado pela crítica aos grandes momentos da história da filosofia, na perspectiva da constituição de uma lógica da filosofia, <sup>101</sup> tem de ser entendido literalmente, uma vez que ele, não só estabelece a diferença entre a filosofia de Weil e as filosofias lógicas anteriores, patenteando a renúncia ao discurso ontológico, <sup>102</sup> como designa o projecto em causa «filosofia primeira».

Um pouco mais adiante, Weil reforça esta dupla ideia: " Como, a partir das atitudes mais simples ( e que só podem, em virtude desse facto, ser compreendidas no fim da análise ), o discurso se desenvolve, como o que só é reconhecido implicitamente ( como o que deve ser eliminado ou suprimido ) é produzido no momento de consciência da atitude, é o trabalho propriamente da lógica da filosofia mostrá-lo, e é no curso desse trabalho que ela se constitui em filosofia primeira, fundamento de toda a filosofia ulterior seja qual for o nome que esta carregue: ontologia, moral, psicologia, política, filosofia da natureza, da existência ou da

---

reveladora da omnipresença da temática da linguagem e do discurso.

<sup>100</sup> L.P., p.69.

<sup>101</sup> Na Introdução à L.P., Weil distingue, conseqüentemente, quatro tipos de lógica, para além do tipo correspondente à sua filosofia - a lógica do discurso não contraditório, a lógica do discurso ontológico, a lógica do discurso finito, a lógica do discurso absolutamente coerente. Cf. L.P., pp.50-53.

<sup>102</sup> Weil faz, igualmente, uma leitura histórica da superação dos discursos ontológicos, considerando-a " comme résultante des conditions historiques de notre communauté. " L.P., p.38 e ss. O modo como na linguagem corrente se manifesta a transição

ciência: é na lógica da filosofia que, todas, elas se compreendem no seu sentido para o homem que as faz. "<sup>103</sup> É que toda a filosofia é discurso e a tomada de consciência deste facto não é indiferente para a determinação do sentido do filosofar.

O que na Introdução à **L.P.**, deste modo, se evidencia é a necessidade de não se reduzir os discursos aos conteúdos que eles desenvolvem, mas de explicitar as consequências hermenêuticas que decorrem da própria discursividade constitutiva desses mesmos discursos. A confiança de Weil na viabilidade do seu projecto assenta, estamos convictos, na intenção de levar a cabo uma lógica discursiva de discursos, ou seja, de concretizar a primeira tentativa de construir uma lógica autónoma, auto-suficiente na relação entre enunciados e enunciação, sem ter necessidade de recorrer a referentes heterónomos ao discurso para o fundamentar.<sup>104</sup>

A Introdução apresenta, assim, a pretensão da **L.P.** ao título de filosofia primeira enquanto meta-discurso sobre o sentido em acção em todos os discursos. Esta pretensão, numa época que vive mal com discursos fundamentais, requer uma justificação da sua possibilidade. Por isso, a partir da página 70 o tema é a própria Lógica da Filosofia. Que não haja uma demarcação semiótica a diferenciar os conteúdos semânticos mostra, à sua maneira, a unidade visada. Ao despoletar o movimento do filosofar, a Introdução recria, assim, as condições

---

entre o discurso ontológico e o discurso a vir é o da procura " d'un moyen de communication en vue du travail. " **L.P.**, p.39.

<sup>103</sup> **L.P.**, pp.72-73.

necessárias para que o sentido da filosofia weiliana faça sentido, fornecendo a chave de acesso à **L.P.**, enquanto lógica do discurso. A sua indispensabilidade fica, deste modo, estabelecida; mas o seu carácter de introdução deve-se, em consequência, ao facto de não dar conta das condições suficientes.

Só a própria exposição dos discursos categoriais confirmará a pertinência da produção de uma lógica da discursividade que se constitua como resposta à crise que o nosso tempo atravessa sem contrariar o desejo profundo de libertação que o caracteriza. No fundo desta situação crítica, Weil descobre uma carência ao nível, precisamente do discurso: " Nós temos necessidade de um discurso que seja nosso. " <sup>105</sup> A **L.P.** procura responder a esse vazio. Toda a dificuldade da tarefa está em evitar substituir a procura do sentido pela sua cristalização em figuras de uma qualquer sabedoria, mesma que esta tenha a pretensão de se centrar numa análise da linguagem e do discurso. <sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Assim se compreende que, apesar das categorias serem-no de atitudes, " la pureté et l'irréductibilité des attitudes leur viennent donc de leur discours... " **L.P.**, p.71.

<sup>105</sup> **L.P.**, p.42.

<sup>106</sup> Weil estabelece, claramente, a necessária abertura do discurso filosófico à possibilidade de compreensão dos discursos concretos, sem a qual a lógica abdicaria do seu horizonte antropológico e seria hermeneuticamente estéril: " Elle ne pourra pas ne pas partir des catégories et des attitudes pures et elle saura cependant que ces catégories-attitudes pures non de valeur que dans la mesure où elles permettront de comprendre le discours et les discours qui se tiennent et qui se sont tenus dans le monde historique et dont elle-même est le fruit et l'aboutissement ( mais ne l'est que pour elle-même ). " **L.P.**, p.79. É ao conceito de reassumpção que cabe exhibir essa necessária mediação.



## CAPÍTULO II

O Discurso entre a Linguagem e a Linguagem



Que o tema central da filosofia de Eric Weil seja o advento dessa possibilidade da linguagem que é o discurso, que a sua concepção da racionalidade, enquanto racionalidade discursiva, dependa do modo como essa relação é, por ele, compreendida, pode constituir novidade parcial no universo das interpretações da sua obra, mas corresponde a um inequívoco traço de actualidade. Com efeito, tal significa a inscrição do seu pensamento no grande movimento que, desde o século XIX, reconheceu na linguagem a mediação incontornável entre o evento e a significação.<sup>107</sup> Partilhando a «viragem

---

<sup>107</sup> " Le discours, même oral, présente un trait absolument primitif de distanciation qui est la condition de possibilité

linguística», Weil toma, concomitantemente, " a primeira decisão estratégica no plano das opções conceptuais ",<sup>108</sup> admitindo a função lógica primeva da categoria do sentido.

Em consequência, a sua filosofia não estabelece o discurso numa relação de plena interioridade com o Ser, como acontece, segundo o autor, no discurso do Absoluto,<sup>109</sup> antes resulta de uma mediação entre a liberdade primeira da linguagem, definidora da humanidade do homem, e a liberdade segunda de querer a universalidade do sentido do que linguisticamente é enunciado.

Esta dialéctica produz nexos de sentido que cumprem uma dupla função de distanciação: em primeiro lugar, pela dupla negatividade constitutiva da liberdade, geram-se mundividências, isto é, produções simbólicas de mundos possíveis; em segundo lugar, pela exteriorização que todo o mundo constituído supõe, é viável criar uma segunda distanciação que tem como objectivo a determinação da lógica de produção e de articulação desses mundos simbólicos, procurando, simultaneamente, a marca diferenciadora, a categoria, e a pertinência aglutinadora, a coerência de sentido.

Aumentando a margem de exteriorização, a dialéctica entre a categoria e a atitude, traduzida triplamente pelo enraizamento antropológico de qualquer discurso, pela virtualidade de todo o discurso categorial reassumir uma

---

de tous ceux que nous considérerons ultérieurement. Ce trait primitif de distanciation peut être placé sous le titre de la dialectique de l'évènement et de la signification. " **RICOEUR, P. Du Texte à l'Action**, p.103.

<sup>108</sup> HABERMAS, J. **V.E.**, p.11.

categoria anterior, e, por fim, pela acção visada, não só parcialmente por cada discurso, mas pelo acto de discorrer, constantemente desloca a tentação de conceber a lógica do discurso filosófico como uma dobra de uma interioridade que, momentaneamente, carece de se manifestar para se conquistar num nível ainda mais profundo, porque mais interior.

E, no entanto, a plácida sequência dos discursos categoriais, geradora de um sentimento de homogeneidade uniformizadora, questiona a autenticidade de uma real preocupação com a linguagem e o discurso, e constitui, decerto, uma das razões para o enfoque dos comentadores noutro tipo de temáticas.

Por outro lado, o intérprete confronta-se com a dificuldade da inexistência de uma tematização objectivante do que são a linguagem e o discurso. O que Weil criticou à filosofia hegeliana, a saber, como vimos, o não ter tematizado explicitamente a discursividade, não se repetirá, apesar de um esforço em sentido inverso, na sua filosofia? Será legítimo considerar que a mostraçao do discurso como tema central do filosofar, acompanhada pelo esboço da sequência de discursos categoriais que exprimem a vontade de coerência, é suficiente como tematização do discurso?

Sendo claro que a sua **Lógica** o é do *Logos*, sendo claro, ainda, que o discurso não é a instância primeira ou última, uma vez que realiza a mediação entre a linguagem e a linguagem, assumindo, dessa feita, uma negatividade que, se antropologicamente lhe confere estatuto idêntico ao da liberdade, ontologicamente o

---

<sup>109</sup> Cf. **L.P.**, p.337 e ss..

torna evanescente, não se manterá a sua abordagem no horizonte do idealismo logocentrista que, na realidade, se situa sempre para lá ou para cá da linguagem e do discurso visados?<sup>110</sup>

Quando o fundamental é a enunciação e o enunciado, na sua corporeidade específica, é subvalorizado, quando o significante e o acto que o formaliza surgem mais como traços estilísticos de um tipo de discurso do que como eventos discursivos, determinantes para os discursos em causa e, por isso, incontornáveis na sua especificidade, não estaremos a assistir a mais uma mistificação do papel efectivo da linguagem e do discurso? Por outro lado, a adopção do ponto de vista linguístico não transformará a

---

<sup>110</sup> À abordagem weiliana do discurso poder-se-iam aplicar com facilidade as características que Habermas atribui à racionalidade idealista, sintetizadas na p.44 de **N.D.**: «procede de maneira totalizante»; «opera de maneira auto-referencial»; «justifica-se pela auto-explicitação em espiral do conceito englobante» ( a categoria do Sentido ); «produz um sistema de enunciados compreensivo, fechado e definitivo, que, a rigor, não admite qualquer interpretação distanciada, qualquer inovação ou aperfeiçoamento sob pena de suspender a história da sua eficiência.»

Em contrapartida, Weil parece ter evitado a orientação geral das filosofias do *logos* detectada por Habermas. Com efeito, a sua filosofia não visa nem «o *logos* inerente ao ente no seu conjunto», nem «a faculdade de se representar e de manipular objectos», nem «a apresentação de estados de coisas». Assim, se ela não escapa a um certo logocentrismo, não cai na armadilha, tantas vezes concomitante, do «cienticismo» ou do «contextualismo». Cf. HABERMAS, J. **N.D.**, pp.58-59.

Por sua vez, o enfoque que procuraremos produzir na temática da linguagem e do discurso permite identificar uma articulação mais complexa do que esta divisão deixaria supor. O pensamento de Weil manifesta, deste modo, uma vez mais, a sua peculiaridade: verdadeira encruzilhada da tradição idealista com a viragem linguística, resulta numa estruturação de base claramente aporética e paradoxal, como temos procurado salientar.

**L.P.** numa retórica da prosopopeia, centrada nos seus próprios procedimentos auto-justificadores, sem que qualquer processo de verificação esteja previsto? Em suma, será possível o projecto de uma lógica do discurso que não seja inevitavelmente ou uma gramática ou uma retórica ou uma hermenêutica?

Defendendo, como nós, a necessidade de identificar a preocupação nuclear do pensamento weiliano com a problemática da linguagem e do discurso, Jean Quillien formula, contudentemente, a sua conclusão: " **A Logique de la Philosophie**, toda ela, mais não é do que uma análise filosófica da linguagem humana. "<sup>111</sup> Em abono da sua tese remete para as páginas centrais da exposição da categoria do Sentido. Contudo, o leitor contemporâneo, informado pelos já longos desenvolvimentos da linguística e das ciências da linguagem que lhe estão associadas, não pode ao ler tais páginas deixar de se surpreender. Mais do que de análise, dever-se-ia falar de síntese do percurso efectuado, ou melhor, dos princípios que sustentaram esse percurso. Estas páginas não dão conta dos resultados de uma análise do que é a linguagem, mas servem, acima de tudo, para mostrar a anterioridade da linguagem em relação ao discurso. Mais, do labor analítico, enquanto procedimento científico, só há a indicação da sua impossibilidade no que concerne a linguagem.

E, no entanto, num certo sentido, Quillien tem razão, como podemos verificar pela seguinte passagem da **L.P.**, na qual Weil reconhece os limites da sua abordagem: " Estes traços, que estão longe de constituir uma análise

---

<sup>111</sup> QUILLIEN, J. *Histoire, langage et formalisme* in **D.V.L.**, p.264.

da linguagem ( se este termo tem um sentido filosófico, este coincide com o de lógica filosófica ), indicam no seu conjunto um facto, a saber que a linguagem, mais vasta e mais profunda do que o discurso, é também mais antiga que tudo o que o discurso produz. "<sup>112</sup> A primeira chave para a interpretação da passagem reside na distinção nela veiculada entre análise científica e análise filosófica. De facto, Quillien tem razão porque se refere, na esteira de Weil, a uma análise filosófica.

Discutiremos, de seguida, mais aturadamente, o sentido da distinção entre os dois níveis de abordagem, no que respeita à linguagem e ao discurso. Por ora, contudo, há que relevar a segunda chave para a interpretação da passagem, o que nos conduzirá a mais um paradoxo. O que nela se estabelece é a coincidência entre a análise de tipo filosófico e a própria lógica da filosofia, o que implica uma circularidade, em virtude da qual cabe perguntar se ainda tem sentido falar-se de uma «análise» da linguagem.

O nível de formalismo correspondente a essa análise está bem patente no que Quillien considera ser específico de Weil: " Ele põe ordem na variedade das linguagens produzidas pelos homens na história. "<sup>113</sup> Uma tal circularidade redundaria num logocentrismo, inevitavelmente fechado sobre si próprio, com a agravante de não ter, explicitamente, em conta os contributos das ciências da linguagem. Em boa verdade, na **L.P.**, não há lugar definido para uma semiótica ou uma semântica, ou uma linguística, ainda que, como veremos, implicitamente

---

<sup>112</sup> **L.P.**, p.420.

<sup>113</sup> QUILLIEN, J. **D.V.L.**, p.264.

se possa detectar a integração de várias distinções oriundas destas ciências por parte de Weil.

Ora, a questão não pode ser entendida apenas dentro dos limites da distinção entre atitude filosófica e atitude científica, nomeadamente, no campo das ciências sociais, por duas razões: em primeiro lugar, ao contrário do que parece acontecer com a acção, em sentido restrito, o factor liberdade está integrado na própria linguagem, o que impede a constituição de uma zona de inacessibilidade por parte do discurso objectivador das ciências. Em segundo lugar, importa ter em consideração a ambiguidade do estatuto epistémico das ciências da linguagem, impossível de enquadrar adequadamente na tríade comum «ciências naturais - ciências sociais-ciências humanas», o que as tornou, como mostrou Ricoeur, na matriz da distanciação objectivante característica da compreensão interpretativa.<sup>114</sup> Por conseguinte, ao invés do que acontece no âmbito das ciências sociais, a linguagem não só parece indiscutivelmente susceptível de uma abordagem

---

<sup>114</sup> Ao reintroduzir a relação dialéctica entre os termos que Dilthey opusera, explicação/compreensão, Ricoeur clarifica a relação que a hermenêutica necessariamente estabelece com a linguística, do seguinte modo: " Ce comportement explicatif, à la différence de ce que pensait Dilthey, n'est aucunement emprunté à un autre champ de connaissance et à un autre modèle épistémologique que celui du langage lui-même. Ce n'est pas un modèle naturaliste étendu après coup aux sciences de l'esprit. L'opposition nature-esprit n'y joue même aucun rôle. S'il y a emprunt, il advient à l'intérieur du même champ, celui des signes. Il est en effet possible de traiter les textes selon les règles d'explication que la linguistique applique avec succès aux systèmes simples des signes qui constituent la langue par opposition à la parole... " RICOEUR, P. **Du Texte à l'Action**, p.146. Cf., para um exemplo deste tipo de aplicação, **IDEM**, p.158.

científica, como essa abordagem poderá constituir um enriquecimento para a reflexão filosófica.

A obra de Labarrière é, a este propósito, exemplar, em virtude das manifestas conexões com Weil: mesmo propondo uma lógica da experiência fundamental do desejo, " que é razão da relação, que é razão da comunicação, " <sup>115</sup> e, assim, se situa num plano de efectuação mais próximo da irredutibilidade do " amor tão necessário das coisas finitas, " <sup>116</sup> do que a lógica da filosofia de Weil, o autor considera indispensável a passagem pelos níveis de abordagem das ciências da linguagem, afirmando, através de um jogo de palavras que ecoa a posição de Ricoeur, que " é a distância que é a razão da proximidade, é nela que se sela a unidade que actualiza a cisão conceptual. " <sup>117</sup>

Desta feita, a perda implicada pela opção de Weil não diz apenas respeito aos resultados virtuais de uma análise de outro tipo, eventualmente mais complexa, das funções da linguagem, cujo contributo permitiria um aprofundamento da posição filosófica, <sup>118</sup> mas levanta o

---

<sup>115</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.80.

<sup>116</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.97.

<sup>117</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.302. Na sequência explícita que essa distanciação passa pelo contributo das ciências da linguagem: " Le langage a pour forme le jugement. Et la conscience trouve à s'accomplir dans le sujet, ou plutôt dans l'unité des sujets relationnés. Au-delà de la sémiotique, qui prononce et réalise l'agencement des signes linguistiques élémentaires, la sémantique introduit et façonne ici la catégorie du «sens». " **IDEM**, Ibidem.

<sup>118</sup> Esta postura contraria o que se tornou usual nas abordagens filosóficas da linguagem, mesmo entre aqueles que procuraram uma «essência» da linguagem, ou uma «origem» antropológica para a sua produção, como foi, por exemplo, o caso de Cassirer, professor e orientador da Tese de Licenciatura de Weil.

O «empobrecimento» em causa pode, por outro lado, ser estabelecido por contraste com uma perspectiva mais recente.

problema do valor heurístico da sua compreensão, no que concerne tanto ao movimento centrípeto de auto-compreensão quanto ao movimento centrífugo de produção de novas interpretações. Toda a questão está em saber se uma redução deste tipo não acarreta, do mesmo passo, a oclusão do acesso ao sentido do sentido de um empreendimento filosófico como o da **L.P.**.

Numa certa medida, poder-se-á aplicar a Weil a crítica que Habermas dirige ao Estruturalismo: " Ao elevar as formas da linguagem ao nível de realidade

---

David Crystal, na p.83 de **The Cambridge Encyclopedia of Language**, distingue os modelos que dão conta da estrutura da linguagem segundo o número de níveis que cada um encontra no fenómeno linguístico. Nessa tentativa de hierarquização quantitativa, identifica modelos de dois até seis níveis. Pela esquematização apresentada, seríamos conduzidos a considerar que a proposta de Weil constitui um modelo de dois níveis - «forma/sentido». A justificação que Crystal apresenta para a utilização de um modelo de seis níveis dá-nos a dimensão do que fica de fora, em virtude da não utilização explícita das ciências da linguagem: " In this encyclopedia, we shall be making most use of a 6-level model of structure which uses three basic notions (*transmitting medium, grammar, semantics*), each containing a twofold division. The model also incorporates the dimension of language *in use*, which is related to the concerns of language structure through the notion of *pragmatics*. "

A listagem do que fica por integrar numa análise filosófica do tipo da que Weil leva a cabo (podemos agrupar esses planos não tratados em quatro valências maiores: contextual, quanto à elucidação dos processos de reprodução, imposição, etc.; estrutural, no que respeita ao esclarecimento dos procedimentos semióticos, gramaticais, retóricos, etc.; hermenêutica, quanto às potencialidades da categoria do Sentido; pragmática, no que diz respeito ao esclarecimento dos actos comunicativos.) só admite duas apreciações: ou se julga a sua filosofia redutora, precisamente, no que respeita ao núcleo da sua produção, ou se levanta a suspeita sobre a existência de uma forte razão para que assim seja. Foi esta segunda via que escolhemos. Note-se que este empobrecimento não é aqui entendido apenas por comparação com uma filosofia da linguagem mais complexa, mas aplica-se directamente às potencialidades que julgamos discernir na filosofia do autor.

transcendental, reduz os sujeitos e os seus discursos a puros acidentes. Os sistemas de regras subjacentes são supostos poder explicar ao mesmo tempo a maneira como os sujeitos falam e o que eles fazem. "<sup>119</sup> Em suspenso ficaria o contributo criativo individual, o esforço e a marca do locutor no uso da linguagem, o dizer apropriador. Como chama a atenção Habermas: " As regras gramaticais garantem, decerto, a identidade de significação das expressões linguísticas; mas elas devem ao mesmo tempo deixar o lugar para uma utilização dessas expressões -- cuja identidade de significação é só suposta -- que admita matizes individuais e uma inovação imprevisível. "<sup>120</sup>

A reacção imediata do leitor será, eventualmente, a de considerar que não sendo a filosofia de Weil um estruturalismo a transposição surge como desajustada.<sup>121</sup> Na verdade, uma transposição directa seria impossível. Contudo, a crítica de Habermas, não sendo dirigida ao autor, permite destacar três questões que podem, elas sim, ser dirigidas à filosofia de Weil.

Em primeiro lugar, se a filosofia de Weil se apresenta como uma tematização do discurso, cabe integrá-la na crítica ao «semantismo» que vingou precisamente na

---

<sup>119</sup> HABERMAS, J. N.D., p.56.

<sup>120</sup> HABERMAS, J. N.D., pp.56.

<sup>121</sup> Continuando por explicitar as fontes indirectas do pensamento filosófico de Weil não nos parece correcto afastar de antemão, atendendo tanto ao contexto cultural e filosófico da época da sua produção quanto a afinidades detectáveis quer na gramática quer na estruturação narrativa, a influência que decerto sofreu desse movimento. Importa salientar que só uma compreensão do seu pensamento a partir da temática da linguagem e do discurso poderá aventar a hipótese de influência outras que as aristotélicas, kantianas ou hegelianas e respectivos «pós».

altura em que a **L.P.** foi produzida. Se a **L.P.** ostenta a pretensão à validação de todos os discursos, incluindo o seu enquanto compreensão totalizadora, então há que concluir que Weil considera que a exposição dos conteúdos semânticos dos discursos categoriais é suficiente para validar qualquer forma posterior de reassumpção ou de aplicação a um campo particular. Todavia, como a pragmática se tem esforçado por mostrar, a dedução de tais conteúdos, mantendo-se no nível do locutório, não basta para dar conta da totalidade de condições de validação e o empobrecimento é tanto mais grave quanto maior for o grau de generalização proposto.<sup>122</sup>

Numa certa medida, poder-se-ia ver no conceito de atitude uma tentativa de superação do carácter redutor da semântica, apontando para uma prática, que não correspondendo ainda ao conceito de uso, acabaria por antecipá-lo. A relação dialéctica entre categoria e atitude corroboraria a busca de uma tal aproximação. É o que o próprio Weil nos parece indicar, num artigo que faz um apanhado das principais tendências do pensamento político e filosófico descortinadas no seu tempo, intitulado *La pensée philosophique et politique en Europe aujourd'hui*,<sup>123</sup> no qual o autor tece um comentário sobre a

---

<sup>122</sup> " Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht. Dabei handelt es sich freilich um objektive Bedingungen der Gültigkeit, die der Hörer dem semantischen Gehalt der verwendeten Ausdrücke nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt des epistemischen Anspruchs entnehmen kann, den der Sprecher im Vollzug seines illokutionären Aktes für die Gültigkeit seiner Äusserung erhebt. " HABERMAS, J. **N.D.**, pp.127.

<sup>123</sup> **C.E.W.IV**, pp.67-89. Tradução francesa do artigo publicado na revista *Daedalus* (93), em 1964, com o título " Philosophical and political thought in Europe today " .

orientação da filosofia anglo-saxónica que, no contexto da nossa reflexão, acaba por ser irónico: " filósofos ingleses cada vez em maior número, e cada vez mais prestigiados, parecem acabar por admitir - os escritos póstumos de Wittgenstein e a muito recente teoria dos enunciados performativos do professor Austin - que a linguagem não pode ser estudada em si mesma, mas que está em relação com atitudes e com situações de carácter não - ou não essencialmente - linguístico " <sup>124</sup>.

A ironia é dupla. Por um lado, o tipo de investigação que a obra de Austin veio a gerar ergueu-se, em grande medida, sobre uma forte crítica às filosofias de matriz dialéctica. Mesmo aquelas que, como a de Weil, procuram compreender a linguagem, foram acusadas, na óptica estrita da pragmática, de se manterem no tipo de problematização oriunda de uma concepção idealista. Por outro lado, é, precisamente, essa intimidade dialéctica entre a categoria e a atitude, preconizada por Weil, que acaba por inviabilizar a aproximação das duas perspectivas. Se a categoria formaliza sempre uma atitude, não é menos verdade que a atitude depende da categoria para se compreender e justificar, pelo que todo o peso da validação recai, ao limite, sobre os conteúdos formalizados enquanto sequências locutórias.

---

<sup>124</sup> C.E.W.IV, p.82.

Entende-se melhor esta surpreendente proximidade que Weil encontra entre a sua filosofia e a filosofia dos actos de linguagem se se tiver em consideração que o autor procura mostrar que o positivismo lógico se encontra em recessão por todo o lado: " Il n'y a pratiquement pas de positivistes, sauf en Scandinavie, aux Pays-Bas ou en Belgique, tous fortement influencés par la Grande-Bretagne (ou plutôt l'Angleterre). Mais même là, tout se passe comme si l'analyse logique et linguistique était en perte de vitesse. " C.E.W.IV, p.81.

O pendor logocêntrico, privilegiando os conteúdos que são vistos como universais no que respeita à compreensão da sua intenção enunciativa, encontra-se patente na tentativa, que constitui a própria **L.P.**, de encontrar a unidade de um conjunto de atitudes, interpretadas como semelhantes, na unidade de uma categoria que agrega um conjunto de discursos, efectivos ou virtuais, tidos como idênticos. É verdade que as atitudes e os discursos efectivos são sempre uma combinação das categorias-attitudes lógicas, mas esta «lógica combinatória», mais do que resolver a questão, não exhibirá o carácter ancilar que conceitos como uso, ou contexto, revestem na filosofia de Weil?

Uma tal predominância do plano semântico, como base para a tarefa hermenêutica, fica, igualmente, confirmada pela categoria que estando no início determina o horizonte a partir do qual a **L.P.** pode fazer sentido: a categoria da Verdade. Apesar de Weil lhe conferir um sentido tão vasto que se torna legítimo entendê-la, não como fundo metafísico ou ontológico do discurso, mas como pretensão à validade através da coerência, exibida, precisamente, por todo o discurso e, por isso, diferenciando-o das outras formas de linguagem, o facto de manter, na senda da tradição, todo o discurso dentro da unidade desse horizonte implica que a sua proposta se atenha a uma lógica centrada no locutório.

Em segundo lugar, é um facto que Weil não tematiza quaisquer regras gramaticais ou lógicas. A sua lógica escapa ao funcionalismo seja ele entendido como mecanicismo, como analítica ou como pragmática. Contudo, seria impossível não considerar a função normativa, tanto

dos discursos categoriais, quanto da própria sequência da exposição. Esta normatividade fica, quanto a nós, bem visível quando se adopta a nossa hipótese de conceber a estrutura narrativa da **L.P.** como um drama filosófico, porquanto destaca não só o carácter de possibilidade discursiva dos discursos categoriais como a sua função exemplar, pré-figurativa, recriando as formas simbólicas de base que configuram as expressões históricas de racionalidade.

Ora, mantendo-se no horizonte da semântica, a **L.P.** não consegue dar suficientemente conta do modo como se efectua tanto o processo de constituição das categorias quanto o esquema da sua utilização. Uma vez mais, o constatado e assumido logocentrismo da filosofia weiliana, descurando o problema do uso, ou, provavelmente, sendo o resultado do entendimento da impossibilidade de conciliar uma sistematização semântico-hermenêutica com uma pragmática, deixa em aberto a passagem ao vivido.

Naturalmente que o problema ficaria resolvido, no que concerne ao nosso autor, se atribuíssemos às categorias uma função mais simples, a de levarem a cabo uma espécie de planta dos múltiplos discursos efectuados ao longo da história da filosofia. Esse mapa permitiria, então, concretizar um labor hermenêutico por remissão de um discurso concreto à ou às categorias correspondentes. Tem cabido a Kirscher acentuar esta virtualidade da **L.P.**, mostrando, em relação a determinados autores, o interesse em determinar por que categorias se regem os seus discursos.

Neste caso, todavia, o «semanticismo» sai reforçado, uma vez que se torna difícil evitar a confusão entre sentido e significado. Seguindo, contudo, a nossa hipótese que vê nos discursos categoriais, a par de uma função hermenêutica, uma função heurística, sem a qual se torna, julgamos, extremamente difícil demarcar a filosofia de Weil de uma filosofia das concepções do mundo, na senda da hermenêutica de Dilthey, fica por realizar essa estruturação das pontes entre as duas funções. Ao não objectivar os procedimentos constitutivos da sua lógica, Weil não facilita a constituição eventual de novas categorias, exigida pela vivência de novas atitudes. Nesta medida, a sua recusa do que poderia ser designado como um certo «logicismo» entra em contradição com a abertura constitutiva do seu sistema, e tem sido, cremos, um dos motivos que tem afastado muitos investigadores da sua obra.

Ora, incidindo sobre o uso, a crítica que Habermas dirige aos logocentrismos proposicionais visa, precisamente, esta função heurística que, segundo ele, toda a proposta filosófica deve levar a cabo. É evidente que a posição de Habermas não é neutra e tem em vista uma deslocação do campo epistémico tradicionalmente adstricto à filosofia.

No seu contributo para **The Cambridge Companion to Habermas**,<sup>125</sup> John Drizek mostra como a proposta de Habermas pretende constituir um programa de

---

<sup>125</sup> DRYZEK, J. " Critical theory as a research program " in **C.C.H.**, pp.97-119.

investigação,<sup>126</sup> tendência que se acentua com a viragem marcada pela sua obra principal, **A Teoria do Agir Comunicativo**<sup>127</sup>. Drizek encontra três direcções interessantes nesse projecto: " os conceitos de acção comunicativa, de racionalidade comunicativa, e de comunicação sistematicamente distorcida podem fornecer e fornecem orientação para a inquirição empírica. "<sup>128</sup>; e, nesse sentido, considera que " o contraste entre acção estratégica e acção comunicativa, e a distinção concomitante entre sistema e mundo vivido, fornecem uma grelha para a interpretação de muitos tipos de fenómenos sociais. "<sup>129</sup>; conclui, então, que " as ideias de Habermas sobre a acção comunicativa podem também ser usadas na avaliação das práticas sociais. "<sup>130</sup>

Contudo, como salienta Drizek, " o caminho tem dois sentidos: a própria teoria crítica está adequadamente dependente dos resultados da ciência social, e o próprio Habermas fez bom ( ainda que algo esporadicamente ) uso de tais resultados. "<sup>131</sup>

É a concepção de uma razão processual que facilita este intercâmbio, vindo dar novo alento à defesa da

---

<sup>126</sup> " This dialogue is not just a matter of guidance for the practice of social science, though any social science taken critical theory seriously could hardly emerge from the encounter unaltered. Critical theory can also provide a context and a frame for making sense of existing social science findings. " **C.C.H.**, p.97.

<sup>127</sup> " With this turn, Habermas starts to look a bit more like a social scientist and a bit less like a philosopher. Indeed, in the *Theory* he refers several times to his project as a "research program" for social theory, and so presumably for empirical social science too. " **C.C.H.**, pp.100-101.

<sup>128</sup> DRIZEK, J. **C.C.H.**, p.101.

<sup>129</sup> DRIZEK, J. **C.C.H.**, pp.101-102.

<sup>130</sup> DRIZEK, J. **C.C.H.**, pp.103-104.

<sup>131</sup> DRIZEK, J. **C.C.H.**, p.97.

viabilidade de um saber científico do humano e intervindo num debate que parecia querer estribar-se em duas posições que, na aparência opostas, conduziam ao mesmo resultado: tanto os cépticos do papel da filosofia, quanto os cépticos do alcance das ciências sociais, traçavam uma inequívoca fronteira entre os dois tipos de saber. Por sua vez, a pretensão de constituir um programa de investigação decorre do conceito de agir comunicativo, porquanto este sintetiza os dois aspectos que caracterizam os dois campos: o conceito de acção e o conceito de sentido. Aliás as críticas dirigidas à cientificidade das ciências sociais diz respeito à acção, no que esta manifesta de liberdade.

Assim sendo, a discussão sobre as potencialidades heurísticas da **L.P.** não se encontra encerrada, a este nível, uma vez que cabe aduzir ao debate o modo como o próprio Weil faz uso da categoria da Acção com vista à elaboração de uma **Filosofia política** que integra uma análise do sentido e do contributo das ciências sociais na sociedade actual. Não querendo escamotear a inibição que a produção de uma obra global sobre a organização social e política pode gerar entre os investigadores, podemos levantar a dúvida sobre qual dos projectos realiza de forma mais completa a admissão de variações individuais imprevisíveis pelo sistema. Se a **L.P.** permitiu ao seu autor a produção de uma **Filosofia moral** e de uma **Filosofia política**, não será legítimo reconhecer-lhe um potencial heurístico que, inicialmente, lhe parecia vedado?

É verdade que as obras de Weil não fornecem metodologias ou grelhas de procedimentos, mas cabe

perguntar se a necessidade de um tal fornecimento não supõe à partida uma tomada de posição sobre o valor absoluto da cientificidade e a consequente subalternização da filosofia.<sup>132</sup> Além disso, do ponto de vista da elucidação do campo da acção, a proposta de Weil oferece um entendimento enriquecedor de conceitos indispensáveis, como o de violência ou o de revolução. Nesta medida, diríamos, jogando com as palavras, que sendo mais dirigida, a proposta de Weil é menos dirigista, uma vez que põe em prática o que poderíamos designar como uma «heurística exemplar», que recusa substituir-se à liberdade e à inventividade do filosofar de cada um, antes se limita a abrir o espectro de problematicidade de uma determinada área de investigação.

Este problema só poderá ser convenientemente estruturado se se tiver presente o modo como Weil distingue a filosofia das ciências, como já indicámos anteriormente. Toda a questão está em saber se é possível adoptar um ponto de vista que seja efectivamente intermédio e comum aos dois campos. Ora, o que até agora

---

<sup>132</sup> No texto publicado em 1987 como contributo à *Festschrift* em homenagem a D.Henrich e que constitui agora o segundo capítulo de **N.D.** (pp.18-34), com o título " *Metaphysik nach Kant* ", Habermas sintetiza o empobrecimento infligido à filosofia: " Die Kriterien der Gültigkeit, nach denen sich die Illumination des gesunden Menschenverstandes durch die Philosophie heute vollziehen könnte, stehen der Philosophie selbst nicht mehr zur Disposition. Sie muss operieren unter nicht selbst gewählten Bedingungen der Rationalität. Deshalb kann sie auch in der Rolle des Interpreten keinen gegenüber Wissenschaft, Moral oder Kunst privilegierten Zugang zu Wesenseinsichten reklamieren und verfügt nur noch über fallibles Wissen. (...) Schliesslich kann sie im Plural auftretenden Totalitäten der verschiedenen Lebensformen auch nicht mehr in eine Hierarchie des mehr oder minder Wertvollen bringen; sie beschränkt sich

nos tem sido dado ver vai em sentido contrário: se a Weil se poderá criticar o facto da sua filosofia não contemplar um programa de investigação no domínio das ciências humanas, ao projecto de Habermas poder-se-á contrapor a situação paradoxal em que deixa o filosofar.

De acordo com os limites deste trabalho, basta mostrar que, numa perspectiva genérica, a relação de Weil com as ciências sociais e humanas é muito mais complexa do que poderia aparecer de início. Não só ela não é simplesmente crítica, em sentido negativo, defendendo a sua necessidade como consciência programática da sociedade contemporânea, como, em muitas etapas da sua filosofia, se reconhece o duplo sentido dessa relação: ao procurar compreendê-las, Weil apropria-se da informação e do entendimento por estas veiculado que julga importante para a compreensão filosófica que leva a cabo. O leque de leituras que sustenta a redacção dos seus artigos seria suficiente para corroborar esta apropriação.<sup>133</sup>

---

auf die Erfassung allgemeiner Strukturen von Lebenswelten überhaupt. " **N.D.**, p.26.

<sup>133</sup> Esta atitude encontra-se caracterizada na *Introdução* aos artigos que compõem o **C.E.W.IV** elaborada por J.M. Buée.

Por um lado, salienta a integração das problemáticas weilianas no debate filosófico da época: " Les questions dont Weil s'occupe sont bien celles qui suscitent chez ses contemporains les débats les plus vifs et les oppositions les plus tranchées. Il refuse, pourtant, et sans la moindre ambiguïté, l'attitude de l'intellectuel «engagé», si répandue en France. " **C.E.W.IV**, p.11.

Por outro lado, mostra que Weil não foge ao recurso às ciências sociais e humanas: " Weil s'interroge sur son présent. Aussi son discours est-il d'abord celui d'un historien, doublé d'un sociologue ou d'un économiste. " **IDEM**, p.12. Desta feita, a crítica de Weil dirigir-se-ia sobretudo a uma concepção positivista, a favor de uma sociologia compreensiva: " Lorsqu'il s'agit de choisir les faits significatifs et de les analyser la méthodologie weilienne

Como vimos anteriormente, demarcando os pontos de vista correspondentes, Weil não visa, propriamente, reduzir as ciências sociais e humanas à filosofia, mas estabelecer uma necessária diferença de enfoque que assenta na adopção de categorias discursivas diversas. É por isso que a complementaridade é relativa e rege-se pela mesma matriz que permite a Weil dar conta da questão da identidade e da diferença, a matriz da mediação. O problema não está, para o autor, na interdisciplinaridade, mas na exigência de mediação, que acaba por se resolver, tendo em vista um aprofundamento da compreensão, na capacidade de produzir sentido.

Estabeleçamos este jogo de identidades e diferenças, de modo sumário, porquanto ele nos obrigará a encarar directamente o problema e a procurar o sentido da posição de Weil. Pela sua proximidade, a posição de Labarrière porá em evidência o que está, efectivamente, em jogo.

No final do capítulo sobre a elaboração do discurso,<sup>134</sup> Labarrière, não obstante o plano no qual situou a sua reflexão, é conduzido a dar uma indicação sobre o percurso de efectuação da sua lógica, porquanto, como o próprio reconhece: " Tudo está dito aqui. Tudo no entanto fica por fazer. "<sup>135</sup> Essa tarefa poderá ser

---

n'est pas du type positiviste. Elle procède plutôt d'une sociologie compréhensive, de type wéberien. " **IDEM**, Ibidem.

Para o efeito de caracterização da sua atitude, por exemplo, a utilização, no artigo *Les études humanistes - leur objet, leurs méthodes et leur sens*, in **P.R.** pp.311-336, de um «nós», indicando uma identidade de preocupação (cf. **P.R.**, p.320), assim como a união copulativa entre o humanista e o filósofo (cf. **IDEM**, p.328), esbatem o que, à primeira vista, se perfila como oposição e obrigam a repôr a questão noutros termos.

<sup>134</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, pp.309-346.

<sup>135</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.343.

realizada, segundo o autor, pelas grandes disciplinas nas quais se fracturou, historicamente, o campo geral do saber e da experiência: Filosofia, Ciência, Política, Religião e Arte.<sup>136</sup>

Uma tal remissão dá-nos a oportunidade de, por contraste, melhor entender uma exigência fundamental subjacente ao posicionamento de Weil. O que se revela interessante é, desde logo, a diferente atitude perante a situação: ao passo que Labarrière parece aceitar o legado histórico disciplinar, ainda que insista na necessidade de estabelecer relações e mediações entre as várias disciplinas, não só ao nível superficial do cruzamento das fronteiras disciplinarmente definidas, mas também no que respeita à detecção da " liberdade que as investe a todas, "<sup>137</sup> Weil recondu-lo à reassumpção de uma variedade de categorias/attitudes ( Condição, Inteligência, Acção ), o que o leva a um esforço de compreensão, mais do que, como acontece com Labarrière, à constatação da pluralidade.

Tal significa que o grau de intervenção da lógica filosófica, enquanto discursividade instauradora e fundadora, no discurso dos outros saberes é entendido de modo diverso pelos dois autores: enquanto Labarrière julga suficiente a mostraçõ da presença da mediação lógica em todos eles, Weil alarga essa intervenção à própria efectuaçõ " material " dos discursos respectivos. A tarefa da **L.P.** não se reduz a uma função dialectizadora, mas comporta, igualmente, uma busca dos

---

<sup>136</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.346.

<sup>137</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.346.

«tópicos» justificadores de uma determinada intencionalidade.

Este posicionamento «tipológico» supõe uma relação diversa com o presente. Enquanto Labarrière se situa na linha leibniziana de encanto pela complexidade da criação, Weil adopta uma posição mais crítica que cruza a aceitação do presente, enquanto ponto de chegada de um devir histórico, com a exigência de que esse presente seja logicamente consequente, o que, no seu caso, significa, compreensível e compreendido pela filosofia, e que permite, do mesmo modo, estabelecer a diferença em relação a um certo «fatalismo» presente na posição de Habermas.

À determinação do que poderíamos chamar «mínimos lógicos»,<sup>138</sup> correspondente à concepção conciliadora de Labarrière, contrapõe-se o trabalho de «desconstrução» e «reconstrução», mas num plano diverso do inicial, praticado por Weil. Esta perspectiva está patente na dupla função da categoria da Acção: por um lado, ela permite compreender uma pluralidade de discursos,

---

<sup>138</sup> A atribuição a Labarrière do intuito de definir «mínimos lógicos» que garantam, axiologicamente, a autenticidade lógica dos outros campos de saber é visível em vários momentos da sua obra. A título de exemplo citamos uma passagem representativa, mormente por dizer respeito ao campo da política: " ... le politique est le lieu de ce que l'on pourrait appeler la «gérance» de l'utile, au sens où l'utile est ce qui ouvre au «fonctionnement» des choses. En quelle direction pourrait aller cette ouverture? Aux historiens et aux politologues de le dire. Ce que leur lègue le logicien, c'est une exigence à la fois des plus simples et des plus radicales: l'évidence que l'universalité et la singularité ne sont pas des dimensions antagonistes dans l'existence humaine, et que l'individu, le sujet, l'homme d'expérience appellent l'égle reconnaissance, concomitante et donc paradoxale, de ces deux dimensions qui les constituent. " LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.344.

enquanto, por outro, revela uma exigência do presente, a saber, a produção de um discurso filosófico sobre a moral e sobre a política.

A posição de Weil confere à filosofia um papel não tanto interdisciplinar -- ainda que haja uma clara compreensão da relação entre a actualidade e o discurso científico<sup>139</sup> -- quanto «transdisciplinar». Nesta medida, apesar de ressaltar um forte pendor crítico, não estamos perante uma filosofia que, à maneira da «crítica das ideologias» se dirigisse especificamente, mas paradoxalmente nos mesmos parâmetros de análise, ao discurso tecnológico,<sup>140</sup> antes depara-se-nos uma tentativa de identificar em todas as formas da sua efectuação a dimensão «transcategorial».<sup>141</sup>

É a possibilidade de estabelecer uma tal transdiscursividade que revela um novo sentido para a gestualidade ordenadora que Quillien encontra na obra de Weil. Se a sua lógica pode ser considerada como uma «lógica da ordem»,<sup>142</sup> não é tanto pela ordem que

---

<sup>139</sup> " La science et son surgeon, la technologie, sont venus pour rester, et nous aurons à vivre avec elles. " **E.C.I**, p.291.

<sup>140</sup> " (...) ou pour le dire en termes quelque peu paradoxaux, nous devons apprendre à sauter le problème de la science au lieu de nous contenter de penser dans la problématique de la science, et nous devons scruter le problème du pouvoir au lieu de penser avec les seules catégories du pouvoir. " **E.C.I**, p.292.

<sup>141</sup> A expressão é de Stanislas Breton, que a utiliza para explicar o papel do lógico como mediação entre o «categorial» e o «categoriel» na filosofia de Labarrière. Cf. **Altérités**, pp.51-52. Deslocado, o termo não designa na filosofia de Weil propriamente um princípio originário «simbolizante», mas o acto discursivo dessa simbolização, expresso pela variedade de discursos categoriais.

<sup>142</sup> Para um entendimento metodológico, primeiro, e, depois, ontológico da expressão que, por contraste, permite entender melhor a perspectiva de Weil, vj. DERRIDA, J. **Apories**, pp.86-87.

estabelece quanto pelas ordenações a que apela. Por isso, a hipótese de uma transdiscursividade não conduz à constituição de uma «retórica das fronteiras»<sup>143</sup> como delimitação redutora de abordagens, mas a uma «lógica plural da aporia».<sup>144</sup> Nesta linha interpretativa, cabe entender o procedimento de Weil em relação ao discurso científico como a indicação de uma situação aporética que não pode ficar confinada à discussão epistemológica,<sup>145</sup> uma vez que remete, necessariamente, para a nossa situação.

Trata-se, por conseguinte, de levantar as aporias que subjazem ao discurso científico, bem como à atitude de poder que este instaura. É assim que Weil contrapõe à circularidade constitutiva do discurso filosófico a circularidade axiológica das ciências. Contudo, enquanto pela primeira se exprime uma procura do sentido, a segunda apresenta a configuração de uma impossibilidade: " Qualquer tentativa de provar cientificamente o valor da ciência mais não é do que um *circulus in probando*. " <sup>146</sup>

Note-se que o autor não questiona o valor civilizacional dos valores sobre os quais assenta o

---

<sup>143</sup> Cf. DERRIDA, J. **Apories**, p.18.

<sup>144</sup> A expressão é uma vez mais de Derrida. Se bem que aqui esteja deslocada do seu contexto temático, o modo como Derrida a caracteriza corresponde, quanto a nós, à intencionalidade que está em acção na filosofia de Weil: " Elle paraît assez paradoxale pour que le partage entre de multiples figures de l'aporie n'oppose pas les unes aux autres mais installe la hantise de l'une dans l'autre. " DERRIDA, J. **Apories**, p.44.

<sup>145</sup> " Le travail de l'interprète n'est jamais celui d'une intelligence désintéressée parce que le problème de l'interprétation n'est pas d'ordre épistémologique;... " BUÉE, j.-M. **C.E.W.IV**, p.14.

<sup>146</sup> **E.C.I**, p.284.

discurso científico,<sup>147</sup> mas a capacidade da ciência os poder justificar enquanto factos.<sup>148</sup> Daqui decorrem duas consequências quanto aos limites de intervenção do discurso científico: por um lado, as ciências " não nos podem fornecer com que justificar as nossas decisões fundamentais; "<sup>149</sup> por outro, " ver na ciência a bitola universal pela qual se medem todos os valores é uma ideologia não científica... "<sup>150</sup>

Toda esta argumentação pode ser considerada como convencional; na verdade, é fácil detectar o cavename conceptual, formado por pares de opostos, que a sustenta, reconhecendo, do mesmo passo, a sua identidade com os termos sobre os quais se tem architectado a crítica ao discurso científico, com vista à justificação da existência de um lugar para a " velha tarefa da filosofia. "<sup>151</sup>

Diferente interesse entre a filosofia e as ciências;<sup>152</sup> integração necessária da problemática epistemológica na problemática axiológica e ética;<sup>153</sup> oposição entre facto e valor;<sup>154</sup> distinção entre razão e entendimento;<sup>155</sup> conhecimento versus compreensão;<sup>156</sup>

---

<sup>147</sup> Cf. **IDEM**, Ibidem.

<sup>148</sup> " Ce que nous découvrons, c'est que la science et la cohérence sont incapables de justifier les valeurs fondamentales, et en particulier soi-même, et de prouver leur propre nécessité. " **E.C.I**, p.285.

<sup>149</sup> **E.C.I**, p.290.

<sup>150</sup> **E.C.I**, p.288.

<sup>151</sup> **E.C.I**, p.293.

<sup>152</sup> Vj., p.ex., **P.M.**, p.12.

<sup>153</sup> Vj., p.ex., **P.R.**, p.17 e BUÉE, J.-M. **C.E.W.IV**, p.14.

<sup>154</sup> Vj., p.ex., **P.M.**, p.45 ou **E.C.I.**, p.280.

<sup>155</sup> Vj., p.ex., **E.C.II**, pp.116-117.

<sup>156</sup> Vj., p.ex., **E.C.I**, p.290.

sentido como categoria irreduzível à da causalidade;<sup>157</sup> dominação da natureza como atitude de não pertença ao mundo...<sup>158</sup> são binómios partilhados por todos os autores que se reclamam de uma interpretação «humanista» da nossa civilização. De igual modo, caracterizar o mal-estar da nossa civilização como resultado dessas oposições<sup>159</sup> constitui uma leitura inevitável para circunscrever a ciência dentro de limites epistemológicos que deixam em aberto o campo dos interesses propriamente «humanos» do homem.

Para lá da questão da justeza destes argumentos, indesmentível tanto pelo cuidado posto pelo homem de ciência na circunscrição do seu domínio quanto pela manifesta crise de valores por todos reconhecida, não deixa de surgir no horizonte o formalismo da argumentação, como se a ciência fosse encarável nos nossos dias como um acidente histórico, com consequências nefastas, mas a qualquer momento superáveis.

Além disso, este conjunto de oposições, ao remeterem a ciência para uma zona de intervenção limitada, acabam por limitar, igualmente, a zona de intervenção da filosofia. Por fim, levanta-se a questão da existências destas duas grandes unidades assim contrapostas como dois domínios do saber que dividem entre si o «mundo». E, bem vistas as coisas, em virtude do ponto de vista demasiado genérico da argumentação, não está ainda estabelecida uma razão suficiente para justificar o sentido de uma análise filosófica da linguagem e do discurso, enquanto " análise

---

<sup>157</sup> Vj., p.ex., **E.C.II**, p.47.

<sup>158</sup> Vj., p.ex., **E.C.I**, p.287 e BUÉE, J.-M. **C.E.W.IV**, p.13.

<sup>159</sup> Cf. **E.C.I**, pp.278 a 280 ou **P.R.**, p.336.

compreensiva da compreensão, "160 que não recorre directamente às ciências da linguagem.

Há, por conseguinte, que atribuir às oposições anteriormente expostas uma função propedêutica, necessária para o desenvolvimento da argumentação, enquanto geradora de aporias, mas não suficiente para dar conta do problema que temos procurado esclarecer. Sem dúvida que do ponto de vista antropológico, em sentido restrito, este tipo de dualidades caracterizam uma vontade por parte do indivíduo de " encontrar, na sua existência finita, dignidade e sentido. "161 Contudo, do ponto de vista da lógica, a questão que se coloca é não só a do alcance hermenêutico da ciência, mas, também, a do efectivo valor heurístico do discurso científico, para a compreensão da linguagem e do discurso. É a este respeito que a perspectiva de Weil se inscreve como contra-corrente, ao questionar o alcance prospectivo e construtivo da ciência.

Se se ficasse pela exposição de tais oposições, a filosofia de Weil não se distinguiria de uma teoria das visões do mundo, de inspiração weberiana, assente na categoria da Inteligência, porquanto reduziria toda a questão a uma diferença de atitude, e, logo, de interesse.<sup>162</sup> Compreendendo-o, Weil estabelece uma clara demarcação em relação a Max Weber no artigo *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé*, o qual tem servido de base à nossa análise, que é feita em duas etapas.

---

<sup>160</sup> E.C.I, p.296.

<sup>161</sup> P.M., p.200.

<sup>162</sup> Cf. L.P., p.280.

Numa primeira, Weil mostra a pertença do cientista a um mundo, isto é, a uma unidade estruturada axiologicamente, prévia em relação a qualquer actividade, tese que se contrapõe à visão " a-cósmica " e " desinteressada " <sup>163</sup> característica da Inteligência. <sup>164</sup> Esta anterioridade significa ao mesmo tempo a precedência da compreensão e da valoração sobre a atitude científica, <sup>165</sup> o que se encontra sintetizado na fórmula lapidar: " A compreensão do mundo precede a ciência. " <sup>166</sup> Esta posição, idêntica à defendida pela corrente hermenêutica, permite estabelecer a prioridade antropológica da hermenêutica, enquanto busca do sentido, mas por si só não obsta a que a actividade científica conduza a essa compreensão. Não será esse, precisamente, o papel que cabe às ciências sociais e humanas?

A argumentação de Weil passa, então, para uma segunda etapa que lhe permitirá justificar o seu ponto de vista. À ciência terá de corresponder uma limitação mais radical, que não corresponda apenas a uma diferença de interesses ou de atitudes, antes surja como intrínseca à discursividade científica. Weil formula uma tal limitação do seguinte modo: " A ciência, considerada como uma forma de actividade humana fundada sobre certos valores, não nos dá um mundo, ela tem as suas raízes num mundo que deveio o que é na história ou, se se preferir uma

---

<sup>163</sup> L.P., p.266.

<sup>164</sup> Cf. E.C.I, p.287.

<sup>165</sup> " La réponse, déjà esquissée, qu'on peut lui faire, c'est que la science est une activité humaine dans un monde que l'homme comprend et a déjà compris avant qu'il n'essaie de le connaître scientifiquement, un monde dans lequel il a vécu avant et au moment de créer sciences et méthodes. " E.C.I, p.289.

linguagem mais filosófica através das auto-interpretações sucessivas dos homens, as quais por sua vez podem ser compreendidas. <sup>167</sup> A passagem apresenta três teses fundamentais.

A primeira, na sua formulação incipiente, expõe, uma vez mais, um ponto de vista comum aos críticos da ciência: a parcialidade do projecto científico, decorrente da valorização da objectividade como critério da cientificidade, impede o intuito totalizador. Ora, o mundo supõe, precisamente, essa dimensão de totalidade. Esta constatação, por si só, não dá suficientemente conta do problema, uma vez que, convertido em ideal a atingir, este intuito totalizador pode facilmente caber no âmbito da cientificidade.

A segunda diz respeito à constituição desse mundo. O que se torna mais significativo não é tanto o que é afirmado, em clara linhagem hegeliana, mas o que está subjacente: um mundo que devem, isto é, que é histórico, não pode ser compreendido apenas através da categoria da Acção, nem na sua vertente de transformação, nem na de revolução, ou ainda, de domínio.

A este nível revela-se, então, o segundo aspecto da impossibilidade das ciências sociais poderem constituir um mundo: é que elas procuram as condições da acção,<sup>168</sup> ou seja, uma das valências do mundo, mas não a

---

<sup>166</sup> E.C.I., p.288.

<sup>167</sup> E.C.I., p.287.

<sup>168</sup> Cf. P.R., p.316.

Veja-se como, na P.P., o mesmo tema assume um tratamento a partir do valor do cálculo e da circunscrição da explicação das ciências sociais ao plano social: " car en effet elles ont affaire à l'homme, bien qu'elles n'aient pas affaire à tout

«mundaneidade» do mundo. O seu campo epistemológico diz respeito ao plano da determinação. Em contrapartida um mundo que devem, pelo movimento do seu devir, não é susceptível de ser reconduzido a um mapa de determinações.

Mesmo esta crítica ainda não clarifica o problema na sua globalidade, porquanto pode resultar numa simples definição de fronteiras: se o mundo não é apenas Condição e Acção, não é menos verdade que também o é. Sigamos, todavia, esta linha argumentativa, já que ela nos permitirá estabelecer a terceira tese a partir de um conceito central do pensamento weiliano, o de liberdade.

No artigo intitulado *Les études humanistes...*, Weil desenvolve a distinção, que já tinha estabelecido na **P.P.**,<sup>169</sup> entre ciências sociais e humanidades. O conceito sobre o qual se estrutura a distinção é o de história. Em ambos os textos, ao passo que a relação das ciências sociais com a história é vista como indirecta, a das humanidades é entendida como um processo de assumpção do valor da história e da tradição.<sup>170</sup> Nesta medida, os dois tipos de ciência preenchem papéis fundamentais, ao traduzirem duas formas de consciencialização: por um lado, " as ciências sociais são a consciência da

---

l'homme, puisque l'homme ne se réduit pas à l'être social ( travaillant ). " **P.P.**, p.73.

<sup>169</sup> Cf. **P.P.**, pp.73-74.

<sup>170</sup> " La tâche est celle de se comprendre soi-même en tant que membre d'une tradition culturelle donné, grâce à la compréhension de cette culture et de cette tradition. " **P.R.**, p.331.

sociedade moderna " ;<sup>171</sup> por sua vez, o humanista " incarna a consciência cultural do seu tempo. " <sup>172</sup>

Esta diferença não é concebida, por Weil, como horizontal, isto é, como uma partilha das possibilidades oferecidas pelo campo do saber, mas, em rigor, também não o é como vertical, segundo, por exemplo, um esquema hierarquizado integrador, porquanto a mútua dependência possui um estatuto ancilar, de parte a parte.<sup>173</sup> Para lá da interacção entre elas, esta diferenciação, recuperando uma divisão clássica dos saberes, provoca uma primeira deslocação do ponto de vista sobre o mundo, ao mesmo tempo que assegura a existência de um tipo de compreensão intermédio entre a ciência e a filosofia.

Desta feita, o mundo que é histórico é, simultaneamente, o mundo que tem uma história, ou seja, um mundo que possui uma consciência de si e dessa história que o constitui. Assim como viver num mundo significa viver numa rede significativa que torna possível a acção, também viver num mundo significa viver uma história que contem, disponível, " o leque das possibilidades humanas. " <sup>174</sup>

Ora, essa consciência é concomitante da consciência da liberdade humana, como possibilidade incondicionada da constituição de um mundo. É nesta compreensão do «facto» da liberdade que, contudo, as humanidades falham. A ambivalência da sua dependência em relação à história<sup>175</sup> - entendida como historicidade ou como disciplina

---

<sup>171</sup> P.P., p.73.

<sup>172</sup> P.R., p.331.

<sup>173</sup> Cf. P.R., p.326.

<sup>174</sup> P.R., p.335.

<sup>175</sup> Cf. P.R., p.317.

específica - implica a impossibilidade de sair de uma concepção do exercício da liberdade dentro de certas condições, que não sendo consideradas suficientes para justificar, por exemplo, uma determinada produção literária, são, no entanto, tidas por condições necessárias.

A figura de Max Weber, que reaparece neste artigo como modelo da tarefa do humanista,<sup>176</sup> torna manifesta a limitação que Weil encontra nestas ciências: mantendo a oposição entre facto e valor,<sup>177</sup> não reconhecem que " o objecto histórico, realidade humana e como tal compreendida pelo homem, participa do carácter livre, inesgotável do humano. "<sup>178</sup> Assim, se é verdade que elas operam a deslocação da problemática para a tensão entre liberdade e determinação, não o é menos que não conseguem identificar, para lá de um esquema de sobreposição ou de articulação de opostos, a possibilidade de uma compreensão que seja simultaneamente uma auto-compreensão.

Num certo sentido poder-se-á afirmar que a deslocação da problemática falha por falta de autenticidade: relativizando todas as mundividências, contextualizando todas as produções culturais, as ciências humanas permanecem presas ao modelo de objectividade das ciências sociais, o que as auto-exclui da apreciação que fazem das outras actividades, ao mesmo tempo que correm o risco de anular o seu próprio

---

<sup>176</sup> Cf. **P.R.**, p.318.

<sup>177</sup> Cf. **E.C.I**, p.286.

<sup>178</sup> **E.C.I**, p.210.

objecto.<sup>179</sup> Por conseguinte, descobrindo, do mesmo passo, o princípio do mundo - a liberdade - e a sua textura - a história - «objectualizam-nas», por via da cientificidade almejada, suscitando um conjunto de antíteses, insolúveis nos termos em que são expressas, mas contendo em si o sentido da sua superação.

A justificação antropológica para esta distinção entre ciências sociais e humanidades,<sup>180</sup> assim como, a justificação filosófica que se segue, permitem compensar um certo tradicionalismo que lhe é inerente. Cabe interrogar não tanto a diferença entre abordagens ou perspectivas, quanto a possibilidade de a partir dessas diferenças se estabelecer, efectivamente, uma fronteira e não uma rede de interacção e de contaminação entre elas.

Para além do mais, como acontece com outras posições de Weil, há que esbater-lhe alguns excessos através da indicação do contexto para o qual elas constituem manifesta resposta. Ora, no caso vertente, é patente que o «adversário» visado é o «cienticismo»<sup>181</sup> e o «positivismo analítico», seja sob a forma assumida anglo-saxónica ou sob aquela, caracterizada por Weil como displicente, que se exercia no Continente,<sup>182</sup> que nele se

---

<sup>179</sup> " Ainsi l'intelligence neutralise l'histoire. Elle le peut et elle sait qu'elle le peut, parce qu'elle est la fin de l'histoire, la fin des mondes. L'homme qui sait l'intérêt est le dernier homme. " **L.P.**, p.274.

<sup>180</sup> " Les valeurs qui ont cours dans notre société et les aspirations des hommes à une vie sensée sont en contradiction. Notre époque va de travers; mais ce n'est pas là malveillance d'un sort qui s'acharne sur nous. C'est ce qui donne aux humanités leur vraie noblesse. " **P.R.**, p.336.

<sup>181</sup> Cf. **E.C.I.**, p.289.

<sup>182</sup> Cf. **E.C.I.**, pp.293-294.

baseia e que se estende à própria compreensão dos discursos.

Por outro lado, é claro que a acusação de tradicionalismo só faz totalmente sentido dentro do horizonte do discurso científico moderno, por via da valorização do progresso entendido, simultaneamente, como material e resultante da própria actividade científica. Não obstante, para a questão que temos vindo a perseguir tudo fica em aberto, uma vez que esta delimitação dos dois tipos de cientificidade deixa por preencher o lugar das ciências da linguagem, tal como elas se vieram a desenvolver na esteira da linguística saussuriana.

O facto das humanidades enunciadas por Weil não coincidirem nem recortarem o campo das ciências da linguagem implica que tenhamos de encontrar a justificação que procuramos num plano de compreensão ainda mais genérico que estabelece a impossibilidade de uma abordagem científica da problemática da linguagem e do discurso, com a variante, assaz significativa, como veremos, da viabilidade da análise científica dos discursos particulares.

Uma elucidação assim condicionada não pode, evidentemente, operar senão por via da negação e da exclusão de partes, mesmo que possua dados suficientes para consolidar a hipótese hermenêutica levantada. Para além disso, só a última etapa da argumentação de Weil dará a chave para se circunscrever, devidamente, o âmbito dos níveis anteriores. Que assim seja, mostra-nos, todavia, que, para Weil, a problemática em causa não pode encontrar esclarecimento por via epistemológica ou disciplinar.

O que para o efeito se torna decisivo é equacionar a modalidade do acesso à linguagem e, num segundo momento, ao discurso. Sendo uma questão de acessibilidade, o que se acaba por interrogar não é, de imediato, como se acede, o que implicaria a evidência de um acesso determinado, mas se qualquer acesso não pressupõe sempre uma *protepsis*. Todo o problema está, então, em mostrar que " a interpretação é interpretação pela linguagem antes de ser interpretação sobre a linguagem. " <sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> RICOEUR, P. **Du Texte à l'Action**, p.157. A afirmação de Ricoeur corresponde ao que o autor considera interessante reter da leitura do **Peri Hermeneias** de Aristóteles. A proximidade entre a tese de Aristóteles e a problematização de Weil não nos deve tanto surpreender quanto suscitar uma reflexão sobre a influência decisiva que o Estagirita teve sobre o nosso autor. O movimento da sua exposição muito deve à dialéctica hegeliana, a abertura antropológica das questões que debate reflectem a intervenção da filosofia kantiana, mas as teses arquitectónicas do seu filosofar são, seja por via directa, seja por via da tradição hermenêutica contemporânea, aristotélicas. Weil caracterizou essa dívida de um modo exaltado quando escreveu, a propósito da nossa época: " Nous sommes platoniciens sans mythe et sans Dieu, c'est à dire hégéliens (...). Et pourtant, en y regardant bien, on se retrouve merveilleusement aristotélicien. " **E.C.I**, p.42. Na nossa Dissertação de Mestrado, já mostráramos como a última etapa do discurso moral, a *vida moral*, assim como a figura que a encarna, o magnânime, patenteiam um retorno a Aristóteles, em plena consonância com os movimentos actuais no domínio da ética e da política.

Nos três artigos que dedica à filosofia aristotélica, Weil revela, implícita ou explicitamente, alguns aspectos que reteve na sua interpretação da obra do filósofo grego, que sintetizaremos em cinco teses: 1. " L'homme agit, pourrait-on dire, parce qu'il parle. " **E.C.I**, p.28. Esta posição é não só decisiva para a inversão da prioridade da linguagem sobre qualquer intencionalidade que ela admita, como sustenta a defesa de uma compreensão prévia ao discurso da e sobre a Acção.

2. " (...) l'homme a reçu le langage pour pouvoir parler, et non seulement pour exprimer agrément et désagrément... " **IDEM**, *IbIDEM*. O alargamento do poder da linguagem, *ab initio*, à possibilidade da expressão,

---

do diálogo, da discussão,..., isto é, à constituição da trama do mundo na multiplicidade interrelacional das suas formas, determina uma compreensão da linguagem como inventividade e poiésis, numa palavra, como liberdade criativa. Não obstante Aristóteles se ter mantido dentro dos limites de uma visão que reduzia a linguagem à tradução de um pensamento que a precede e determina, a releitura da sua defesa de uma função antropológica alargada da linguagem fornece a base para a superação das concepções instrumentalistas ou mecanicistas. Por outro lado, esta posição permite defender a existência de uma solidariedade social e política, assente na partilha de uma racionalidade discursiva, graças à qual o homem " peut s'expliquer sur l'utile et le nocif, partant, sur le juste et l'injuste, " (**IDEM**, Ibidem) como fundamento da coesão comunitária, para a qual todos são chamados a contribuir de um modo falante e não apenas pelo assentimento ou pela recusa. Esta diluição da iniciativa, a favor da interlocução, contrasta com a função de assentimento que modela a compreensão da razão procedural em Habermas.

3. " ( para Aristóteles ) Le discours a un sens (...), il n'est pas, il ne doit pas être arbitraire et incohérent. " **E.C.I**, p.95. A relação, aqui estabelecida, entre discurso e sentido constitui a base de qualquer filosofia, e tem sido por nós constantemente comentada para poder ser apenas referida.

4. " l'interprétation c'est le discours lui-même, c'est tout discours. " **RICOEUR**, P. **Du Texte à l'Action**, p.157. Apesar de ser da lavra de Ricoeur a circularidade enunciada corresponde, por um lado, ao conceito weiliano de auto-interpretações discursivas, e, por outro, fornece a chave para se poder colocar, convenientemente, a questão sobre a inexistência de um nível intermédio entre a linguagem e o discurso, à maneira, por exemplo, da língua, em Saussure.

5. Na pág.27 dos **E.C.I**, Weil refaz um movimento argumentativo, que atribui a Aristóteles, sobre o acesso ao bem, análogo ao que temos vindo a recriar a propósito do tema do acesso à linguagem. Da constatação de uma situação de facto, passa-se ao papel da experiência histórica, que sendo necessária não soluciona a questão, para se concluir que " Il faut avoir la notion du Bien pour juger les biens, et il faut que ce bien soit accessible à l'homme. (...) Mais comment l'homme saisi-t-il le concept du bien? Par le discours (*logos*). " Esta interpretação do *logos* como discurso é sustentada, por exemplo, pela análise a que Weil submete a Tópica aristotélica que o leva à defesa de que " La topique n'est pas une logique du vraisemblable, du plausible, de l'opinion; elle constitue une technique pour extraire du discours le vrai discursif, plus précisément pour en éliminer

O artigo *De la réalité*,<sup>184</sup> publicado em 1965, é, a este propósito, esclarecedor, uma vez que coloca a questão do acesso ao discurso a partir da dialéctica entre condição e liberdade. Aí, Weil retoma a necessária anterioridade da pertença ao mundo em relação à objectividade, considerando que o impasse a que os dois níveis anteriores nos conduziram deveu-se ao esquecimento desta situação.<sup>185</sup>

Que Weil caracterize esta atitude como esquecimento não é, decerto, ocasional. É que o esquecimento, nada decidindo sobre o real, é sempre recuperável por via de um reconhecimento mnemónico efectuado pelo próprio discurso que relembra. Daí que o discurso filosófico possa recapitular o que está latente na ocasionalidade desse esquecimento: o desejo de superar a condição,<sup>186</sup> a opção pelo sentido e pela acção que o realiza na história,<sup>187</sup> a vontade de um discurso coerente cuja universalidade possibilite a conversão da multiplicidade

---

le faux, à partir de ces connaissances préalables sans lesquelles aucune science ne se conçoit pour Aristote. " **E.C.I**, p.63.

<sup>184</sup> **E.C.I**, pp.297-323.

<sup>185</sup> " Il se pourrait bien que notre difficulté provienne d'un oubli. Nous avons parlé de la réalité et du réel comme de quelque chose qui se trouve devant l'homme et où l'homme découpe ce qui l'intéresse. " **E.C.I**, pp.310-311. Cf. **P.R.**, p.335.

<sup>186</sup> " Il (o homem) est toujours conditionné, dans la condition; mais il est en même temps au delà de toute condition, ne serait-ce que par le désir d'un autre état de choses. " **E.C.I**, p.311.

<sup>187</sup> " (...) lui (o homem) qui sait qu'il aurait pu opter pour l'absurde de la violence, mais sait également qu'il a opté pour le sens et pour l'action en vue de la réalisation d'un sens... " **E.C.I**, p.321.

dos pontos de vista e dos interesses na visão unificadora de um mundo.<sup>188</sup>

Esta função anamnésica do discurso filosófico não pode assumir nem um carácter probatório, nem uma feição revivalista. Para lá da positividade do discurso, dialogante e argumentativo, o que se convoca é, simultaneamente, a positividade de uma atitude de fé e de esperança, entendidos estes termos, por Weil, no sentido racionalista.<sup>189</sup> Weil provoca, deste modo, um enfraquecimento parcial do carácter argumentativo do discurso tendo em vista a passagem para a possibilidade de apontar para a existência de um plano de totalidade e de incondicionalidade, correspondente, na existência

---

<sup>188</sup> " L'homme est arrivé - et non depuis hier - au point où il peut se retourner et regarder, regarder la réalité qui se montre à lui comme monde, comme cosmos, se regarder lui-même en sa liberté qui s'est faite raison en élaborant réellement son discours positif sur la liberté. " **E.C.I**, p.321.

<sup>189</sup> Para o termo fé, vj., p.ex., o que o autor escreve quanto ao fundamento da moral no artigo intitulado *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, **P.R.**, pp.255-278: " La morale est son propre fondement, avions-nous dit: elle l'est parce qu'elle dépend entièrement, comme de sa raison nécessaire, mais aussi suffisante, d'une décision dernière (ou première) à la morale, décision qui implique, qui est, un acte de foi, provenant de la foi, conduisant à la foi. " **P.R.**, p.276. O sentido racionalista desta fé é exposto pelo próprio autor na nota que aduz a esta passagem: " Si quelqu'un avait peur du terme de foi, il serait facile de le rassurer en lui faisant remarquer que notre discours ressortit au métalangage de la morale... " **IDEM**, Ibidem.

Para o termo esperança, neste contexto, vj., p.ex., o que o autor escreve sobre o interesse em pôr directamente a questão do sentido: " Il pourrait même y avoir l'espoir d'une réponse plus positive, s'il est vrai que nous vivons dans un monde et non au milieu d'un courant d'électrons,... " **E.C.I**, p.295.

humana à ideia de uma escolha última e, conseqüentemente, de uma liberdade incondicionada.<sup>190</sup>

O que está em causa, por conseguinte, é a irreduzibilidade da acção e da história ao domínio das condições, o que provoca, necessariamente, uma inversão no modo como habitualmente se coloca a questão: o discurso não existe como consequência de uma realidade que o precede, que a ele se opõe, ou que ele traduz, mas é o discurso, enquanto efectuação da liberdade, que possibilita a compreensão de algo como a realidade.<sup>191</sup> Assim, a liberdade é primeira, e neste acto originário é pura negatividade.<sup>192</sup>

Fomos, deste modo, conduzidos, por uma «dedução transcendental» à existência de uma liberdade originária que permite justificar a difracção do sentido nos sentidos, da discursividade nos discursos,<sup>193</sup> mantendo a possibilidade da coerência e da racionalidade como compreensão totalizadora.<sup>194</sup> É, precisamente, esta tensão entre liberdade e discursividade, entre o acto infinito originário e a particularidade dos vários discursos baseados em interesses, necessidades e desejos, também

---

<sup>190</sup> No final do artigo intitulado *La science et la civilisation moderne...* Weil estabelece esta tarefa como satisfatória, mesmo que a estruturação subsequente não seja plenamente compreendida: " (...) ce ne serait pas un résultat négligeable, si nous avions réussi à montrer qu'il y a un choix ultime à faire. " **E.C.I**, p.296.

<sup>191</sup> " C'est le discours humain qui découvre ce qui est réel dans ce qui est immédiatement donné et découvre ce que ce réel contient de nécessités et de possibilités. Pourquoi le découvre-t-il? Parce que l'homme est libre... " **E.C.I**, p.311.

<sup>192</sup> " C'est l'infini de la liberté qui introduit l'idée de l'infini et celle, équivalente, de la totalité... " **E.C.I**, p.313.

<sup>193</sup> Cf. **E.C.I**, p.319.

<sup>194</sup> Cf. **E.C.I**, p.310.

eles, particulares, que escapa, tanto às ciências sociais quanto às humanidades. Por conseguinte, só a filosofia dá acesso a esta visão reflexiva do todo, ao pôr a descoberto a anterioridade da questão do sentido,<sup>195</sup> para um ser cuja liberdade, que marca a abertura do infinito no seio do condicionado, significa a negação das condições.<sup>196</sup>

Mas se qualquer discurso está atravessado por uma tal tensão, se nele se diz, simultaneamente, a afirmação de um aspecto do mundo, e a possibilidade do sentido que alça a perspectivação determinada à densidade do real,<sup>197</sup> então, há que aceitar a impossibilidade de que " o sentido possa ser mostrado pelo discurso como se mostra um objecto ou se demonstra um teorema... "<sup>198</sup>

Teremos chegado, desta feita, a uma primeira justificação para o facto da filosofia de Weil não supôr a utilização directa do contributo das ciências da linguagem: é que o que é próprio dos discursos, a saber, a vontade de revelar um sentido,<sup>199</sup> não é susceptível de uma abordagem científica, uma vez que respeita ao infinito da liberdade e não à particularidade das suas determinações.

---

<sup>195</sup> Cf. **E.C.I.**, pp.322-323.

<sup>196</sup> Cf. **E.C.I.**, p.313.

<sup>197</sup> A definição de realidade, que Weil apresenta, recondu-la a uma produção de sentido e não a uma materialidade ou uma configuração cognitiva: " La réalité est la totalité sensée qui, dans l'homme, se révèle à elle-même comme sensée. " **E.C.I.**, p.318.

<sup>198</sup> **E.C.I.**, p.319.

<sup>199</sup> Cf. **L.P.**, p.422.

Este percurso dedutivo não é, contudo, plenamente satisfatório, como o próprio autor reconhece na **L.P.**<sup>200</sup> Por um lado, corre o risco de criar uma clivagem entre os dois planos, o da liberdade incondicionada de discorrer e o do conteúdo referencial de todo o discurso, expondo-se, desta maneira, às críticas dirigidas às filosofias transcendentais.<sup>201</sup> Por outro lado, fica por compreender como se passa de imediato de um acto puramente espontâneo para formas determinadas e configuradas por um sentido.

A circularidade de qualquer tentativa de explicar um tal movimento é incontornável: se se justifica o sentido do discurso pela remissão para a liberdade infinita, mais não se faz, na verdade, do que remeter para uma possibilidade. Ora, tal implica a admissão de outras possibilidades, o que inclui a possibilidade da própria negação da liberdade e do sentido como fundo do discurso, a favor da violência e da «desrazão».<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> " Mais cette « déduction transcendentale » de la « réalité » de la liberté comme auto-création concrète est insuffisante à elle seule. Si elle montre la condition de la possibilité de l'action, il suffit de nier la réalité philosophique de celle-ci - et toutes les catégories antérieures la nient -, pour que cette déduction ne déduise plus rien;... " **L.P.**, p.419.

<sup>201</sup> Cf. **L.P.**, p.419.

Importa ter presente que, como se pode ver, por exemplo, na filosofia de Cassirer, esta dificuldade não fica de modo algum resolvida pela integração do contributo das ciências da linguagem, uma vez que diz respeito à própria forma de conceber o filosofar e não a um aspecto concreto do mesmo. Ao invés, o que se verifica é que, uma vez aceite o «abismo» entre simbolização, entendida como liberdade criadora, e «realidade», entendida como determinação, o uso que se faz dessas ciências visa corroborar a distância, mais do que superá-la.

<sup>202</sup> Weil apresenta, neste contexto, duas formulações do problema. Uma, de feição mais antropológica: " L'homme peut renoncer, librement, à tout contenu de sa pensée, à la possibilité même du discours et de la négation, à sa propre

Por fim, se a categoria da Acção é a última categoria do discurso,<sup>203</sup> como aceder ao sentido de qualquer discurso senão por via de um discurso sobre a acção que ele visa realizar? A pergunta é tanto mais pertinente quanto o discurso da Acção não é mero discurso sobre a acção. Neste caso, compreender o sentido do discurso não será compreender os processos pelos quais ele se torna discurso actuante, transformador e revolucionário, o que compete, ao mesmo tempo, às ciências sociais e humanas, incluindo as ciências da linguagem?

O que Weil, todavia, destaca não é a constituição do discurso como objecto científico, mas o seu necessário desaparecimento. O que, segundo o autor, se deduz da transitividade de todo o discurso da e sobre a Acção, não é a consistência ôntica, mas a evanescência dialéctica: todo o discurso tem como sentido a sua supressão.<sup>204</sup> Weil define, deste modo, duas margens para a existência de uma situação, paradoxalmente, excepcional - o surgimento da razão discursiva,<sup>205</sup> que faz corresponder à caracterização do homem como «já-não» e «ainda-não».<sup>206</sup>

Quanto à sua origem, o discurso é fruto da liberdade, escapando, em consequência, ao determinismo

---

vie. " **E.C.I.**, p.312. A outra questiona a própria viabilidade do discurso filosófico: " (...) si une vie sans discours est humaine, comment la philosophie, discours elle-même, peut-elle la saisir? " **L.P.**, p.416.

<sup>203</sup> Cf. **L.P.**, p.413.

<sup>204</sup> " Mais s'il en est ainsi, la catégorie de l'action a déjà répondu: l'homme est si peut raison et discours que les deux n'ont pas d'autre sens que de se supprimer. " **L.P.**, p.417.

<sup>205</sup> Para a atribuição deste carácter de excepção, cf. **L.P.**, p.415.

<sup>206</sup> Cf. **L.P.**, p.423.

típico da abordagem científica; quanto ao sentido que nele é visado, o discurso aponta para a constituição de uma realidade na qual deixe de fazer sentido, ficando, por conseguinte, impossibilitada qualquer aproximação que não tenha em consideração esta auto-supressão.

Não obstante a lógica da argumentação, a conclusão a que chega gera, se fôr mantida nestes termos, uma aporia: se o discurso é a passagem entre dois infinitos, entendidos como pura negação, não há dúvida de que o discurso não se presta a uma abordagem científica, mas não é menos verdade que, então, a própria filosofia " se dedica a outra coisa que a um discurso, mesmo coerente, a outra coisa que à razão, mesmo em acção... " <sup>207</sup>

A transitividade constitutiva do próprio discurso obriga a um desnivelamento do centro de focalização, provocando, pelo paradoxo produzido pela descoberta de que o discurso por excelência, que é o discurso filosófico, põe em acção um movimento de auto-negação, o que pode ser enquadrado no que Hottois caracterizou como fenómeno de secundarização. <sup>208</sup>

" No termo « secundaridade », é em primeiro lugar a marginalidade da filosofia que ressoa. *Marginalidade* não quer dizer insignificância. Ela deve ser entendida literalmente: hoje, *propositadamente*, o filósofo não pode tomar a palavra senão na margem dos discursos de outrém. " <sup>209</sup> Se tivermos em conta que para Hottois este conceito descreve a realidade da viragem linguística

---

<sup>207</sup> L.P., p.417.

<sup>208</sup> HOTTOIS, G. *Pour une Métaphilosophie du Langage*, pp.20-24.

<sup>209</sup> IDEM, pp.20-21.

contemporânea, não nos deve surpreender que ele seja igualmente aplicável à filosofia de Weil.

Contudo, o conceito, apresentado por Hottouis como metalinguístico,<sup>210</sup> exprime uma tomada de posição axiológica sobre o alcance efectivo das filosofias da linguagem actuais, que consiste em considerar que, na sua grande maioria, elas não conseguem quebrar o paradigma ontológico que criticam e julgam ter superado.<sup>211</sup> A caracterização desta intencionalidade falhada, por não se encaixar plenamente no propósito de Weil, dá acesso, pela negativa, ao segundo traço da concepção weiliana: " A secundaridade metalinguística desloca a referência da realidade extra-linguística para o dado linguístico. Ela conserva, portanto, uma atitude formalmente clássica: a filosofia metalinguística tem um objecto com o qual ela não corre o risco de se confundir ( mantém clivagens bem marcadas ), que tematiza e analisa: este objecto é seja a linguagem ( como sistema ), seja o discurso, a fala ou o texto. "<sup>212</sup>

Esta ambiguidade, atribuível a muitas das propostas filosóficas contemporâneas, entre uma sobrevalorização da linguagem, como contexto de significação, e a sua redução à categoria de objecto, conduz, inevitavelmente, às dificuldades decorrentes de um «holismo semântico», sem, contudo, resolver as antíteses da compreensão tradicional

---

<sup>210</sup> " Qu'appelons-nous secondaire ou secondarité? Le terme n'a rien de péjoratif, il est primitivement descriptif et metaphilosophique. " **Pour une Métaphilosophie du Langage**, p.20.

<sup>211</sup> " Pour une part considérable, le rabattement de la philosophie sur le langage consisterait en un simple déplacement de référence ( de l'ontologie au linguistique )... " **IDEM**, p.8.

do papel da linguagem e das suas relações com o pensamento e a realidade.

Ao retirar ao discurso o carácter de um objecto, Weil apresenta um dos aspectos para a superação do dilema, mas fica ainda por esclarecer como é que o discurso se pode afirmar como positividade finita entre dois infinitos negativos. Mais, fica no ar a contradição entre uma referencialidade, em sentido forte, que Weil reconhece nos discursos,<sup>213</sup> e a evanescência constitutiva desses mesmos discursos. Por fim, a multiplicidade dos discursos acentua, inevitavelmente, a «secundarização».<sup>214</sup>

No fundo, nem objecto, nem sujeito, mas, por outro lado, marcadamente segundo, o discurso seria pura designação de um sentido extra-linguístico. Assim sendo, o que acabaria por prevalecer seria o efeito negativo de secundarização e não a quebra do modelo cienticista. Neste caso, a temática que identificámos como nuclear, redundaria numa expressão de intenções, mais do que numa efectividade do pensar.

É por isso que o reconhecimento da insuficiência de uma dedução transcendental da liberdade negadora é tão significativo: ele traduz o entendimento, por parte de Weil, de que se torna indispensável justificar a mediação entre esse puro acto de espontaneidade produtiva e um momento segundo, já com características definidas pela

---

<sup>212</sup> **IDEM**, p.21.

<sup>213</sup> " (...) le génitif « de la réalité » désigne en même temps le sujet et l'objet du discours. " **E.C.I**, p.317.

<sup>214</sup> Cf. **L.P.**, p.413.

opção que o constitui ( coerência, universalidade, potencialidade ontológica<sup>215</sup> ), o discurso.

Desta procura do que está efectivamente em jogo no filosofar, surge a mediação da linguagem: " A liberdade deve mostrar-se concreta e concretamente como o fundo real do discurso. A linguagem é esta aparição concreta. "<sup>216</sup> Importa, desde logo, afastar qualquer suposição da geração de um terceiro termo que viesse articular outros dois. Neste caso, a mediação preencheria um hiato, mas não alteraria significativamente a orientação do questionar. Ao invés, Weil compreende a linguagem como, simultaneamente, a efectuação da liberdade e a potencialidade auto-criadora da modalidade linguística que é o discurso. " É a partir deste ponto que a linguagem se revela: ela é o plano do sentido sobre o qual tudo aparece, o discurso e o seu outro, a razão e a violência, o dado e a liberdade. "<sup>217</sup>

Deste modo, a secundarização do discurso está sustentada pelo carácter originário atribuído à linguagem, o que é tanto mais decisivo quanto a linguagem

---

<sup>215</sup> Importa, neste caso, lembrar a distinção entre poder ontológico dos discursos e poder dos discursos ontológicos (Cf. HOTTOIS, G. **Op.cit.**, p.17 - nota 5). É a primeira potencialidade que Weil se refere quando define o discurso como " un langage qui prétend révéler ce qui est. " **E.C.I.**, p.306.

<sup>216</sup> **L.P.**, p.419.

No artigo *De la réalité* Weil expõe o problema sob a forma interrogativa: " Faut-il se contenter de l'affirmation de la liberté, c'est-à-dire, de la négation et de la négativité? Le fini n'est-il transcendé que vers l'impensable ou vers le néant? L'infini auquel ne peut pas renoncer le discours, ne s'y introduit-il que parce que nous avons besoin d'un fond contre lequel le fini se projette comme fini? " **E.C.I.**, p.315.

<sup>217</sup> **L.P.**, p.421.

tem o mesmo estofo do discurso, o que permite evitar a diferença ontológica de planos. Se a liberdade se manifesta, em si e para si,<sup>218</sup> na linguagem e se o discurso é uma linguagem,<sup>219</sup> só existe, verdadeiramente, um plano, cuja plasticidade lhe permite o desdobramento, não só em formas de expressão e de dicção, mas ainda numa reflexividade que torna visível o sentido. Por isso, Weil afirma que " a linguagem é o lugar da constituição do sentido. "<sup>220</sup>

Sem dúvida que esta indicação instala uma concepção formal do sentido,<sup>221</sup> mas a relação primária assim instituída entre linguagem e sentido, bem como a expressão de um movimento que lhe é inerente, retira ao discurso a suspeita de artificialidade, fazendo-o comungar da mesma poesia criadora.<sup>222</sup> Do mesmo passo, fica à vista que se é possível conceber uma vida humana sem discurso é por não ser possível concebê-la sem linguagem, confirmando-se a adequação da definição clássica do homem como animal dotado de linguagem.<sup>223</sup> A correcção a fazer está na «dotação» que ainda representa um nível de

---

<sup>218</sup> Cf. **L.P.**, p.419.

<sup>219</sup> Cf. **E.C.I.**, p.306.

<sup>220</sup> **L.P.**, p.420.

<sup>221</sup> " (...) la détermination formelle du langage est le sens, et c'est sous sa catégorie que la philosophie se comprend." **L.P.**, p.420.

<sup>222</sup> " Car la forme du sens est l'infini de la philosophie, qui est discours, et discours absolument cohérent, mais discours absolument cohérent de la liberté dans le progrès de sa réalisation. " **L.P.**, p.423.

<sup>223</sup> É pela análise desta definição que a **L.P.** começa, e, diríamos, acaba. Cf. **L.P.**, p.3: " Cette définition est celle de l'homme comme animal doué de raison et de langage, plus exactement de langage raisonnable. " Veja-se, contudo, como a definição é compreendida no fim, invertendo a ordem dos termos.

exterioridade insustentável nesta compreensão do homem como «falante».

Neste sentido, não correspondendo a qualquer tomada de posição nominalista sobre a consistência ôntica das coisas, mas a uma compreensão da situação do homem, o que, dois anos mais tarde, Gusdorf, na importante obra sobre a palavra, escreveu ecoa o que Weil já concluíra: "As teorias tradicionais erravam ao ver na linguagem uma espécie de duplo mental do mundo - como se o universo do discurso pudesse existir dissociado do universo das coisas, como se as palavras não fossem tudo o que nós podemos captar do mundo, a sua realidade intrínseca e a carne da sua carne. O mundo oferece-se a cada um de nós como um conjunto de significações, cuja revelação obtemos ao nível da fala. A linguagem é o real. "<sup>224</sup>

Atingimos, desta feita, o terceiro momento da argumentação, defendendo a tese de que, sendo sempre a liberdade linguagem, e constituindo-se nesta o sentido, então não há acesso a um estado primeiro ou a uma realidade prévia ou a um mundo independente, mas estamos, desde logo, na presença de criações poéticas da própria linguagem, que adquirem a função antropológica de auto-interpretações, as quais, pela sua linguisticidade, podem ser, por sua vez, compreendidas.

Não há prévio do sentido, e o não-sentido é, nesta linha argumentativa, uma consequência do sentido, o que Weil mostra através, uma vez mais, do exemplo do louco, cujo «discurso» é plenamente compreensível para a

---

<sup>224</sup> GUSDORF, G. **La Parole**, p.40. Publicada em 1952, esta obra, expressando um ponto de vista continental sobre a linguagem,

filosofia.<sup>225</sup> Nesta medida, a única compreensão possível da linguagem e do discurso é uma auto-compreensão, que à diferença da total circularidade proposta pelo discurso do Absoluto, não se fecha numa interioridade que tudo submete aos seus termos,<sup>226</sup> mas realiza plenamente a liberdade desiderativa do dizer, levando à consciência a constatação de que o "homem é poeta antes de ser filósofo, e depois de o ter sido."<sup>227</sup>

E ainda que Weil não tenha utilizado o termo para caracterizar a sua filosofia, julgamos poder concluir, com justeza, que o que, assim, se delineia é a

---

pode, com interesse, ser aproximada da perspectiva weiliana, enriquecendo, assim, o leque das interações hermenêuticas.

<sup>225</sup> Weil leva este argumento até ao extremo da inexistência de qualquer resíduo de incompreensão, ao afirmar: "il n'y a pas de fou pour la philosophie..." **L.P.**, p.421. Vj., na 2ª parte desta Dissertação o debate com Ricoeur sobre, precisamente, este alcance da compreensão filosófica.

<sup>226</sup> Ao mesmo tempo percebe-se melhor a indispensabilidade da categoria do Absoluto, "comme catégorie dans laquelle la philosophie se constitue pour elle même." **L.P.**, 341, ideia reforçada em **L.P.**, p.343. É que é nela que se compreende a necessidade da reflexividade total que é entendida pelo seu discurso como "pensar o pensar". "O que aí está traduzido em discurso, são a compreensão e o próprio discurso." **L.P.**, 341. Contudo, o que lhe falta, a este nível, é a dobra inerente à categoria do Sentido que constitui um nível de distanciação em relação à própria filosofia, evitando a confusão entre o discurso e a linguagem. "Si l'on veut jouer avec les mots ( et le jeu est amusant ), on peut dire qu'il faut traduire en pour-soi l'en-soi du pour-soi, qu'il faut une conscience philosophique de la philosophie." **L.P.**, p.419. Importa salientar que, na **L.P.**, obra primeira, o que se revela decisivo não é, como na **P.M.** e na **P.P.**, a satisfação dos indivíduos, nem mesmo dos indivíduos, enquanto falantes, mas a «prepotência do discurso» ( "Le discours est discours pour le discours et est tout." **L.P.**, p.342. ) sobre as outras possibilidades da linguagem, sem que o discurso do Absoluto consiga justificar plenamente essa prevalência, porquanto não só pode conceber como absurda ou escandalosa a pergunta sobre o sentido do sentido. (Cf. **L.P.**, p.344.).

<sup>227</sup> **L.P.**, p.421.

constituição de uma hermenêutica fundamental que procura, sob a forma da unidade, característica da sua discursividade,<sup>228</sup> dar conta da tensão essencial entre linguagem e discurso como tensão originária a partir da qual todas as outras adquirem sentido.<sup>229</sup>

A viabilidade de um tal projecto passa, naturalmente, pela aceitação de base da possibilidade de realizar uma hermenêutica que no movimento interno de auto-compreensão e de auto-justificação não impeça a actividade que, para ela surge como segunda, de "reflexão sobre as diferenças no discurso e nas significações..."<sup>230</sup> Se, até hoje, a tendência tem sido a de privilegiar a função compreensiva, nomeadamente no que respeita à tradição, favorecida não só pela estrutura manifesta da **L.P.**, como pelas várias indicações dadas nos artigos, julgamos que esta incidência no tema da linguagem e do discurso torna candeante a necessidade de acentuar, igualmente, a potencialidade heurística da obra de Weil, a partir da problemática da criatividade inerente à linguagem e partilhada pelo discurso.

Esta compreensão do papel da linguagem na existência humana só é possível graças a um empobrecimento radical do seu ser, o que é expresso metaforicamente por Weil ao

---

<sup>228</sup> Cf. **L.P.**, p.423.

<sup>229</sup> Seguimos na esteira Stexhe que, tendo mostrado, primeiro, a tríplice tensão na qual se desdobra o discurso filosófico, - "Ce discours, qui est l'acte du philosophe, oeuvre donc selon une triple tension: entre langage et discours, entre langage et action, entre langage et silence." **La Raison au Défi de l'Histoire**, p.36 - conclui, num segundo momento, que "ces deux déterminations qui ordonnent le discours, respectivement au silence de la theoria et à l'action, s'enracinent toutes deux dans le rapport constitutif que le discours entretient avec le langage..." **IDEM**, p.37.

<sup>230</sup> **E.C.I.**, p.293.

considerá-la " o «facto» mais pobre e mais vazio. " <sup>231</sup> Um tal empobrecimento não deve ser compreendido como uma utopia regressiva em direcção a uma língua adâmica, seja qual fôr a expectativa de paraíso que um tal recolhimento exprima. <sup>232</sup> De igual modo, não se trata de substituir a efectuação da linguagem por uma dimensão ontológica que tome nas suas mãos a palavra humana. <sup>233</sup>

Ao invés, Weil defende que a linguagem é pura indeterminação, a qual não se limita às relações entre a unidade que ela indicia e a pluralidade das linguagens concretas, mas afecta o seu próprio modo de ser. É o que patenteia a expressão paradoxal: " Não há a linguagem (...). Só há linguagem,..." <sup>234</sup>

Quando se passa para o plano da efectuação, Weil evita a armadilha de confundir o que é potencialidade de invenção e a hipóstase discursiva, quebrando a tendência, por ele, decerto, vislumbrada, para que a sua análise da linguagem fosse identificada com a Fenomenologia do Espírito, numa espécie de variante correspondente à sua manifestação linguística, afirmando: " a linguagem não

---

<sup>231</sup> L.P., p.420. É o próprio autor que chama a atenção para o carácter metafórico da designação da linguagem como facto: " Là le mot de « fait » n'est qu'une métaphore..." **IDEM**, Ibidem.

<sup>232</sup> " Le langage tel qu'il paraît ici, n'est pas un paradis perdu par la chute dans le travail, l'intérêt et toutes les catégories concrètes..." L.P., p.420.

<sup>233</sup> " Car le langage n'est pas catégorie ( pas plus que l'Etre ne l'est pour Aristote ou la liberté pour Kant ), puisqu'il ne détermine aucun langage concret dans les langages concrets: la détermination formelle du langage est le sens et c'est sous la catégorie du sens que la philosophie se comprend. " L.P., p.420.

<sup>234</sup> L.P., p.420.

existe, mas apenas homens que falam ou pensam, ou são poetas, ou que se calam... ”<sup>235</sup>

Que assim seja, funda a ambiguidade do acesso à linguagem. Por um lado, não há acesso em geral e não apenas objectivo ou científico, porquanto “ ela é o próprio homem. ”<sup>236</sup> Esta identidade confere à linguagem uma dimensão de proximidade e de familiaridade matricial,<sup>237</sup> que, por outro lado, impossibilita qualquer compreensão imediata ou directa: por isso, a linguagem só se mostra no fim da lógica, como ponto de chegada do esforço de compreensão levado a cabo,<sup>238</sup> e, diríamos, o que se mostra, tem a densidade de uma presença, jogando com o duplo sentido do que é anterior ao acesso e do que constitui a consumação de um percurso. Neste sentido primeiro, não há propriamente acesso à linguagem porque a linguagem é o acesso a qualquer acesso. Todos os termos que Weil utiliza para a caracterizar indiciam esta anterioridade, ao mesmo tempo que evidenciam o puro dinamismo que ela impulsiona: auto-criação,<sup>239</sup> poesia, revelação,<sup>240</sup> ou, numa clara remissão para a filosofia kantiana, espontaneidade.<sup>241</sup>

---

<sup>235</sup> L.P., p.420.

<sup>236</sup> L.P., p.422. Weil refere-se, como se poderá verificar, à poesia fundamental, mas é evidente, neste contexto, a aceitabilidade da transposição.

<sup>237</sup> “ (...) on ne peut pas sauter dans le langage pour arriver, comme par un acte magique, à l’universel ou à la présence; il serait plus facile de sauter par dessus son ombre. ” L.P., p.420.

<sup>238</sup> “ Le langage en tant que fait dernier dispense si peu de l’effort de la pensée qu’au contraire il ne se montre dans son caractère véritable qu’à la fin de cet effort... ” L.P., p.420.

<sup>239</sup> L.P., p.420-21.

<sup>240</sup> L.P., p.422.

<sup>241</sup> L.P., p.420-21. Por conseguinte, O diálogo estabelecido com Kant, através deste entendimento da linguagem como

Entende-se que uma tal despositivação da linguagem e do discurso retire à análise científica as prerrogativas que ela adquiriu na nossa época. Como Weil afirma, nem mesmo a análise filosófica pode ir muito além da «mostração» tanto da sua existência, quanto do modo como ela se manifesta. Seguindo a argumentação weiliana, só uma filosofia enquanto lógica poderá dar conta da dupla tensão entre linguagem e discurso, situação e sentido, uma vez que só ela se alça a um nível de formalidade na sua abordagem que torna visível o que é pura forma. Numa filosofia da linguagem do tipo anglo-saxónico subsiste o equívoco tradicional entre linguagem e discurso, desdobrado por um segundo, entre discurso e discursos determinados, isto é, entre discurso e fala.<sup>242</sup>

Quanto aos argumentos oriundos de uma pragmática da linguagem, a resposta que poderíamos construir a partir dos elementos que Weil nos fornece seria, decerto, ambígua. Por um lado, como vimos noutra contexto, Weil reconheceria na linguagem um duplo acto: o da liberdade e o do homem que se descola da sua atitude para a compreender dentro do horizonte do sentido. Todavia, o que é entendido aí por acto tem sobretudo a ver com a efectuação e não com a apropriação subjectiva de um sentido e a sua conseqüente formulação num acto de fala, uma vez que, sem detrimento do que se passa na existência mundana, uma correcta compreensão do que significa a

---

espontaneidade é susceptível de uma dupla leitura: por um lado, naturalmente, acentua a liberdade em acção na linguagem; mas, por outro, põe em evidência que não há espontaneidade sem linguagem e que, portanto, qualquer apercepção é sempre um processo de dicção.

<sup>242</sup> Vj. como Weil insere este tipo de filosofias na crítica geral à concepção objectiva do cienticismo, em **P.M.**, p.176.

vontade de sentido implica, segundo o autor, uma desapropriação do que é especificamente subjectivo, a favor da potência hermenêutica de universalização que é oferecida tanto pela linguagem mais básica quanto pelo discurso com o seu valor de coerência e de razoabilidade.<sup>243</sup>

Mergulhando no dinamismo revelatório da linguagem, o indivíduo é levado a substituir a vontade de domínio pela assumpção de um devir, que não é nem fatalidade, nem imposição de uma destinação ontológica, mas que, sendo história, a ele também pertence. O que o indivíduo assim descobre é, simultaneamente, a particularidade do seu desejo de dizer o mundo, discurso inevitavelmente finito sobre um mundo finito, e o sentido que de súbito esse discurso pode fazer se compreendido a partir tanto da totalidade dos discursos sobre o mundo quanto da linguagem pela qual e na qual se diz esse mundo.

Ao valorizar os conceitos de pertença e de aceitação, Weil leva a cabo, implicitamente, uma crítica quer do objectivismo cienticista quer da vontade de domínio que está subjacente às concepções objectivantes da linguagem. Neste sentido, os limites do discurso da Condição são os limites destas abordagens.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> " Et ainsi, la tradition peut oublier - et oublie souvent - que l'individu n'est pas le sujet, mais l'objet du discours. En effet, rien n'empêche l'individu de se considérer comme le sujet du discours, de construire un discours dont il soit réellement le sujet, de se fixer dans son attitude d'être fini vivant dans un monde fini (...) en un mot, de se limiter à la science de ce qu'il rencontre dans le monde de son action: nous avons vu comment pour cet individu la vérité ne devient pas seulement problème, mais problème insoluble... " **L.P.**, p.66.

<sup>244</sup> Contudo, há que caldear a tendência para ver numa tal crítica uma recusa absoluta do valor e do papel do discurso tecnocrático. Bastará, para o efeito, recordar como o discurso

Ao recusar a possibilidade de entender a linguagem como faculdade, como processo, ou mesmo como «meio de»,<sup>245</sup> Weil é levado a utilizar, o que a hermenêutica gadameriana manterá, a formulação ambígua do latim *medium* para caracterizar este modo de não-ser, sem o qual todavia não haveria lugar para a existência de uma comunidade falante e, logo, de uma cultura e de uma civilização.<sup>246</sup> Ora, esta maneira de caracterizar impede qualquer pergunta sobre a sua constituição e deixa, ao mesmo tempo, de lado a investigação sobre os processos de

---

da Acção não dispensa o contributo da Condição, assim como a importância que o autor confere à técnica, como factor de desenvolvimento, sem dúvida, mas sobretudo, como geradora de um mundo em que a decisão e a acção racional se sobrepõem ao arbítrio da violência, em textos como por exemplo a **P.P.**. Não há na crítica weiliana qualquer nostalgia de uma idade de ouro, favorecida no nosso século pela leitura de Heidegger, como se pode ver, por exemplo, na hermenêutica gadameriana. O problema é antes de mais posto na relação entre parcialidade e totalidade e, por conseguinte, talvez se insira melhor na tendência que Gadamer detecta na filosofia alemã quando escreve: " Vollends hat die deutsche Philosophie von Leibniz bis Hegel immer wieder versucht, die neue Wissenschaft der Physik durch eine philosophische und spekulative Wissenschaft zu ergänzen, in der sich das Erbe des Aristoteles erneuerte und bewährte. " GADAMER, H.G. **W.M.**, p.435.

<sup>245</sup> No artigo *Le sens du mot liberté*, Weil estabelece a diferença entre um uso «filosófico» e um uso instrumental da palavra: " Une « étude des éléments du langage, considérés dans leurs significations » comme dit le *Petit Larousse* ( et il dit bien ) n'intéresse que les hommes qui croient au dialogue, à la possibilité de régler certaines questions - peut-être pas toutes - par la parole. Par la parole, non au moyen de la parole... " **E.C.II**, p.99. Esta desvalorização de uma concepção instrumentalista da linguagem e do discurso encontra a sua confirmação na **L.P.**, p.75., onde, em relação ao discurso, Weil vai ainda mais longe ao recusar a preposição «pelo» e preferir o sentido inclusivo expresso por «no» discurso: " Or, cette domination de la situation dans le discours ( et non par le discours, puisqu'il faut se garder de l'idée d'un instrument employé par une raison différente de son instrument )... "

<sup>246</sup> Cf. **L.P.**, p.67.

reprodução, os quais, ainda que internos ao sistema constituído, acabariam, inevitavelmente, por requerer um discurso sobre as condições da sua constituição.<sup>247</sup>

A total autonomia da linguagem pode ser avaliada pela autonomia que Weil atribui ao discurso, quando, em contraposição à longa tradição da filosofia da linguagem que, ainda hoje, não foi plenamente abandonada, escreve: " « o problema da verdade », se não for entendido no sentido da ciência, mas da filosofia, não é o da *adaequatio intellectus ad rem*, mas o da *adaequatio hominis ad intellectum*, ao discurso coerente. Expressão que parecerá vazia ou contraditória tão só enquanto nos mantivermos na lembrança do discurso tradicional, discurso que pretende referir-se ao outro do discurso, ao Ser, e que esquece que esse Ser só se mostra no discurso, que o discurso nunca sai de si próprio. "<sup>248</sup> Como vimos, esta autonomia do discurso não corresponde a uma total auto-suficiência, o que já não é o caso da linguagem. Por isso, quando Weil se refere ao " *medium* da linguagem e do discurso "<sup>249</sup> não tem em vista a secundarização da linguagem face à anterioridade do Ser, como acontece na hermenêutica gadameriana.

É nesta convicção de que a linguagem é primeira, que como mostrámos justifica a consideração da **L.P.** como filosofia primeira, que o intento weiliano apresenta, simultaneamente, a sua força inovadora e a origem da dificuldade de conceber, não em termos de representação ou de descoberta, mas de criatividade e inventividade,

---

<sup>247</sup> Cf. **L.P.**, p.66.

<sup>248</sup> **L.P.**, pp.66-67.

<sup>249</sup> **L.P.**, p.67.

esse *medium* auto-suficiente que, todavia, nada é para tornar possível a eterna abertura da referência. Recorrendo, uma vez mais, à panorâmica proposta por Hottois, diríamos que toda a questão está em manter o carácter primário da linguagem levando a cabo uma análise que põe em acção o *modus operandi* típico da secundarização adlinguística.<sup>250</sup>

Nesta medida, percebe-se melhor que os limites encontrados por Weil na abordagem científica da linguagem e do discurso não assumam, como em Gadamer, o carácter de oposição: a análise filosófica intentada por Weil não visa anular a análise científica, mas tão só circunscrevê-la a interesses e objectivos específicos, isto é, com-preendê-la como tematização parcial de uma das possibilidades da linguagem. E, apesar desta marcação de fronteiras, condição encontrada da mútua sobrevivência, sustentada, como vimos, pela transdiscursividade lógica, inviabilizar a intromissão interdisciplinar activa, a contaminação, mesmo ao nível disciplinar acaba por ser inevitável, abrindo, deste modo, espaço para o diálogo. O valor heurístico da filosofia de Weil neste campo não deve, portanto, ser reduzido às formulações expressas, mas ao poder de questionamento que produz, nomeadamente, no que diz

---

<sup>250</sup> " La relation adlinguistique est dialogique, dialectique, herméneutique; elle alimente la philosophie par un jeu d'écart sur le côté et non par un mouvement de réflexion qui postule la troisième dimension d'une hauteur. La secondarité adlinguistique a d'ailleurs une vue non référentielle de la nature et de l'origine du sens linguistique: le sens jaillit entre les mots, il est le produit d'une structure où jouent les différences et les similitudes et qui ne se réalise que dans la phrase, le discours ou le texte. " HOTTOIS, G. **Pour une Métaphilosophie du Langage**, p.22.

respeito às distinções basilares nas quais assentam as ciências da linguagem.

Um exemplo significativo do tipo de questões que se poderão colocar a partir da perspectiva de Eric Weil diz respeito à própria modalidade do esquema interpretativo usualmente praticado nas ciências da linguagem. Na abordagem weiliana, é o discurso que se interpõe entre a linguagem, enquanto espontaneidade primeira, e a linguagem, como espontaneidade recuperada. Por outro lado, como vimos, a linguagem e o discurso, enquanto *media*, possibilitam a fala, incluindo a assumpção da pessoa do discurso como sujeito.

Esta compreensão do processo linguístico não faz uso do conceito predominante na análise linguística, a saber, a língua.<sup>251</sup> Para a linguística, a língua corresponde à

---

<sup>251</sup> Fica, no entanto, por determinar claramente se se trata de um processo de exclusão ou se o que se reflecte neste não uso é um entendimento humboldtiano da dialéctica de diferenciação das línguas. Cassirer sintetiza a tese de Humboldt de um modo que torna visível a possibilidade em causa, ao citá-lo: " « Ihre (das línguas) Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst. » Hierin ist der Grund und der letzte Zweck aller Sprachuntersuchung für Humboldt enthalten. " (CASSIRER, E. **Philosophie der Symbolischen Formen I**, p.103) Neste caso, a língua seria um fenómeno segundo, de superfície, que requeriria uma explicitação dos processos mais fundos da sua produção. A reforçar a aproximação, estamos convictos de que, de Humboldt, Weil retirou a distinção entre *ergon* e *energeia* aplicada ao domínio da linguagem e, em consequência, uma certa visão «genética» das relações entre linguagem e discurso. De igual modo, para a perspectiva de Weil passou a concepção antropológica do fenómeno linguístico defendida por Humboldt, bem como a profunda unidade entre lógica e linguagem. É, todavia, manifesto que o intuito filosófico dos dois autores é diverso e que mesmo no que diz respeito à concepção de linguagem vários aspectos os separam. De entre eles salientamos três: 1. para Humboldt, " Die eigentliche Idealität der Sprache ist in ihrer Subjektivität gegründet. " (**IDEM**, *Ibidem*); para Weil, a linguagem está para aquém da

viabilidade da existência de um objecto padronizado e estabilizado, de tal modo que, mesmo as abordagens generativas ou pragmáticas, assentes no uso e no desvio, não podem deixar de se lhe referir. Contudo, desde sempre que foi evidente não só a inexistência de um objecto estático como seria a língua, como, ainda quando se favorecia o seu carácter de código, se deixava de lado o seu papel histórico. Mais, torna-se extremamente difícil explicar como é que de uma linguagem, entendida como sistema, e de uma língua, vista como código, resulta algo do domínio da liberdade individual.<sup>252</sup>

O esquema convencional combina assim um factor de imobilismo estrutural com um vector de dinamização que a intervenção do processo de aprendizagem não explica

---

dicotomia subjectividade/objectividade. 2. Weil procurou superar as dicotomias originadas na filosofia kantiana que caracterizam a posição de Humboldt (cf. **IDEM**, p.107) e fê-lo precisamente a partir do fenómeno linguístico. 3. Tal como iremos mostrar, a elisão do plano da língua visa estabelecer uma articulação dinâmica entre a linguagem e o discurso, através do fenómeno da fala, cujo contexto é, naturalmente, diverso do de Humboldt.

<sup>252</sup> A apresentação das principais concepções da tríade linguagem, língua e fala feita por Jesús-Antonio Collado, na sua obra **Fundamentos de Linguística Geral**, pp.39-63, patenteia esta oposição inevitável segundo os pressupostos da linguística entre o aspecto institucional, fixo e normativo da língua e o carácter de realização individual livre da fala. A perspectiva de Gusdorf ainda cava mais o fosso entre os três termos ao situá-los em planos diversos: " Le langage est une fonction psychologique correspondant à la mise en oeuvre d'un ensemble de dispositifs anatomiques et physiologiques... "; " La langue est le système d'expression parlée particulier à telle ou telle communauté humaine. "; " La parole désigne la réalité humaine telle qu'elle se fait jour dans l'expression. Non plus fonction psychologique, ni réalité sociale, mais affirmation de la personne, d'ordre moral et métaphysique. " GUSDORF, G. **La Parole**, p.5. Não fora a elisão expressa dos dois primeiros níveis, justificada pelo seu carácter abstracto, e seria,

totalmente. Por outro lado, quando se entende a fala já enquanto produção de um discurso, cria-se uma demarcação entre o discurso oral, por contraste com o escrito.<sup>253</sup> Em contraposição, o esquema de Weil é dinâmico, não só nas passagens, como também no modo de conceber o funcionamento de cada momento.

Tenha-se em consideração o caso do discurso o qual apresenta um quádruplo processo de dinamização: a criatividade que lhe advém de ser linguagem; uma rítmica interna cujo pulsar assenta em matizes e variações de sentido constantes; um potencial de reflexividade que antecipa em toda a afirmação de si a negação de si; por fim, a virtualidade das reassumpções. Claro está que o que lhe permite defender um traçado, simultaneamente, vectorial, interactivo e aberto é o facto de não estar submetido à exigência de um objecto com uma positividade fenoménica, o que significa que o dinamismo supõe a negatividade e, por conseguinte, não favorece a aplicação das metodologias de tipo científico. Não obstante, a passagem da linguagem ao discurso e o retorno deste à linguagem representam um movimento permanente de desdobramento e invenção assente na ideia aristotélica de que não há na realidade potência pura. Assim a linguagem e o discurso são sempre actos «poiéticos», nos quais se dá a assumpção de um sentido possível.

---

decerto, impossível conceber uma articulação coerente entre eles.

<sup>253</sup> O exemplo mais representativo é o de Ricoeur em **Du Texte à l'Action**, porquanto esta distinção não se limita aos processos materiais de fixação, mas funda toda uma concepção hermenêutica do texto enquanto escrita.

É esta inversão da relação entre necessidade e possibilidade, pela mediação da realidade, que constitui, quanto a nós, um aspecto a ser meditado.<sup>254</sup>

A perspectiva tradicional nas ciências da linguagem supõe que a necessidade deve ser estabelecida de modo determinístico no campo da linguagem, isto é, mediante a criação de vários níveis prévios de normalização que admitam a entrada em acção da liberdade sem a ocorrência dos paradoxos usuais nas ciências sociais. Uma tal estratégia elide o facto de que a liberdade não é um acréscimo último de uma individualidade constituída independentemente da linguagem e do discurso, mas que o signo mais simples é já um acto de liberdade, é já a liberdade em acto. Como Weil aponta, a haver diferenciação esta não seria entre planos, mas entre pessoas da linguagem e do discurso. O que, então, se pode separar é, de acordo com o autor, um discurso da humanidade e um discurso individual<sup>255</sup> que se efectua sobre o fundo de uma linguagem que não é de ninguém por ser potencialmente de todos.<sup>256</sup>

As reminiscências de uma tradição romântica, abusivamente generalizadora, que uma expressão do tipo

---

<sup>254</sup> " (...) la nécessité ne dépend pas seulement de la réalité et lui est subordonnée, mais qu'elle dépend même de ce qui paraît la catégorie la plus faible, celle de la possibilité. " **E.C.I.**, p.309.

<sup>255</sup> Cf. **E.C.I.**, p.322 e **L.P.**, p.68.

<sup>256</sup> " Il ( a linguagem ) est liberté, parce qu'il est être pour soi, parce qu'il fonde l'en-soi et, avec lui, le travail de retour vers soi, parce qu'il est l'universel et qu'en lui seul le particulier peut se tourner vers l'individu et l'individu aller à l'universel, parce qu'il est la possibilité ( potestas ) qui s'exprime par la négation, parce que la philosophie se comprend en lui comme possibilité humaine, parce que c'est lui

«discurso da humanidade» traz, provocam uma certa desconfiança sobre a sua aceitabilidade, e põem à vista uma das fragilidades da concepção weiliana. Não que o autor caia no equívoco de supôr que haja um discurso actual que não seja produzido por indivíduos. Como ele próprio se apressa a clarificar, não se trata da questão da produção, mas da compreensão, ou melhor da possibilidade de compreensão oferecida a cada indivíduo pela realidade de uma tradição de discursos sedimentada na história.<sup>257</sup> Nesta medida, não há oposição entre o discurso individual e o discurso da humanidade, mas complementaridade, porquanto o que ao segundo termo acaba por corresponder é uma função idêntica à da língua no modelo da linguística.

Duas diferenças, contudo, são de imediato visíveis. Por um lado, este discurso, precisamente por ser discurso, não é visto como entidade abstracta, mas como efectuação histórica, reflectindo a mesma dinâmica de devir que a história apresenta.<sup>258</sup> Por outro lado, ele remete para um grau de unidade mais englobante do que a língua: nenhuma língua é a língua da humanidade e mesmo a eventualidade de uma língua adâmica supõe um estado de inocência a-histórico. Neste sentido a hipótese de um discurso da humanidade revela-se uma utopia, a qual, como todas as utopias, não pode ser construída sem dois suportes: uma concepção semanticista e logocêntrica e a existência de um plano transcendental.

---

qui donne la soif de la présence et qui l'assouvit. " **L.P.**, pp.419-420.

<sup>257</sup> Cf. **E.C.I.**, p.322.

O cuidado extremo posto pelo autor em evitar qualquer escolha de positividade, pode, assim, acarretar o preço, não só da pobreza e da circularidade da análise, mas também de não conseguir justificar plenamente a existência efectiva deste plano, para além da dedução lógica da sua necessidade para a coerência última do filosofar.

Com efeito, podemos ajuizar que o que se perde em decomposição analítica e estrutural reverte a favor de um processo de intensificação da problemática quer por uma focalização na produtividade, mais do que no produto, quer por uma depuração última do que ainda permanece de positivista e de cienticista nas abordagens contemporâneas. Todavia, a não haver uma forma de expressão que, de algum modo, «materialize» um tal paroxismo, o que a filosofia, sendo discurso, não pode realizar, instala-se a dúvida sobre o alcance da inflexão na linha dedutiva transcendental levada a cabo pelo autor, podendo mesmo, ao limite, aplicar-se-lhe o argumento aristotélico do «terceiro homem».

Na verdade, não nos parece que Weil tenha eliminado completamente a dimensão transcendental da sua concepção da linguagem. Como veremos mais adiante, a especificidade do discurso enquanto possibilidade da linguagem supõe um certo nível de transcendentalidade. E, num certo sentido, se se tentar evitar atribuir à linguagem uma positividade do tipo fenoménico, ou reduzi-la a instrumento de comunicação, ou ainda, como o faz Labarrière, criar uma

---

<sup>258</sup> Importa notar que a distinção entre sincronia e diacronia não cobre plenamente a densidade de significação que resulta do entendimento filosófico do conceito de devir.

hierarquização que acaba por culminar, inevitavelmente, numa transcendência da última etapa, é impossível não o fazer.

O que Weil, em contrapartida, procura é, sem dúvida, manter a sua reflexão num plano de estrita imanência. Mas, se esta intenção pode ser vista como uma virtude da sua abordagem, porquanto todas as defesas da transcendência acabam na valorização não tanto da linguagem quanto do silêncio que supostamente a funda, resta saber se a permanência nesse plano é suficiente para evitar as dificuldades inerentes à postulação de uma entidade numérica. Não obstante, o que Weil salienta, constantemente, é que a linguagem é, na acepção por ora determinada, um plano de projecção a partir do qual os sentidos dispersos podem fazer sentido, que não existe por si, só se tornando visível graças à espessura que as diversas formas de expressão e de discurso produzem.<sup>259</sup>

Por outro lado, é manifesto que Weil não leva a cabo nem uma dedução das várias linguagens a partir desse plano unitário, nem opera a regressão directa dos vários discursos em direcção a um centro ou um ponto de convergência que se situasse no limite do percurso. A caracterizar o seu intuito haveria que lhe chamar uma «dedução por destaque», como a epígrafe à categoria do Sentido parece indicar.<sup>260</sup> Todavia, cabe perguntar se o

---

<sup>259</sup> " C'est à partir de ce point que le langage se révèle: il est le plan du sens sur lequel tout apparaît, le discours et son autre, la raison et la violence, le donné et la liberté. Le langage est au-delà de tout ce qui est (...) parce qu'il est avant tout ce qui se révèle. " **L.P.**, p.421.

<sup>260</sup> " L'homme trouve dans l'action l'unité de la vie et du discours. Or, comme l'action en tant qu'universelle nie le discours de l'homme en tant que sien par et dans sa propre

que, desse modo, se desprende pode ser mantido no mesmo plano histórico e lógico do que requer o despreendimento, ou se não será inevitável a constituição de uma certa metafísica, ainda que negativa, ainda que da pura revelação ou da pura criatividade.

Cabe aqui distinguir a intenção do autor e as leituras que o seu texto favorece. Quanto à primeira, não nos restam dúvidas de que o sistema weiliano não aponta para além da própria linguagem, nem mesmo no que respeita à possibilidade do fim do discurso pela acção, uma vez que essa situação não anularia a linguagem, mas o discurso. É verdade que a terminologia utilizada para caracterizar a linguagem como plano originário, assim como a utopia declarada de uma situação de plenitude de sentido, entendida como presença,<sup>261</sup> proporciona fortes

---

action, du discours se détache le langage, du sens de la vie, le sens." **L.P.**, p.413. (Sublinhado nosso).

<sup>261</sup> Vj., p.ex., a seguinte passagem na qual o autor não só refere a presença à poesia como determina a sua acção na própria dinâmica da lógica: " (...) la pensée de la présence est en elle-même la présence dans la pensée, et le formel pensé comme formel se révèle dans sa pureté comme présence concrète qui ne serait pas pensée si elle n'était pas. Ce qu'il faut éclairer, c'est le mode dans lequel la présence est, non pas au fond et dans le sentiment, mais à la fin et dans la sagesse. " **L.P.**, p.435. Passagens como estas conduzem os intérpretes, em geral, a um duplo tipo de leitura: ou se salienta a abertura do «racionalismo» weiliano a uma dimensão «carismática», ou se põe em evidência que a Sabedoria, para Weil, não se atinge por uma anulação do pensamento, (como acontece, por exemplo, no discurso da categoria do *Non-sens*) nem pela sua superação numa dimensão poético-sentimental (como é o caso na categoria da Personalidade). De qualquer modo, o que fica suficientemente à vista é a fidelidade do filosofar weiliano ao plano da imanência, a qual, quanto a nós, não é propriamente questionada, mas reforçada pela categoria da Sabedoria, que na leitura que propomos não subsiste independentemente dos discursos, mas representa um segundo plano formal e vazio de revelação do que está em jogo na multiplicidade de atitudes e de categorias que aglutinam a

argumentos a quem queira detectar na filosofia de Weil uma abertura última à transcendência. Todavia, não há, quanto a nós, na obra de Weil qualquer indicação de um fundamento outro para a linguagem que não seja a sua própria auto-criação. A comparação com o desfecho da hermenêutica gadameriana pode ser elucidativo quanto à orientação que consideramos ser característica do pensamento de Eric Weil e que obsta a qualquer efeito de secundarização da linguagem que viesse, no fim, complementar a secundarização já detectada do discurso.

Todavia, para pensar a unidade desta inventividade originária há que aceitar uma uniformização semântica de base, uma comunidade garantida de um logos partilhado, seja no início, seja no fim, por todos os homens. Esta utopia semântica, traduzindo a esperança de todo o filósofo, encontra a sua expressão praxica na ideia de um Estado mundial que preservasse as particularidades dos vários Estados que o integrariam.<sup>262</sup> Mas, ao passo que na sua realização social e política o que está em causa é a possibilidade de ao mesmo tempo promover a discussão de interesses particulares sem pôr em causa a anulação dessas particularidades, já no que respeita ao plano da lógica, ou seja da justificação última da vontade que está em acção na política, a reconciliação é efectuada pela possibilidade de pôr em diálogo a multiplicidade de discursos, na convicção de que, em contraste com a

---

história. Que a Sabedoria esteja presente na forma do sentimento como na do pensamento indica a sua presença na linguagem, qualquer que seja o sentido em que esta é entendida, e, por conseguinte, exclui a possibilidade de uma outra «dimensão» que constituísse a sua realização suprema.

<sup>262</sup> Vj. a última parte da **P.P.**, pp.225-261. Para a formulação aqui apresentada, cf. A epígrafe do &40, p. 225.

realidade de fechamento de cada discurso na sabedoria que julga ter atingido, a consciência da partilha do sentido restabeleça a paz de uma compreensão transfigurada em presença, não a dos povos sem história, antes a de uma humanidade que tenha produzido uma história sem violência.

Esta utopia da presença está em sintonia com a esperança da época. No que dela diverge é, quanto a nós, no entendimento de que a via política não constitui condição suficiente para a sua realização. Neste sentido, Weil antecipa a racionalidade comunicativa de Habermas, no que esta tem de moderno e utópico, dela se afastando, como tivemos o ensejo de mostrar, tanto pelo tipo de acordo previsto, quanto pela confiança que deposita na capacidade da linguagem para através do discurso realizar o projecto da " vida como unidade num sentido que ela não se limita a criar (...), mas des-envolve e explicita no mundo de todos e de cada um. " <sup>263</sup>

Esta identificação, ao limite, entre a categoria do Sentido e um *logos* semântico, compreendido por todos e a todos oferecendo a possibilidade de compreensão, não é de molde a impedir um efeito de generalização que a consideração da Babel das línguas teria ajudado a compensar. O fascínio filosófico de uma utopia assente no exercício de uma razão discursiva a qual, pela força locutória do sentido, pode mais do que os procedimentos históricos alternativos, <sup>264</sup> não nos pode fazer esquecer que se trata, sempre, de um projecto e que o que a

---

<sup>263</sup> L.P., p.437.

<sup>264</sup> Cf., p.ex., P.P., p.246.

filosofia, enquanto discurso, pode apresentar ao homem é a ideia da presença e não a presença vivida.<sup>265</sup>

Não cabe aqui questionar a idealização proposta por Weil, mas salientar que a elisão do ruído produzido pela diversidade de línguas implica duas condições que podem ser vistas como dois obstáculos maiores para a sua efectuação.

Por um lado, trata-se de saber como se assegurará um tal entendimento universal sem se cair de novo na postulação de uma faculdade universal da linguagem ou de uma interioridade da linguagem e do pensamento que dispense, no fundo, o significante. Assim, a não consideração da língua deixa em aberto o problema do seu contributo para a compreensão universal e universalizadora, mas lança inevitavelmente a suspeita sobre a historicidade do projecto em causa.

Por outro lado, levanta-se a dúvida sobre a participação concreta do indivíduo na dicção desse *logos* universal. Se é verdade que o esquema proposto pela linguística se revela insuficiente para justificar a passagem da língua à fala, não o é menos que confere ao indivíduo o papel quase demiúrgico de actualizar o que em si mesmo mais não pode ser do que sedimentação arqueológica. Em contrapartida, como procurámos mostrar, a dialéctica weiliana entre linguagem e discurso dá melhor conta desta interacção constante entre os dois planos. Todavia, a redução efectuada no que respeita à língua força uma segunda suspeita, nomeadamente, sobre o lugar que é atribuído ao indivíduo na força geradora de um tal movimento. A coerência das articulações, suporia

---

<sup>265</sup> Cf. L.P., p.423.

uma vez mais, a dissolução do indivíduo, precisamente na sua individualidade, atestada, diríamos, pelo facto dele tomar a seu cargo a possibilidade da enunciação do sentido pelo uso diferenciado de uma locução padronizada.

Nas páginas finais da **L.P.**, Weil retoma a tese, que já enunciara na Introdução, de que o sujeito e o objecto do discurso não é o indivíduo, mas o próprio discurso. Os termos que agora utiliza são mais expressivos ao caracterizarem o relativo apagamento do indivíduo no e pelo discurso como morte e renúncia, com a contrapartida de um renascer e de uma liberdade real.<sup>266</sup> Este movimento dialéctico da necessária dissolução da individualidade como condição para a vivificação do homem não pode deixar de nos remeter para o discurso do Absoluto e a sua recorrência produz alguma perplexidade, acrescida, no nosso caso, por termos reconhecido no discurso uma valência de dicção inventiva.

Pascale Venditti apercebe-se desta ambiguidade e procura a sua resolução através de duas vias

---

<sup>266</sup> " Le mot de Socrate s'explique ( sans se justifier ) : devenir sage c'est mourir; car ce qui périt dans le devenir de la sagesse - lequel devenir est le processus de la philosophie -, c'est le discours de l'individu, la vie individuelle qui a voulu se maintenir en tant qu'individuelle et en tant que raisonnable. La sagesse en a reconnu l'impossibilité: l'individualité peut se maintenir en tant que telle et elle sera alors expression poétique ou violence; elle peut aussi se maintenir en tant qu'individualité raisonnable; alors, elle ne sera pas raisonnable tout court, mais pensée qui se tient à une attitude particulière et l'explícite; elle peut, enfin, accepter, individuellement et concrètement, le mouvement de la liberté qui est la raison; alors, en effet, elle renonce à l'individualité et accepte la mort de ce qui ne vivait que dans le refus de la cohérence agissante. Mais cette renonciation est mort seulement pour ce qui y est dépassé et est vie pleine et entière pour celui qui, sans renoncer à ce

complementares. Por um lado, põe em evidência a necessidade de distinguir discurso e fala. Por outro lado, remete uma tal distinção para o debate interior de Weil entre Hegel e Kant, o primeiro representando a tese da autonomia do discurso em relação ao indivíduo, o segundo a caracterização antropológica desse discurso como falar do eu concreto.<sup>267</sup> Venditti, porém, considera que Weil não se limita a contrapor as duas teses, mas que " quer conciliar, corrigindo-as uma pela outra, esta tese kantiana com a de Hegel; conciliação que se realizou na categoria da Acção e se compreendeu na categoria do Sentido. "<sup>268</sup>

A leitura de Venditti estabelece um ponto de partida necessário para qualquer abordagem do problema, a saber, a possibilidade, e diríamos mesmo, a realidade, da efectuação individual do discurso. Contudo, torna-se manifesta a insuficiência do patamar a partir do qual ele entende o que está em jogo pelo facto, não só de se confinar a teses historicamente defendidas, como de supôr que a resolução de um tal problema foi realizada ao nível do discurso e, mais grave, de um discurso categorial específico. Ora, como acabámos de ver, o problema situa-se para além do alcance da categoria da Acção, uma vez que não diz apenas respeito ao discurso, mas à relação entre discurso e linguagem, sendo, por isso, constitutivo do próprio filosofar weiliano.

A aproximação entre a temática tal como surge na filosofia de Weil e as alternativas constituídas pelas

---

en quoi le mouvement devient concret, s'y libère réellement en tant qu'homme et en tant que raisonnable..." L.P., pp.437-438.

<sup>267</sup> VENDETTI, P. *La philosophie du sens* in **A.E.W.**, p.97.

filosofias de Labarrière e Habermas põe em evidência, uma vez mais, o que, verdadeiramente, está em causa. O que levanta o problema é, sem dúvida, o papel que é atribuído ao indivíduo ou ao sujeito do discurso na determinação do sentido desse discurso, mas se nos mantivermos dentro do limite imposto pelos termos iniciais da oposição mais não conseguimos do que deslocar o ponto no qual a força sedimentadora e normalizadora de uma linguagem prévia ao indivíduo exerce a sua acção.

Mesmo a conciliação apontada por Venditti, no que respeita à consideração da linguagem, mais não pode do que substituir a língua pelo discurso, mantendo, todavia, as mesmas funções. Em contrapartida, quando atentamos no conceito de difracção da racionalidade, proposto por Habermas, ou na dobra antropológica tripartida que acompanha os três níveis de discursividade, defendida por Labarrière, ambas constituindo respostas «kantianas» ao Absoluto, mas oferecendo um alcance que está para além do cruzamento dialógico, e questionamos a razão que levou Weil a insistir na unidade do plano de projecção, assim como na unidade do horizonte de entendimento último, apercebemo-nos de que a problemática subjacente diz respeito às duas potencialidades maiores da linguagem, a expressão e a comunicação, e não tanto ao discurso enquanto tal.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> VENDETTI, P. **A.E.W.**, p.98.

<sup>269</sup> " Ainsi se formule une antinomie fondamentale de la parole humaine, affirmation du sujet en même temps que recherche d'autrui. D'une part la fonction expressive du langage: je parle pour me faire entendre, pour déboucher dans le réel, pour m'ajouter à la nature. D'autre part la fonction communicative: je parle pour aller aux autres, et je me joindrai à eux d'autant plus complètement que je laisserai

---

d'avantage de côté ce qui est de moi seul. " GUSDORF, G. **La Parole**, p.52.

As três pretensões discursivas - à objectividade, à relação e à expressão subjectiva - distinguidas por Habermas, ou, de acordo com Labarrière, o desdobramento antropológico da fala, da linguagem e do discurso no indivíduo, no sujeito e no homem de experiência, podem ser vistos como esquematizações dos modos possibilitados pela linguagem de comunicação e de expressão. Apesar de estes dois autores serem aqui convocados com o objectivo de suscitar um problema, importa salientar dois aspectos significativos da respectiva abordagem:

A) a solução habermasiana integra a expressão numa razão comunicativa, favorecendo, desta feita, não só a racionalidade de fundo, como o entendimento procurado em qualquer acto de comunicação. Assim, supera a oposição entre uma expressão individual e uma comunicação comum colocando a questão no próprio plano de efectuação da linguagem. O indivíduo tem, deste modo, a possibilidade de comunicar exprimindo-se e de se exprimir enquanto comunica. Todavia, é fundamental ter presente que este indivíduo não é uma entidade óptica, mas um sujeito da linguagem, isto é, um «falante competente». (Cf. **V.E.**, pp.426 e ss.). Nesta medida, a posição de Habermas não está tão distante da de Weil quanto pareceria à primeira vista, porquanto se dá, na sua proposta, igualmente, uma certa elisão da individualidade do indivíduo, tanto na necessária transmissão comunitária da linguagem, quanto na definição dos limites dentro dos quais ele se pode exprimir. E, apesar de já Gusdorf ter apontado para o facto de que " La double polarité de l'expression et de la communication correspond à l'opposition entre la première personne et la troisième...", (GUSDORF, G. **La Parole**, p.52) o deslocamento do conceito de indivíduo para o de sujeito do discurso deixa por resolver uma série de aporias que, por já não serem visíveis no segundo termo, não significa que tenham desaparecido do horizonte existencial.

B) Por sua vez, a esquematização esboçada por Labarrière representando três níveis de subsumção, apesar de situar a expressão individual como primeiro nível, o que invertendo o problema nos força a pensar sobre a anterioridade relativa entre o universal da linguagem e o individual da fala, aponta para o mesmo movimento que procuramos compreender em Weil, o da passagem, no meio da linguagem, do indivíduo ao homem. Por outro lado, pela sua convivência directa com o pensamento de Weil, através da sua concepção, cuja tripartidação, ainda que relacional e integradora, não julgamos

Este alargamento necessário do campo de problematização pode ser apresentado de um outro ponto de vista. Se tivermos em consideração que o discurso é uma das possibilidades da linguagem que corresponde a uma vontade de coerência e de sentido entendemos que na perspectiva do discurso, propriamente dito, não há verdadeiro problema: a vontade de produzir uma forma de linguagem que seja coerente, e logo, que possa ser compreendida por todos já indicia uma primeira abdicação da individualidade em favor de uma discursividade que resulte numa maior razoabilidade da compreensão. A este nível, o que se revela, uma vez mais, decisiva é a intervenção da vontade, traduzida na opção pelo discurso. Daí que, na Introdução à **L.P.**, o tema seja relacionado com a «boa consciência» do filósofo que reconhece a opção fundamental da sua actividade.<sup>270</sup>

Do mesmo passo, fica claro que se ajusta ao discurso a negação, voluntária, de um eu que discorre no discurso que, deste modo, é produzido. Neste sentido, podíamos afirmar, ao limite, que o discurso, na acepção weiliana do termo, está marcado por um acto ilocutório de universalidade cujo correspondente perlocutório fosse a

---

aceitável pelo segundo, o modo como ele entende o terceiro nível indica-nos, de imediato, o que está em jogo na abordagem weiliana: a questão da inventividade, e, logo, da função poética da linguagem. Todavia, ao considerar o terceiro nível como discursivo, a perspectiva de Labarrière, no confronto com a de Weil, acentua o equívoco de que a problemática é susceptível de uma compreensão no plano do discurso.

<sup>270</sup> " (...) elle peut avoir bonne conscience précisément parce qu'elle sait que l'homme n'est pas nécessairement un être parlant, qu'il ne cherche pas naturellement la cohérence du

reflexividade. Assim, o que o indivíduo espera, quando assume a discursividade e se transforma em pessoa do discurso é simultaneamente que o discurso lhe permita essa transfiguração, isto é, que a sua identidade individual seja transmutada pelo poder do sentido na universalidade de uma compreensão humanizadora. Desta feita, o discurso pressupõe não só uma não coincidência do indivíduo consigo próprio, expressa na vontade de compreensão, como também a constante referência aos outros.<sup>271</sup>

Por conseguinte, Weil consegue inverter o modo como o problema fora inicialmente posto, operando a diferenciação entre linguagem e discurso e pondo em destaque a vontade subjacente à discursividade: o logocentrismo não é um atributo qualquer de um tipo de discurso, mas é constitutivo do próprio discurso e manifesta a diferença específica do discurso enquanto possibilidade da linguagem.

O mesmo é dizer que nem toda a linguagem é logocêntrica, pelo que a transparência da compreensão visada no discurso não descreve a realidade da linguagem na sua totalidade, mas a expectativa lançada como tarefa por uma das potencialidades da linguagem cuja legitimidade lhe advém de constituir uma opção livre. Assim, o logocentrismo discursivo não é sentido pelo indivíduo que o escolheu como uma imposição oriunda de um plano que o anulasse, mas corresponde à satisfação dessa

---

discours, mais que c'est elle qui a choisi, et choisi librement, la cohérence et la compréhension." **L.P.**, p.66.

<sup>271</sup> Cf. **P.M.**, p.108.

expectativa legítima que ele transpôs para o próprio discurso.

Do mesmo passo, compreende-se que, em certas passagens, haja uma identificação entre «discorrer» e «falar de».<sup>272</sup> É que a distinção de base da linguística entre um sujeito que fala e uma língua que é falada não pode, aqui, ser relevante. Por um lado, nunca encontramos uma situação em que o discurso não seja falado por um indivíduo, mas, por outro lado, por ser a locução de um indivíduo não significa que a propriedade de um tal falar esteja no genitivo.

Assim, não é por defeito que o indivíduo adquire menos relevo na concepção weiliana da articulação entre discurso e fala, mas por excesso: não existindo, como vimos linguagem em si, mas tão só homens que falam, também não existe discurso em si, mas tão só homens que discorrem. O que se apresenta como decisivo, então, não é a oposição entre um discurso que equivaleria à língua e um falar que actualizaria esse discurso, mas as diferentes intencionalidades em acção no falar, que traduzem verbalmente a opção livre por uma das possibilidades da linguagem: o discurso ou a poesia. Como refere o próprio autor: " A poesia é o outro da filosofia sem o qual esta não se compreende. "<sup>273</sup>

Esta distinção está na base da **L.P.**, de tal modo que, como salienta Quillien, seria legítimo compreender o sentido generativo do discurso a partir da sua progressiva demarcação do gesto poético originário, sob o fundo do *medium* da linguagem. " Analisar as relações

---

<sup>272</sup> Cf., p.ex., **L.P.**, p.394.

<sup>273</sup> **L.P.**, p.435.

entre poesia e filosofia seria portanto procurar como é que o discurso, enquanto intencionalidade do universal, se constituiu, na Discussão, como disciplina da coerência no e contra o brotar languageiro não-coerente e a expressividade não-controlada, como ele teve de, correndo com os poetas da Cidade como fabricantes de ilusões, cortar brutalmente o cordão umbilical originário, e o substituir como ordem languageira radicalmente nova, autónoma e específica, para, após a fase transitória do poeta-filósofo, de poesia se fazer filosofia, instituindo assim o que deveio a nossa tradição. "274

---

<sup>274</sup> QUILLIEN, J. *Les figures du poète dans la Logique de la Philosophie* in **A.E.W.**, pp.151-152.

### CAPÍTULO III

#### DISCURSO E POESIA: comunicação e expressão



A importância que, deste modo, é atribuída à poesia, no contexto de uma obra intitulada **Lógica da Filosofia**, não pode deixar de ser extremamente significativa,<sup>275</sup> mormente quando ela não é vista como etapa do discurso filosófico, ou como outro modo de manifestação de um mesmo Ser, mas como co-possibilidade a partir do evento linguístico antropológicamente originário.

Para além disso, não deixa de ser " notório que Eric Weil cita muito poucos poemas na LP, e que à parte alguns casos bem precisos nos quais tal poeta ilustra bem aos seus olhos tal atitude, ou tal categoria, ele não remete expressamente para qualquer poeta. "<sup>276</sup> André Billaz chama ainda a atenção para o facto de ser o poeta e não o escritor a ser privilegiado e a razão que apresenta para tal facto, como veremos, justifica-se plenamente: " A palavra parece ter sido escolhida por ele antes de mais em virtude das possibilidades de sentido suplementares que aqui oferece a etimologia ( como a palavra «discurso» reenvia ao «logos» grego que pode significar ora palavra,

---

<sup>275</sup> No início do seu artigo sobre *Le philosophe et le poète selon Eric Weil - remarques d'un non-philosophe*, André Billaz faz uma caracterização da atitude de Weil em relação à poesia que, nos seus contrastes, a situa face à tradição: " La Logique de la Philosophie fait au poète une place éminente, et par là surprenante. Une fascination rétincente, une admiration soupçonneuse, voilà ce qui caractérise depuis toujours les rencontres du philosophe et du poète, du poète et du philosophe, lorsque leur chemin se croise (...). Il s'agit donc d'un très ancien problème, dont la LP est une illustration particulièrement éclatante..." **A.E.W.**, p.165.

<sup>276</sup> **BILLAZ, A. A.E.W.**, p.171.

ora razão, a palavra «poeta» reenvia à ideia de fazer, ou de fabricar e por vezes é feita alusão a este primeiro sentido na LP ). "277 Por fim, como lembra Quillien, a sequência categorial da L.P. começa com uma metáfora.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> BILLAZ, A. A.E.W., p.171. O próprio autor indica que é precisamente pelo facto da palavra manter esse sentido inicial que, apesar da confusão a que se pode prestar, continua a utilizá-la: " Si nous employons le terme, c'est qu'il continue à garder un sens de création spontanée et qu'il est seul à le faire. " L.P., p.421.

Uma análise das figuras que, para cada categoria, incarnam a atitude que ela exprime acaba por tornar manifesta uma segunda ordem de razões ao revelar que a prosa é valorizada por aquelas categorias que têm uma visão distanciada seja da natureza exterior, seja do mundo dos interesses humanos, o que permite atribuir-lhe um certo grau de inautenticidade: a Condição e a Inteligência. Esta última parece rever-se na figura do publicista, homem de uma curiosidade insaciável, para o qual nada surge como desinteressante: " Il comprend tout, imite tout, jouit de tout. " L.P., p.274. Em contrapartida é a Condição que venera o escritor, *strictus sensus*: " Puisque les gens ne supportent pas la conscience de leur ignorance, l'écrivain leur procure la consolation qu'ils cherchent. En lui, l'esprit scientifique moderne et les sentiments antiques s'unissent. Dépeignant la condition de l'individu dans la société pour l'homme ordinaire, il est lui-même cet homme ordinaire à l'état pur; encore moi, déjà au service du progrès. " L.P., p.227. Fora estas duas categorias, todas as outras, a partir da Condição, se identificam com uma forma de poesia, à exclusão do Absoluto que se revê no filósofo. De notar que, se bem que haja categorias anteriores que valorizem figuras cujo modo de expressão seja do tipo poético - por exemplo, o Profeta da categoria de Deus (cf. L.P., p.195) ou mesmo o Sábio da categoria do Mim (cf. L.P., p.163) - só a categoria da Consciência introduz a figura do poeta: " avec la Conscience c'est le poète lui-même qui se découvre et interpelle le philosophe (...). " QUILLIEN, J. A.E.W., p.153. A dupla cisão que assim é gerada - entre o poeta e o filósofo, e entre o poeta e o prosador - representa um factor cultural marcante para a história do Ocidente e produz uma necessidade tanto do discurso filosófico quanto do poético de constantemente se revisitarem. Do mesmo passo, que ela tenha sido discursivamente possível põe em evidência, simultaneamente, a comunidade de origem e a diferenciação de facto.

<sup>278</sup> Esta constatação permite a Quillien propor uma gradação progressiva na sequência das categorias em direcção à

É esta ambiguidade detectada na atitude de Weil - oscilando entre um respeito distanciado e uma convicção autêntica sobre as potencialidades da poesia - que acaba por balizar o modo como ele entende a relação entre as duas formas de linguagem, o qual se encontra traduzido pela abordagem complementar das categorias do Sentido e da Sabedoria. Só uma leitura cruzada das duas categorias permite registrar, por um lado, o fascínio da filosofia pela presença que a poesia exprime e que ela ainda não alcançou, e, por outro, a assumpção de que o discurso, sendo a concretização de uma possibilidade diferenciada, produz a ideia de uma presença que não é a da poesia.<sup>279</sup>

Quillien, parafraseando as premissas da argumentação weiliana, e, de algum modo, contradizendo o que no início do artigo enunciara como tarefa possível,<sup>280</sup> conclui: " Se

---

conceptualização: " On remarquera que la *Logique de la Philosophie*, qui se meut comme en son milieu naturel dans l'univers du concept, commence avec la métaphore et rythme sa progression selon la succession: métaphore (I-III), représentation (IV), concept (V et suiv.). " QUILLIEN, J. *La cohérence et la négation ...*, p.163. Por sua vez, Weil evidencia a indeterminação do discurso da primeira categoria mostrando que " On ne peut que l'évoquer et en parler par images. " **L.P.**, pp.90-91.

<sup>279</sup> " La sagesse (...) est révélation du sens dans le discours, non création du sens dans la poésie. " **L.P.**, p.436. Cf., tb., **L.P.**, pp.437 e 439.

<sup>280</sup> No ponto I do seu artigo, Quillien aponta como tarefa susceptível de ser levada a cabo dentro do entendimento weiliano do papel da poesia " rechercher aussi, à l'autre bout, ce qu'est la sagesse en tant que poésie fondamentale. " **A.E.W.**, p.152. Ora, não só a sequência da sua exposição o orienta em sentido diverso, como essa possibilidade é afastada pelo próprio Weil: " Faut-il en conclure que la sagesse n'est rien d'autre que ce qui a été décrit sous le nom de poésie fondamentale et que le dépassement du discours est l'avènement du langage? La solution ne serait pas seulement commode; elle aurait encore l'avantage d'éviter la fâcheuse impression de mysticisme (...) Or, l'homme, en pensant le formel en tant que formel, s'est déjà détaché de ce formel et se retrouve renvoyé

a poesia é a coincidência da linguagem e da situação, a sabedoria é coincidência do discurso e da situação: ela não pode, portanto, ser simples retorno à poesia fundamental. "<sup>281</sup> Esta impossibilidade marca, quanto a nós, a originalidade da articulação weiliana entre filosofia e poesia.

Para manter diferenciadas estas duas possibilidades, Weil teve de levar a cabo um duplo movimento com sentidos inversos, traduzindo a passagem da potencialidade à actualidade. Num primeiro momento sustenta, na esteira do Idealismo alemão, a criatividade da *poiesis* enquanto *energeia*, para, de seguida, reduzir o campo do *ergon* poético. É assim que surge um sentido genérico de poesia que o autor apelida de fundamental<sup>282</sup> a par de uma concepção da poesia como expressão sentimental de sentimentos.<sup>283</sup>

Esta visão do que é a poesia, como obra poética, acaba por ser extremamente limitada, do ponto de vista da

---

à la sagesse: (...). Ce qu'il faut éclairer, c'est le mode dans lequel la présence est, non pas au fond et dans le sentiment, mais à la fin et dans la sagesse. " **L.P.**, p.435.

<sup>281</sup> QUILLIEN, J. **A.E.W.**, p.162.

<sup>282</sup> **L.P.**, p.422.

<sup>283</sup> Weil atribui constantemente à poesia esta função, seja directamente, seja na sequência de qualquer passagem sobre o discurso filosófico. A título de exemplo, em **L.P.**, p.72, as atitudes incoerentes são entendidas como " celles du langage qui ne veut pas être cohérent, mais ne veut qu'exprimer ( tel le langage poétique ) ce que l'individu sent... " Na nota da p.74 da mesma obra, afirma: " Nous excluons donc l'expression non cohérente, celle qu'on appelle poétique et qui ne prétend pas être l'expression de l'homme, mais mon expression... " Nas duas últimas categorias o sentido privilegiado é o de uma poesia fundamental, mas mesmo esta é sempre vista como expressão de sentimentos e a presença que ela apresenta é presença no sentimento (cf. **L.P.**, p.435), ou mesmo expressão individual aproximada, por conseguinte, à violência (cf. **L.P.**, p.437).

própria intencionalidade poética, mas garante a Weil a demarcação das duas potencialidades, verdadeira preocupação da **L.P.**, não tanto para circunscrever os limites de intervenção da poesia, quanto para assegurar um lugar exclusivo ao discurso.

Como constata Quillien, " de facto, a *Logique de la Philosophie* não contém nem uma estética, nem uma poética, nem uma teoria da criação artística... " <sup>284</sup> O intérprete, contudo, apresenta uma justificação para que assim seja que não é convincente: Weil seguiria a tese convencional segundo a qual " um discurso sobre o poético não é ele próprio poético... " <sup>285</sup>

A dificuldade em aceitarmos o argumento decorre dele ser oriundo não do ponto de vista da lógica, mas do da poética: só para o poeta é que poderá constituir um problema a redução da poesia à prosa ensaística. Em contrapartida, do ponto de vista do próprio discurso, como mostra o autor, a alteridade reconhecida em relação à poesia pode ( e na maior parte dos casos acaba por ) assumir o carácter de complementaridade, seja pelo desenvolvimento das potencialidades discursivas da poesia, <sup>286</sup> seja pela interpretação, <sup>287</sup> seja pela facilitação de um auto-reconhecimento. <sup>288</sup> " Basta notar que, segundo Weil, em todos os domínios o discurso capta o que não é discurso, e que, ao captá-lo, não o falseia, mas, pelo contrário, revela-o na sua verdade... " <sup>289</sup>

<sup>284</sup> QUILLIEN, J. **A.E.W.**, p.152.

<sup>285</sup> QUILLIEN, J. **A.E.W.**, p.152.

<sup>286</sup> Cf. **L.P.**, p.437.

<sup>287</sup> Cf. **L.P.**, p.438.

<sup>288</sup> Cf. **L.P.**, p.427.

<sup>289</sup> **P.M.**, p.171.

Um segundo grupo de argumentos giraria em torno do carácter secundário de todo o empreendimento do tipo da poética por contraposição ao nível primário no qual se move a **L.P.**. Todavia, esta argumentação seria sempre insuficiente perante a profundidade da relação entre discurso e poesia.

O que, quanto a nós, decide a questão é a indicação expressa pelo autor do que é que o interessa na poesia: "o que na poesia fundamental concerne a lógica, é o fenómeno da presença."<sup>290</sup> Assim sendo, compreende-se que Weil não cite poetas e que esteja pouco preocupado em definir uma intencionalidade adequada ao fenómeno poético enquanto tal, isto é, para lá do reflexo de si mesmo que o discurso nele procura.

Um tal posicionamento traduz, no entanto, um empobrecimento, sobretudo quando a tradição filosófica dos últimos duzentos anos tem reconhecido na poesia dos poetas um interlocutor à sua altura. Por isso, quando Weil distingue o conceito de poesia fundamental daquele oriundo de um certo senso comum que entende a poesia como métrica ou versejar,<sup>291</sup> não há dúvida de que o que desde logo assalta o espírito do leitor é a surpresa pelo carácter no mínimo incipiente da concepção que Weil contrapõe à sua.

Esta atitude inicial é, contudo, matizada pelo reconhecimento do papel que Weil concede à poesia como interlocutora do discurso filosófico, expressa em cada discurso categorial, seja explicitamente, seja

---

<sup>290</sup> **L.P.**, p.422.

implicitamente. Uma vez mais, a comparação com a posição dos outros dois neo-hegelianos revela-se esclarecedora.

Quando Habermas levanta a questão, parte do princípio de que há campos discursivos historicamente definidos - a filosofia, a ciência e a literatura - que, mesmo assim, interferem uns com os outros. O seu modo de entender a problemática está expressa logo na interrogação que intitula o capítulo: " Filosofia e Ciência como Literatura? " <sup>292</sup>

Esta maneira de formular o problema implica desde logo duas tomadas de posição prévias. Por um lado, supõe que a relação é do tipo inclusivo e, que, por conseguinte haverá que mostrar a possibilidade de uma demarcação. Por isso, o ponto de partida de Habermas é a expressão de uma impossibilidade: " Não é uma ilusão acreditar que seria possível classificar os textos de Freud e de Joyce segundo traços que os caracterizam, por assim dizer por natureza, como relevando, uns, a teoria e, outros, a ficção? " <sup>293</sup>

Por outro lado, como o próprio reconhece, " o nivelamento da diferença genérica entre, duma parte, a literatura, e da outra, a filosofia e a ciência, traduz uma certa concepção da literatura, ela própria fruto de discussões filosóficas... " <sup>294</sup> Apesar de uma tal constatação, o autor não deixa de conduzir o debate segundo os termos do contexto épocal, exercendo,

---

<sup>291</sup> " La poésie dont il s'agit ici n'est pas l'art des rimes, des mesures, du verbe bien choisi et bien placé. " **L.P.**, p.421.

<sup>292</sup> Cf. **HABERMAS, J. N.D.**, p.242.

<sup>293</sup> **HABERMAS, J. N.D.**, p.243.

<sup>294</sup> **HABERMAS, J. N.D.**, p.244.

obviamente, uma forte crítica,<sup>295</sup> mas não alcançando mais do que a justificação da necessidade de substituir o modelo pós-estruturalista por uma aplicação do seu modelo do agir comunicativo.<sup>296</sup>

Não obstante ser indiscutível que a literatura, como aliás qualquer acto humano, é comunicação e, nessa medida, pode prestar-se a uma abordagem do tipo habermasiano, fica à vista a insuficiência do posicionamento de Habermas: é que, ilidindo o processo produtivo, para se centrar na intencionalidade expressa, o autor acaba por sustentar uma clara separação entre o vivido e o ficcional que enfraquece ambos. Ao vivido é-lhe «retirada» a inventividade poética e ao ficcional a possibilidade de interagir directamente com o vivido. Nesta medida, a perspectiva de Habermas, não obstante a sua pretensão a escapar ao ontologismo, mantém em acção uma das oposições mais características do discurso metafísico, e, no fundo, «submete», tal como Hegel, o ficcional às condições do racional.

Por sua vez, a posição de Labarrière concede à poesia, entendida à maneira da poesia fundamental de

---

<sup>295</sup> Cf. HABERMAS, J. N.D., p.247.

<sup>296</sup> Como se deprende da conclusão a que chega, após analisar a obra de Italo Calvino: " Während jene Ansprüche auf die Wahrheit von Aussagen, die Richtigkeit von Normen, die Wahrhaftigkeit von Expressionen, den Vorrang von Werten, die die Prosa des Alltags durchziehen, den Sprecher wie den Adressaten betreffen, besitzen die Geltungsansprüche, die innerhalb des literarischen Textes auftreten, dieselbe bindende Kraft nur für die in ihm auftretenden Personen, aber nicht für den Autor und den Leser. (...) In diesem Sinne sind die literarischen Sprechhandlungen illokutionär *entmächtigt*. " HABERMAS, J. N.D., p.261.

Weil,<sup>297</sup> uma função determinante no processo de inventividade discursiva. Quando se entra na dimensão da *poiésis*, realiza-se simultaneamente a unidade do discurso e do agir, graças a um fazer que se diferencia do prático pela potencialidade criadora da própria palavra.

" Acesso, por conseguinte, ao universo da criação: uma criação, não segundo a imediatez do arbitrário, mas segundo o movimento de conversão e de clarificação graças ao qual o indivíduo se torna capaz de conjugar concretamente a essência e a efectividade na unidade da obra. "<sup>298</sup> Dá-se, desta forma, o fechamento da alteridade constitutiva do discurso e do vivido, não pela redução de um ao outro, mas por " uma real interacção estrutural entre as determinações do discurso e do desejo. "<sup>299</sup>

Esta acção, que não hesitamos em chamar redentora, da *poiésis* inscreve-se numa lógica que Labarrière caracterizou como lógica da fonte.<sup>300</sup> Por isso, o autor estabelece, tal como Weil, mas de um modo mais vincado, a diferença entre a universalidade deste gesto poiético e a redução representada pela poética, a qual é entendida, de maneira conservadora, como a arte do bem dizer.<sup>301</sup>

---

<sup>297</sup> " Cette troisième dimension du discours, je lui donne le nom de *poiétique*. En faisant choix de ce néologisme, j'entends signifier, selon l'étimologie à laquelle il se réfère, que l'on accède ici à l'expérience d'un « faire » - un *potain* - qui inscrit en liberté dans le tissu du monde les formes indéfiniment nouvelles que le procès intelligible - théorique et pratique - est susceptible de revêtir et de susciter. " LABARRIÈRE, P.-J. D.A., pp.330-331.

<sup>298</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.331.

<sup>299</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.333.

<sup>300</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., pp.33 e 109 ss.

<sup>301</sup> " Malgré leur parenté d'assonance, le terme de «poiétique» n'est pas à confondre avec le terme voisin et plus commun de «poétique». La «poétique», assez proche, somme toute, d'une

Retemos esta proximidade com a abordagem de Weil sob a forma de uma perplexidade pelo facto de ambos só poderem pensar a poesia fundamental através da clivagem com um correspondente semântico enfraquecido ou, mesmo, privado da sua autenticidade originária. Será esta uma condição do pensamento, que para se referir à vida tenha de lhe contrapor a degenerescência e a morte? Importa, contudo, clarificar que Labarrière, ao contrário de Weil, não se refere à eventualidade de uma poesia como arte das rimas, mas a uma poética, saber fixado e regrado num domínio em que a fixação é a própria anulação do acto criador. Não obstante, e tendo em consideração a história da poesia contemporânea, fica por determinar que saber é esse, e que objecto caracteriza, quando desde há muito se abandonou a concepção retórica e estilística que viabilizava uma didáctica do poetizar.

Em **Le Discours de l'Altérité**, Labarrière retoma, por conseguinte, a noção weiliana de uma poesia fundamental, sustentando, igualmente, a ideia de uma criatividade em acção na própria linguagem. Todavia, a sua compreensão deste fenómeno originário oscila entre a *poiesis* originária universal<sup>302</sup> e a *poiésis* como último momento do " universo total da fenomenologia. " <sup>303</sup> E, ainda que no

---

opérativité technicienne, traite des canons du bien-dire et du beau-dire. " LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.332.

<sup>302</sup> " La «poiétique», en cette acception très vaste et très déterminée, concerne en effet le tout de l'homme et de tout homme: elle engage une certaine manière, très intégrative, de se tenir dans le réel. " LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.332.

<sup>303</sup> " Reprenant en effet cette «histoire», au-delà de sa première description narrative, dans le mouvement de sa structuration logique et conceptuel, la poiétique clôt alors - en l'ouvrant sur sa propre altérité constitutive - l'univers total de la phénoménologie, premier et dernier mot de

plano da exposição lógica lhe seja possível manter discursivamente a unidade dos dois momentos pela afirmação de que essa poíesis seria simultaneamente primeira e última, quando passa para a descrição da efectuação história recorre a um processo de hierarquização que tem como momento primeiro a ciência e como momento último a arte.<sup>304</sup>

Como evitar, porém, e apesar de todos os cuidados postos na "fluidificação dos esquemas de pensamento",<sup>305</sup> que a hierarquização não assuma uma feição característica da lógica de identidade,<sup>306</sup> demarcando o domínio próprio de cada produção, ou, ao invés, que à força de procurar a unidade se perca de vista a diferença entre os géneros?<sup>307</sup>

Apesar do intuito integrador, ou talvez por causa dele, a concepção de Labarrière não nos permite compreender claramente a diferenciação entre o discurso filosófico e a poesia. Não que haja, na verdade, um processo explícito de subordinação, mas o jogo constante de remissões acaba por tornar evanescente o que assim é sempre outro de si, nesse movimento de alteridade especular. No caso de Labarrière a dificuldade é sentida com maior gravidade do que noutros discursos ordenados em

---

l'expérience, dans le procès spéculatif qu'appelle son déploiement en contingence." LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.333.

<sup>304</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. D.A., pp.343-346.

<sup>305</sup> LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.351.

<sup>306</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.24.

<sup>307</sup> O próprio autor chama a atenção para a importância de não querer, neste campo, tudo subjugar a uma vontade excessiva de unidade: "La vie de l'esprit est suffisamment complexe pour que l'on ne se prive pas prématurément de toutes les ressources possibles, même si elles nécessitent un décentrement par rapport à tel type d'expression." LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.101.

torno da categoria weiliana do Finito uma vez que se mantém a infinitude da abertura pela decisão de não decidir.

Recorrendo à categorização de Weil, podemos formular esta dificuldade do seguinte modo: se, por um lado, Labarrière evita a «logocracia» do Absoluto, que " faz da filosofia a consciência de si da poesia ",<sup>308</sup> seguindo, neste aspecto, o posicionamento de Weil, por outro lado, terá, igualmente, evitado a sobrevalorização da poesia típica do Finito? Poder-se-á, naturalmente, conceber a saída para o impasse sob a forma de uma intenção de conciliar, precisamente, a dialéctica organizadora do discurso do Absoluto e a autenticidade que o discurso do Finito atribui à poesia.

Na verdade o que aqui causa problema é a hierarquização, que remete, inevitavelmente, para uma gestualidade lógica própria da categoria do Absoluto. Não fora ela e poderíamos quase ( com a devida ressalva de que nenhum discurso concreto assenta apenas numa categoria, mas em todas elas ) considerar o discurso de Labarrière como inscrito no discurso típico do Finito.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> QUILLIEN, J. **A.E.W.**, p.155. Neste aspecto assemelha-se, igualmente, a Weil, uma vez que " Weil veut éviter cet écueil, ce qui explique peut-être l'importance accordée au poète de la conscience. " QUILLIEN, J. **IDEM**, Ibidem.

<sup>309</sup> A semelhança entre certas expressões de Labarrière e aquelas que, segundo Weil, caracterizam o discurso do Finito é inequívoca. Eis alguns exemplos, se bem que, praticamente, todo o conteúdo das páginas 388 a 390 da **L.P.** fosse aplicável à filosofia de LABARRIÈRE.

- a) " La poésie ne s'oppose pas à la philosophie, elle est la philosophie prise à sa source. " **L.P.**, p.389.
- b) " La poésie est la révélation qui révèle le mystère comme mystère, qui ne le trahit pas, ne le résout pas et n'a pas peur de le trahir (tel le poète de la conscience )... " **L.P.**, p.388.

Ora, os discursos da Obra e do Finito afirmam-se e compreendem-se em contraposição ao do Absoluto.

A justificação para a dificuldade apontada está formulada por Weil, sob a forma de uma interrogação que exprime a atitude do homem do discurso Finito perante a posição do Absoluto: " Ora, se assim é, o homem só é filósofo para reconhecer o fundo da sua existência na poesia: o seu discurso filosófico leva-o, condu-lo à poesia. Como seria ele tocado pelas objecções do discurso absoluto, que não vê na poesia senão uma máscara da filosofia total, uma forma inconsciente da presença do Absoluto? "<sup>310</sup> Toda a dificuldade reside, por conseguinte, na nossa vontade de submeter a proposta de Labarrière a um «endurecimento»,<sup>311</sup> que retenha, para lá da mediação a

---

c) " Sans la poésie, la philosophie serait vide, sans la philosophie, la poésie serait aveugle. " **L.P.**, p.390.

<sup>310</sup> **L.P.**, p.388. Para bem se entender a sequência da exposição, há que ter em consideração a importância que a categoria do Finito tem para esta problemática. Com efeito, ainda que as categorias anteriores não possam evitar a cisão no seio da linguagem das duas possibilidades, só o discurso do Finito patenteia a unidade da poesia e do poeta, no mesmo acto criativo. Como sintetiza Quillien, em **A.E.W.**, p.160: " Avant la Conscience, le poète crée; le poète de la conscience a voulu penser ce créer. La Personnalité est tout entière tendue vers le créer de ce créer. Et le Fini à nouveau revient à la réflexion et pense le créer de ce créer. " Esta unidade, assim pensada pelo Finito, determina, contudo, a existência de duas vias que doravante serão inconfundíveis. Essa é a razão pela qual os termos nos quais se pode colocar a problemática da relação entre filosofia e poesia são oriundos dos discursos do Absoluto e do Finito: é que o primeiro, descobrindo a categoria filosófica da filosofia, fixou a discursividade do discurso ao passo que o segundo, pensando a criação como possibilidade de sentido não filosófica, fixou a criatividade poética, precisamente, como distinta da filosofia.

<sup>311</sup> O termo é utilizado pelo próprio autor no comentário que tece sobre a leitura da sua obra por Stanislas Breton: " Je dirai amicalement à Stanislas Breton que j'ai eu l'impression d'un durcissement, et ce n'est jamais agréable. " **Altérités**,

«fundo perdido»,<sup>312</sup> a especificidade de cada termo que entra em relação. Todavia, no jogo entre essa vontade e a determinação de uma manifesta proximidade com o ponto de vista weiliano ressalta a originalidade da posição de Weil.

Um primeiro nível de aproximação já fora, por nós, detectado quando verificámos a mútua recuperação da interpretação aristotélica do termo *poiésis*. Por outro lado, quando passámos dessa fonte originária de invenção de sentido para o plano da demarcação disciplinar, as diferenças sobrepuseram-se. Recorrendo à função meta-discursiva dos discursos categoriais, foi possível evidenciar, em contrapartida, uma identidade de perspectivação da própria problemática. Ao contrário de outros autores que aceitam como ponto de partida para a reflexão um discurso intermédio entre filosofia e poesia, para os quais, mais do que a sujeição a uma lógica do conceito ou do sentimento, o que existe é uma lógica da contaminação marcada pela tendência em certos discursos para valorizar o «filosofema» ou, noutros, a metáfora, tanto Weil quanto Labarrière enfrentam a cisão operada na expressividade original entre uma via discursiva e uma via poética.

---

p.65. Ao adoptarmos o termo como identificador da nossa abordagem, reconhecemos a «traição», mas defendemos, ao mesmo tempo, a impossibilidade hermenêutica de honrar plenamente o desígnio do autor, sob pena de cairmos na armadilha da pura paráfrase.

<sup>312</sup> A expressão é, igualmente, usada por Labarrière para dar conta da tarefa do filosofar: " La tâche de la philosophie et l'acte de philosopher consistent précisément pour moi dans cette déconstruction et dans cet effort pour reconstruire perpétuellement, à fonds perdu, ce qui m'advient, sans que je puisse le maîtriser. " **Altérités**, p.80.

Ora, ambos estão cientes de que essa cisão não pode ser vivida ou concebida de modo ingênuo, porquanto determinados discursos -- o do Absoluto e o do Finito -- tipificaram as características de cada orientação, gerando, desse modo, não só uma reflexividade de cada uma sobre a sua especificidade, como uma fixação das modalidades de relacionamento. A partir daí, podemos circunscrever, com maior precisão, o modo como ambos enfrentam o tema, para melhor entendermos a propriedade das respectivas soluções.

Para ambos, a questão assume, assim, a formulação seguinte: como encontrar, num discurso que passou pelas categorias do Absoluto e do Finito, uma compreensão que, honrando tanto as virtualidades do discurso quanto as da poesia, permita, simultaneamente, articulá-las, sem subverter o equilíbrio entre elas. Numa expressão concisa, trata-se, para os dois, de refazer a unidade poiética sem cair na armadilha da unicidade redutora.

Ora, no que respeita a Labarrière, em **Le Discours de l'Altérité**, de algum modo, o questionamento mantém em aberto as duas soluções apresentadas pelos dois discursos referidos. Em contrapartida, a sua obra posterior, **L'Utopie Logique**, retoma o problema oferecendo uma compreensão que integra, manifestamente, o que na anterior ficara insuficientemente determinado.

Julgamos que alguns dos obstáculos anteriores foram afastados graças a uma dupla deslocação do gesto lógico-narrativo. Por um lado, a intenção construtiva que está presente na primeira obra e que cruza a negatividade da mediação com a positividade de uma sistematização é de certa maneira abandonada. Por outro lado, a estrutura

narrativa da segunda obra, entrosando na sequência da exposição três *intermezzi*, designa momentos de paragem no fluxo da lógica utópica e torna, em consequência, admissível a abordagem lateral por relação com a força integradora do percurso central de três temas que, assim, são destacados e tratados em si mesmos: «A anamnèse do imemorial»;<sup>313</sup> «Heidegger, ou pensar o limite»;<sup>314</sup> e, por fim, constituindo o *intermezzo III*, «O espaço do poema».<sup>315</sup>

De notar, desde logo, o contraste entre a tematização do poder criador da poesia, concepção que ainda que encontre a sua coerência no movimento de reflexão levado a cabo em **Le Discours de l'Altérité** acaba por sobredeterminar o papel conferido à poesia ( o que não acontece no caso de Weil, em virtude da sobredeterminação que, ao invés, na sua obra sofre o conceito de discurso ) funcionando, para o efeito, mais como interferência do que como processo de elucidação, e o ritmo instaurado pela dupla pausa provocada pela duplicação da referência espacial.

Por outro lado, há a registar a justeza hermenêutica de abordar o tema por via da obra e não directamente pela actividade cuja intencionalidade o poema materializa. Com efeito, pouco fica para dizer quando se confrontam filosofia e poesia, como actividades expressivas genéricas, porquanto ambas são sobretudo possibilidades da linguagem, actualizadas *hic et nunc*.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., pp.71-79.

<sup>314</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., pp.81-91.

<sup>315</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., pp.93-104.

<sup>316</sup> Na verdade, o que Weil escreve sobre o filosofar pode ser aplicado ao poetizar: " philosopher n'est pas une attitude,

É, precisamente, ao nível desta articulação entre o plano da possibilidade e a sua actualização, a passagem da poiésis à poesia, que, como vimos, tanto a perspectiva de Weil quanto a de Labarrière apresentavam a sua maior falha: o primeiro contrapondo uma visão muito redutora da poesia ao fulgor expressivo e criativo da poesia fundamental; o segundo sustentando até ao limite a actualização histórica dessa dimensão poética originária.

Assim, a identificação do poema como centro da reflexão resulta, efectivamente, numa tentativa de ultrapassar o hiato entre a potencialidade expressiva da linguagem e as formas da sua concretização. Do mesmo passo, torna-se mais visível, simultaneamente, o legado weiliano e a diferença de fundo entre os dois.

O que desde a epígrafe da autoria de Francis Ponge nos é dado entender é a atribuição à poesia de uma potência expressiva sentimental, e o correspondente fascínio do discurso filosófico por essa capacidade de dizer o que o conceito só pode apontar.<sup>317</sup> O que a poesia realiza é o objectivo de toda a filosofia: dizer o

---

mais une possibilité dans chaque attitude... " **L.P.**, p.430. Por isso, não fora a redução defendida por Weil de que o interesse do discurso pela poesia se circunscreve ao fenómeno da presença e a sua abordagem seria demasiado rápida e panorâmica. É que para pôr o problema na dualidade das suas vertentes haveria que produzir, igualmente, uma lógica da poesia o que permitiria recriar o movimento completo da linguagem primeira, como criatividade, à linguagem como criação.

<sup>317</sup> " « Une raison qui ne lâcherait pas en route le sensible, ne serait-ce pas cela, la poésie? » Francis Ponge " **LABARRIÈRE**, p.-J. **U.L.**, p.93.

particular, o sensível, sem cair no domínio do incompreensível ou do irracional.<sup>318</sup>

Desta feita, há que compreender a circunscrição operada por Weil, e por Labarrière, da poesia ao sentimento, mantendo operativa a oposição entre sentimento e sentimentalidade: não se trata, propriamente, tanto da expressão de sentimentos quanto da expressão do sentimento, isto é, de uma forma de plenitude que, sem carecer de argumentação, faz sentido. Esta situação é caracterizada por Labarrière através de dois conceitos-chave assaz sugestivos: o poema produz uma «arqui-linguagem», " uma linguagem desse sensível que não se deve «deixar pelo caminho»; "<sup>319</sup> o seu poder de fazer sentido por via da simples expressão decorre do facto " do conceito encontrar aí o espaço da dicção da sua verdadeira força, mas sob um modo condensado, como um «abbreviatum-amplificador»... "<sup>320</sup>

Tal implica o alargamento do termo sentimento para lá da expressão da sensibilidade, quebrando uma tradição recente que opõe, radicalmente, sentimento a conceito graças ao retorno à unidade diferenciada para a qual aponta a terceira **Crítica** de Kant. O que o poema concretiza é, por conseguinte, um processo de dicção «sensível», mesmo quando está construído sobre conceitos, do mesmo modo que a filosofia pode fazer uso de

---

<sup>318</sup> Labarrière retoma, assim, a tese weiliana do fascínio da filosofia pela poesia, a partir da distância entre o intuito e a concretização: En vérité ce que fait le poète, c'est, aussi, ce que le philosophe tente de réaliser. " LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.97.

<sup>319</sup> LABARRIÈRE U.L., p.95.

<sup>320</sup> LABARRIÈRE U.L., p.103.

procedimentos poéticos, mantendo o esquema de conceptualização que decorre da sua dicção específica.

Não é, portanto, numa diferença de intencionalidade, nem numa diferença de origem ou de combinação de ingredientes pré-estabelecidos, que se estabelece a «dualidade», mas no modo como cada uma articula o par *Dichtung* e *Wahrheit*.<sup>321</sup>

Como Weil, também Labarrière sustenta, assim, o carácter antropológico da poesia, decorrente do carácter antropológico da linguagem.<sup>322</sup> Mantendo a poesia no plano antropológico, como criação humana no meio da linguagem, ambos os autores recusam situá-la num regime de transcendência que a elevasse muito acima do esforço de conceptualização, mas, desse modo, como reconhece Labarrière,<sup>323</sup> tornam ainda mais problemática a questão da relação entre filosofia e poesia. Na verdade, como distinguir, efectivamente, as duas formas de linguagem se, no essencial, elas coincidem? No fundo, se ambas são formas humanas de dicção, se ambas visam a produção de um sentido, se ambas conseguem, por processos diversos, ter

---

<sup>321</sup> " Pour décider des rapports entre ces deux écritures, mieux vaut probablement s'interroger sur la parenté de deux actes ou l'identité duelle d'un seul et même acte dans la distance des genres. Question de « logique », une fois encore: cette problématique de parenté/distance fait fond, en effet, sur les analogies qui s'annoncent au niveau du fonctionnement des discours. Ici et là, il se pourrait que soit à l'oeuvre une même économie de nature « utopique », sous la complicité d'un même vocable, celui de *Dichtung* ( qui déborde la production du poème pour recouvrir toute création de formes ), - un concept dont on sait comment il croise celui de *Wahrheit*, cette vérité que poursuit par priorité la quête philosophique. " LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.94.

<sup>322</sup> " Rien ne fait, rien ne fera que le poème ne procède d'un geste humain. " LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.97.

<sup>323</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.97.

e dar sentido, não seremos forçados a reduzir a diferenciação ao esquema proposto por Habermas?

O impasse a que fomos conduzidos, seguindo a orientação de Labarrière, possui uma dupla significação: por um lado, nele se reflecte a força aglutinadora de um espaço originário designado pelo conceito de poesia fundamental, cuja existência os dois autores defendem. Contudo, por outro lado, não podemos deixar de notar que, partindo de pressupostos idênticos, ao fazermos o mesmo percurso com Weil não nos confrontámos com este nível de indiferenciação, o que supõe que num determinado momento houve uma inflexão no posicionamento relativo.

A diferença pode ser determinada a partir do interesse que, segundo cada um, a filosofia encontra na poesia. Toda a questão consiste, deste modo, na potencialidade especular do poema em relação à busca do filósofo, da maior ou menor familiaridade que define o encontro entre as duas formas de linguagem, para lá da familiaridade resultante do efeito de imediatez da expressão poética ( com a consequente estranheza do discurso filosófico ).<sup>324</sup>

No que respeita a Weil, já vimos que ele identifica o fenómeno da presença como mediador entre filosofia e poesia. Quando procuramos o equivalente na filosofia de Labarrière, o que nos é dado ver é, diametralmente, oposto: o que a filosofia descobre no poema é o lugar da utopia, isto é, o não-lugar, " o espaço da sua própria

---

<sup>324</sup> Cf. L.P., p.422. Veja-se como a familiaridade neste primeiro sentido tem como contrapartida a incompreensão: " (...) il sagit de ce qu'il y a à la fois de plus familier et de plus incompréhensible. "

desposseção. " <sup>325</sup> Toda a caracterização que Labarrière leva a cabo indicia esta dimensão de ausência, desapropriação e disjunção. Assim, o que o filósofo encontra no poema não tem a densidade de uma figuração determinada de uma presença que se diz na imediatez originária da palavra em si mesma eloquente, mas reveste o carácter intervalar do abismo: " No coração da lógica da mediação, abertura de um abismo do qual procederá a novidade do sentido - o tempo da ruptura, o tempo da cisura, o tempo da interrupção. " <sup>326</sup>

Labarrière propõe, em consequência, uma esquematização do modo como ambas interagem que classifica como «inclusão cruzada» <sup>327</sup> cujo traçado se encontra sintetizado no que surge como resposta a toda uma tradição: " Decerto, portanto, que existe uma dualidade de expressões do real; mas elas põem-se não tanto uma em face da outra quanto idealmente no interior uma da outra, em mútua iluminação. " <sup>328</sup>

Este esquema inclusivo não pode deixar de afectar a própria filosofia, e o abismo que o poema gera no sistema filosófico mais não é do que o reencontro da filosofia com a alteridade profunda que a constitui, que constitui a liberdade de dizer e de fazer. Deste modo, poesia e filosofia revisitam-se constantemente em função do questionamento que cada uma lança à outra, pelo qual se descobrem uma na outra: " Escritas em abismo, inclusão cruzada. Onde está o poema, onde a razão? Aqui e ali. Alma viva, dinâmica de criação, no entanto, impossível de

---

<sup>325</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.102.

<sup>326</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.102.

<sup>327</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.102.

captar. Idêntica a si no absoluto da sua própria diferença. Duas formas para um único sopro, em transcendência recíproca... " <sup>329</sup> Esta dúvida que cada uma cava na outra instaura uma dinâmica de criatividade que é realizada, diríamos, por implosão, afundamento na negatividade que as atravessa, produzindo círculos ondulatórios de sentido.

Decerto, não se pode escamotear que Labarrière não defende a confusão entre as duas formas, mas, por outro lado, não se pode, também, ignorar que essa mútua diferenciação é entendida como partilha de uma origem que assume a face inefável de um mistério. <sup>330</sup> Na origem está uma «presença/ausência», um movimento do nada ao nada, da pura liberdade à pura criatividade, que torna paradoxal, não obstante o flagrante efeito de invocação, o aforismo com o qual Labarrière encerra este *intermezzo*: " Ninguém entra aqui se não for poeta. " <sup>331</sup>

Que lugar é designado por «aqui», para que forma ou que poder se aponta, que saber ou tradição, assim, se mostra? A utopia que subjaz ao seu pensamento admite uma zona de inefabilidade que alterna com a dicção, da qual divergem e para a qual convergem filosofia e poesia. Em todo o dito há, por conseguinte, uma dobra de não dito, não apenas como ainda por dizer, mas como abertura originária. É por isso que, no registo utópico, em boa verdade, nada há para dizer, a não ser o próprio acto de dizer, <sup>332</sup> isto é, o percurso de significação que

---

<sup>328</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.103.

<sup>329</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.104.

<sup>330</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.96.

<sup>331</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.104.

<sup>332</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.104.

justifica, ao considerar que há sempre um espaço que não é ocupado, ou seja, que não pertence a nenhuma forma particular de expressão, uma " co-reflexividade essencial. " <sup>333</sup>

A concepção de Labarrière oferece, desta feita, um triplo interesse. Por um lado, aponta, ao invés da lógica de fronteiras imposta pelos discursos tecnocráticos, para a viabilidade de um espaço de convivência e de diálogo entre as várias formas de linguagem. Por outro lado, uma tal lógica de relação põe em evidência o processo antropológico de simbolização que está presente em todas as formas de «dicção», defendendo a solidariedade do dizer através dos diversos modos de se dizer. Por fim, salienta o desafio que o «espaço do literário» lança ao esforço de conceptualização típico do filosofar: a mútua limitação só faz sentido se significar o movimento de mútua libertação, pelo reconhecimento do que em cada uma releva da ausência de domínio. A rigor, a possibilidade de coabitação da filosofia e da poesia resulta da aceitação de uma impossibilidade: a de cada uma esgotar o processo de dicção do sentido.

Ora, do ponto de vista weiliano, uma tal abordagem do problema releva, uma vez mais, a permanência do pensar exposto no seio da categoria do Finito. Por um lado, a posição de Labarrière só é viável no âmbito de uma concepção do discurso e do poema como formas de dicção e não pode manter-se integralmente, se se tiver em conta a Obra e a Acção.

---

<sup>333</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.95.

De facto, há na filosofia de Labarrière uma vontade de conciliar o discurso finito e o discurso absoluto que exprime a sua identidade com o propósito weiliano, mas ao enfraquecer o plano do agir, a favor da busca do sentido e da sabedoria pela palavra, a qual, por sua vez acaba igualmente fragilizada pelo silêncio que encerra, não dá suficientemente conta da afirmação de um fazer que não pode, sob pena de inacção, evitar a demarcação de campos e de interesses que, idealmente conciliáveis, na história se afrontam. Assim, o que fica por entender no posicionamento de Labarrière é o facto de o discurso não ser apenas expressão ou compreensão, mas igualmente revolução.

Por outro lado, a atenção ao sensível, a uma razão que diz a vivência no encontro entre as palavras e as coisas, a um percurso antropológico que manifesta o desejo de recriar a cada instante uma utopia originária, não acaba por deixar pelo caminho a dimensão comunitária do discurso que conduz, segundo o programa expresso pela Acção, à necessidade de uma libertação universal?<sup>334</sup> Uma tal utopia ecuménica não conduz à solidão espiritual de um filosofar que por tudo ter reconciliado deixa à margem, entregue à sua própria lógica, a violência, nomeadamente, aquela que é inerente ao discurso e ao poema e que, ao limite, exprime a impossibilidade absoluta de conciliação?

---

<sup>334</sup> " Mais pour l'action, l'homme ne peut se libérer en tant qu'individu qu'en libérant l'homme et tous les hommes. Or, cette libération ne peut se faire par la victoire de l'universel sur le partiel et le particulier. La violence ne peut être vaincue que sur son propre plan,..." **L.P.**, p.408.

Nesta medida, poder-se-ia aplicar à concepção de Labarrière a crítica que Weil dirige às filosofias existencialistas: " ela fala da negatividade *per viam negationis* e não me ensina o que eu posso fazer nem o que devo fazer com essa negatividade. (...) Assim não considero ter avançado muito ao aprender que tudo depende de mim na medida em que posso retirar-me de tudo: eu não tenho justamente qualquer vontade de me retirar de tudo, mas antes de usufruir de tudo..."<sup>335</sup>

É um tal excedente que Weil quer, e é ele que marca a diferença entre as duas abordagens. Ao passo que Labarrière traça um percurso que, não obstante o suporte estético, é feito de concessões, de disciplina, de contenção, de desejo de manter incólume o mistério de uma existência que se revê na «factura do belo»,<sup>336</sup> a produção weiliana, a despeito do seu aparente rigor, exhibe os indícios de um optimismo convicto da necessidade de transformar o mundo que nada quer conceder, que nada quer deixar de lado, que identifica no discurso a expressão da ubricidade de um desejo que só se contenta com a felicidade.

É possível que assim tenhamos enunciado a força motora do filosofar weiliano, a sua peculiaridade, a razão de nele haver lugar para a diversidade de facetas da racionalidade discursiva: é que para o autor o discurso não é apenas busca de sentido ou afirmação de uma sabedoria; do mesmo modo, não cabe reduzi-lo a uma dimensão estratégica ou revolucionária. Segundo Weil, por conseguinte, o homem discorre para ser feliz e é esse

---

<sup>335</sup> L.P., p.63.

<sup>336</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.96.

desejo, que o discurso transforma em vontade, que está sempre em acção em cada discurso parcial, em cada palavra.

Fecha-se o círculo da insatisfação inicial à vontade de satisfação pela determinação do excedente que o discurso produz, lançando-o para a frente,<sup>337</sup> isto é, pela sobredeterminação do conceito de felicidade. Por isso, Weil não considera, ao contrário de quase toda a tradição no domínio da filosofia da linguagem, como primeira função da linguagem a referência, mas a expressão: " A linguagem não é um instrumento destinado a enunciar o que é, mas a exprimir o que não satisfaz o homem e a formular o que ele deseja. "<sup>338</sup>

Também Labarrière estabelece a discursividade no âmbito da dialéctica desiderativa, mas, ao caracterizar o desejo como desejo de alteridade, aponta para uma ausência, para um ser outro que arranca aquele que discorre à coincidência consigo mesmo e o leva à procura de uma unidade originária, a qual, como vimos, por sua vez, lhe escapa, o que assegura a continuidade do discurso. Segundo Labarrière, também o homem se exprime na linguagem, mas uma tal expressão é sinal não de uma vontade de possessão, mas de um despojamento de qualquer certeza, seja ela a de uma utopia situada num futuro em construção.

---

<sup>337</sup> Esta ideia de que a felicidade está lançada para a frente, que é determinante, quanto a nós, para estabelecer a diferença com Labarrière, encontra-se formulada em **P.M.**, p.37: " (...) le bonheur cherché par l'homme à la quête d'une morale est, à proprement parler, *problème*, quelque chose qui est jeté en *avant* sur son chemin... "

<sup>338</sup> **L.P.**, p.8.

A presença a que Labarrière nos convida é uma não-presença, vivência paradoxal do que Weil chama a nostalgia da presença de sentido, paradoxal porque toda tecida pela entrosagem entre a memória e o imemorial, porque traz em si, no mesmo gesto, a crise e a reconciliação não revolucionária ( a qual, por conseguinte, " inclui uma hermenêutica da realidade, com a sua função de apropriação e a sua inscrição numa sequência «original» " <sup>339</sup> ), porque, ainda quando se enuncia como criação, é feita de recolhimento e de presentificação: " um presente, em suma, que esta memória é susceptível de inquietar e de pôr em movimento actualizando nele o passado como abismo. " <sup>340</sup>

Ao invés, o dinamismo que atravessa a concepção weiliana tem a forma da projecção, não da memória. A «despositivação» da linguagem e do discurso, por

---

<sup>339</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.77. Refira-se que a citação é aplicada fora do seu contexto de origem. A existência de uma tal hermenêutica caracteriza o «evento humano» por oposição ao «facto bruto». Contudo, parece-nos legítima a transposição da característica de um aspecto do mundo humano para esse mesmo mundo em virtude da carga axiológica que o atributo «humano» possui.

<sup>340</sup> LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.73.

A este respeito é significativo que o primeiro *Intermezzo* aborde a questão do tempo por via da memória e do imemorial, em torno da reflexão sobre a experiência vivida pelo autor aquando da visita que efectuou ao " Memorial da Batalha da Normandia " perto de Caen. Desta feita é importante salientar que, nesta aproximação que esboçamos entre Weil e Labarrière, se destaca, também, a figuração de dois modos históricos de viver temporalmente o mesmo evento traumático, tanto no plano pessoal, quanto no cultural: um disposto a redimir o presente/passado pela construção de um futuro no qual a violência fosse de tal modo reduzida que esse tipo de acontecimentos não se repetisse; o outro empenhado em actualizar pela permanência da lembrança esse passado/presente/ausente, pondo, constantemente, em jogo o que

consequente, não deve ser confundida com uma «des-presentificação». Daí que Weil se permita o gesto largo da sua caracterização dos vários discursos categoriais: o importante é determinar a possibilidade de futuro do discurso enquanto projecto de uma existência feliz. Ora, o desejo de ser feliz expresso na linguagem acarreta algo mais do que a satisfação e não pode, segundo Weil, ser reduzido à coincidência do homem consigo mesmo, isto é, não pode ser mero percurso interior efectuado dentro dos limites da individualidade.

Desta feita, a cisão das duas possibilidades da linguagem -- a expressão poética e a compreensão discursiva -- funda duas maneiras do homem procurar o preenchimento de um mesmo desejo. Na medida em que se encontram interligadas pela unidade desse desígnio, é nele que reconhecem a ponte para se revisitarem. Assim, não é uma unidade temática, ou procedural, ou referencial, que relaciona filosofia e poesia, mas a identidade desiderativa que as dialectiza, cada uma apresentando uma possibilidade de obtenção da felicidade.

Não obstante a identificação de uma tal unidade, Weil sustenta, como mostrámos, que filosofia e poesia constituem duas possibilidades da linguagem, com características próprias, o que só pode significar a existência de uma diferenciação ao nível do modo como apresentam a possibilidade de efectuar essa «presentificação». Ambas, no processo de expressão que lhes é próprio, visam a presença, isto é, exprimem o desejo de felicidade como superação de todas as clivagens

---

designou como «a memória ressuscitada» (cf. LABARRIÈRE, P.-J. U.L., p.78).

constitutivas da existência humana. Contudo, o que, assim, é visado só formalmente é idêntico.

Esta constatação permite a Weil inverter o quadro axiológico que tem moldado a relação entre filosofia e poesia. Para o autor, não é a poesia que apresenta um excedente por comparação com a filosofia, mas o contrário. Na base comum, constituída pela presença como coincidência da expressão e da situação, a filosofia introduz a exigência da coincidência da liberdade e da verdade.<sup>341</sup> Weil apresenta-nos essa diferença através de três níveis de oposição: ao nível da criação, ao nível das condições requeridas e ao nível da lógica do discurso.

A poesia mantém o poder original de criação do sentido, mas, paradoxalmente, essa criação carece de sentido, isto é, de uma fundamentação que a própria poesia não pode fornecer sob pena de perder a imediatez da sua criatividade. Em contrapartida, o discurso perdeu essa potência de geração, a favor da universalidade da compreensão que dá conta do sentido, dos sentidos, mesmo daqueles que são produzidos pela poesia. Assim, a filosofia revela, igualmente, o paradoxo da sua situação: por um lado, sendo uma forma de linguagem, ela é " a história da reconquista da espontaneidade ";<sup>342</sup> por outro lado, " tendo criado, já não cria, trabalha no meio do pensamento actuante..."<sup>343</sup>

A ambiguidade da posição de Weil -- ou devemos chamar-lhe indecisão? -- traduz-se numa certa flutuação

---

<sup>341</sup> Cf. L.P., p.442.

<sup>342</sup> L.P., p.424.

<sup>343</sup> L.P., p.424.

do uso do termo criação, que em certas passagens acaba por favorecer o que pode ser visto como uma solução de continuidade entre poesia e filosofia. A título de exemplo a seguinte explanação do carácter formal da categoria da Sabedoria: " A sabedoria é a categoria formal, é sob ela que é pensada a unidade do discurso e da vida, a vida como unidade num sentido que ela não cria apenas -- a poesia fica-se por aí -- mas des-envolve e explicita no mundo de todos e de cada um. "<sup>344</sup>

Neste caso, a interpretação variará conforme se entender a complementaridade que a frase intercalada parece indicar. Todavia, parece-nos claro que, para Weil, não está em causa confinar a filosofia à compreensão de um sentido que a poesia criaria, mas determinar uma diferença por excedente. É evidente que o autor reconhece o diálogo instaurado entre as duas formas, mas julgamos poder interpretar mesmo uma tal passagem, pondo a tónica no «apenas», como significando que a filosofia gera um tipo de sentido que com propriedade se chama discursivo, o qual, em relação ao sentido expresso pela poesia apresenta duas diferenças maiores: a reflexividade e a universalidade.

A perturbação hermenêutica causada pela flutuação no uso do termo «criatividade» não é de modo algum superada pela introdução do conceito de inventividade. Numa certa medida, uma tal introdução poderia corresponder -- se o conceito a isso se prestasse -- à resolução da dificuldade. Perdida a criatividade originária restaria à filosofia a inventividade como processo enfraquecido de criação. Haveria, assim, um conjunto de processos de

---

<sup>344</sup> L.P., p.437.

produção de sentido típicos do discurso os quais, pela exigência de coerência, de universalidade e de mediação, resultariam numa forma de aplicação do universal ao particular ou, ainda, numa síntese configuradora dos vários particulares. Funcionando como meio termo entre a criatividade originária e a criatividade recuperável, a inventividade permitiria o movimento do discurso entre a linguagem e a linguagem. Todavia, mesmo uma solução deste tipo não daria conta da espontaneidade produtora dos discursos categoriais.

Aliás, o facto do conceito ser usado, com um significado suficientemente explícito, no contexto das duas obras que concretizam o discurso da Acção, a **P.M.** e a **P.P.**, deve, desde logo, alertar-nos para a especificidade do âmbito da sua aplicação. Se a inventividade diz respeito a discursos concretos deverá, como aliás a tradição retórica e estética que tradicionalmente o sustenta manteve, ser do domínio da aplicação e não propriamente da auto-produção pura. Do mesmo passo, a análise do modo como o autor o entendeu permitirá clarificar que tipo de produtividade pertence ao discurso, mantendo, contudo, insolúvel a questão que inicialmente levantámos.

Em ambas as obras o conceito é introduzido como resposta ao problema da articulação entre a universalidade dos princípios e a individualidade da existência na constituição de uma «vida moral» ou de uma «vida política». No fundo, como se pode ver, é o problema do sentido que está em causa, mas não do sentido enquanto categoria, isto é, enquanto pura forma, antes do sentido

como concretude vivida.<sup>345</sup> Defendendo que " o formalismo tem graus, e é muito bem capaz de se determinar para ir do universal ao particular, "<sup>346</sup> o autor reconhece que, no entanto, há um momento de iniciativa individual, que é do tipo poético, e que corresponde à possibilidade de inventar, não só a vida, como, em certos casos, o princípio de uma nova moral.<sup>347</sup>

A inventividade surge, por conseguinte, em estreita ligação com o vivido e a vida e representa a concretude da reinscrição do pensamento no sentimento que compreendeu, e por isso libertou para ser reinventado, isto é, vivido de acordo com o discurso: " o sentimento informado que *inventa* esta vida deve passar ao conceito e deve pensar-se, exprimir-se num discurso coerente e universal que visa uma vida, não uma reflexão moral. Mas como o sentimento é o princípio do pensamento moral, também é o seu fim e o seu objectivo concretos. "<sup>348</sup> Movimento duplo, portanto, do sentimento à produção do discurso<sup>349</sup> e desta à invenção de um vivido que, enquanto tal, só pode ser, de novo, sentimento. Como a primeira

---

<sup>345</sup> " (...) l'universalité, médiatisée par une morale historique et les devoirs qu'elle impose à l'individu empirique, laisse l'homme libre d'inventer, de donner un sens à son existence, de se faire créateur, comme on dit avec une expression dangereuse. (...) la morale formelle ne se comprend comme morale de l'homme et pour l'homme que parce qu'elle trouve, dans cette inventivité, la possibilité de son application: c'est par l'invention d'un monde plus juste que le monde présent (de chaque époque) que l'universalité cesse d'être critère pour *informer* la vie. " **P.M.**, p.208. Na P.P. esta inventividade é não só entendida como tarefa a realizar, mas, mesmo, como exigência que o político deve cumprir: " (...) cette invention qui est exigée de l'homme d'Etat. " **P.P.**, p.235.

<sup>346</sup> **P.M.**, p.190.

<sup>347</sup> Cf. **P.M.**, p.167.

<sup>348</sup> **P.M.**, p.168.

forma de sentimento é violenta, a inventividade deve agir de modo a evitar a violência inicial, gerando, em contrapartida, uma forma de vida pacificada graças ao compromisso entre o discurso e a vida. Por isso, Weil refere-se, ao contrário de toda a tradição poética, a qual valoriza um certo desregulamento criador, a uma inventividade «normalizada», que caracteriza como uma " inventividade prudente e corajosa. " <sup>350</sup>

Esta caracterização do conceito remete-nos, uma vez mais, para o plano do vivido e, portanto, para a relação concreta entre discurso e situação. Uma tal remissão, todavia, acaba por nos levar a considerá-lo, ao contrário do que o seu sentido tradicionalmente adquirido permitia indiciar, como um conceito que, situando-se na finalização do processo de significação, se enquadra no conjunto de conceitos que dão conta sobretudo da situação e não tanto do discurso. Dele se poderá dizer o mesmo que sobre a «reassumpção»: " são a realidade viva do homem no mundo... " <sup>351</sup> Em consequência, a afirmação weiliana segundo a qual " o sentido da filosofia compreende-se reportando-se à poiesis " <sup>352</sup> não significa apenas a relação originária entre discurso e poesia, mas exprime o que só para o discurso faz sentido, que " o homem fala da situação na situação. " <sup>353</sup>

Assim, o discurso filosófico não se satisfaz com a mostraçõ expressiva da presença, mas requer a compreensão razoável do sentido dessa presença, isto é, a

---

<sup>349</sup> Cf. P.M., p.174.

<sup>350</sup> P.M., p.191.

<sup>351</sup> L.P., p.427.

<sup>352</sup> L.P., p.427.

<sup>353</sup> L.P., p.425.

compreensão do sentido do sentido que *hic et nunc* é criado, seja por si, seja por outra forma da linguagem. É este o excedente que a filosofia contrapõe à poesia, é este o excedente que o discurso exerce sobre a totalidade da linguagem, é este o excedente que o discurso impõe à expressão: que o sentido, os sentidos, sejam compreendidos, não para os reduzir a si mesmo, mas para os ligar ao projecto de uma humanidade enfim feliz.

Por conseguinte, a discursividade não constitui um acidente no seio da imediatez e da autenticidade da poesia, antes dá voz a um desejo de que essa imediatez e essa autenticidade possam ser vividas como tais, na sua verdade, ou melhor, na verdade de uma vida plenamente humana, porque sabendo-se feliz é vivida como tal e vice-versa.

Aqui se joga a diferença entre a coincidência inicial do discurso e do vivido, expressa na categoria da Verdade<sup>354</sup> e a " coincidência da violência e do sentido na razão ",<sup>355</sup> expressa na Sabedoria. A verdade reencontrada para aquém das oposições sobre as quais o discurso desde o início se ergueu,<sup>356</sup> não perde o seu carácter de expressão, no sentido lato segundo o qual expressão e linguagem são equivalentes, antes adquire uma dimensão de comunicação que determina a predominância da razão sobre a violência, mesmo a violência, aparentemente inócua, da expressão poética.

Em todo o discurso, a sabedoria representa a vontade discursiva, isto é, que o diz universalmente, de

---

<sup>354</sup> Cf. **L.P.**, p.90.

<sup>355</sup> **L.P.**, p.439.

<sup>356</sup> Cf. **L.P.**, p.91.

conciliação de todas as formas de cisão iniciadas pela liberdade do desdobramento da linguagem no discurso, mas não de uma forma qualquer: " o próprio da sabedoria é essa coincidência do formal e do concreto na qual o formal ( o sentido ) se torna concreto em e para aquele que o pensa... " <sup>357</sup>

A dimensão discursiva implica, assim, que não haja lugar para a prepotência de uma imagem da presença que seja vivida como extraordinária ou como única, em virtude da individualidade daquele que a apresenta ou da exclusividade do que é apresentado.

Neste sentido dá-se uma inversão do que é entendido por familiar e próximo. É verdade que a poesia, pelo fulgor da imagem ou pela apresentação de uma metáfora viva, produz a possibilidade imediata de um sentido que tem de ser reconhecido enquanto tal de imediato também, o que gera, como vimos a sensação de familiaridade e de proximidade. Mas esta situação acontece, segundo o autor, raramente e possui, inevitavelmente, a marca do extraordinário.<sup>358</sup> Ninguém pode viver quotidianamente no mundo criado pela poesia poeticamente, o que funda e justifica a necessidade constante de interpretação do poema.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> L.P., p.438.

<sup>358</sup> Para a caracterização da poesia como extraordinária e fulgurante, veja-se as seguintes passagens: " (...) qu'est la sagesse si elle n'est ni but immanent ( = liberté concrète ) ni poésie ( comme état extra-ordinaire dans le monde encore historique )? " L.P., p.435; " (...) la poésie n'est qu'un éclat et que l'homme ne vit pas en elle. " L.P., p.436.

<sup>359</sup> " L'homme qui a pensé ce non-raisonnable a découvert dans la poésie la présence; mais en comprenant la catégorie du sens comme catégorie formelle et la présence comme possibilité à réaliser dans l'action, il saisit la présence comme absente pour lui; elle n'est présente que dans l'oeuvre poétique, qui

A exigência de um tal acompanhamento hermenêutico mostra que, afinal, a familiaridade da poesia só se sustenta na imediatez do encontro, numa expressão que, paradoxalmente, é silenciosa, porquanto quando começa a falar não oferece uma saída intermédia entre a entropia e a redundância. A esta situação da poesia Weil contrapõe a familiaridade típica do discurso, recorrendo à metáfora do forno comum, simultaneamente como banal e como usado por toda a gente.<sup>360</sup> Esta diferença não deve ser descurada, por receio de retirar ao discurso filosófico o seu carácter especulativo, uma vez que ela traduz, segundo o autor, precisamente, a dimensão comunicativa do discurso.

Esta dimensão pode ser relevada através de um processo gradativo que parta da inventividade segunda em direcção à constituição inaugural. Assim, como vimos, o discurso é, em contraposição à poesia, invenção permanente de um mundo que possa ser vivido, quotidianamente, por homens, cuja existência é comunitária e não por indivíduos isolados que exprimem o seu ponto de vista e que, só num segundo momento, procuram construir uma relação intersubjectiva.<sup>361</sup>

Tal como o forno torna possível a vida da comunidade enquanto tal, produzindo não só a fonte de alimento, mas sobretudo, pelo seu uso comum, fortalecendo,

---

est l'extraordinaire et ne peut pas donner un sens à la vie ordinaire à moins qu'elle ne soit interprétée, c'est à dire transformée en discours... " **L.P.**, p.438.

<sup>360</sup> " Mais la vérité a ceci de particulier que, une fois reconnue, elle l'est toujours, banale comme le four banal qui sert tout le monde et dont tout le monde peut et doit se servir. " **P.M.**, p.90.

<sup>361</sup> Cf. **P.M.**, p.120.

institucionalmente, os laços que congregam os membros dessa comunidade, o discurso surge como " um elo essencial entre os seres razoáveis. " <sup>362</sup> A possibilidade de cumprir essa função assenta, por sua vez, numa relação mais básica entre o discurso e a comunidade: " é o discurso que constitui a comunidade e, antes da comunidade, a comunicação que a torna possível... " <sup>363</sup>

É uma vez mais pela verificação da existência de uma dimensão agente no discurso que Weil pode distinguir discurso e poesia. A discursividade quer produzir as modificações exigidas pelo mundo tal como a cada momento ele se apresenta com vista a uma maior razoabilidade. Daí decorrem uma série de características definidoras da discursividade, que só podem ser verdadeiramente compreendidas na sua integração nesta matriz comunicativa e comunitária que sustenta a posição de Weil: liberdade, cisão, coerência, sentido. <sup>364</sup> Em si mesmas, isto é, não integradas num projecto utópico, estas características são vazias como fica patente na categoria da Discussão. Contudo, a sua determinação através da grelha constituída pela «solução universal» põe-nas ao serviço do duplo objectivo antropológico, o de auto-compreensão e o de construção de um mundo em que todos possam ser felizes. <sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> P.M., p.114.

<sup>363</sup> P.M., p.112.

<sup>364</sup> Cf. L.P., p.48. Sendo características gerais, elas estão constantemente presentes nas obras de Weil, pelo que a página para a qual remetemos possui o valor de dar conta do momento genético de auto-consciência no devir do discurso filosófico.

<sup>365</sup> Para além exposição da categoria da Discussão em L.P., pp.121-138, veja-se a síntese que é feita pelo autor nas pp.37-38 da mesma obra, a qual evidencia a obrigatoriedade da «solução universal», sem que se dê o abandono pelo caminho de quaisquer outros: " Devrons-nous admettre qu'il y a effectivement - et peut-être légitimement - une pluralité de

A produção de um discurso moral e de um discurso político, baseados na categoria da Acção, não surge, por conseguinte, como ocasional, antes espelha a presença constitutiva dessas duas dimensões na própria discursividade.

Deste modo se detecta outro sentido para a concepção weiliana de que, tal como a acção, também o discurso não tem em si mesmo o seu fim, o que não significa que, para aquele que assuma a via discursiva, o discurso seja dispensável ou substituível, mas que o discurso traduz esse ideal de uma humanidade reconciliada com o real da sua existência e consigo mesma,<sup>366</sup> projecto enunciado tridimensionalmente por Weil: na **L.P.**, a utopia da recuperação da espontaneidade sem perda da discursividade;<sup>367</sup> na **P.M.**, a utopia de uma vida moral na qual a virtude não seja o negativo da felicidade e que por isso permita a criação de um homem magnânime;<sup>368</sup> por fim, na **P.P.**, a utopia de uma humanidade que se reconhece a si mesma como uma fraternidade do sentido, ou seja, a utopia de " um grupo humano unido, não pelos elos da necessidade e do medo, mas pela adesão a um sentido. "<sup>369</sup>

---

discours ontologiques, de discours uniques, que les hommes peuvent faire leur salut chacun à sa façon, - s'entend: ceux qui veulent faire leur salut? Et faudra-t-il laisser les autres à leur sort, à leur chasse des satisfactions, à leurs luttes, à la violence? " **L.P.**, p.37.

<sup>366</sup> Cf. **L.P.**, p.56.

<sup>367</sup> Cf. **L.P.**, p.424.

<sup>368</sup> Cf. **P.M.**, p.162.

<sup>369</sup> **P.P.**, p.245. A ideia de que esta forma de «associação» possa ser identificada (numa clara recuperação da perspectiva aristotélica) com uma *fratria* está indicada algumas linhas à frente: " Ce n'est qu'alors que le mot d'amitié pourra reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale. " **IDEM**, Ibidem.

Recorrendo à expressão poética utilizada por Labarrière, diríamos que o que a razão não deixa pelo caminho não é tanto o sensível quanto os próprios homens na sua existência quotidiana.

Esta força agregadora do discurso define-o como processo de socialização e de aculturação e estabelece como assente um dos poderes mais misteriosos da linguagem: a capacidade para influenciar actos e comportamentos, para levar a cabo a modificação efectiva de um carácter, por via da educação, para operar a transformação da natureza e da sociedade. A razão que Weil apresenta para uma tal capacidade situa-se em clara linhagem aristotélica, atribuindo ao carácter humano do discurso a possibilidade essencial de influenciar os homens, e, ainda que não vá para além do reforço da constatação do facto, mantém aberta a virtualidade da acção da palavra: " Todo o homem, quer o queira ou não, educa, pelo seu discurso e pela sua maneira de agir, aqueles com os quais está relacionado: todo o discurso e toda a acção influem sobre os outros e formam-nos como formam o seu autor. " <sup>370</sup>

Assim, o discurso revela-se como chave para a concretização do projecto que ele não só propõe, mas que o seu devir na história representa, o de uma vida sensata, porquanto possui por si os meios de concretização de uma tal esperança, não carecendo, portanto, de remeter para uma outra forma, como seria o caso da poesia. Sendo opção, possibilidade de presença

---

<sup>370</sup> P.P., p.54. Vj., ainda, IDEM, p.43, na qual Weil defende que uma tal influência comunicativa não se exerce apenas entre

entre outras, mas não possibilidade qualquer, uma vez que é a única que formula o que está em causa nas outras, a razão discursiva apresenta-se, ao mesmo tempo e por isso mesmo, como um projecto não violento de felicidade. " O indivíduo pode aceder à presença sem qualquer mediação; mas a felicidade que aí encontra só será felicidade para si, incontestável, mas também incomunicável a não ser ao sentimento e pelo sentimento e portanto sempre combatível e combatida por outros sentimentos imediatos. "<sup>371</sup>

Projecto de libertação da imediatez e do não sentido que acarretam inevitavelmente a violência, mas projecto igualmente de intensificação da presença,<sup>372</sup> não na origem, uma vez que o que nessa aspiração o discurso perde é a criatividade originária decorrente da espontaneidade de uma palavra ou de um gesto que a si e em si mesmos se justificam, mas no fim, no retorno do discurso à linguagem.

Fica por resolver a questão de saber se não há aqui, cruzando a horizontalidade do projecto utópico, a verticalidade de uma espécie de mística da linguagem, redenção última das várias «escravaturas», graças à força transformadora da educação e do diálogo, pela intensificação progressiva do sentido em direcção a uma compreensão última, já que não pode ser primeira, que seria compreensão da compreensão em correspondência

---

sujeitos transcendentais, mas que " le discours quel qu'il soit, agit sur la conscience empirique des autres. "

<sup>371</sup> P.M., p.222.

<sup>372</sup> " (...) pour la présence, la question de la durée ne se pose pas, elle nest pas extensive, elle est pure intensité. " P.M., p.220.

directa com a pergunta fundamental do sentido do sentido.<sup>373</sup>

Podemos, então, inverter a nossa apreciação inicial quanto à relação de Weil com a poesia. Quando Weil afirmara que o interesse do discurso pela poesia se resumia ao fenómeno da presença o que ressaltara fora um empobrecimento em relação à intimidade da convivência a que desde o romantismo nos fomos habituando. Contudo, o percurso que efectuámos tornou manifesto que não há que ler a tese de Weil como uma simplificação redutora, mas, antes, como um gesto de depuração em busca de uma unidade mais originária que sustente e justifique a continuidade de um diálogo que vise a totalidade da existência humana, na actualização fenomenológica da sua tríplice temporalidade.

Não obstante, Weil deixa em aberto uma questão fundamental. Como explicar a produção dos discursos categoriais, sem cair num transcendentalismo psicológico ou num transcendentalismo metodológico? É verdade que do ponto de vista da lógica, enquanto exposição, Weil pode referir-se às categorias como " os princípios que unem, num ( ou para um ) discurso, discurso e situação... "<sup>374</sup> Mas, uma vez que estes princípios são eles próprios discursos, estabelece-se uma certa circularidade entre a produção originária desses discursos e as funções hermenêutica e heurística que eles cumprem. Se as categorias não são dedutíveis nem justificáveis,<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> Cf. **P.M.**, p.213.

<sup>374</sup> **L.P.**, p.428.

<sup>375</sup> Cf. **L.P.**, p.73.

distinguindo-se, assim das categorias metafísicas,<sup>376</sup> se não resultam de qualquer forma de abstracção, diferenciando-se, deste modo, das categorias de domínio, mas a sua visibilidade é de ordem gramatical,<sup>377</sup> como compreender a configuração particular que cada uma reveste desde o início?

O que fica por explicar, por conseguinte, não sendo, segundo o autor, efectivamente explicável, é a ocorrência de uma bifurcação nesta expressão primeira. Entre a ideia de duas potencialidades da linguagem e a realidade do seu devir histórico há manifestamente um hiato. Weil adopta, deste modo, dois procedimentos cruzados que, não se situando no mesmo plano, justificam diversamente a unidade e a dualidade. Na sua busca de uma unidade antropológica para as duas formas de expressão em causa segue um percurso de tipo transcendental, ao passo que para compreender a diferença atem-se ao plano da existência, recorrendo ao conceito de devir histórico.<sup>378</sup>

Uma tal concorrência de razões encontra a sua justificação na descoberta, pela própria filosofia, de que o discurso é uma possibilidade da linguagem, existindo outras possibilidades que não são reconduzíveis à forma discursiva. Assim sendo, podemos detectar uma certa inevitabilidade na aceitação desse hiato: o carácter de totalidade atribuído à linguagem força a determinação do princípio de unidade; o carácter de possibilidade conferido ao discurso e à poesia requer um entendimento da sua facticidade.

---

<sup>376</sup> Cf. **L.P.**, pp.146-147.

<sup>377</sup> Cf. **L.P.**, p.364.

<sup>378</sup> Cf. **P.M.**, p.72 ou **P.P.**, p.127.

Contudo, a dupla perspectivação não pode deixar incólumes os dois tipos de abordagem de tal modo que a sua articulação funciona como uma espécie de mútua limitação no que respeita ao desenrolar pleno de cada uma. Nem idealista, nem historicista, a concepção weiliana encerra a ambiguidade de todo o filosofar contemporâneo, indeciso, mesmo quando não cai na armadilha da indiferenciação absoluta dos géneros, entre o olhar panorâmico e a atenção ao particular.

Toda a questão está em saber se é possível, nesta ambição de dar conta de uma racionalidade que integre em si mesma, «sem o deixar pelo caminho», o sensível, de realizar o projecto de uma filosofia que revendo-se na poesia não seja poética, conciliar os dois extremos da expressão e da comunicação puras, restituindo esquematicamente, o universo da linguagem.

Em consequência, o esquema proposto por Weil pode ser caracterizado como teleológico, mas, tal como na terceira **Crítica** de Kant, a finalidade é para si mesma o seu fim. Em toda a actividade humana o que se manifesta é o desejo de presença, não de uma presença que surja como fim exterior à vontade, mas de uma presença que seja felicidade, que possa sê-lo para o homem que a deseja. A linguagem é, então, a forma desse desejo. Tal significa a transformação da liberdade e da linguagem como negação na invenção de um projecto positivo de construção de um mundo no qual a felicidade seja possível.

Toda a linguagem é, por conseguinte, utópica, mas não só pela constante deslocação das condições iniciais de formulação do desejo, não só pelo jogo permanente de

alteridade que instaura, mas igualmente pela actualização concreta da promessa de felicidade.

Esta quase eroticidade fundamental, sem suporte corpóreo, que Weil encontra para cá do filosofar e do poetizar, confere à *poiésis* original uma universalidade quase telúrica, não, propriamente, «um nada originante», pois nela há já a força imperativa do desejo, mas ainda não o princípio definitório de um campo disciplinar circunscrito culturalmente.

Uma tal despositivação dialéctica da linguagem permite-lhe escapar às sequelas contemporâneas da concepção clássica da linguagem como «espelho da natureza»<sup>379</sup>, seja esta externa ou interna, isto é, como signo ou símbolo de uma realidade que não só não se confunde com ela como possui uma inequívoca prioridade ontológica e, mesmo, enquanto referente, gnoseológica. Weil evita, assim, as diversas explicações filosóficas do fenómeno linguístico -- cienticistas, representativas, referencialistas, nominalistas, analíticas, utilitaristas -- que continuam a balizar os termos nos quais a linguagem é pensada e, quanto a nós, entravam a sua compreensão adequada por assentarem num paradigma desueto.

De igual modo, foge à subsumção da linguagem na Cultura, enquanto totalidade das formas simbólicas, a qual redundava na particularização da linguagem como mais uma forma espiritual ao lado de outras e manifesta uma certa confusão entre linguagem e língua. No entanto, cabe

---

<sup>379</sup> A metáfora, assaz sugestiva, é de Richard Rorty em **Philosophy and the Mirror of Nature**. O facto de recorrermos,

perguntar se esta quase originalidade não significa tão só uma continuidade em linha recta em relação à tradição idealista, tal como Cassirer a caracterizou.<sup>380</sup> A compreensão da função primeira da linguagem como expressão do desejo mantém, decerto, a concepção de Weil dentro do horizonte da problemática estética do sentimento<sup>381</sup> e instaura, inevitavelmente, uma circularidade entre a antropologia geral e a interpretação do homem como aquele animal que é falante. Dois factores, todavia, matizam esta dependência.

Em primeiro lugar, a inversão do esquema dedutivo tradicional, que decorre de uma inequívoca escolha do ponto de vista linguístico. Weil não começa por apresentar uma caracterização do homem e das suas faculdades, nem mesmo por descrever a sua situação no mundo, mas parte da explicitação da definição clássica de homem como animal dotado de linguagem razoável.<sup>382</sup> Este ponto de partida é, para nós determinante, uma vez que revela, por si, o facto de para Weil ser impossível qualquer dedução da linguagem a partir de alguma forma ou

---

alargando-lhe o espectro de aplicação, à metáfora rortyana não significa que adoptemos as conclusões que ele com ela tira.

<sup>380</sup> " Denn statt sie als eine selbständige, auf einem eigentümlichen Gesetz beruhende geistige «Form» zu verstehen, hat er versucht, sie auf die allgemeine ästhetische Ausdrucksfunktion zurückzuführen. " CASSIRER, E. **Philosophie der Symbolischen Formen**, p.VII.

<sup>381</sup> Esta inclusão poderá ser acentuada pela relação que Weil explicitamente estabelece entre sentimento e discurso: " (...) le discours naît du sentiment et, en dernière analyse, de la violence ( et de la peur de la violence subie )... " **P.M.**, p.174. No entanto, esta afirmação tem de ser contextualizada no plano do devir histórico, uma vez que, para do ponto de vista individual o que é decisivo é, como vimos, o acto de liberdade absoluta, porque injustificada e injustificável à partida, da opção pelo discurso.

algum processo que lhe fossem anteriores. Assim, ao invés do idealismo, a introdução dos conceitos de sentimento e de expressão não cria uma dinâmica de anterioridade, mas constitui um esquema de compreensão concomitante, o qual, com propriedade, é do tipo dialéctico.

Em segundo lugar, a impossibilidade afirmada de haver um acesso não linguístico ao sentimento ou a qualquer dimensão estética mais originária implica a impossibilidade de um auto-posicionamento antropológico, mesmo do tipo reflexivo. Mesmo o acto de liberdade que origina a opção pelo discurso, enquanto possibilidade da linguagem, não só não questiona a realidade da sua inscrição na própria linguagem, como não instaura uma ordem sistemática completa e acabada que o filósofo só tivesse de desdobrar. A opção pelo discurso e o discurso que vai dizendo essa opção, isto é o filosofar, não coincidem num momento originário que anulasse o questionamento em favor da construção do sistema.<sup>383</sup> Dá-se, assim, um jogo de mediações entre uma certa transcendentalidade da linguagem e, mesmo, dos discursos

---

<sup>382</sup> Cf. **L.P.**, p.3.

<sup>383</sup> Kirscher põe em evidência este aspecto através da diferença entre a filosofia de Weil e a de Fichte na leitura que desta Hegel faz (e da qual Weil se apropria): " Non seulement la *Logique de la Philosophie* ne commence pas par l'auto-affirmation du discours en son principe, ni par quelque principe que ce soit, mais par la question du rapport de l'homme au discours. Il s'ensuit que la première catégorie - la «Vérité» -, bien que première, ne joue aucunement le rôle d'un principe et que le discours philosophique n'est pas déduit. (...) *La Logique de la Philosophie*, ni logique de l'ens, ni logique de la science, reste une réflexion du philosopher sur et en lui-même qui n'oublie pas la dimension humaine de la philosophie et donc la finitude, alors même que la philosophie ne se réduit pas à un savoir de l'homme comme de son objet. " KIRSCHER, G. **La Philosophie d'Eric Weil**, p.67.

categoriais através da sua função meta-discursiva, e a concretude da re-efectuação permanente da inventividade. Este jogo leva Kirscher a concluir que " o filosofar de Weil não cede nem à tentação de redução do finito ao infinito ( Hegel ), nem à da redução do infinito ao finito ( Heidegger ). Ele permanece na articulação para sempre inacabável do finito e do infinito. " <sup>384</sup>

Contudo, este duplo evitamento não se faz sem cortes, sem um jogo de cruzamentos entre os vários planos, sem um trabalho constante de desconstrução e de reconstrução, sem um balancear entre o fascínio pelos grandes sistemas dos quais decanta a sistematização e a recusa da ilusão da origem, que tornam difícil a decisão hermenêutica sobre a actualidade do filosofar weiliano. Na realidade, reconhecemos, e a nossa interpretação torna-o mais visível, que a lógica de Weil se integra naquela «outra via» dialéctico-hermenêutica preconizada por Ricoeur, " a da mediação aberta, inacabada, imperfeita... " <sup>385</sup> No entanto, ao não «renunciar a Hegel», a sua filosofia fica sob o efeito do encantamento da ideia " de uma totalidade em que a razão da história e a sua efectividade coincidiriam. " <sup>386</sup>

De igual modo, a **L.P.** está, manifestamente, architectada sobre uma concepção moderna da história e do papel da filosofia. " Em contrapartida, segundo o espírito da revolução coperniciana de que Weil é herdeiro tanto quanto intérprete, o filosofar perdeu qualquer

---

<sup>384</sup> KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, p.151.

<sup>385</sup> RICOEUR, P. *Temps et Récit 3*, p.374.

<sup>386</sup> RICOEUR, P. *Temps et Récit 3*, p.374. Cf. **L.P.**, p.77.

centro metafísico. "<sup>387</sup> A relação que, por conseguinte, Weil mantém com a «modernidade» exprime, inevitavelmente, esta ambiguidade, e, ainda que se possa recorrer à distinção habermasiana entre uma primeira modernidade, metafísica, e uma segunda modernidade, pós-metafísica, para compreender a dualidade do seu posicionamento, a verdade é que, não havendo, como vimos, um encaixe pleno entre o que está em causa nos dois autores, algumas clivagens ficam por resolver.

Deste modo, a posição defendida por Weil situa-se efectivamente entre dois extremos, marcando uma via intermédia ou, eventualmente, um lugar de transição, entre duas alternativas que sintetizam hoje a permanência de um certo idealismo transcendental: para cá do propósito vincadamente transcendental, expressão do desejo de uma mediação tão perfeita que admite a própria imperfeição, e, diríamos, corajosamente conciliador tendo em conta o contexto actual, de Labarrière, que conduz a uma indistinção não só das duas formas de linguagem, mas igualmente da origem, e para lá do historicismo transcendental da teoria da comunicação habermasiana, impeditiva de uma compreensão do processo de simbolização, enquanto tal, a favor de uma análise pormenorizada do simbolizado, que, a seu modo, visa, igualmente, uma conciliação final num consenso universal, a concepção weiliana abre a possibilidade de um filosofar que arrisca fundar-se sobre um conjunto de gestos antitéticos que, no particular da sua proposta, permanecem ocultos pela simplicidade aparente da sua proposta: procedimento transcendental com vista à

---

<sup>387</sup> KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, p.68.

determinação de um plano originário comum, mas sem determinação de um Incondicionado absoluto; identificação de uma simbolização fundamental, criativa e inventiva, sem a sua típica adstrição a uma faculdade; defesa de uma presença visada *ab initio*, sem a sua cristalização numa figura definida ou definitiva; reconhecimento de uma identidade antropológico-linguística que atravessa e determina tanto o discurso filosófico quanto a expressão poética, num regime de expressão/anonimato, que impede a atribuição pessoal ou mesmo colectiva da autoria.

A ambiguidade gestual que está no fundo do filosofar weiliano só é notória se se assumir que a sua filosofia é uma filosofia da linguagem e do discurso. Na verdade, para uma compreensão da **L.P.** como obra histórica, por exemplo, o problema do anonimato só se coloca num segundo momento que corresponde à passagem da lógica ao vivido. Em contrapartida, para nós, esta questão vai direita ao próprio núcleo da estrutura narrativa da **L.P.** tornando-a problemática: a assumpção do ponto de vista linguístico reintroduz, inevitavelmente, a narratividade no seio da lógica.<sup>388</sup>

À primeira vista, Weil parece recuperar o conceito de anonimato, com o significado de consciência anónima, que Husserl e os filósofos românticos, como Dilthey, sugerem para caracterizar a produção histórica de formas

---

<sup>388</sup> Aceitamos, por conseguinte, o que Ricoeur escreve sobre a filosofia da história de Hegel: " Cette équation de l'effectivité et de la présence marque l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire. " RICOEUR, P. **Temps et Récit 3**, p.360. Consideramos, assim, que à assumpção do ponto de vista da discursividade em Weil corresponde, igualmente, a assumpção da narratividade intrínseca à história e ao discurso filosófico.

conscientes colectivas ou de mundividências. Neste caso, o discurso anónimo traduziria narrativamente o processo de produção dos discursos categoriais. Contudo, esta perspectiva não é sustentável. A **L.P.** não é uma teoria das concepções do mundo, o que implica que o seu discurso não se faça todo no mesmo plano. Na realidade, a sequência da exposição das categorias, a reflexividade que enquadra essa sequência e a meta-reflexividade que resulta das duas últimas categorias, bem como da Introdução, não são coincidentes, antes funcionam em regime de corte.

Além disso, se, como Weil várias vezes defendeu, o discurso é a condição de possibilidade dos conceitos de sujeito e de objecto a questão não pode ter, para o discurso weiliano, a sua plena solução na integração de um sujeito de enunciação extra-discursivo. Terá de ser no plano da própria discursividade e no entremeio gerado pelo corte entre os três níveis de narratividade que faremos surgir progressivamente a voz do autor.

Ora, assim sendo, cabe perguntar pelo tipo de narrativa correspondente ao discurso filosófico. O recurso ao anonimato neste plano, no caso da obra de Weil, mais do que solucionar a dificuldade pela anexação do discurso filosófico a um dos grandes géneros narrativos contemporâneos, como seja a narrativa histórica, resulta num conjunto de aporias, que deixam em aberto o problema da interpretação adequada do tipo de obra que a **L.P.** literariamente é.

Um questionamento aporético sobre a estrutura narrativa da **L.P.** só pode concluir pelo seu carácter misto, uma vez que ela exhibe traços típicos da narrativa

filosófica tradicional, da narrativa histórica e da narrativa ficcional. Este entrelaçamento resulta, naturalmente, da reintrodução da dimensão narrativa, bem como do intuito de conciliar discursivamente o trágico e o lógico.<sup>389</sup> Mas a propositada inexistência de um sujeito enunciador que confira uma certa unidade ilocutória à variedade de pontos de vista enunciativos, bem como de tempos de enunciação, que estão em acção na **L.P.**, coloca o intérprete, à primeira vista, perante uma escolha de fundo entre a leitura fragmentária e a compreensão unificadora, que, mais do que afastar, traz para a boca de cena a figura do autor. É que a adopção do ponto de vista discursivo impede quer a hipóstase da filosofia como sujeito locutório quer o total apagamento do locutor na locução. Que lugar é esse, assim apontado, que medeia a universalidade do locutório e a particularidade do ilocutório, entre a comunhão do *logos* e a autoria da voz?

Por sua vez, o anonimato imposto aos discursos categoriais torna o problema mais preemente, uma vez que se gera um duplo vazio sobre a responsabilidade dos enunciados que constituem a **L.P.**. Desta feita, como se pode ver, a utilização de formas de anonimato numa obra que, como mostraremos, tem uma marca fortíssima de autor, obriga-nos a repensar a sua estruturação, bem como a levantar a suspeita sobre o estatuto dos interditos que essa relativa inibição patenteia. Uma tal inibição, reflectindo a conjugação no filosofar weiliano de dois modelos de filosofia -- o da dialéctica hegeliana, com a

---

<sup>389</sup> Para igual intenção em Hegel, mas em condições diversas, cf. RICOEUR, P. **Temps et Récit 3**, p.361.

sua pretensão à anulação do discurso de autor<sup>390</sup>, deixa por explicitar procedimentos e orientações cuja evidência suposta acaba por ser redutora.

Uma das consequências desta atitude de Weil é a inexistência de uma «ética do discurso» que viesse dobrar o discurso lógico. Claro que a **P.M.** e a **P.P.** poderão ser vistas como um complemento «existencial», o traçado da adequação do discurso filosófico à contemporaneidade. Indo mais longe, será viável entender a **P.M.** como a exposição não só de uma filosofia moral, mas, igualmente, de uma moral filosófica, as quais, como Weil salienta, coincidem.<sup>391</sup> Ora, é, exactamente, esta coincidência que

---

<sup>390</sup> " Hegel n'a pas de discours à lui, son originalité consiste en son extrême modestie: il ne dit rien qui n'ait déjà été dit, mais il dit tout ce qui a été dit et qui a un sens, non pas d'un seul coup, mais dans le développement de la médiation du dire que ne tient personne en particulier et qui ne tient absolument à rien de particulier. " KIRSCHER, G. **Figures de la Violence et de la Modernité...**, p.24.

Não está, naturalmente, em causa a correcção da interpretação de Kirscher, mas o facto dela resultar de uma leitura cruzada a partir da compreensão da dialéctica hegeliana por parte de Weil e de Kojève. O que, assim, fica à vista é o «contexto de recepção» do grupo do Seminário.

<sup>391</sup> No entanto, a abordagem pode adquirir um nível de complexidade superior se se introduzir a aproximação com a «ética da discussão» proposta por Habermas. A questão da determinação do discurso categorial no qual está centrado o discurso da **P.M.** evidencia que, de acordo com a distinção habermasiana entre uma ética procedural e uma ética substantiva (cf., p.ex. HABERMAS, J. **Erläuterungen zur Diskursethik**, p.14.), Weil favorece uma concepção do segundo tipo. Na análise que fizemos da filosofia moral de Eric Weil, como dissertação de Mestrado, e na qual defendemos que o discurso da filosofia moral tem de ser interpretado no cruzamento das categorias da Acção e do Sentido, em oposição a Kirscher que sustentava a dependência da **P.M.** do discurso categorial da Consciência, era incontornável que a sua concepção da moral visava um equilíbrio entre as três grandes filosofias morais, a aristotélica, a kantiana e a hegeliana, conjugando no conceito de vida moral os dois princípios apontados por Habermas - o da justiça e o da solidariedade

diferencia a moral filosófica do que seria uma ética do discurso, uma vez que ela exprime a convicção de que a exposição e a doutrina formam, ao limite, uma unidade indiferenciada. Toda a questão está em saber se esta tese ainda é sustentável numa lógica do discurso, que se apresenta, simultaneamente, como lógica dos discursos/attitudes. Poderá uma lógica do discurso não se desdobrar, a par e passo, numa clarificação dos limites que gera, dos limites a partir dos quais é gerada, do limite que, inexoravelmente, a cinde pelo enfoque numa das possibilidades da linguagem? Bastará a clarividência oferecida pela descoberta do Sentido como categoria da filosofia para garantir a unidade da fundamentação e da legitimação?<sup>392</sup>

---

(cf. Habermas, J. **IDEM**, p.16.). A própria ideia de uma vida moral como reconciliação inventiva do discurso e da vida, do formal do dever e da concretude da *praxis*, que culmina na virtude, bem como a dupla abertura declarada à **P.P.** e à **L.P.** (o que significa não só a necessária fundação do discurso moral na lógica dos discursos, tornando, como defendemos, a **P.M.**, por analogia e contaminação, uma lógica dos discursos morais, isto é, uma espécie de lógica regional, mas, igualmente, o reconhecimento da insuficiência da moral para derrimir conflitos concretos ao nível macro-social, posição próxima da de Habermas, cf. **IDEM**, pp.25-26) mostram que a **P.M.** representa, decerto, uma aproximação ao que seria uma ética do discurso. O que, quanto a nós, falta é um nível de reflexividade sobre os procedimentos, ou seja, que se torne mais visível a dobra pragmática que constitui o Sentido enquanto acção da discursividade e não só o discurso da Acção. Neste sentido, a obra de Weil exhibe, uma vez mais, uma orientação controversa quanto à sua ancoragem na tradição e à sua inscrição nos debates mais recentes.

<sup>392</sup> Por outro lado, como salienta Labarrière, " penser l'utopie, c'est penser la limite. " **U.L.**, p.81. O pensamento do limite não implica uma lógica da exclusão que é " une non-pensée de la limite comme limite " (**IDEM**, p.83), mas admite que se pense o mesmo sob a razão do outro. **IDEM**, Ibidem. Estas considerações revelam-se decisivas para se entender convenientemente o facto de que, seja qual for a perspectiva,

Esta dificuldade torna-se concreta quando Weil, ao mesmo tempo, integra todas as modalidades discursivas dentro do esquema de compreensão da **L.P.** e reconhece a existência de formas inautênticas de discursividade.<sup>393</sup> A compreensão correcta desta duplicidade passa, quanto a nós, pela constatação da impossibilidade de se deduzir, directamente, a determinação do limite da sequência lógica dos discursos categoriais, como se cada categoria se constituísse de antemão como etapa circunscrita de uma totalização que a subsumiria. Neste caso a ética do discurso confundir-se-ia com a totalidade das formas discursivas, isto é, em nada se distinguiria da própria lógica, pelo que não haveria qualquer razão para a sua explicitação. A dificuldade inerente a um tal equívoco é óbvia: todas as formas se encontrariam eticamente justificadas na medida em que representariam momentos necessários de um discurso total. Assim sendo, como entender, por exemplo, a inclusão do discurso da Obra na sequência das categorias?

---

a filosofia de Weil acaba por exibir a carência dessa zona de não explicitado.

<sup>393</sup> Para além dos limites inerentes à linguagem sentimental ou à linguagem técnico-científica (cf. **L.P.**, p.58), Weil qualifica determinados discursos através de atributos que supõem a separação entre «autêntico» e «inautêntico», como por exemplo: «discurso incoerente» (**P.M.**, p.173); discurso mítico (**P.M.**, p.173, **P.P.**, p.191, **P.P.**, p.254); discurso abstracto (**P.P.**, p.134, **P.P.**, p.117); discursos disfarçados (**P.P.**, p.199). Como se mostrará, a possibilidade de uma tal atribuição radica na introdução do valor da racionalidade como critério para decidir da propriedade do discurso enquanto tal, o que implica a ideia de uma racionalidade inautêntica (cf. **P.M.**, pp.73 e 75) que pode revestir várias facetas, como por exemplo: falta de empenho (**P.M.**, p.137); hipocrisia (**P.M.**, p.154); ideologia (**P.M.**, p.209).

Por conseguinte é, uma vez mais, fundamental ter presente o carácter de possibilidade do discurso para se constatar que o facto da **L.P.** pôr em acção uma rede de potencialidades discursivas que formulam uma variedade de *tropos* supõe duas funções que se recortam, mas não se deduzem aprioristicamente: a função lógica, segundo a qual cada figura é uma meta-figura e a função ética, para a qual cada figura contribui para a definição de uma atitude. Entenda-se que a nossa argumentação diz respeito à passagem de um plano para outro: também o homem que centra o seu discurso na categoria da Obra pode compreender logicamente a **L.P.**, sem que se veja obrigado a aceitar a ética do discurso que ela propõe. É evidente que, como acontece aliás com Habermas, toda a ética pressupõe a expectativa legítima da sua aceitação universal, mas a partir do momento em que assume uma feicção linguística e hermenêutica tem de resultar da concretude do exercício do sentido que reconheceu ao efectuar o percurso da lógica dos discursos. Assim, a constituição de uma ética do discurso supõe um conjunto de etapas de mediação entre a universalidade da discursividade e o limite traçado no seu próprio interior pela escolha de um discurso determinante, isto é, razoável, cuja reflexividade permita compreender o hiato instaurado entre a finitude da opção e a infinitude do que nele é visado.<sup>394</sup>

Ora, como Weil indica, pôr assim o problema é entendê-lo como problema transcendental,<sup>395</sup> prestando-se às críticas do discurso Absoluto. No entanto, a filosofia

---

<sup>394</sup> Cf. **L.P.**, p.44.

<sup>395</sup> **L.P.**, p.44 e ss..

de Weil não está centrada na categoria do Absoluto, o que significa que, também, a este respeito, a sua lógica revela uma gestualidade dupla: é que Weil não aceita a possibilidade de que um discurso determinado seja determinante, mesmo que esse discurso apareça como o mais razoável, mas também não anula a eventualidade da fixação num discurso particular. A discussão sobre o estatuto da **P.M.** e da **P.P.** gira, precisamente, à volta do desnível entre as duas opções.<sup>396</sup> Assim, há que percorrer a totalidade da lógica para se fazer a escolha razoável de um discurso determinado, mas fica por determinar como, ou em nome de que outra instância que não seja a finitude da situação, se dará essa regressão de quem teve a visão da totalidade à estreiteza de um discurso particular, ou, numa leitura mais formal, como favorecerá a compreensão dos discursos categoriais a vontade de compôr um discurso próprio.

Num sentido lato, poder-se-ia, obviamente, pôr em evidência que, sendo o discurso uma possibilidade da linguagem, o seu próprio advento constitui logo o traçado de um limite. Num segundo momento, caberia salientar que, uma vez que o discurso é recusa expressa de dois silêncios, a posição de Weil possibilita a distinção entre discursos que favorecem o silêncio e, por conseguinte, a violência, e discursos que visam a intensificação da libertação por via discursiva. Numa terceira etapa, como, ainda que formal, essa

---

<sup>396</sup> Kirscher exprime com toda a clareza esta situação: " Choix non pas d'un discours particulier déterminé, mais choix du discours, de l'universel, choix du discours en tant que tel qui n'exclut pas qu'il se réalise comme choix d'un discours

possibilidade não é vazia, mas é susceptível de ser desdobrada num conjunto de intencionalidades, deduzir-se-ia que cada uma pode funcionar como critério para a triagem entre «discursos autênticos» e «discursos inautênticos».

Ora, o que este procedimento põe a claro é, uma vez mais, a coexistência de potencialidades diversas na obra de Weil, as quais ficam, assim, dependentes da interpretação valorativa daqueles que dela se aproximam: ou se valoriza o facto dela oferecer elementos suficientes para se traçar, em filigrana, o que seria uma ética do discurso, ou se destaca o facto de Weil não a ter produzido, daí retirando um conjunto de considerações sobre a actualidade do filosofar weiliano.

Desta feita, no que poderíamos chamar a insolubilidade última do filosofar de Eric Weil, que temos vindo a identificar em relação a várias problemáticas, manifesta-se, simultaneamente, a sua actualidade e o seu carácter intempestivo. Esta relação equívoca com o tempo - marca provável de toda a filosofia maior - põe em jogo o cruzamento entre o «background» filosófico, o contexto de produção, o contexto de recepção, de um lado, e, do outro, o sistema de fundamentação e de legitimação instaurados pelo autor. O problema pode ser sintetizado do seguinte modo: até que ponto a opção por uma lógica da razão discursiva inscreve, efectivamente, a filosofia de Eric Weil no conjunto de preocupações que caracterizam a contemporaneidade? Contudo, esta pergunta só adquire uma

---

déterminé particulier. " KIRSCHER, G. **Figures de la Violence et de la modernité...**, p.25.

resposta satisfatória se se interrogar o efeito dessa opção na própria produção filosófica de Weil: será a sua obra consequente com a deslocação do horizonte temático? É que a escolha do paradigma linguístico supõe alterações significativas em relação ao paradigma das ontologias, o que se torna mais complicado quando o autor se vê a braços, por convicção, com a necessidade de adaptar a matriz dialéctica à tematização do discurso.

Tomamos, assim, consciência de que a hipótese hermenêutica que está na base da nossa investigação não pode deixar incólumes a estruturação da **L.P.**, bem como a relação que a filosofia de Eric Weil mantém com o nó entre o presente e a tradição, constitutivo da modernidade. Pelo contrário, levanta-se a suspeita de que a tematização desses núcleos de problematicidade adensará a situação aporética que define o contexto de recepção possível de uma obra através da qual se debatem e intercomunicam modelos e padrões diversos de filosofar. Importa, pois, pôr de novo à prova, a partir de temas centrais, que se caracterizem por responderem, ao mesmo tempo, a preocupações actuais e a enfoques típicos do contexto de recepção restrito da obra de Weil - a coerência da gestualidade lógica que está em acção no filosofar weiliano.

Usando, por conseguinte, a opção de fundo pela linguagem e pelo discurso como crivo hermenêutico, revisitaremos, na segunda parte, três lugares comuns da crítica weiliana - a estrutura da **L.P.**, a relação com a filosofia hegeliana e a sua integração no «projecto inacabado» da modernidade - visando um reequacionamento das potencialidades comunicativas dos textos de Eric

Weil. Esperamos que a dinâmica de metamorfoses que se esboce possa traduzir a profunda actualidade -- ou inactualidade, o que para o caso vertente é o mesmo -- dessa impressionante filosofia.



**PARTE II**

**AS VARIAÇÕES:**

**QUESTÕES DA ACTUALIDADE**



CAPÍTULO I

A Topologia da *Logique de la Philosophie* Revisitada-  
traçados e figuras



Se, como pretende Weil, a forma e o conteúdo, o exposto e a sequência da exposição são indissociáveis, este tema reveste-se de uma importância que ultrapassa a simples configuração da obra e respeita ao próprio gesto lógico, que subjaz à filosofia do autor.

Caso a sequência das categorias/attitudes fosse constituída por justaposição, se não existissem, efectivamente, fissuras, quebras notórias na linearidade aparente, se a circularidade, inerente a um sistema que se quer como tal, não fosse cruzada, constantemente, pela abertura dialéctica ao outro, então, ao intérprete caberia, tão só, a tarefa de explicitar o vector que orientaria essa sucessão. Como, ao invés, a lógica de Weil apresenta as três características referidas, a sua compreensão não pode abdicar de uma explicitação tripla, a qual restitua ao leitor o esquema organizador que simultaneamente confere forma e sentido à **L.P.**.

Ora, a utilização do termo esquema não é, aqui, inocente: trata-se de patentear o trabalho da imaginação na produção do conceito, apontando, desde logo, para a presença de traços estilizados, universais pela sua indispensabilidade, redutores das possibilidades de organização do pensamento e determinadores de uma topologia visual, mesmo no conceito mais abstracto ou na lógica mais depurada.

Em suma, julgamos poder identificar, como suporte das várias figuras que a **L.P.** desdobra, uma topologia susceptível de tradução gráfica, um verdadeiro mapa de sentido, com as principais paragens, os principais desvios e, claro está, a chave para o regresso. Trata-se de dar corpo ao que Habermas considera uma aquisição incontestada do nosso tempo, a saber, que " em filosofia e nas ciências humanas, ainda é menos possível do que, em Física, separar o conteúdo proposicional dos enunciados, e a forma retórica da sua apresentação. "<sup>397</sup>

Nesta revisitação de alguns dos problemas principais que a compreensão da filosofia de Weil suscitou nos seus vários intérpretes, não podemos, naturalmente evitar o diálogo com aqueles que, tendo apresentado um modelo de ordenação global para a sequência da **L.P.**, propuseram traçados e esquemas de interpretação que sintetizam o adquirido no que respeita à hermenêutica da obra de Weil. Para o efeito, valorizámos os contributos de Labarrière, Kirscher, os quais constituem, indiscutivelmente, figuras tutelares dos estudos weilianos.<sup>398</sup> Uma vez que ambos

---

<sup>397</sup> HABERMAS, J. N.D., p.242. Importa, contudo, chamar a atenção de que a evidência do adquirido não é suficientemente honrada pela maioria dos pensadores, incluindo o próprio Habermas que, como vimos, só consegue diferenciar o texto filosófico e o texto literário através da pretensão à verdade contida na enunciação e não em qualquer característica diferenciadora do enunciado.

<sup>398</sup> O facto de termos eleito estes dois intérpretes como interlocutores, uma vez que cada um deles sintetiza uma compreensão tipo da obra de Weil, não significa que tenhamos preterido o contributo representado pela interpretação de Jean Quillien, o qual, com Kirscher e Emilienne Naert, constitui a geração de seguidores directos de Weil na Universidade de Lille III. Na verdade, o traçado proposto por Quillien é, para nós, o mais plausível, não tanto no seu formalismo quanto no princípio sobre o qual assenta, a saber, que a **L.P.** constitui

---

uma análise filosófica do discurso (na primeira parte da tese mostrámos em que sentido esta afirmação deve ser entendida e o que nos faz divergir da respectiva compreensão de Quillien). A sua leitura da coerência da obra maior de Eric Weil encontra-se exposta num extenso artigo intitulado *La cohérence et la négation Essai d'interprétation des premières catégories de la Logique de la Philosophie* in **Sept études sur Eric Weil**, pp.145-185, ao qual já recorreremos, mas que agora sintetizamos no que respeita à sua tese principal.

Ainda que centrado no conjunto de problemas levantados pelos três discursos categoriais com os quais se inicia a segunda parte da **L.P.**, o artigo apresenta uma esquematização «homotética» da sequência das categorias; O traçado que daí resulta é do tipo «chaveta binominal»; o princípio que orienta as projecções é o da existência de níveis de formalidade em relação à análise do discurso que, no entanto, manifestam um sistema de correspondências entre pares (o que implica, claro está, que a formalidade seja entendida simultaneamente como característica dos discursos e como atitude perante o discurso). Funcionando o conjunto de categorias/attitudes entre a da Discussão e a do Absoluto como nuclear, enquanto correspondente ao " devir lógico do discurso coerente ", definem-se, em consequência, cinco pares: Verdade/Sabedoria; «Non-sens»/Sentido; Verdadeiro e Falso/Ação; Certeza/Finito; Discussão/Absoluto. A sustentar este percurso, entre o silêncio inicial e o silêncio final está a linguagem. (Cf. **IDEM**, p.183).

Esta esquematização só é possível em virtude de Quillien defender que as três primeiras categorias não são materiais, mas tal como as duas últimas, são categorias do tipo formal. Assim sendo, para ele Weil coloca essas três categorias no início, reproduzindo a tríade inicial da **Ciência da Lógica** hegeliana, para dar conta das condições de possibilidade de todo o discurso: " si notre lecture est correcte, cela signifie que les trois premières catégories sont les conditions de possibilité de toute parole humaine, les structures sans lesquelles parler ne serait pas possible. " **IDEM**, p.161. As três primeiras categorias reflectiriam, por conseguinte, uma gestualidade hegeliana para um conteúdo kantiano. " Au fond, les chap.I-III seraient aux suivants ce que la *Critique de la raison pure* est à la *Métaphysique de la nature* ou les *Fondements* à la *Métaphysique des moeurs*. " **IDEM**, Ibidem. A posição de Quillien apresenta três virtudes maiores: procura uma coerência para a **L.P.** baseada na temática do discurso (ainda que depois não tire, julgamos, todas as consequências de uma tal interpretação, antes optando por identificar na obra de Weil a marca do idealismo transcendental); expõe concretamente um modelo possível para estabelecer o «diálogo» entre as categorias; procura fazer jus

---

à marca concorrente no pensamento de Weil das influências kantiana e hegeliana.

No entanto, as duas etapas centrais da sua interpretação - a defesa do carácter formal das três primeiras categorias e a sustentação do seu carácter transcendental - oferecem-nos sérias dúvidas. Algumas das dificuldades estão expressas no próprio artigo. Por um lado, Quillien ao pretender que as três primeiras categorias se determinam o plano transcendental tem de entendê-las como estruturas funcionais (Cf. **IDEM**, pp.162 e 170-71). Por isso, é levado a substituir, como mais adequados os nomes das categorias: " (...) nous proposons les titres suivants: chap.I: Mot; chap.II: Dire; chap. III: Parler; chap.IV: Langages; chap.V et VI: Discours. " **IDEM**, pp.179-180. Por outro lado tem de identificar na 1ª categoria um movimento duplo: ela é afirmação pura (cf. **IDEM**, p.168), mas ao mesmo tempo tem de apontar para um início incondicionado. Por conseguinte, Quillien propõe uma outra designação para Verdade: " Début conviendrait mieux et aurait l'avantage d'éliminer encore plus toutes les réminiscences culturelles qui ont fait écarter Être ou Dieu. " **IDEM**, p.162. Quillien concede ao autor que " le début, à peine nommé, en quelque sorte se précède lui-même. Il est à la fois lui-même et son avant. " **IDEM**, p.164. Tal significa claramente que o intérprete está a entender a categoria da Verdade como expressão do Incondicionado. Ora, o Incondicionado é necessariamente extra-discursivo, e, portanto, como seria, quanto a nós, previsível, a Verdade, enquanto categoria discursiva, não pode, efectivamente, ir para aquém de si mesma na ordem das remissões. Quillien traduz esta impossibilidade sob a forma de uma limitação do intento de Weil: " Nous disons: c'est le début absolu, on ne peut remonter en-deçà. Qu'on entende bien: dans le cadre d'une logique des discours humains. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse le tenter; Weil ne l'a pas fait. " **IDEM**, p.172. Ora, a **L.P.** é precisamente uma lógica dos discursos humanos, passe o pleonasma uma vez que não há discurso que não seja do homem. Se a lógica fosse sustentada por um outro plano toda a circularidade do percurso seria afectada e a exposição da sequência das categorias só poderia ser retórica ou inscrever-se numa hemeneutica da cultura. Para além disso, não há qualquer razão para estabelecer o paralelo entre a formalidade das duas últimas categorias e uma suposta formalidade das iniciais, salvo se se confundir formalidade e indeterminação. Com efeito, há um desnível acentuado, e que convém hermeneuticamente manter enquanto tal, entre as duas últimas categorias e as restantes. Por fim, importa lembrar que não são as três primeiras, mas todas as categorias que podem ser vistas como condições de possibilidade do discurso, uma vez que não existe qualquer discurso historicamente produzido que não as inclua a todas.

apresentam uma leitura profunda e, à sua maneira, definitiva, as críticas que lhes endereçamos são, como se poderá ver, de pormenor, e visam sobretudo apontar a existência de um lugar para uma interpretação, a qual acentue, com maior clareza, o papel central que a temática da linguagem e do discurso cumpre na reflexão de Weil.

A ordenação proposta por Labarrière tem a força da simplicidade: sustentada pela dicotomia que tem sido considerada maior no pensamento weiliano -- aquela que opõe a razão à violência -- vê na **L.P.** o desenho de uma linha, de direcção global única, mas duplamente golpeada, e por razões diversas: uma primeira vez, entre a categoria do Absoluto e a da Obra, em virtude de Weil querer dar voz à violência, uma segunda vez, pela necessidade de introduzir as duas categorias formais que manifestam a auto-reflexividade do sistema.

A simplicidade inicial torna-se, no entanto, insustentável: como conciliar a unidade do movimento geral, expressa pela linha da progressiva racionalidade, com a dupla alteridade, do outro absoluto, e de si mesma, como outro formal? Como sobreviver à dupla fissura que quebra a lógica, tanto do exterior como do interior?

---

Em suma, apesar de ver na **L.P.**, " la théorie de la pratique du discours et du dialogue entre ces discours " (**IDEM**, p.146), Quillien opta por manter a grelha convencional de interpretação da obra de Weil (" Nous ne proposons nullement une interprétation linguistique de la *LP*, même si les lignes qui précèdent peuvent le suggérer. " **IDEM**, p.170), o que centra a sua leitura numa espécie de reassumpção do discurso da Condição, aplicada à **L.P.**, e acaba por gerar uma nodosidade hermenêutica que dobra o conjunto de nós que o intérprete identifica na **L.P.** (cf. **IDEM**, p.147).

Esta perplexidade acompanha Labarrière, desde a introdução a **Le Discours de l'Altérité** até ao debate mais recente, com Kirscher, em **Discours, Violence et Langage: un Socratisme d'Eric Weil**, ou, ainda, na sua análise da recepção de Hegel em França, de que nos dá conta na obra de colaboração com Gwendoline Jarczyk, **De Kojève à Hegel, 150 ans de Pensée Hegelienne en France**, e se traduziu no que já se tornou num aforismo a propósito de Weil: " Eric Weil quer tudo e o resto. "

A crítica dirigida a Weil poderia ser revertida à proposta de Labarrière, levando-nos a perguntar se, por seu lado, Labarrière não terá querido tudo, sem resto,<sup>399</sup> e, se por essa urgência de unidade, não terá ignorado o resíduo de alteridade que impede a redução do outro às formas do mesmo. O interesse de uma tal contraposição para o que está em causa, ainda que nos revele uma divergência de fundo entre as duas concepções, não reside tanto na relativização do impacto da crítica quanto na possibilidade que nos oferece, de patentear um equívoco na interpretação.

É um facto que a razão, ou assume o seu papel mediador até ao fim, e não pode reconhecer em nenhum outro um absoluto, nem necessita de « artificialmente » recriar uma cisão interior, para se reflectir, uma vez que ela própria, enquanto dinâmica de mediação sensata, é, simultaneamente, unidade e cisão, mesmo e outro, identidade e diferença, ou cai, forçosamente, nas aporias do transcendentalismo.

---

<sup>399</sup> " (...) j'ai la conviction que hors du tout il n'y a pas de reste,... " LABARRIÈRE, P.-J. D.A., p.97.

Contudo, será que Weil confere à categoria da Obra um estatuto de alteridade irreduzível ( para lá da irreduzibilidade própria de todas as categorias )? Será que a Obra não é categoria, mas pura atitude? Será a violência da Obra a violência pura? Haverá violência pura que, apesar do desprezo manifestado pela função discursiva da linguagem, reconheça a necessidade de se dizer num mito, ainda que tautológico, quanto ao fundo ilocutório, e incoerente, no que respeita ao locutório?<sup>400</sup>

Desta feita, julgamos estar perante um equívoco hermenêutico fundado em três confusões: na indistinção entre " violência pura " <sup>401</sup> e " violência total " <sup>402</sup>; no insuficiente equacionamento da relação entre discurso e discursividade, o qual produz uma certa ingenuidade na abordagem das categorias do Absoluto e da Obra, e leva à coincidência ilegítima da categoria e da atitude; Na sobrevalorização do papel da história " factual " na construção do sistema, leitura que consiste na identificação da categoria com a atitude ou, mais concretamente, com uma figura, que tenha supostamente encarnado o discurso de cada categoria. Neste caso, estaríamos perante uma oposição entre a filosofia hegeliana e o irracionalismo que presidiu ao discurso nazi. Ora, como conceber do ponto de vista da razão a desrazão voluntária, senão como um escândalo?

Os três aspectos referidos assentam num preconceito hermenêutico global, em relação à **L.P.**, que consiste em entendê-la como, na expressão de Jean Wahl, uma

---

<sup>400</sup> Cf. **L.P.**, p.355 e ss.

<sup>401</sup> **L.P.**, p.60

«Fenomenologia do Espírito de 1950». Este preconceito exerce uma dupla deformação. Ao acentuar a dependência do autor em relação a Hegel, reduz a **L.P.** a uma actualização, necessária e, aliás, prevista, pelo próprio Hegel, do projecto hegeliano. A **L.P.** seria, então, uma extensão exigida pelo curso da história, que não alteraria, no essencial, a matriz dialéctica. Assim, quanto ao fundo, Hegel nunca seria ultrapassável: mais do que um dizer inovador e inventivo, trata-se de um redizer que, para cá das diferenças de expressão, refaz o mesmo gesto lógico, refaz, contudo, e não repete, uma vez que o filosofar implica sempre apropriação do movimento do pensar.

O argumento pode adquirir matizes interessantes que reflectem tanto a relação afectiva dos intérpretes com Hegel ou Weil, quanto o desenvolvimento das investigações sobre os autores. Se se defender, como acontece com Labarrière, que Hegel antecipou, no seu sistema, a problemática da individualidade, que, ao contrário do que uma longa linhagem de comentadores, ignorantes da totalidade da obra de Hegel, afirmou, o autor alemão não só pensa o indivíduo, enquanto parte da Totalidade, mas pensa-o, igualmente, em si mesmo, garantindo-lhe um lugar como indivíduo, então, como manter que uma das originalidades de Weil consistiu, precisamente, no respeito dos direitos do indivíduo, enquanto indivíduo, como olhar, sem uma certa ironia, para a distinção que Weil faz entre o discurso do Absoluto, o discurso do Finito e o seu próprio discurso, a este propósito?

---

<sup>402</sup> **L.P.**, p.354. Cf. Taboni, P.F. *L'introduction à la L.P. ou de l'interprétation authentique de cette Logique* in **A.E.W.**, p.38.

Por outro lado, se se reconduz a **L.P.** à matriz da **Fenomenologia do Espírito**, ter-se-á de conceber o seu sentido fundamental como idêntico ao da obra primeira: a auto-assumpção progressiva do Espírito, através do movimento de subsumção das várias figuras da consciência.

Percebe-se, deste modo, que a perplexidade de Labarrière resulte, no fundo, da sua incapacidade para aceitar que o discurso total seja outro que o discurso da totalidade, ou, na terminologia de Weil, que o Sentido e a Sabedoria não sejam reassumpções do Absoluto. Como o próprio autor confessa, a sua investigação esteve sempre orientada pelo desejo de unidade, plural, na sua morfologia, dinâmica, pela sua recusa de uma "lógica dos sólidos", mas, constantemente, remetendo para si mesma, enriquecida pela experiência da alteridade, transformada pela diferença, contudo, em virtude dessa plasticidade plasmática, sempre una, sempre aí, fundamento infundado, porem, fundamento. Assim a crítica dirigida a Weil constitui a possibilidade da originalidade do seu próprio pensamento.

Em suma, o que confunde Labarrière é que, no movimento livre, pelo qual a razão explicita o sentido do desejo de si, através das categorias do discurso humano, a própria razão recuse a sua necessidade absoluta e se veja, ou queira ver, como uma possibilidade ao lado de outras. É um problema de incompletude, de falta derradeira de coragem: Weil não teria dado o salto mortal que fundiria exterior e interior, que do nada absoluto, dessa liberdade primeira e primeva, cuja vivência só pode ser concebida como morte, a morte de que todo o filosofar

se reclama, recriaria, a cada momento, forte pela provação extrema, a pujança da vida, nessa unidade plural que não se compadece com quaisquer dualismos, mesmo com aqueles que, pela conjugação do pensado e do vivido, parecem irreduzíveis.

Auto-produção ilimitável, a razão não pode conferir à violência o estatuto de um outro absoluto sem que, do mesmo passo, se converta num outro para si mesma: contradição interna de uma razão que à força de respeito e de vontade de integração, gera no seu seio uma movimentação centrífuga, que por medo do risco corre o risco da cristalização.

A crítica desenvolve-se, como podemos constatar, a partir da identidade, da universalidade e da liberdade da razão que, tal como a rosa de Silesius, é sem porquê. Não sendo ainda o momento de tomar posição, deixamos, contudo, três interrogações no ar: como compreender a recusa da filosofia por aqueles que não ignoram o seu projecto, sem cairmos no inventário de causas circunstanciais, a partir desta hegemonia da razão? Como evitar a autocracia de uma razão que tudo pretende ser, que tudo acaba por compreender, mesmo o que só pode ter sentido por resistir a toda a compreensão? Como sustentar a linguisticidade e a discursividade constitutivas da razão, se não se mantiver a possibilidade de um resto, ainda que ele seja integrado no movimento do discorrer ou, na terminologia weiliana, como entender a discursividade categorial na sua irreduzível pluralidade, se a situação fôr confundida com o discurso?

Este conjunto de interrogações levam-nos a repensar, em termos de adequação, o esquema global de ordenação

proposto por Labarrière. Será o traçado linear aquele que, verdadeiramente, dá conta do sistema weiliano? Entre as 13 primeiras categorias existe, efectivamente, uma continuidade de intenção e de percurso, que se contrapõe em bloco à categoria da Obra? E que fazer da categoria do Finito, nesta análise? Como entender, devidamente, a relação que a categoria da Acção mantém com as restantes categorias, incluindo as da Obra e do Finito? Se quisermos manter o carácter histórico da **L.P.**, graficamente representada por uma linha, não oferece o próprio Weil uma ordenação mais compreensiva, ao distinguir "categorias antigas", "categorias modernas" e "categorias formais"?<sup>403</sup>

Assim apresentada, uma tal divisão é, notoriamente, insuficiente: a indicação cronológica nada diz sobre o movimento do próprio pensar; a extensão dos termos não traduz diferenças significativas entre categorias/atitudes; o tipo de classificação produz um efeito de solidificação, pouco compatível com um pensamento que se quer dialéctico. Desta feita, a proposta do autor não constituiria alternativa válida à ordenação figurada por Labarrière, se Weil não fornecesse outras indicações, que estofam esta divisão geral: "categorias da origem" ou "categorias que pensam"<sup>404</sup> ou "categorias do presente"<sup>405</sup>; "categorias que pensam o pensamento como o outro do homem que é pensar"<sup>406</sup>; "categoria que pensa o próprio pensar" (idem); "categorias

---

<sup>403</sup> Cf. **L.P.**, pp.188.

<sup>404</sup> Cf. **L.P.**, p.341

<sup>405</sup> Cf. **L.P.**, p.166

<sup>406</sup> Cf. **L.P.**, p.341

que põem o problema « o sentido tem sentido?»<sup>407</sup>; "categorias formais". Esta segunda divisão só se justifica plenamente dentro do horizonte de uma razão que é entendida como discursiva e que, por isso mesmo, se compreende a partir da categoria do Sentido.

Mais próxima de uma solução de tipo compensatório, esta apresentação confere a determinadas categorias o papel de charneira: a categoria de Deus realizaria a transição entre as categorias que pensam e as categorias gnoseológicas e a categoria do Absoluto, aquela que pensa o próprio pensar, sintetizando o percurso efectuado, produziria, contra vontade, a questão do sentido da filosofia e do próprio filosofar.

No entanto, se esta ordenação se revelar apropriada, temos de enfrentar uma situação paradoxal: com Kirscher somos conduzidos a considerar as três últimas categorias "materiais" como "as categorias da filosofia", pois só elas nos permitem a distanciação requerida pela dupla reflexão da filosofia que a questão por elas enunciada espelha: que sentido tem filosofar, isto é, procurar o sentido e a sabedoria?

É que só pela negação, não do discurso filosófico, mas da atitude que lhe corresponde pode a filosofia questionar-se, enquanto actividade no mundo. O discurso da filosofia pode ser interessante, a rigor, aproveitável e aproveitado, efectivamente, por outros discursos, inclusivé por aqueles que o repudiam, mas como garantir, precisamente, que ele seja algo mais do que outro interesse do homem no mundo? Numa palavra, como escapar à

---

<sup>407</sup> Cf. L.P., p.344

Inteligência, tanto mais que, num outro sentido, também a razão funda um interesse próprio?

Weil, vimo-lo, não ignora a facilidade com que a lógica pode ser interpretada nos termos da Inteligência, como ela se presta a uma leitura que identifique as categorias/attitudes com as "mundividências" de um Dilthey ou de um Weber, e compreenda a irredutibilidade como completude e fechamento. "Mas a inteligência não vê o que faz: são necessárias outras categorias para compreender a sua compreensão."<sup>408</sup> Ora, tais categorias só poderão superar a Inteligência, se abarcarem a diferença que, graças a ela, doravante, é visível: " a diferença entre categoria e attitude como tais ".<sup>409</sup>

Detectada uma tal diferença, o que estivera implícito advém ao seio da consciência e constitui-se como vontade: daqui em diante, todas as categorias se querem enquanto tais, na sua pureza discursiva, ou se querem attitudes, na sua pureza prática. Gera-se, desta feita, uma bifurcação que só a categoria da Acção parece resolver, mas com o preço da perda da pureza.<sup>410</sup>

Todavia, num sistema simultaneamente especular e dialogante, como mostraremos que este é, cada categoria/attitude permite reflectir o outro de si mesma, talvez porque, em si mesma, ela já seja, sem o saber, esse outro que, com tanto afã, combate, talvez, porque a não coincidência do em-si e do para-si revele a tragédia de toda a categoria/attitude que se julga auto-suficiente, a do conseqüente descentramento do seu discurso pelo

---

<sup>408</sup> L.P., p.281

<sup>409</sup> L.P., p.280

<sup>410</sup> Cf. L.P., p.442.

efeito da pletora discursiva. E, quando supõe estar a dizer-se a si mesma, já é da categoria/atitude seguinte que está a falar.

Neste sentido, tem razão Labarrière quando, em consonância com Weil, relaciona a discursividade da razão com a morte: na verdade, cada categoria encontra na sua negação última a possibilidade de sobreviver e, mais, de aceder à forma desejada de toda a sobrevivência: a permanência na identidade. O custo é, sem dúvida, elevado: uma nova categoria/atitude terá de vir ocupar a ribalta da lógica para que, verdadeiramente, a categoria anterior reconheça a sua categoria lógica. Assim, a identidade de cada discurso categorial está dependente do jogo discursivo, instaurado entre um dizer que não está na posse da totalidade das razões e um redizer que assume a figura da reassumpção, e, nessa medida, determina uma margem constante de inactualidade.<sup>411</sup>

Ora, se este jogo é constitutivo da própria discursividade filosófica, entende-se melhor, que, afinal, a categoria da Obra não só não constitui uma fissura na sequência das categorias, se a este termo dermos a plenitude de sentido que a sua polissemia encerra, como é indispensável tanto para a lógica, quanto para a própria categoria do Absoluto. Como mostra Quillien, " só há cisura entre os capítulos XIII e XIV, se se continuar a ler a passagem de um para o outro, do ponto de vista do capítulo XIII. "<sup>412</sup> Para a lógica,

---

<sup>411</sup> É dentro de este horizonte de compreensão que Quillien toma como assente que " Weil renonce à la correspondance hégélienne entre le logique et l'historique, et ceci grâce au concept de reprise. " **D.V.L.**, p.259.

<sup>412</sup> **D.V.L.**, p.263.

porque restitui à filosofia a sua boa consciência; para o Absoluto, por lhe mostrar o que significa querer a coincidência da categoria e da atitude, do ponto de vista da categoria.

Podemos ir mais longe, e afirmar que todas as categorias/attitudes da **L.P.** são indispensáveis, do ponto de vista lógico, isto é, discursivo, se bem que, do ponto de vista da liberdade de cada indivíduo, seja possível a fixação num discurso parcial e, por conseguinte, supôr que os outros são supérfluos ( claro que uma tal suposição releva muito mais do plano da intenção do que do da concretização ). Cada categoria/atitude cumpre, assim, uma dupla função discursiva: diz a totalidade, dizendo a parcialidade das categorias que a precedem e anunciando a sua própria.

Encontramo-nos, em virtude desta inflexão, nos antípodas da interpretação que constituiu o nosso ponto de partida: não há uma grande fissura, porque nunca houve nenhuma grande costura, mas, ao invés, cada categoria, por ser discurso, isto é anúncio de uma presença a acontecer, está sempre marcada pela quebra que cria, tanto no fluxo espontâneo da discursividade, quanto na momentânea auto-suficiência das categorias existentes.

Mas, se ela é produtora de uma tal cisão, também é vítima, uma vez que, ou uma nova categoria virá disputar o seu lugar, ou o fluxo da discursividade virá reclamar os seus direitos, na forma de exigência de circularidade dentro do sistema. E, se unidade existe não será

certamente ontológica, entenda-se o ser como identidade, ou como fundamento.<sup>413</sup>

Pelo contrário, um sistema que se pretenda absolutamente reflexivo, uma filosofia da filosofia, uma lógica da filosofia, simultaneamente circular e aberto, tem de abdicar do fundo, tal como já abdicara do fim.<sup>414</sup> Mesmo os atributos associados a uma lógica de matriz dialéctica, como a ideia de progresso, tem de ser reduzida, precisamente, à sua função ideal, e não pode funcionar como atributo *per se* da totalidade. A questão está, então, na inexistência de "resto" para desejar.

A inflexão hermenêutica realizada atingiu o seu auge: haverá, e não haverá, resto, porque a alteridade prevalece. A filosofia de Weil não fez qualquer concessão ao outro da razão, porque o outro está sempre na razão, a partir do momento em que fala, sob a forma da violência do discurso, da violência dos discursos, que a prolixidade das reassumpções, mais do que resolver, revela. Devemos ir mais longe, e afirmar que o advento da razão constitui, no seio da linguagem, uma cisão irreversível, um abismo, entre discurso e prática, entre discurso e situação, cujo significado a **L.P.** procura indicar, e cujo sentido pretende superar.

Daí que o conceito de presença surja, simultaneamente, como estranho e iniludível, quando se tenta compreender a proposta weiliana. Estranho, pelas conotações oriundas da tradição teológica e filosófica, mormente quando Weil não manifesta tendências místicas e se recusa a conferir à Sabedoria qualquer conteúdo

---

<sup>413</sup> Cf. **L.P.**, *Introdução*; **L.P.**, p.442.

<sup>414</sup> Cf. **L.P.**, p.442.

material; estranho, ainda, quando, como vimos, não existe na **L.P.** qualquer outro princípio ou fim, que não seja o constituído pela necessidade discursiva; estranho, finalmente, porquanto a **L.P.** não é um tratado de ética ou de metafísica.

E, no entanto, ele exerce, em todas as categorias/atitudes, uma atracção teleológica incontornável: como mostrámos, para Weil, todo o discurso visa a presença; todo o discurso recria a dialéctica desiderativa contida na projecção da satisfação que resolve a nostalgia de uma unidade original. Aliás, é o carácter formal de um tal conceito, indiciador de motor mais do que de uma moção, que lhe permite atravessar todas as categorias/atitudes, sem se realizar em nenhuma delas.

Podemos, então, concluir que a presença é a forma que a Sabedoria assume na **L.P.** Não se trata, por conseguinte, de uma forma de existência pessoal, não é a qualidade de um homem, que, por a possuir, seria declarado sábio, não estabelece qualquer forma de morada, qualquer proximidade do Ser ou da Origem. É ao discurso que a presença se refere, uma vez que é do discurso que ela provém. Todos os discursos falam da presença, todos os discursos exprimem a carência, que visam, do mesmo passo, superar, porque essa carência patenteia a inefável separação do discurso e da linguagem, da razão e do mundo, do pensamento e da acção, até ao momento da reflexão última, na outra metade, cuja ânsia de afirmação, o discurso tentou ignorar.

A função da alteridade encontra-se, aqui, bem visível: o discurso não pode aspirar à presença, à fusão

com uma linguagem, por si transfigurada, se não se transfigurar, também, pela linguagem do mundo, pela linguagem do sentimento e da violência que lhe está associada.

Não que, como é óbvio, a linguagem do mundo tenha, de acordo com o autor, razões para apresentar à razão, para a convencer da justeza dos seus pontos de vista. Assim entendida, a função da alteridade seria, ainda, exterior, e manteria opostos os termos que tivera a pretensão de conciliar.

Ao invés, é pelo exercício da compreensão autêntica, que não vê no outro um simples pretexto para a autocracia, mas nele reconhece o interlocutor desse entre-dois do encontro, que a razão discursiva acolhe o mito, a poesia, o linguajar do mundo. Neste sentido, a **L.P.** é a história de um tal encontro. Por conseguinte, há na **L.P.** uma dimensão dialogante, particular como veremos, que não pode ser equacionada a partir de qualquer categoria/atitude material, incluindo a da Acção, e que é inviabilizada por uma leitura demasiado concreta da categoria da Sabedoria. Em contrapartida, uma compreensão da obra de Weil, do ponto de vista da temática da linguagem e do discurso, leva à busca de uma perspectiva mais funda, que patenteie a coerência das articulações, sem abrir mão da formalidade das duas últimas categorias. A interpretação de Kirscher pretende, precisamente, fazer jus a essa dimensão de diálogo, que sobressai, mesmo numa topografia linear.

Se, na exposição didáctica do ponto de vista da filosofia, que é a sua obra **La philosophie d'Eric Weil**, Kirscher segue a ordenação facilitada pelas distinções oferecidas pelo próprio texto, no artigo *Eric Weil et Socrate, Discussion et Dialogue*<sup>415</sup>, bem como no debate que se seguiu às conferências de que **D.V.L.** constitui o registo escrito, o intérprete sintetiza o que desde sempre estribara a sua compreensão da obra de Weil<sup>416</sup>: a **L.P.** não é um monólogo, mas um diálogo que, enquanto tal, assenta no reconhecimento da alteridade. Como defende o intérprete: " poder-se-ia mostrar que a **L.P.** é um percurso no qual se encontram todas as figuras do outro, mesmo a do outro radical... "<sup>417</sup>

Reforçando a linha de interpretação exposta, considera que na base de uma tal concepção dialógica da filosofia está o reconhecimento da "atitude do violento radical, como figura de sentido"<sup>418</sup>. Desta feita, a filosofia compreende-se como espaço de diálogo, ou melhor, " a filosofia (...) é o diálogo entre as possibilidades mais radicais do homem, mas do ponto de vista de uma delas... "<sup>419</sup> Nesta medida, a leitura de Kirscher parte de um dos princípios por nós determinados, a saber, o carácter de possibilidade do discurso.

---

<sup>415</sup> **D.V.L.**, pp.235-256.

<sup>416</sup> Cf., p.ex., *Dualités irréductibles et unité systématique dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil* in **C.E.W.I.**

<sup>417</sup> **D.V.L.**, p.248.

<sup>418</sup> **D.V.L.**, p.251.

<sup>419</sup> **D.V.L.**, p.251.

O que se entende por um tal "sistema de diálogo"<sup>420</sup>, que realiza a categoria formal do Sentido e não uma qualquer outra categoria, poderá ser melhor explicitado, segundo Kirscher, distinguindo Weil de Sócrates, e não aproximando-o como fazem a maioria dos comentadores ( o que a nosso ver é a abordagem mais coerente da relação entre os dois filósofos ) pelo recurso a dois artigos de Weil *Vertu du dialogue* e *Souci pour la philosophie, souci de la philosophie*<sup>421</sup>. Neste artigo, Weil estabelece uma dupla distinção entre, por um lado, discussão e diálogo e, por outro, entre diálogo antigo e diálogo moderno. Uma tal distinção, interessante em si mesma, mas, de imediato, levantando interrogações, quanto à sua articulação com a terminologia da **L.P.**, remete a discussão para a actividade política e reserva o diálogo para os filósofos. É a dimensão ética da inquirição socrática que a inclui no âmbito do diálogo, só que na sua antiga vertente.

Apesar das vantagens hermenêuticas que dele resultam, não podemos ignorar o malabarismo que Kirscher realiza, para concluir pela identificação entre diálogo antigo e Discussão, categoria da **L.P.**: por um lado, afirma que a discussão técnica é uma dimensão da Discussão<sup>422</sup>; por outro lado, restringe a categoria ao seu contexto grego, isto é, ao seu exercício na Pólis, enquanto discussão dos cidadãos, dos senhores. Se lhe concedemos que " o diálogo antigo mais não é que o que a

---

<sup>420</sup> **D.V.L.**, p.248.

<sup>421</sup> Vj. a afirmação de Kirscher: "Le texte cité vaut parfaitement comme présentation de la *Logique de la Philosophie*, de son problème, de son organisation dialogique..." **D.V.L.**, p.245.

L.P. chama Discussão..."<sup>423</sup>, não podemos evitar a questão sobre o enquadramento da discussão técnica na mesma categoria.<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> D.V.L., p.239.

<sup>423</sup> D.V.L., p.240.

<sup>424</sup> A interpretação de Guillaume Stexhe questiona, igualmente, esta divisão, e propõe uma leitura que supõe três termos: diálogo, discussão e discurso. Baseando-se na Introdução à L.P., estabelece os três termos como formas da própria lógica (*La raison au défi de l'histoire*, p.47), o que significa que eles têm um alcance que está para além dos modos da sua concretização na história. Nesta linha interpretativa, o diálogo, sendo comunitário, pressupõe a Certeza que constitui a comunidade (p.45). Por sua vez a Discussão implica a crise da comunidade enquanto tal (pp.45-46). Deste modo é-lhes conferido um estatuto transcategorial, assim justificado pelo intérprete: " Car certitude et discussion sont les catégories de deux discours différents, mais réglés par la même logique, celle de la non-contradiction. " (p.47).

Quanto à compreensão da ruptura filosófica ocorrida na Grécia sob o conceito de «diálogo antigo», Stexhe considera-a " un malentendu qui s'alimenterait du rassemblement sous le même mode de logique des deux situations qui correspondent respectivement à la catégorie de la certitude et à celle de la discussion. " (p.48). Assim sendo, " le dialogue dans la tradition n'est pas proprement grec... " (p.48). Em contrapartida, o que caracteriza o surgimento da filosofia na Grécia é " une mutation du langage: le discours naît. " (p.49).

A posição de Guillaume Stexhe tem, por conseguinte, como virtude maior a de chamar a atenção para a função lógica do binómio diálogo/discussão, a qual não permite uma plena identificação de cada um dos termos com um discurso categorial exclusivo. Contudo, a sua leitura presta-se a três equívocos fundamentais, o primeiro dos quais antecipado pelo próprio intérprete.

Em primeiro lugar, corre o risco de " délier réflexion et logique systématique de tout lien à l'histoire. " (p.47) Em segundo lugar supõe a possibilidade lógica de atitudes transcategoriais que simultaneamente sejam reflectidas por discursos categoriais determinados. Assim, diálogo e discussão operam num nível que, para recorrer à distinção formulada por Labarrière nem é o do «lógico» nem o da «lógica». Ora, este nível de determinação só é viável, quanto a nós, nos discursos concretos. Em terceiro lugar, supõe um momento, não só cronológico, mas igualmente lógico, de advento do discurso.

Uma das vantagens maiores desta subtil distinção consiste em evitar, de uma só vez, três equívocos recorrentes na história da interpretação da filosofia weiliana: a confusão entre categoria e atitude; a confusão entre categorias materiais e categorias formais, que raramente se dá em relação à categoria do Sentido, mas que assombra, permanentemente, a categoria da Sabedoria; a tentativa de distinguir Weil do seu mais notório mestre - Hegel - pelo recurso a outras figuras, com cuja identificação se pretende assinalar a presença da finitude e de uma sabedoria à medida do homem no pensamento filosófico do autor -- Sócrates, Aristóteles ou Kant. Por conseguinte, toda e qualquer figura pode ser expressão de uma atitude, mas nunca pode atingir a pureza discursiva de uma categoria.

E é neste aspecto que a acção do tempo, expressa no aforismo hegeliano "Não poderás ser melhor do que o teu tempo, mas no teu tempo sê-lo-ás o melhor possível",

---

As dificuldades inerentes a este tipo de concepção estão patentes no breve contributo de Michael Roth em **D.V.L.**, pp.227-233. O comentador americano gera uma ruptura entre atitudes pré-históricas e atitudes históricas (**D.V.L.**, p.228), marcando na Discussão um início para a busca de sentido. Para além da confusão que assim se estabelece entre atitude, categoria e acontecimento histórico, como compreender, precisamente, a função das categorias/attitudes que vão da Verdade à Certeza senão como categorias/attitudes lógico-discursivas que impedem, por conseguinte que a determinação de um início seja essencial (ao contrário do que afirma Roth em **D.V.L.**, p.229)? Poder-se-ia contrapor à nossa interpretação a afirmação expressa de Weil de que o surgimento da Discussão "est un fait, le fait le plus important de l'histoire (...) parce qu'elle constitue le point de départ de cette histoire." (**L.P.**, p.124) Mas a própria formulação mostra que se trata da explicitação do valor de um facto no plano da história efectual e não da determinação de uma cronologia no interior da circularidade dos discursos categoriais. Desta feita, a categoria que integra a lógica é discursiva e não factual.

impossibilita, a nosso ver, qualquer identificação directa entre a categoria da Sabedoria e a atitude socrática: se o Atenense estabelece um marco na história da filosofia, e, nessa medida, constitui uma das figuras com as quais todo o filósofo dialoga, o seu pensamento e a sua acção estão, irremediavelmente, circunscritos aos condicionalismos da sua época. Weil não só não é, de facto, um Sócrates actual, como não o poderia ser, precisamente, por ser actual.

Uma tal argumentação, baseada na irreversibilidade do tempo e na irreproduzibilidade do indivíduo, poderá ser acusada de excesso de pragmatismo, ao ignorar o processo de simbolização que figuras, como a de Sócrates, sofreram. Torna-se, então, evidente, por contraposição, que não é propriamente ao Atenense que a aproximação se refere, não é ao Sócrates histórico, mas ao Sócrates modelo, exemplo e símbolo de todo o filosofar.

A este contra-argumento importa responder de dois modos complementares: por um lado, deve-se questionar o interesse de uma tal aproximação, tendo em conta que ela se aplica a todo o filósofo; por outro lado, deve-se mostrar que as diferenças não são só circunstanciais, mas, igualmente, categoriais.

Que significa, então, afirmar que Sócrates é o representante do diálogo antigo? Que limitação lógica encerra a categoria da Discussão? A este nível de interrogação, só uma diferença oriunda da própria morfologia discursiva poderá satisfazer. Para Kirscher, pensamos que correctamente, a diferença é a de um monólogo e de um diálogo: a Discussão é monológica; o Sentido -- para Kirscher a categoria da Filosofia -- é

dialógico. E o discípulo de Weil vai mais longe, ao afirmar que "fazer discutir as categorias filosóficas, projectá-las no plano da discussão, afim de descobrir qual tem razão -- quer dizer, qual realiza a ciência absoluta -- seria operar uma reassumpção do sistema weiliano, sob a categoria da discussão."<sup>425</sup>

Que a discussão socrática seja considerada monológica surpreende, à primeira vista: não foi esse o momento em que o filosofar saiu à rua e, com uma orientação democrática ímpar, falou com os homens sobre eles próprios, pô-los a falar entre si? Não constitui a Discussão a categoria que sintetiza o discurso dos homens que excluem a violência e " regulam a sua vida em comum, através da linguagem formalmente una... " ?<sup>426</sup>

No entanto, para bem entendermos a argumentação de Kirscher, temos de atentar nos dois aspectos seguintes. Em primeiro lugar, é na diferença dialéctica entre o modo como a categoria da Discussão se afirma e o modo como nós a compreendemos que encontraremos alguns aspectos relevantes; em segundo lugar, será na relação que a Discussão pode manter com as outras categorias, e com o próprio sentido do sistema, que descobriremos a chave mais importante para a diferenciação.

A própria fórmula, que constitui a segunda interrogação, exhibe um limite da Discussão de que a categoria seguinte, o Objecto, se dá conta e que inviabiliza que aquela se torne na categoria da Lógica da Filosofia: a unidade só é vista na linguagem, enquanto

---

<sup>425</sup> D.V.L., p.247

<sup>426</sup> L.P., p.121

unidade formal.<sup>427</sup> Este formalismo da Discussão tem uma dupla consequência: exclui a violência e, dessa feita, torna-se mais vulnerável à actuação desta última ( basta invocar o paradigmático julgamento de Sócrates ); confere à linguagem, enquanto forma, um estatuto ontológico paradoxal, ao pretender resolver, através dessa formalidade, as questões lógicas, em sentido restrito, as querelas ético-políticas e as problemáticas filosóficas.

Neste sentido, a Discussão visa, sem os meios para o realizar, um fim idêntico ao do Absoluto: atingir o saber último, único, porque necessário, exclusivo, porque evidente em si. Se, para nós, o que sobressai é o carácter formal da Discussão, para ela, o discurso tem uma evidência material que o torna em fim a atingir e, desse modo, perpetua a tarefa de discutir. Em si mesma, a discussão não é categoria formal, mas material, e logo não admite a distanciação e a tripla reflexão requeridas por uma lógica da filosofia. O que Weil escreve sobre a máxima socrática poder-se-ia aplicar à totalidade do discurso de Sócrates: " a palavra de Sócrates explica-se ( sem se justificar )... "<sup>428</sup>

Recapitulando a antropologia desenvolvida pela Discussão, Kirscher pode, então, na senda de Weil, introduzir a distinção entre um sábio de morte -- o sábio antigo -- o que implica, claro está, estender a Sócrates a crítica tradicionalmente dirigida ao sábio estóico, e um sábio vivo, o sábio moderno, que resulta da

---

<sup>427</sup> Cf. **L.P.**, pp.139-142.

<sup>428</sup> **L.P.**, p.437.

conciliação da exigência de razão herdada dos Gregos e do pensamento da finitude, herança cristã.<sup>429</sup>

Uma tal distinção não pode, contudo, deixar de oferecer o flanco a duas críticas: por um lado, não deixa de ser estranha a existência de duas sabedorias; por outro lado, se as entendemos, não como tipos, mas como modos de vivência da mesma realidade, torna-se difícil manter o carácter formal da categoria na **L.P.**, o qual implica que todas as categorias materiais possuam a sua compreensão da sabedoria e do sábio que a realiza. Não obstante, não há dúvida de que a distinção, sob reserva da sua clarificação no interior da lógica, possui a virtude de obstar à confusão entre a figura de Weil e a de qualquer sábio correspondente a uma categoria/atitude anterior à Acção ( com efeito, há que ter presente que a Finitude é a penúltima categoria/atitude material, imediatamente anterior à Acção ).

Na verdade, só uma elucidação do problema, a partir de uma maior focagem nas implicações de uma lógica do discurso, poderá pôr à vista o que está efectivamente em jogo.

Como verificámos, "a discussão não pode ir além da razão, do logos, do discurso."<sup>430</sup> E é esta limitação que surge como decisiva, uma vez que ela diz respeito à própria discursividade. A Discussão é uma das figuras dessa discursividade, que não consegue dar conta, por lhe faltar a consciência plena da alteridade constitutiva da razão discursiva, nem das outras figuras -- pensando o pensar como o faz o Absoluto -- nem do próprio sentido do

---

<sup>429</sup> **D.V.L.**, pp. 253-256.

<sup>430</sup> **D.V.L.**, p.249.

filosofar. " Dito de outro modo, ele ( Sócrates ) não reconhece a possibilidade de uma liberdade que possa dizer «não» à razão; ele só conhece a razão. "<sup>431</sup> A Discussão pode falar de si, explicitar, discursivamente, todas as teses que estão em causa no momento de discutir, mas não pode conceber que haja outra atitude que não seja a prevista pela categoria, que haja outras categorias que expressem a recusa de toda e qualquer discussão, que reconheçam as virtudes enunciadas, mas que, mesmo assim, não estejam interessadas em discutir. Assim, poderemos afirmar que a Discussão é uma categoria pré-filosófica, no sentido forte que a filosofia adquire na obra de Weil, porquanto, " só o reconhecimento de uma tal pluralidade das categorias filosóficas irreduzíveis umas às outras (...) permite colocar o problema de uma lógica dialógica da filosofia. "<sup>432</sup>.

Por sua vez, Kirscher não tem dúvidas de que Weil é " o homem do diálogo moderno " que " capta o problema da violência irreduzível no coração do diálogo "<sup>433</sup>. De acordo com a lógica da argumentação, o epíteto surge naturalmente, o que lhe poderá retirar algum valor hermenêutico. No entanto, ele não constitui, apenas, a contraparte do homem do diálogo antigo, mas acarreta duas implicações, que importa explicitar, as quais estão, obviamente, ligadas ao tipo de consciência filosófica,

---

<sup>431</sup> D.V.L., p.246.

<sup>432</sup> D.V.L., p.247.

<sup>433</sup> D.V.L., p.246.

adquirida graças à passagem pelas categorias da Obra e da Finitude.

Em primeiro lugar, o reconhecimento de que a filosofia é uma possibilidade, entre outras, conduz a um comportamento apologético ambivalente: liberta da obrigação de se justificar como o discurso único do único modo real de ser homem, a filosofia adquire uma boa consciência perante os outros discursos, o que significa que não tem, doravante, de ser metodológica nem propedêutica;<sup>434</sup> mas, podendo tomar como aceite o seu carácter de opção livre que nenhuma racionalidade prévia poderá preparar ou explicar, fica presa à necessidade de se auto-justificar, para si mesma, numa situação de indigência ontológica, sempre a colmatar, sempre renovada, sem o consolo da convicção de estar a trilhar um caminho, árduo, sem dúvida, mas necessário e absolutamente inevitável.

Esta concepção ambígua da relação entre filosofia e filosofar traduz a situação contemporânea da investigação filosófica e patenteia, uma vez mais, a actualidade da obra de Weil. Nesta axiologia, construída sobre o possível e o impossível, impôs-se uma vivência dramática do sentido do filosofar. A **L.P.**, como adiante explicitaremos com mais pormenor, exprime essa vivência, colocando-a no centro da sua meta-compreensão.

---

<sup>434</sup> Ainda que Labarrière retome o sentido original de método como via ("Aucune philosophie consciente d'elle-même ne saurait s'accomoder de simples professions de foi. C'est que la philosophie est essentiellement une « voie », ou encore, si l'on veut bien restituer à ce mot sa splendeur d'origine, une « méthode ». " LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.5.) julgamos haver aqui uma diferença de fundo quanto ao sentido do filosofar. Vj., para o contraste, **L.P.**, p.86.

A segunda implicação não se refere ao drama da convivência da filosofia consigo própria, mas à sua relação com a violência. É que o homem do diálogo moderno sofre uma segunda mutação na sua consciência: não é a descoberta da violência que constitui a novidade da filosofia de Weil -- que filósofo não se apercebeu desta dobra negra da existência? Que filosofia não apontou as condições de uma existência reconciliada pela coincidência da paz exterior com a pacificação interior? -- mas a percepção de que, se a violência pode ser compreendida pelo discurso, mesmo a mais radical violência, é porque o próprio discurso possui alguma ponte com esse suposto outro absoluto.

Os defensores da ortodoxia hegeliana não deixarão de reagir invocando o papel da dialética. Têm, decerto, razão, se concebermos uma relação unívoca, que reduza a violência ao ponto de vista da razão, mas neste caso, por um lado, mantém-se íntegra a confiança do filósofo, o que só pode significar, por outro lado, que a violência não foi levada a sério. Mesmo assim, o problema poderá ter de ser marcado por um óbelo: na verdade, que outro ponto de vista compreensivo existe, que não o racional? Como criticar uma certa candura do filósofo, se não é ele que provoca a violência, se o que ele pretende é superá-la pelo discurso que, por ser da razão, nunca ultrapassou os limites da contenda académica?

Esta argumentação mantém todos os seus trunfos, se se conceber razão e violência, à partida, como totalmente exteriores uma à outra. Por isso, não basta afirmar, como Kirscher, que o passo significativo dado por Weil consistiu em reconhecer a atitude do violento radical

como uma figura de sentido, salvo se se entender, o que parece ser o caso com o intérprete em questão, sentido como a síntese de toda a concepção filosófica de Weil. O que fica por explicitar é, no entanto, a chave do problema, e, como se deduz, o que consideramos a diferença weiliana: a assumpção da existência da violência no discurso, ou melhor, da violência do discurso, consequência inevitável, da particularidade do discurso filosófico.<sup>435</sup>

Ora, importa salientá-lo, só uma interpretação que considere a problemática do discurso e da linguagem como nucleares no pensamento de Eric Weil pode detectar uma tal diferença. É a focalização no discurso que torna visível a existência de uma violência discursiva, que não deve ser confundida com a violência produzida por determinados discursos, a qual se apresenta como extra-discursiva.

De algum modo, a existência de várias categorias/atitudes, concorrentes e irreduzíveis entre si, patenteia a inerência da violência na razão discursiva. O filósofo perde, desta feita, a confiança *a priori* no apaziguamento proporcionado pela contemplação -- promessa de toda uma tradição cujo discurso remonta à categoria da Verdade, e se realiza na do Absoluto -- ao mesmo tempo que a ingenuidade cãndida de que a razão discursiva possui um efeito persuasivo, ao qual nem o mais violento consegue escapar.

Não se julgue do precedente que, na nossa leitura, a filosofia de Weil se afasta, completamente, dessa tradição, que na senda dos seus críticos, chamaremos

---

<sup>435</sup> Cf. L.P., pp.61-64.

moderna, e que possa ser vista como «pós-moderna», apesar da tentação de todo o intérprete em actualizar, até ao limite, o autor de eleição. Ao invés, o interesse da posição de Weil reside, quanto a nós, no seu carácter de transição, manifesto na conciliação do optimismo moderno e do pessimismo mais contemporâneo. Uma tal posição intermédia é intentada, uma vez mais, através de um equilíbrio entre o que se perde e o que se recupera: perde-se a consciência ingénua, sustentada em preconceitos que os acontecimentos dramáticos, que afectaram este século trataram de comprometer; ganha-se uma concepção da razão como permanente provação, no duplo sentido do termo ( que exclui um terceiro, figurado, identificando provação e infelicidade ), que vai buscar ao discurso do Finito alguns traços tradicionalmente característicos do mundo ou dos indivíduos entendidos como entidades puramente mundanas, para os reconhecer na própria racionalidade.

Do ponto de vista da actividade do filósofo, delineiam-se, assim, duas tarefas, forçosamente interligadas. A mais evidente encontra-se indicada no artigo *Vertu du dialogue*: " ... cabe-lhe pensar a acção "<sup>436</sup>, o que implica a produção de uma filosofia política, da qual decorre a necessidade de realizar, também, uma filosofia moral. Como o próprio autor salienta " o diálogo não é a política, mas é político, no sentido mais forte... "<sup>437</sup> Fomos, deste modo ao encontro das

---

<sup>436</sup> P.R., p.195.

<sup>437</sup> IDEM, Ibidem.

interpretações mais correntes da tripla vertente do corpo central da obra de Weil, tendo, contudo consciência de que a necessidade das duas filosofias aplicadas, e que conferem uma nova dimensão de actualidade a esse eixo central, carece ainda de uma justificação interna, a partir das categorias/atitudes da Acção e do Sentido.

A segunda, na sequência da nossa exposição, mas primeira, do ponto de vista da própria filosofia, consiste na realização de uma lógica da filosofia, que procure dar conta, precisamente, do que deixou de estar garantido mas não desapareceu: o sentido do sentido, não tanto uma busca do sentido das várias figuras do discurso -- o que a Inteligência, ou o Absoluto, intentaram, aliás, com sucesso, dentro do horizonte da sua especulação -- quanto o sentido de um acto livre, de uma liberdade tão radical que poderia confundir-se, enquanto opção, com a irracionalidade e, nessa medida, tão violenta como qualquer outra: a escolha do próprio sentido.

Ora, o que confunde, à primeira vista, é a designação da tarefa como produção de uma lógica, tal foi o impacto da filosofia hegeliana. Como já vimos, as semelhanças com a **Fenomenologia do Espírito** não obscurecem as diferenças. Do mesmo modo, a proximidade do título com a obra na qual " a filosofia de Hegel se diz no seu princípio e na sua «essência». " <sup>438</sup>, se bem que tenha sido responsável por outro dos equívocos hermenêuticos maiores, não obnubila claras disparidades. Tivemos já o ensejo de mostrar, a partir da própria discursividade, as razões que, segundo Weil, negam a

possibilidade de reconstituir o gesto lógico puro, ainda que o intérprete reconheça na estrutura da **L.P.** alguns desses pares dicotómicos reveladores do «lógico» mais do que da lógica. Importa, agora, ter presente a questão, para destacar a diferença entre a lógica hegeliana e a lógica weiliana.

A **L.P.** não é uma lógica filosófica, mas uma lógica da filosofia, que se constitui, não como elucidação do funcionamento do discurso filosófico, mas como tematização de uma situação, definitivamente, equívoca. Mesmo o ponto de vista segundo o qual a sua questão fulcral poderia ser posta está afectado de impuridade: transcendental, na sua intenção, mas histórico e finito, na sua concretização, o que decorre, como mostrámos, da inexistência de um prévio da linguagem.<sup>439</sup>

Esta concepção acarreta uma outra consequência, a de afirmar a impossibilidade de um desvelamento último da

---

<sup>438</sup> Labarrière, P.-J. **Hegeliana**, p.38.

<sup>439</sup> Uma tal orientação do perguntar está mais próxima da hermenêutica gadameriana do que do neo-hegelianismo mais ortodoxo pela tentativa de, a partir da linguagem, retomar o legado kantiano, deslocando dois dos seus pressupostos maiores: a distinção entre questões de direito e questões de facto é anulada; a concepção de um sujeito como origem das várias formas de actividade é substituída por uma compreensão, mais ontologista em Gadamer, claro, do que " advém conosco " (Gadamer, H.G. **W.M.**, prefácio à 2ªed., p.XIV). Não pretendemos, como é óbvio, estender a comparação onde há, visivelmente, configurações diversas, como acontece com a sistematicidade (se bem que o sistema de Weil, como vimos, está, do interior, cindido e aberto) ou com a possibilidade de recriar discursos tipo puros (ainda que, como mostrámos, a sua pureza diz mais respeito ao tipo de discurso do que ao apriori da sua construção). Não podemos, todavia, deixar de salientar que, em ambos, o conceito nuclear é o de sentido que encontra na distinção diltheyniana entre explicação e compreensão a ancoragem epistemológica (o que, diga-se de passagem, teria de

linguagem e do discurso que atingisse um qualquer fundamento extra-linguístico, assumisse ele a forma de um referente, para o qual a linguagem apontasse, ou a de um pensamento, que, inefável, originasse a pluralidade de códigos, ou, ainda, a de um gesto originário, que se exprimisse, em virtude da sua espontânea, e transbordante inventividade, na multiplicidade dos falares humanos. Pensamos, então, que à concepção de Weil pode ser aplicado, com idêntica propriedade, o que Gadamer escreveu, tendo em mente, decerto, o **Tractatus** de Wittgenstein: " o carácter sem fim do diálogo, no qual se actualiza a compreensão, relativiza, de cada vez, a reivindicação do próprio indizível. " <sup>440</sup>

---

acontecer a partir do momento em que o acontecimento que é visto como significativo é o do advento do discurso).

<sup>440</sup> Gadamer, H.G. **W.M.**, p.XX. Três autores aproximaram os dois filósofos. Kirscher fê-lo implicitamente ao aplicar a concepção gadameriana do papel hermenêutico do diálogo à estrutura da **L.P.** - discutiremos no corpo da dissertação esta leitura; Jean-Marie Breuvert e Jean-Michel Buée procuraram proximidades explícitas e o resultado das suas investigações encontra-se, respectivamente, nos artigos *Tradition, Effectivité et Théorie chez E.Weil et H.G.Gadamer* e *La Logique de la Philosophie et l'herméneutique de Gadamer* (**C.E.W.I**, pp.143-163 e pp.165-195).

A ambiguidade de uma tal aproximação foi sintetizada por Buée: " On peut rappeler, ici, que Weil et Gadamer se connaissaient, qu'ils se sont rencontrés à diverses reprises; mais aussi que, philosophiquement parlant, ils semblent s'ignorer: aucun des deux, du moins dans les textes publiés, ne fait jamais référence à l'autre. " **C.E.W.I**, p.165.

Buée conclui, contudo, que é viável levar a cabo uma leitura que procure as identidades entre as dois pensamentos (na verdade, o comentador acaba por manifestar uma intenção mais alargada quando escreve " il s'agit de se demander s'il n'est pas possible de fonder et de légitimer l'herméneutique sans pour autant renoncer à expliciter la structure sensée de la communication humaine au sein d'une logique. " **IDEM**, p.168), uma vez que " il s'agit de deux philosophies du dialogue, de la communication et de la communauté. L'une et l'autre réfléchissent sur les conditions de possibilité d'une

Esta impureza não traduz uma incoerência do pensamento weiliano, antes reflecte uma característica das propostas do nosso tempo que, não abdicando do ensejo de reconstituir sistematicamente a totalidade, não podem, igualmente, obliterar o papel determinante da história.

Ao atentarmos no exposto anteriormente, percebemos que o que está em jogo é a impossibilidade contemporânea de uma metafísica, a-histórica ou, mesmo, trans-histórica. O que Labarrière chama «estruturas-em-movimento» reflecte idêntica impossibilidade, e o exemplo é tanto mais elucidativo quanto facilmente se detecta neste autor um pendor metafísico e místico marcante. Para quem passou pelas dificuldades da dialéctica uma visão estática do real perdeu todo o sentido. Ora, como o movimento da razão é auto-poético, o que nele se constitui é a história, verdadeira trama de facto e de sentido, discurso e situação, o que, através da dicotomia categoria/atitude, Weil procura exprimir.

Aqui se enquadra o ousado incitamento de Weil, que todos os intérpretes não podem deixar de citar: " Devemos ir mais longe do que fomos até aqui, e afirmar, não só a

---

entente qui fasse droit à l'unité et à la multiplicité, qui permette d'instaurer une communauté dans le respect de l'altérité et de la différence. " **IDEM**, p.167.

Esta possibilidade, concretizável, não só na generalidade de uma intencionalidade partilhada, mas, igualmente, em temas particulares (vj., para o efeito, o artigo de Breuvert), expressa, quanto a nós, a actualidade da filosofia de Weil. Na verdade, o que facilita a tarefa dos intérpretes é o facto de Weil comungar num horizonte de problematização típico da contemporaneidade, reconhecendo a incontornabilidade do fenómeno linguístico e assumindo reflexivamente a sua relação com a tradição filosófica. Desta feita, abre-se a possibilidade de instituir um processo de permeabilidades idêntico áquele que, neste trabalho, produzimos em relação a Habermas.

identidade entre a filosofia e a história da filosofia, mas ainda aquela entre a história, propriamente dita, e a filosofia. "<sup>441</sup> O que, numa leitura imediata, ressalta desta afirmação, é a sua proximidade com a tese hegeliana da identidade do real e do ideal. Mais, parece, desde logo, que uma tal concepção consagra a autocracia da razão, uma vez que só no seu seio, e para ela, a história se constitui enquanto tal. Uma interpretação deste tipo peca, uma vez mais, por, mantendo história e razão como exteriores uma à outra, exterioridade fundada naquela mais geral entre facto e pensamento, só ler a relação entre os dois termos, do ponto de vista de um deles.

Se é verdade que a razão é o sentido da história, não o é menos que a história é o sentido da razão, ambos produzidos por uma mesma inventividade poética. Tal significa que a razão está, como a história, desdobrada, em constante vaivém de auto-compreensão, nos três tempos constitutivos da temporalidade para o homem -- passado, presente e futuro. A razão devém, e, nesse devir, simultaneamente factual e discursivo, advém para si mesma, cristalizando-se, por instantes, numa figura determinada, para de novo se pôr em movimento, numa incessante produção/compreensão de si, numa tentativa, sempre última, porque sempre primeira, de atingir essa total presença de si em si, que condensaria o fluxo do tempo num presente eterno.<sup>442</sup> Assim, discursiva, a razão é inevitavelmente narrativa.

---

<sup>441</sup> L.P., p.69.

<sup>442</sup> " Tout système est la fin de l'histoire, de son histoire, de cette histoire sans laquelle il ne serait pas et qui ne se comprend qu'en lui comme histoire sensée. Dans ce sens, la philosophie est éternelle, parce qu'elle cherche toujours la



" Entretanto -- e nós vivemos nesse «entre-tanto» -- a lógica da filosofia não garante e não poderá garantir que uma tal vida seja realmente possível. "443 A situação intermédia, entre um tempo que já se concretizou -- o passado -- e um tempo de promessa e de expectativa que não pode ser antecipado, senão como projecção -- o futuro, que caracteriza o «entre-tanto» da filosofia, acaba por acarretar duas consequências, significativas para a nossa exposição: provoca uma obsessão pelo percurso e uma decorrente desvalorização do conteúdo de cada etapa, forma pessimista da filosofia como «estar a caminho»; cria um re-centramento da razão, que passa a ter como principal interesse a sua auto-compreensão.

Poderíamos estar perante um interesse narcisista, se ele não fosse negativo, e, desse modo, não correspondesse a uma necessidade resultante da tensão entre finitude e infinitude, devir e presença, discurso e situação. Ao invés, este interesse da razão por si mesma justifica-se, não por um comprazimento eufórico que acompanha algumas propostas de pendor iluminista, mas por um manifesto estado de crise interior, de auto-questionamento, não, já, dos seus limites -- estes, século e meio de pensamento e de acção encarregou-se de patentear -- mas do seu sentido, no conjunto das possibilidades do homem. Julgamos, por conseguinte, que o empreendimento de Weil tem como pano de fundo contextual este estado de crise global da racionalidade.

---

même chose: la compréhension - et est historique, parce que ce qui importe n'est pas ce qu'elle trouve, mais par qu'elle voie elle le trouve, de quel point elle prend son départ, en un mot, quel est, historiquement, l'homme qui se met en quête de la cohérence. " L.P., pp.83-84.

A crise do pensamento não é alheia à crise social e política que configura o Ocidente a partir do pós-guerra -- como poderia sê-lo se é o mesmo homem, ainda que nem sempre os mesmos homens, que pensa e age? -- mas não se esgota na causalidade circunstancial. A consciência desta relativa autonomia agudiza o sentimento de precariedade e não permite concluir, ao contrário do que acontece com as circunstâncias, as quais, melhores ou piores, nunca serão, nem mais nem menos, do que circunstanciais, pela continuidade do projecto que a filosofia tem proposto.

O argumento clássico de que a filosofia já viveu outras crises, eventualmente mais graves, e, sempre, sobreviveu -- seja por se encontrar inscrita na «natureza humana», seja pelo reconhecimento, *in extremis*, da sua indispensabilidade cultural -- é inviabilizado pela descoberta do carácter de possibilidade da razão discursiva, o qual implica a vontade da sua continuação e, logo, a existência de homens que por ela optem. Se, tradicionalmente, todos os discursos filosóficos se confrontaram com a recusa da promessa que encerraram, desde o Alcibiades do *Banquete*, as razões invocadas eram «extra-filosóficas», deixando, por conseguinte, intactos os pressupostos e o lugar de que esses discursos se reclamavam.

Em contraposição, o discurso da Obra enfrenta a filosofia questionando o valor do que nenhum outro ousara contestar -- o pensamento -- e, por elisão, daquele discurso filosófico que sintetizara, num acto de confiança prometaica, o contributo daqueles que o antecederam -- o Absoluto: " O Absoluto não é de modo

---

<sup>443</sup> L.P., p.85.

algum refutado, e a nova atitude não pensa refutá-lo. Pelo contrário, ele tem razão, e dá-se-lhe razão: se se trata de pensar, é preciso pensar no Absoluto. Mas será preciso pensar? O homem será um ser pensante? "444

Chocante, sem dúvida -- escandaloso é o termo escolhido por Weil, como sabemos -- para quem vive na segurança da argumentação aristotélica que, ao longo dos tempos, as várias filosofias trataram de afinar, adaptando-a as características da época. E, no entanto, insolúvel nos termos dessa argumentação, uma vez que atinge o pressuposto basilar de todo o filosofar. Claro está, o filósofo pode sempre persistir, à margem, dentro da lógica intencionalista que o adágio latino -- *fiat justitia, pereat mundis* -- resume, e, com a sua persistência, mesmo recriar a argumentação dos Cínicos perante os Eleatas, mas não resolverá o dilema, porque, de acordo com a conclusão que Weil retira da análise do alcance do conhecimento científico, nunca de um facto se pôde deduzir, imediatamente, o seu valor.

A dificuldade enraíza-se numa insuspeitada relação entre filosofia e interesse. O discurso da filosofia auto-representou-se, tanto para si quanto para os outros, como duplamente independente do interesse: libertadora de todos os interesses, é a razão que os justifica, precisamente por não se rever em nenhum; identificada com a verdade total, a totalidade absoluta não pode constituir um interesse, porquanto este pressupõe,

---

<sup>444</sup> L.P., p.346.

sempre, a pluralidade e a parcialidade. O filosofar puro é entendido como interessante, mas não como interessado.

Daí, que ainda seja facilmente aceitável a verificação anterior de que a razão discursiva se constitua em interesse «temático» para si própria, mas já seja mais difícil de aceitar que, tal como as ciências, não só as várias filosofias possam exprimir um conflito mais profundo entre interesses de conhecimento<sup>445</sup>-- para além dos interesses institucionais ou sociais e políticos que o estruturalismo desconstrutivista, na linha do que Ricoeur classificou como hermenêuticas da suspeita, procura denunciar -- como que o próprio filosofar esteja fundado num interesse. Na terminologia weiliana, diríamos que a filosofia está ameaçada pelo discurso da Inteligência que, pela orientação epistemológica das ciências sociais, domina a nossa época. No entanto, é o próprio Weil que faz uso do termo, neste contexto.

Não estamos perante um paradoxo: o conceito de interesse não tem, obrigatoriamente, de denotar um sentido economicista, estar fundado num interesse, não implica uma atitude interesseira, à pergunta pelo valor do filosofar não subjaz, forçosamente, uma conotação niilista. Se a filosofia é uma das possibilidades do homem, torna-se inviável evitar que ela se funde num interesse, mas, por outro lado, se a opção pela filosofia é livre, e nessa medida incondicionada, o interesse fundador e o interesse constituído tenderão para coincidir.

---

<sup>445</sup> Cf. Hab. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns** ou **Erkenntnis und Interesse e Technik und Wissenschaft als «Ideologie»**.

O aparente paradoxo será, então, anulado a partir de duas considerações complementares: o interesse primeiro da filosofia, e pela filosofia, formam um só, o que não altera o seu carácter de possibilidade, mas reduz a suspeita de inautenticidade e de alienação -- não se pode compreender esse interesse, se nos circunscrevermos aos interesses que habitualmente se escondem por detrás das outras actividades humanas; o seu carácter de actividade humana discursiva obriga, todavia, à definição desses interesses, no que eles possam ter a ver com a própria filosofia, e à exibição da «diferença filosófica».

A partir do momento em que a filosofia toma consciência da sua «humanidade», perde, do mesmo passo, a certeza e a segurança do Absoluto. É a passagem pelo Finito que permite equacionar, devidamente, as condições existenciais de uma tal perda, ao mesmo tempo que obsta a qualquer solução que vise recriar o «olhar divino». A **L.P.** é, por isso, simultaneamente, a expressão dessa perda e da vontade de refazer, à medida do homem, isto é, sem outra rede que aquela constituída pela racionalidade discursiva, o percurso que conduzirá à presença. Ao contrário do que muitos intérpretes viram na **L.P.**, a saber, um último reduto úbrico dos grandes sistemas, parece-nos que estamos perante uma obra que diz a cada passo a nostalgia do que sabe constituir uma impossibilidade para nós: a coruja e a fénix face a face num mesmo plano de vôo.

Apercebemo-nos, então, de que a divergência em relação à Lógica hegeliana é mais radical do que poderia sê-lo, se os respectivos conteúdos não coincidissem, ou se a concepção da orientação sistemática do filosofar

fosse outra: a diferença é existencial, no sentido pleno do termo, simultaneamente, histórica e discursiva.<sup>446</sup>

Ao passo que a **Ciência da Lógica** de Hegel pode ser vista como a " célula rítmica fundamental " <sup>447</sup> da filosofia deste autor, tradução textual do " único gesto lógico " <sup>448</sup> e, portanto, como instauração da Ciência do Saber absoluto, a **L.P.** de Weil corresponde a um desígnio anterior, do qual depende a efectuação da discursividade e que a conversão em interrogativa torna visível: que lógica há em filosofar? Ou, reiterando a fórmula de Weil, " que sentido tem o sentido? "

Não se trata, por conseguinte, à partida, da fundação de um, ou, do saber, não somos levados, por uma dialéctica progressiva e integradora, da Verdade,

---

<sup>446</sup> Diferente não significa, contudo, oposta. Na verdade, só a diferença, a este nível, assegura a possibilidade de diálogo. Para os intérpretes, todavia, a ambivalência do diálogo retrospectivo e da convocação no presente de todos os discursos parece predominar sobre a ruptura. As dificuldades que, no momento de concretizar o parentesco ou a traição deste, se fazem sentir deveriam alertar para a insuficiência de uma tal atitude hermenêutica, sintetizada na seguinte passagem da obra maior de Labarrière: " Dépasser Hegel. Je ne dis pas que tout est là. Il est sans doute d'autres voies vers le coeur de la forêt philosophique... " LABARRIÈRE, P.-J. **D.A.**, p.86. Não pretendemos, como se depreende da nossa exposição, desvalorizar a " reinterrogação de Hegel " e a " sua necessária efectuação no presente do mundo " (**IDEM**, *Ibidem*), mas, tão só, chamar a atenção para a necessidade de não deslocar o «preconceito de autoridade» do plano do discurso para o plano existencial. Para nós, a questão sofre da mesma ambiguidade de todas aquelas que se situam na confluência entre o vivido e o pensado: Hegel está sempre superado porque insuperável e é insuperável na exacta proporção em que já está superado. A tarefa não consiste, então, em comparar semelhanças e diferenças, mas em determinar a pedra de toque que dá acesso ao jogo infinito do diálogo, inelutavelmente, instaurado.

<sup>447</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **Hegelian**a, p.24.

<sup>448</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **Hegelian**a, p.29.

enquanto grau maior de indeterminação, à sobre-determinação da Sabedoria, nem nos é proposta, como na obra de Labarrière, uma " lógica das estruturas em movimento ", contraposta a uma " lógica dos sólidos ".<sup>449</sup>

Por seu lado, a identificação de um retorno a Kant só poderia corresponder a uma efectiva alternativa, se pretendesse valorizar, exclusivamente, a forma do perguntar, ignorando as condições, e o conteúdo, que justificam esse interrogar. Tal como se intentou mostrar com a influência hegeliana, o retorno a Kant não significa para Weil uma recusa da história, mas, ao mesmo tempo, a sua assumpção plena, o que implica a consequente tensão entre os três tempos que a constituem ( não só a relação com o passado ) e, por outro, uma consciência aguda da situação contemporânea da filosofia. Retorno, então, não tanto à filosofia de Kant, quanto ao reconhecimento de que o filosofar parte sempre de um ponto de vista contextualizado, o qual recupera a filosofia para si própria e para o mundo, exigido por um estado de crise, simultaneamente, exterior e interior -- não foi só a filosofia que mudou, foi o mundo, nas suas estruturas mais profundas -- mas, consequentemente, a partir de outro centro, de outra crise, de outras inquietações que aquelas vividas por Kant.

A questão não está nem na escolha entre finito e infinito, nem na preferência por um dos filósofos que, historicamente, o antecederam. Trata-se de gerir um estado de coisas, que, com propriedade, se chamaria transitivo: estado de tensão, entre-dois histórico, que impede o filosofar de se fixar num sistema puro, auto-

---

<sup>449</sup> Cf., p.ex., D.A., p.123.

suficiente, tanto na circularidade dos pressupostos quanto no traçado da tradição, ao mesmo tempo que reconhece a ameaça, não do clássico cepticismo, que ainda, por antítese, afirmava o que julgava negar, mas do ecletismo integrador e uniformizador, versão «democrática» da dialéctica hegeliana.

O antecedente permite-nos, eventualmente, compreender melhor o que, acima, chamámos «a obsessão pelo percurso», porquanto nos permite dar conta da dobra existencial que, a par com as exigências formais próprias da razão discursiva, a constitui. Estar em trânsito, tentar estabelecer a ponte entre uma tradição posta em causa -- não apenas questionada como acontece com todo o filosofar -- e um futuro cuja ignorância não se elude por um conhecimento mais aprofundado ou mais esclarecido, mas pela acção demiúrgica que o produz, gera um sentimento de responsabilidade, contrapartida, bifacetada, da liberdade criadora e da abertura do sentido.

Efeito de eco do sentimento do trágico, o filósofo lógico incorpora, igualmente, as vertentes estética e ética do seu filosofar. Se a configuração do que está em trânsito resulta da inventividade poética que, nas palavras de Labarrière " inscreve em liberdade no tecido do mundo as formas indefinidamente novas que o processo inteligível -- teórico e prático -- é susceptível de revestir e de suscitar "<sup>450</sup>, se o sentido não antecede, qual dado, esta espontaneidade produtora, mas com ela advém e nela se faz, então a «obsessão pelo percurso» traduz o reconhecimento da co-responsabilidade de cada filósofo, que é chamado a agir - " a «poética», nesta

acepção, muito vasta e muito determinada, respeita com efeito o todo do homem e de todo o homem" <sup>451</sup> - mas no desconhecimento do segredo da história, apenas dentro do horizonte pessoal e epocal.<sup>452</sup>

É aqui que se inscreve a segunda acepção da interrogação subjacente ao título da obra maior de Eric Weil: « que sentido tem o sentido? » é, aqui, equivalente a «há algum sentido nos traçados, nos percursos, nas figuras que o sentido desposou»? Neste caso, a questão já não é, apenas, a de fazer sentido a busca de sentido, mas a do sentido que faz o sentido buscado. Aparente petição de princípio, ou, mesmo, contradição entre a primeira e a segunda questões, se insistirmos numa compreensão da **L.P.** como leitura de uma história reduzida à facticidade, e nessa medida, presa nas aporias do início. Por contraposição, as duas questões manifestam a mútua dependência, se entendermos o Sentido, não apenas como objecto de aplicação ou dedução, mas como co-produção. Desta feita, ambas as questões vão obtendo resposta, pelo desdobramento poético de uma na outra.

Labarrière põe em evidência o excesso de sentido que se produz nesta alternância discursiva entre o Mesmo e o Outro, a qual dialectiza Identidade e Diferença: " Eis o que se significa concretamente quando se fala de uma relação a si, como ao outro de si: é assim que o discurso conceptual -- a lógica -- transborda a oposição entre totalidade e infinito, e se abre ao espaço criacional do

---

<sup>450</sup> Labarrière, P-J. **D.A.**, pp.330-331.

<sup>451</sup> Labarrière, P-J. **D.A.**, p.332.

<sup>452</sup> Cf. **P.M.**, pp.74-76.

discurso simbólico. "453 Se abre? A pergunta, à primeira vista, parece redundante: não ficou demonstrada, sem lugar para dúvidas, a abertura constitutiva da **L.P.**? E, no entanto, ela é legítima, não por duvidar da abertura, mas pelo modo como a concebe. Conquistada, após um percurso com etapas bem definidas, e, deste modo, situada no final desse percurso, não vale por si, mas como acesso a um tipo de discurso que, sendo simbólico -- o termo é aqui entendido na acepção da filosofia da linguagem neo-kantiana, não naquela, hoje em voga, oriunda da filosofia analítica -- transcende aquele de cariz estritamente conceptual. No esquema com o qual Labarrière encerra a sua obra<sup>454</sup>, a verticalidade orientada, designada por uma seta, manifesta, por um lado, a subsumção realizada pelos tipos de discurso -- «história narrativa»; «lógica»; «poiética» -- e, por outro, a abertura a uma negatividade das profundezas, que culmina, decerto, num silêncio terrivelmente eloquente ( note-se que a seta aponta para baixo, e não para cima ).

É o papel que a transcendência desempenha na filosofia de Labarrière que nos ajuda a marcar a diferença em relação à posição de Weil, permitindo-nos, por isso, compreender melhor a obra deste último. Na verdade, a definição de um vector de transcendência, como suporte da dialéctica, gera um paradoxo de fundo na filosofia de Labarrière. Será, provavelmente, a este respeito que caberá afirmar o excesso do propósito de Weil.

---

<sup>453</sup> Labarrière, P-J. **D.A.**, p.330.

<sup>454</sup> Cf. **D.A.**, p.357.

A um primeiro olhar, a obra de Labarrière parece, comparativamente, ter dado um passo enorme no sentido de uma fusão de todos os planos do discurso, a partir desse centro não espacial, que é a relação. Não nos precipitemos, contudo, tomando o acto mostrativo, que aponta limiares, pela possibilidade de desbravar os campos. Se bem que a antropologia existencial de Labarrière só possa conceber como unidade o que, tomado por si, reveste a aparência do oposto, há, estruturalmente, no seu pensamento, o traçado cartesiano bi-axial, combinado com a tripartidação dialéctica. Na sua terminologia, trata-se de assegurar os direitos da diversidade, constitutiva de uma unidade plural, contrariando aqueles que fazem equivaler unidade e monismo. Hermeneuticamente, todavia, não devemos confundir o esquema do pensamento com os conteúdos que o preenchem. Ora, o que importa para o tema em causa é a intervenção desse traçado na compreensão dos limites da lógica, desenhando na ordenada a função intermédia da lógica assente, simultaneamente, no binómio «lógico-lógica» e na tendência do conceito para a mesmidade, e na abcissa, as clivagens definidoras das relações estabelecidas. Deste modo, torna-se visível que a abertura à transcendência não resulta apenas da orientação de um percurso, mas já se encontra no próprio esquema do pensamento.

Uma tal concepção supõe, então, duas formas fundamentais de transcendência: uma primeira, situada no início, que corresponde ao transbordar do discurso; uma segunda, situada no fim, que resulta da transfiguração do discurso, pela relação de alteridade, e o converte no

outro de si. Ora, é aqui, que se torna patente a ambiguidade desta posição que o prefixo «trans» reflecte, mau-grado todos os esforços que o filósofo dispensa para a evitar. Aliás, essa ambiguidade afecta o próprio ponto de vista, no qual o autor afirma situar-se: na junctura das palavras e das coisas. O problema é que se torna inevitável o vício da circularidade, quando se afirma o infinito do discurso, ao mesmo tempo que se lhe nega a totalidade. Mais, quando se aceita um domínio do simbólico, que resolve a insuficiência do conceito, não se está, forçosamente, a criar um «resto», contrariando o intuito fundamental de toda a lógica dialéctica que consiste, precisamente, em demonstrar, negativamente, a inexistência deste? Nesta medida, parece-nos legítimo concluir que, afinal, Labarrière não supera algumas das aporias de um pensamento que se quer, num mesmo discurso, lógico, linguístico e ontológico.

Em contraposição, a permanência do filosofar weiliano no plano da imanência,<sup>455</sup> torna visível, por um lado, a contemporaneidade da sua Lógica, enquanto, por outro, flexibilizando as articulações entre os vários momentos, procura escapar à aporética da referência. Recorde-se que o autor critica a subordinação, suposta pelo discurso do Finito, do filosofar à poesia, ao mesmo tempo, que faz coincidir o silêncio último e o fecho do homem. Não que a lógica seja para ele poesia, no sentido

---

<sup>455</sup> O que se traduz por vários modos, como vimos, dos quais destacamos, para a sequência da argumentação, quatro: pela dialéctica da linguagem e do discurso, desdobrada naquela entre conceito e poesia; pela inexistência de um fundo, inicial, ou último, trans-discursivo; pela equivalência de estatuto lógico entre a categoria e a atitude; pelo diálogo entre as categorias/attitudes.

de uma forma literária, mas é na própria lógica que se descobre a *energeia* poética que está sempre em acção, seja qual for a forma na qual se materializa.

Não obstante, ao caracterizar o discurso como possibilidade da linguagem efectivamente realizada, Weil distingue a mediação que o discurso opera, na forma de interpretação, ou de descoberta do sentido, isto é, no plano estrito da lógica, do correlato ontológico, expresso pelo conceito de intermediário. Claro que se pode sempre atribuir à lógica um estatuto intermédio, como o faz Labarrière, mas situando-se este entre nada e nada, a partir do momento em que o discurso está instaurado, o que essa atribuição é forçada a concluir está no outro extremo do seu ponto de partida, a saber, que o discurso é, num mesmo acto, totalidade e infinito.

Pensamos entrever nesta tese a chave para interpretar a enigmática, e algo embaraçosa, afirmação de Weil, sobre a possibilidade de outras lógicas. Note-se que a validade desta afirmação, a qual não oblitera o paradoxo que a acompanha, pressupõe, uma vez mais, a existência de um ponto de vista do próprio discurso, que, apesar de ser enunciado por um indivíduo, reflecte a relação a si da discursividade. Mas, se a coerência lógico-discursiva da **L.P.** sai reforçada, há um conjunto de outros paradoxos que permanecem em acção em virtude do contraste entre a finitude dos discursos e a infinitude da discursividade. Fica no ar a inevitável dúvida sobre a possibilidade do meio, mesmo concebido na sua significação etimológica de *medium*, explicitada pela hermenêutica gadameriana, poder assumir o estatuto de sujeito, mesmo que esse meio, como vimos anteriormente,

«produza», e, logo, não seja por ela produzido, a dicotomia sujeito-objecto.

De igual modo, esta permanência no plano da imanência, cria um segundo paradoxo no que respeita à relação entre a discursividade e os discursos. Por um lado, a irredutibilidade de todos os discursos, que as categorias formais, em virtude dessa formalidade, não negam, gera um movimento acumulativo, mas, por isso mesmo, finito; por outro lado, a discursividade que as sustém e que é desvendada pelas categorias formais, produz um movimento contínuo, mais lento, mais plasmático, que o gerúndio do verbo ser poderá expressar, o qual surge como infinito.

Não haveria paradoxo se, por um lado, Weil aceitasse este «sendo» como distinto dos discursos que, a cada momento, são, e, por outro, tal como vimos em relação a Labarrière, cruzasse a horizontalidade da imanência com a verticalidade da transcendência. Ora, já o mostrámos, a discursividade esgota-se nos discursos que se vão sucedendo, de tal modo que não nos é permitido aplicar à obra de Weil o esquema hermenêutico das ontologias, o que significa, igualmente, a impossibilidade de a compreender através de um sistema perfeitamente definido de oposições, como por exemplo, para o caso vertente, entre tempo e eternidade.<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> " Le discours dans la mesure où il se veut cohérent, vise la présence, l'éternité, l'essence de l'homme et du monde. Et cette visée de la présence n'est réelle que dans le temps de l'histoire; toute visée de l'essence immuable a sa racine dans le devenir de l'homme déterminé dans un monde déterminé, d'un homme qui se détermine dans ce discours et dans ce monde contre l'un et l'autre. " L.P., pp.76-77.

A antítese que sustenta os vários paradoxos que estão à vista, os quais mais não são do que o índice de uma série de outros que, por ora, ficam por explicitar, encontra a sua resolução graças à introdução do conceito de negatividade, sem que, no entanto, desapareçam as aporias que a acompanham. Poder-se-á resolver a antítese pela compreensão de que a discursividade não corresponde a qualquer forma ou modo de ser, que subsistisse para cá, ou para lá, dos discursos, mas é pura negatividade: o fundo do discurso é, como vimos, um não fundo, é a negação, inclusivamente, de si mesmo. Uma tal leitura não pode, contudo, escamotear as passagens em que Weil põe em acção uma razão discursiva hipostasiada, em contradição, simultaneamente, com a linha global que julgamos detectar na sua concepção e com a actualidade do filosofar. Tal implica que a sua filosofia mantenha em aberto a dificuldade de conceber uma razão discursiva que é, ao mesmo tempo, negação e afirmação.<sup>457</sup>

É importante salientar que Weil nunca identifica a negatividade com qualquer forma de inefabilidade. Essa identificação só poderia ter lugar se a negação não se transmutasse plenamente no acto de dizer, se houvesse, algures, uma prega de pura imaterialidade. E, no entanto, como dizer esse nada actuante, sem resvalar para uma

---

<sup>457</sup> Não há dúvida de que os horrores do nosso século recuperaram a consciência trágica dos Gregos antigos, e já perdeu o sentido a convicção iluminista de que tudo é explicável pela actividade voluntária do homem, mas, por maior que seja a tentação de explanar o que advém para lá do querer e do poder humanos, só metaforicamente se justifica a imagem de uma razão que fala ou quer ou decide. Se é verdade que os homens nunca discorrem a partir de um grau zero, não o é menos que é sempre um homem, numa situação, que diz tanto o que inovou quanto o que herdou.

lógica das profundezas? Como caracterizar essa energia da superfície, sem recorrer ao oxímoro? Como explicar que o discurso possa ser uno sem ser linear<sup>458</sup>, que qualquer discurso humano encerre todas as categorias, logo, todos os discursos, julgando defender uma só<sup>459</sup>, sem fazer intervir razões outras que discursivas? Como expressar essa alteridade que, liminarmente, se afirma, fazendo coincidir a circularidade com a abertura? Será o discurso, o medium apropriado ao encontro do facto da liberdade e do facto da linguagem?

A problematização expõe a gestualidade lógica intentada pelo autor. A dificuldade não é fruto de uma depuração extrema, mas de uma concentração pletórica resultante da colagem do acto de discorrer e do discurso, da gramática e da retórica, da enunciação e do enunciado, e tudo isto, sem constituir a discursividade como uma positividade diversa da dos discursos.

Uma segunda dificuldade prende-se com a unidade, assim visada: se não há resto discursivo, se a discursividade é pura negatividade, se a impossibilidade discursiva do silêncio absoluto acarreta, necessariamente, uma certa fragmentação dos enunciados, então, a que unidade se poderá aceder -- acesso que está condicionado pela compreensão que interpreta historicamente a história? A resposta possível é para qualquer intérprete de Weil imediata: essa unidade só pode ser formal, o que o estatuto das duas últimas categorias confirma.

---

<sup>458</sup> Cf. **L.P.**, p.79.

<sup>459</sup> Cf. **L.P.**, p.80.

A evidência da resposta não pode esconder a sua pobreza. Claro que, para uma grelha interpretativa que se satisfaça com pares de opostos, está tudo dito: não é o formal precisamente o que, pela negatividade que o seu vazio exprime, pode unir a diversidade do material, subsumindo as diferenças numa identidade que as respeita?<sup>460</sup> Não obstante, a problema está em determinar de que formal se trata, uma vez que há uma diferença significativa entre, por exemplo, a formalidade de uma asserção e a formalidade de uma lei moral. Em que consiste, então essa dupla (?) unidade de Sentido e de Sabedoria, a qual liga os discursos entre si e permite ao filósofo arriscar, com uma segurança temerária, a afirmação da tripla unidade do homem, do discurso e da

---

<sup>460</sup> Com o intuito de obstar a uma visão redutora da relação entre o formal e o circular na **L.P.**, Jean Quillien propõe uma articulação dos dois conceitos através da determinação de níveis hierarquizados de formalidade:

" 1. Niveau archéologique: le formel de Vérité, Non-sens, Vrai et Faux.

2. Niveau originaire (...) la Discussion.

3. Niveau dernier: le formel des deux dernières catégories. "

**D.V.L.**, p.266.

Se bem que globalmente a proposta seja interessante, contudo a sua esquematização falha precisamente no princípio enunciado, uma vez que subsume sob o mesmo conceito um conjunto de categorias/attitudes cujo tipo de formalidade é não só mais complexo, mas sobretudo heterogéneo. A passagem do formal como coerência discursiva na Discussão ao formal como compreensão/invenção do sentido na categoria do Sentido não corresponde apenas a um princípio de hierarquização. Por conseguinte, faz-nos perder a especificidade do formal das duas últimas categorias, reduzindo-o a um processo de re-começo. (Cf. **D.V.L.**, pp.261 e 263) Por fim, deixa por integrar uma série de categorias. Se se poderá defender que, por exemplo, a Condição não contribui especificamente para a determinação do princípio formal em acção no discurso, o mesmo já não valerá para categorias como a do Absoluto.

história, em nome do que está, precisamente, em causa, a possibilidade da compreensão?

Do mesmo passo, o carácter dialogante da **L.P.** é posto em causa, e a suspeita de que Kirscher, como todo o intérprete que nutre profunda admiração pelo interpretado, terá, eventualmente, procurado tornar o seu autor mais actual do que ele na realidade é, surge no horizonte. Na verdade, conceber a **L.P.** como uma lógica dialogante parece ir ao encontro da tese central do nosso trabalho, isto é, a defesa de que a «célula rítmica» da lógica weiliana é constituída pelo binómio linguagem/discurso. Contudo, a interpretação de Kirscher não consegue evitar a instauração de uma antítese radical e constante entre diálogo e sistema, a qual põe em evidência a transição que a **L.P.** representa entre dois modos de conceber a filosofia. Por isso, o que acaba por ressaltar, de imediato, é sobretudo um conjunto de questões às quais nem a interpretação nem a própria obra podem completamente responder, o que indicia a necessidade de encontrar uma alternativa intermédia entre a leitura sistemática e a vertente dialógica.

Antes de mais, levanta-se a questão da autenticidade desse diálogo, sobretudo quando as figuras interlocutoras são produzidas e compreendidas por um mesmo sujeito de enunciação, indefinido, aliás. De novo, a inexistência de uma explicitação pragmática na **L.P.** gera equívocos que revertem contra a coerência do sistema: quem enuncia? Weil, a razão, aqueles que melhor construíram o discurso característico de cada categoria/atitude? Deste modo, não

se entende, verdadeiramente, quem dialoga com quem, a não ser que o termo seja usado metaforicamente e diga respeito a uma forma discursiva, que aqui é utilizada como pura função, tal como Gadamer utiliza o jogo na sua elucidação da experiência da arte. Mas se é possível conceber, mau-grado todas as dificuldades que uma tal concepção implica, um jogo sem jogadores, será viável defender a ideia de um diálogo sem interlocutores?

Em segundo lugar, coloca-se a questão dos termos desse diálogo. Na própria exposição de Kirscher, já estava manifesta a dificuldade, quando ele escrevia que o diálogo era instaurado a partir do ponto de vista de uma das possibilidades mais radicais do homem, a razão discursiva. Não é suficiente para elucidar a questão invocar a necessidade de uma tal iniciativa, salientando que a violência é, por definição, monológica, possuindo outros meios preferenciais de afirmação. O que está em causa é saber se um diálogo levado a cabo por um dos intervenientes, que se desdobra numa panóplia de papéis, ultrapassa os limites do solilóquio e não se traduz numa forma de violência encapotada, a impôr termos e condições a todos os outros, que sendo convocados, não estão, efectivamente, presentes. O incitamento de Weil para que, caso os outros se recusem a dialogar, o filósofo continue o diálogo no seu interior, não deixa de ser estranho quando aplicado a este contexto, e acaba por nos levar à interrogação sobre uma eventual confusão de âmbitos.<sup>461</sup>

---

<sup>461</sup> " Si l'autre refuse de dialoguer, il devra encore continuer le dialogue en lui-même, et se demander, comme l'autre le lui demanderait, et en donnant le maximum de force aux objections de l'autre, ce qu'est l'Etat, ce qu'est la liberté,... " **P.R.**,

Em terceiro lugar, alguns dos interditos maiores, que balizam, normativamente, os termos em que o diálogo pode ser efectuado, questionam seriamente a abertura «incondicional» ao outro. No debate que se seguiu à comunicação de Naert<sup>462</sup>, Jean-Marie Breuvart reconduz, com razão, os problemas, que foram levantados, àquele, mais vasto, do estatuto da linguagem. A sua concepção desse estatuto não foge à redução, realizada por uma longa tradição, da linguagem ao engano. Se a simplicidade de uma tal abordagem, a *contrario* da contemporaneidade, é de molde a surpreender, não o é menos a sua aplicação ao pensamento weiliano, com a qual conclui a intervenção: " De um certo modo, há em Weil a ideia de que há um acesso à razoabilidade através da linguagem, quando se conseguem ultrapassar, precisamente, todos os enganos aos quais a linguagem pode estar sujeita. "<sup>463</sup>

Já mostrámos como Weil recusa uma tal redução, ao situar a possibilidade de se conceber a linguagem como fonte de engano numa categoria discursiva que não é a inaugural Verdade. Assim, podemos verificar que, para Weil, não só o engano não é constitutivo da linguagem, mas decorre do discurso, como, em relação a este, não é originário. Não obstante, e ultrapassada a perplexidade inicial, com o conseqüente ímpeto para considerar que o interveniente está a falar de si, mais do que do autor comentado, o que merece reflexão é a possibilidade da obra de Weil dar azo a uma tal leitura.

---

pp.292-3 salientando o contexto político da afirmação e a inexistência de outros que façam perguntas no caso da **L.P.**

<sup>462</sup> Cf. **D.V.L.**, pp.225-26.

<sup>463</sup> **D.V.L.**, p.226.

Posta a questão, apercebemo-nos de que a depuração estilística e conceptual levada a cabo por Weil, acompanhada pelo intuito de sistematização, que selecciona e ordena, pode, no limite, ser compreendida como vontade de elaboração de um discurso liberto de todos os escolhos, que uma tradição «positivista» considera impeditivos da exposição transparente de uma verdade incolor. Que assim não aconteça na obra de Weil, pelo menos explicitamente, não põe em causa a atitude de fundo, que sustenta essa possibilidade, e que resulta da interacção do plano do discurso com o plano da norma. O que, numa visão positiva, surge como opção cuja validade se auto-explicita, ainda que uma tal auto-explicitação traduza, a maior parte das vezes, uma identidade de pontos de vista entre o autor e o intérprete, pode, pela introdução de uma grelha oriunda da filosofia da acção, ser entendido sob o conceito de interdito, permitindo traçar no não dito uma zona de proibição. Não se trata tanto de desvelar razões extra-discursivas que, escondendo-se por detrás do discurso, seja por via do inconsciente, seja por via de uma manipulação ideológica, obrigassem a um trabalho de desconstrução, quanto de salientar a intersecção entre discursividade e ética, no plano do próprio discurso, pela via negativa da interdição.

No pensamento de Weil, há uma tripla relação explícita entre a ética e a lógica: a filosofia moral constitui o acesso subjectivo, por excelência, ao domínio do filosofar puro;<sup>464</sup> a filosofia moral funda-se na lógica da filosofia a qual, por sua vez, requer uma

concretização da sua última categoria material - a Acção - numa filosofia moral e numa filosofia política;<sup>465</sup> sendo a opção pela filosofia entendida como livre, a **L.P.** é, também, uma explicitação do sentido de uma tal opção, o que nos permite defini-la como uma ética do filosofar.

Todavia, o que desde logo transparece é a circularidade constitutiva dessa relação. A localização dos pontos de cruzamento reflecte o movimento representado: nas extremidades, como entrada ou como saída que, no fundo, é sempre uma nova entrada, mesmo na terceira forma de interacção, uma vez que só a totalidade do percurso se oferece como garantia da possibilidade de justificar a opção radical pela razão discursiva, o que a situa, igualmente, nesse limiar dinâmico que resulta de uma constante e rápida passagem da saída para uma nova entrada. A relação estabelecida é, então, auto-justificativa. O discurso justifica-se a si mesmo, por uma dupla distensão: interna, redizendo-se; externa, estendendo-se, até ao que se supõe ser o limite, em direcção à *práxis*.

O empreendimento seria plenamente válido, se submetido apenas a uma apreciação macroscópica, de sobrevoos, mais preocupada com a coerência do movimento global do que com o papel que determinadas motivações nele desempenham, bem como com os interstícios que assim se criam. Para nós, trata-se de evidenciar que a recusa e o afastamento de outras possibilidades de abordagem, de sistematização e de exposição, mormente numa filosofia que se pretende totalizadora, acaba por trair, a este

---

<sup>464</sup> Cf. **P.M.**, p.12.

<sup>465</sup> Cf. **P.M.**, pp.209-211.

nível, a presença de uma gestualidade lógica, a qual não se confunde plenamente com os discursos, propriamente ditos, e impede, ao nível da própria discursividade, e não apenas da sua concretização, a coincidência absoluta entre liberdade e razão. O que, em consequência, se quebra é a convicção de necessidade associada às sistematizações de tipo dialéctico.<sup>466</sup>

Deste modo, entendemos que existe uma certa «trucagem» que assegura que todo o discurso da **L.P.** seja " retirado da particularidade que primeiro o marca e tende para dele fazer um discurso ao lado de outros discursos... " <sup>467</sup>, que não se legitima, nem formalmente nem materialmente, mas que vai gerando uma espécie de passivo, o qual, ao mesmo tempo que autonomiza a obra, acaba por distanciá-la da possibilidade de confronto com outras obras, ou com interpretações que se queiram mais do que apologéticas. O acto de sistematização<sup>468</sup> não é suficiente para justificar todas as opções,<sup>469</sup> uma vez

---

<sup>466</sup> A este propósito é decisivo que a liberdade tenha para Weil um estatuto de facticidade o que, singularizando toda e qualquer opção, impede o total recobrimento pela razão. Kirscher sintetiza do seguinte modo as implicações desta posição para a ambiguidade do topologia da **L.P.**: " C'est la prétention d'Éric Weil d'élaborer le système philosophique qui, sans renoncer à la raison, sans renoncer à l'idée hégélienne du système, saurait aussi reconnaître l'irréductibilité de la liberté et poser la question du sens de ce fait. " KIRSCHER, G. **Figures de la Violence...**, p.235. O que neste ponto visamos explicitar repõe esta problemática não ao nível da abertura constitutiva do sistema weiliano, com a consequente atenção à particularidade, mas ao nível da necessidade da razão criar processos de compensação para iludir esse facto.

<sup>467</sup> LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.182.

<sup>468</sup> LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.182.

<sup>469</sup> Quillien sintetiza alguns destes pressupostos sem os quais o projecto filosófico representado pela **L.P.** não pode ser explicitado em termos de coerência: " Une fois acceptée l'idée

que, ao contrário do que pretende Labarrière, o que dele resulta não é sempre " o movimento da contingência, o inesperado das coisas, a imprevisibilidade do mundo. " <sup>470</sup>

Esta zona de interdição associada ao carácter auto-justificativo e auto-suficiente, ao qual a **L.P.** aspira, tem tido, como resposta interpretativa, a tese neo-hegeliana de que a obra só se pode compreender nos termos, e a partir do movimento, que ela própria instaurou. Mas, neste caso, não há verdadeiramente lugar para a interpretação, tão só para a paráfrase, e a potencialidade hermenêutica e heurística da obra é reduzida ao processo de explicitação dos conteúdos locutórios explícitos.

Outra é a questão de aferir a pregnância hermenêutica do sistema, tanto pela compreensão do particular que suscitou, quanto pelo seu valor heurístico para os «intérpretes-seguidores». A análise de três leituras do mesmo caso -- Heidegger -- a de Weil, a de Labarrière e a de Habermas poderá trazer alguns

---

d'une logique de la philosophie, une fois reconnu que nous choisissons librement la cohérence, par un acte non fondé de la liberté, une fois formulé le projet de rechercher une cohérence de toutes les cohérences, il faut bien commencer, il faut bien décider de commencer. Or, le passage à l'acte est, s'agissant d'un système qui se veut circulaire, la chose la plus difficile qui soit. " **Sept études sur Eric Weil**, p.147. Esta dificuldade do início deve-se, como o intérprete refere, à circularidade a qual, ao mesmo tempo, anula o aparato justificativo e igualiza o valor de qualquer momento para se constituir como inicial. Mas, ela deve-se, também, ao conjunto de opções implícitas que estão na origem da escolha de um modelo de compreensão. Desta feita, a **L.P.** não é um modelo de produção, mas de exposição, o que significa que não pode reivindicar para si a identificação absoluta entre o enunciado e a enunciação.

<sup>470</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.181.

esclarecimentos a esta segunda questão.<sup>471</sup> Iremos, por conseguinte, discutir algumas dessas opções, sem o

---

<sup>471</sup> Ainda que extravasando o âmbito deste trabalho, e sem qualquer pretensão a intervir no debate, apresentamos de seguida uma súmula da orientação expressa por cada um dos três autores referidos.

Já em 1947 Weil intitulara o seu artigo sobre Heidegger *Le cas Heidegger* (**Les Temps Modernes**, 2, pp.127-138), o que constitui uma posição ambivalente sobre o debate em causa: por um lado, retira-lhe toda a importância filosófica, reduzindo-o a uma polémica histórica, enquanto, por outro, abre caminho para a suspeita de que nem tudo está devidamente esclarecido, pelo que muitos factos virão ainda a lume. Em contrapartida, os outros dois autores dão logo no título a indicação do sentido da leitura que fazem do assunto. Labarrière refere-se a esta polémica no *Intermezzo II* da **U.L.**, pp.81-91: *Heidegger, ou penser la limite*. A sua perspectiva situa-se claramente dentro do horizonte de uma filosofia transcendental da finitude, prevendo-se que seja pelo recurso à função do conceito de limite na filosofia de Heidegger que se decidirá da existência de um caso Heidegger. Habermas, que se envolveu directamente na polémica desde 1953 (no jornal **Zeit**), apresenta o conjunto da sua posição num texto redigido por ocasião da edição alemã da obra de Victor Fariás **Heidegger e o nazismo**, intitulado *Martin Heidegger - Werk und Weltanschauung in Texte und Kontexte*, pp.49-83. O título deste artigo denota uma decisão radical sobre a existência de dois planos de tratamento da questão - o dos factos e o da obra filosófica - estando de antemão o primeiro resolvido.

O que está em causa, do ponto de vista subjectivo, para cada um dos autores, espelha um diferente contexto histórico no qual as respectivas filosofias foram produzidas, ao mesmo tempo que revela uma intencionalidade partilhada, a de «recuperar» o pensamento de Heidegger para lá das limitações da sua biografia. O artigo de Weil denuncia uma experiência traumática - a dos campos de concentração alemães - que se traduz na veemência das palavras que falam do homem Heidegger - ao mesmo tempo que revela um traço característico do seu pensamento - um grande optimismo, reforçado pela experiência da superação. Se pensarmos que o artigo foi escrito em 1947, ou seja, dois anos após a guerra, não podemos deixar de ficar impressionados com a humanidade de Weil, uma vez que, no fundo, o que ele lamenta é que Heidegger, enquanto homem, não lhe dê a possibilidade de o perdoar (cf. p.132). Labarrière escreve o seu texto igualmente sob o efeito de uma vivência traumática: a visita que realizou ao «Mémorial de la Bataille de Normandie», em Caen. Compreende-se, por isso, que a sua reflexão se queira situar num plano mais geral, o da relação

---

entre nazismo e judaísmo, no qual o «caso Heidegger» é de algum modo residual (das dez páginas, sete são consagradas ao primeiro problema e só as três finais ao segundo). Para Habermas, o assunto é enquadrado numa conjuntura mais complexa, que passa não só pela questão ética e antropológica, mas, igualmente, pela definição da política universitária alemã e pela reflexão, nunca abandonada pelos pensadores alemães desde o Iluminismo, sobre o sentido da cultura germânica (cf. pp.172 e 182).

Assim sendo, esperar-se-ia que a leitura de Weil estivesse mais próxima da de Labarrière do que da de Habermas, o que, na realidade, não acontece. Tal deve-se a um efeito de idealização da historicidade (cf., a propósito desta expressão, p.61 do texto de Habermas) produzido pelo ponto de vista escolhido por Labarrière. Ao passo que Weil e Habermas partem da separação entre o homem, o filósofo e a obra, para no caso do primeiro manter a indecisão sobre a entrosagem dos dois (cf., p.133), e, quanto ao segundo, procurar mostrar como o percurso do homem se entrecruza com o do filósofo e se exprime na obra, Labarrière opta pelo que designa como «un point de vue idéo-logique» (p.88), o qual oferece, permanentemente, o risco de se transformar em «ideológico».

Há, contudo, um momento na argumentação no qual os três concordam: a constatação de que a filosofia de Heidegger enferma de um déficit de conteúdo concreto (Weil, p.134), de uma indeterminação da contingência (Labarrière, p.90), que a priva do acesso à história real (Habermas, p.58). A partir daí, cada leitura segue um percurso diverso e, em consequência, oferece potencialidades heurísticas diferentes.

Labarrière satisfaz-se com a constatação de um conjunto de conceitos na filosofia de Heidegger que manifestam um «pensamento da abertura» incompatível com o fechamento do «pensamento de exclusão» típico do nazismo (p.90). Esta verificação, todavia, revela-se demasiado abstracta, pelo menos, em três planos: uma análise semântica de ocorrências, a não ser acompanhada por uma hermenêutica do sentido que os conceitos adquirem no pensamento em causa, produz, inevitavelmente, um efeito de uniformização na multiplicidade dos discursos filosóficos - na terminologia de Labarrière, trata-se da efectuação do lógico nas lógicas particulares; um aspecto, por mais fundamental que seja não pode decidir a totalidade do posicionamento filosófico de um autor, uma vez que a coerência não resulta de uma racionalidade garantida aprioristicamente; por fim, fica por esclarecer o papel do autor no percurso da sua produção filosófica.

Neste sentido as análises apresentadas por Habermas, na esteira de Pöggeler e de Farias, colmatam a lacuna referida. Habermas recolhe dos críticos «moderados» o que chama uma «explicação negativa» (p.58) dos principais conceitos. Por

---

exemplo, seguindo essa linha interpretativa pode concluir que " Sodann verfehlt Heidegger mit dem bloss abgeleiteten Status des «Mitseins» die Dimension von Vergesellschaftung und Intersubjektivität. " (p.58). No entanto, pretende ir mais longe: " Die Lücke, die diese negative Erklärung offenlässt, möchte ich mit der These schliessen, dass seit etwa 1929 eine *Verweltanschaulichung* der Theorie einsetzt. " (p.58) A sequência do artigo visa mostrar as etapas desse efeito de «ideologização». Uma tal intenção reflecte, inequivocamente, o pendor historicizante e sociológico da concepção filosófica de Habermas, e se é verdade que ela apresenta a virtude de relacionar directamente a filosofia e a história real, não o é menos que, sendo forçada a aplicar em vários passos o esquema causal, deixa por determinar correctamente o esquema de interacção do pensamento e da realidade. Para além disso, como em toda a hermenêutica da suspeita, gera-se uma confusão entre o contexto de produção, o contexto de recepção e, sobretudo, os contextos de recepção derivados ou complementares do inicial.

A interpretação proposta por Weil situa-se, aqui como na maior parte dos temas, numa perspectiva intermédia. Por um lado recusa uma leitura do tipo causal (p.133); por outro lado opta por uma «explicação negativa», pondo, sobretudo, em evidência que " la liaison entre existentialisme et nazisme a été illégitime chez Heidegger, d'après les principes mêmes de sa philosophie... " (p.133) Todavia só na aparência a sua compreensão fica pelo nível da de LABARRIÈRE. Duas diferenças significativas merecem ser assinaladas. Em primeiro lugar, onde Labarrière vê " une absence de lucidité " (p.91) Weil identifica, como mais tarde Habermas, um acto de falsificação (p.135). No entanto, Habermas só reconhece nessa falsificação o desígnio de esbater os traços mais vincados do seu envolvimento político, ao passo que Weil identifica um nível de falsificação mais profundo, e por isso, cronologicamente anterior: " (...) M. Heidegger a falsifié sa philosophie, parce qu'il en a abusé pour lui extorquer une réponse politique qu'elle ne peut pas donner, vu qu'elle ne peut même pas poser la question... " (p.135). Desta feita, Weil oferece uma justificação para o efeito de «ideologização» que não tem de procurar nas intenções do homem o seu princípio, mas que está em acção na própria relação do autor com a obra. Não obstante, a análise textual apresentada por Weil parece mais pobre do que a de Habermas, uma vez que não vai para além da apresentação de alguns conceitos e não acompanha a evolução do pensamento de Heidegger, aproximando-se neste aspecto de Labarrière. Assim seria se a obra de Weil não viesse, posteriormente, a fornecer um novo quadro interpretativo, a saber, os discursos categoriais que compõem a **L.P.** Identificadas as categorias centrais do discurso

intuito de esgotar o campo do interdito, mas visando questionar a hipótese dialógica.

A primeira grande opção delimitadora do tipo de abordagem está na origem do próprio projecto: a opção pela coerência.<sup>472</sup> Este problema terá de ser encarado de dois pontos de vista complementares: por um lado, dever-se-á perguntar pela relação da coerência com a compreensão do discurso; por outro, ter-se-á de colocar a questão na problemática mais geral da especificidade do discurso filosófico, pondo a interrogação sobre o privilégio de que a filosofia se arroga, no que diz respeito à compreensão adequada do discurso. O pleno entendimento do que se segue supõe uma concepção mais ampla da coerência do que a requerida pela lógica formal,

---

heideggeriano, o leitor é remetido para o tipo de compreensão permitido pela **L.P.**, havendo, por conseguinte, um desdobramento do potencial hermenêutico. A virtude deste desdobramento é dupla: por um lado, evita reduzir o «caso Heidegger» aos termos restritos de um caso particular, mas, por outro, não cai na «armadilha» de uma aplicação directa do geral ao individual, antes opta por reconduzir o discurso individual ao discurso particular, a partir das possibilidades de generalização proporcionadas pelo individual.

Em suma, se a leitura de Weil não constitui um enriquecimento analítico, ela pode conduzir, pela interacção entre hermenêutica e heurística, a uma intensificação do nível de compreensão do que efectivamente, isto é, filosoficamente, está em causa.

<sup>472</sup> " La logique de la philosophie est ainsi la succession des discours cohérents de l'homme, succession dont l'orientation est donnée (pour nous) par l'idée du discours cohérent qui se comprend lui-même. " **L.P.**, p.72. Ou, numa formulação próxima, se bem que axiologicamente mais significativa: " Or nous, nous avons opté pour le discours, et ce que nous voulons comprendre, c'est notre discours comme discours cohérent: *pour nous*, l'attitude qui peut se transformer en discours cohérent, ne le serait-il que partiellement à nos yeux, tient une place à part et la tient légitimement. " **L.P.**, p.70.

que a situa ao nível do sentido, e não apenas da mera gramática.<sup>473</sup>

Vejam, antes de mais, a crítica de Foucault à capacidade das filosofias sistemáticas darem conta da especificidade do discurso, para aferirmos a viabilidade de a transpôr para a proposta weiliana: " O tema da universal mediação é ainda, creio, uma maneira de elidir a realidade do discurso. E isto, apesar das aparências. Pois parece, à primeira vista, que, ao encontrar em todo o lado, o movimento de um *logos* que eleva as singularidades ao conceito e que permite à consciência imediata desdobrar finalmente toda a racionalidade do mundo, é, efectivamente, o discurso humano que se introduz no centro da especulação. Mas, esse *logos*, na verdade, não é senão um discurso já emitido, ou antes, são as próprias coisas e os acontecimentos que se tornam insensivelmente discurso, desdobrando o segredo da sua

---

<sup>473</sup> Na nossa Dissertação de Mestrado, estabelecendo o diálogo com o artigo de Geneviève Even-Granboulan sobre *Logique et morale* in **A.E.W.**, pp.189-199, chamámos a atenção para a necessidade de não confundir a coerência formal, enquanto base de todo o discurso, com a coerência do Sentido que norteia a **L.P.** e que, comparativamente, tem a pretensão a ser uma metacoerência, uma coerência das coerências apresentadas pelos discursos particulares. A coerência formal, por conseguinte, é o critério mínimo negativo que permite reconhecer a possibilidade de estarmos perante um discurso. A confusão só pode ter sentido no seio do discurso da Discussão, o qual não só se apresenta ao autor como vazio (" Pour nous, la thèse paraît vide, qui dit que le Bien est la non-contradiction, l'accord. " **L.P.**, p.136.), como está sustentado numa insuficiente demarcação entre a linguagem e o discurso (" L'homme est raisonnable, ou bien il a une raison: c'est ainsi que s'exprime pour l'homme de la discussion le contenu de sa certitude. Le langage est tel que la discussion peut aboutir à l'accord. L'homme peut faire confiance au langage, parce que le langage ne mène pas à la contradiction, qu'il est

própria essência. O discurso mais não é do que o espelhar de uma verdade nascente aos seus próprios olhos... "474 Se nos permitimos uma citação tão extensa, tal se não deve tanto à adopção da radicalidade da conclusão geral quanto ao facto da passagem levantar, em relação a um dos contextos de fundo da **L.P.**, as principais questões que iremos colocar à filosofia weiliana. São quatro as temáticas designadas: a Verdade, como fundo do discurso; a elisão operada pela conceptualização do discurso, traduzida na pureza das categorias/atitudes; a imanência da história no discurso; a recondução de todo o discurso à categoria do Sentido, que nos permite, mesmo contra as suas declarações explícitas, envolvê-lo no fluxo, na realidade, constantemente imóvel, mas, em si mesmo, imparável, do *logos*. Em relação a todas elas, se poderá lançar uma suspeita de univocidade de aceitação.

Coberta a distância que vai da Verdade, como indeterminação basilar, à Verdade, como fundo do discurso, torna-se visível o efeito circunscritor desta categoria. Na primeira leitura prevista, aquela que segue a ordem de exposição das categorias, passa, sem problema de maior, a ideia de que a verdade está na base de todo o discurso. Mas essa facilidade resulta da combinação do carácter indeterminado da categoria, logo, liberto de considerações axiológicas, e do carácter indeterminado da atitude: simples palavra, que, qualquer exposição-explicação trai, só pode ser susceptível de ser vivida,

---

raisonnable. " **L.P.**, p.134.). Cf. BERNARDO, L. **A Filosofia Moral de Eric Weil**, pp.60-75.

<sup>474</sup> FOUCAULT, M. **L'Ordre du Discours**, pp.50-51.

numa atitude, algo paradoxal, que chamaríamos de um silêncio eloquente.<sup>475</sup>

Tratando-se de accionar o movimento dialéctico, vários factores contribuem para a aceitação desta categoria: a progressão logicamente «evidente» do menos para o mais determinado; a impossibilidade de contestar um discurso que pouco diz e o que diz é paradoxal ou antitético; por fim, mas certamente determinante, o postulado que sustenta o risco de um tal início, e que Weil expõe do seguinte modo: " Assentemos então, com o risco de descobrir que assentámos algo de insensato:

A filosofia é a busca da verdade e não é senão a busca da verdade. "<sup>476</sup>

O risco, claro está, é puramente retórico, pelo menos nos termos da afirmação: como se poderia conceber de modo diverso a intenção filosófica?

Todavia, corre-se, efectivamente, um duplo risco ao «pré-determinar-se» o fundo do discurso, como sendo a categoria da Verdade: o primeiro, que pensamos ser aquele a que o autor se refere, quando lança a possibilidade da insensatez, é o de não encontrarmos no final do percurso a verdade que postulámos no início; o segundo, diz respeito à possibilidade oposta, isto é a de encontrarmos no fim do percurso exactamente o que estabelecemos no início, não por efeito de uma extrema coerência, mas por uma espécie de perversão maior de um eventual silogismo sofisticado -- só se encontra o que já lá está -- que redundaria no estreitamento do horizonte hermenêutico-heurístico da compreensão encetada.

---

<sup>475</sup> Cf. L.P., pp.90-91.

<sup>476</sup> L.P., p.89.

Uma vez colocada a categoria da Verdade no início, e sendo ela justificada até ao limite do que é possível, quando se quer reconstituir a autenticidade de um movimento que já foi realizado antes da escrita, levando, desse modo, o leitor a recriar as condições de elaboração de um percurso que lhe é, contudo, oferecido na totalidade, não nos parece ser viável que, num momento posterior, se possa abdicar da sua função. Assim, é logo no início que intervém uma dupla operação de estreitamento e de elisão. Por um lado, identifica-se o discurso com o discurso «em verdade»; por outro lado, afasta-se outro tipo de fundamento. Ao fazê-lo, naturalmente que se está a pré-determinar o tipo de categorias/attitudes e a ordem da sua sucessão lógica.

A postulação não é, por conseguinte, totalmente hipotética, o que amortece a imprevisibilidade de um sistema «hipotético-dedutivo». Há uma assimilação de base, que funciona como contexto de ancoragem do postular: identificam-se os três termos, cujas respectivas extensão e compreensão não são, à partida, coincidentes: discurso, *logos*, lógica. Torna-se, no entanto, manifesto que uma tal identificação se ergue na base daquela, entre discurso e razão discursiva, isto é, entre discurso e filosofia.

A par da circularidade do raciocínio, importa ter em consideração os três aspectos seguintes: a categoria da Verdade não designa, propriamente, uma pretensão de validade, isto é, não pode assumir a forma de um acto ilocutório que exprimisse a intenção comunicativa do autor; parece haver uma certa petição de princípio, ao assentar-se o que se pretende, exactamente, provar; a

identificação do discurso com o discurso filosófico implica uma perda para ambos, independentemente do valor que lhe venha a ser atribuído.

As dificuldades apontadas ao ponto de partida da **L.P.**, permitem entender ao nível da retórica o que já se tornara visível no plano da narrativa, a saber, a imprescindibilidade da Introdução. Como em todas as introduções weilianas, não é espúria a tentativa de condicionar a atitude do leitor: todo o sistema dialéctico ( caberia aliás perguntar pela universalidade do procedimento ) requer uma atitude de entrega que é mista de intelecto e de sentimento, de abandono à economia do autor e de anti-dogmatismo, que poderia ser designada como paciência filosófica.<sup>477</sup>

Cumpram-se assim uma função de predisposição do leitor não só para o que a obra apresenta de espinhoso, mas, sobretudo, para se inibir de ajuizar demasiado cedo, e este adiamento deve ser levado até ao fim. Como o fim mais não é do que a exigência de refazer o percurso, só após uma dupla leitura poderá o leitor sentir-se à vontade para questionar o sentido da obra.

Não está em causa a prudência que é aconselhada ao leitor, nem o conteúdo dessa atitude - com efeito, tanto a correcção hermenêutica quanto o respeito pela obra a exigem - mas o acto de aconselhamento, propriamente dito.

---

<sup>477</sup> " Tout écrit philosophique présuppose que le lecteur veuille bien s'abandonner, pour un temps, à la conduite de l'auteur: comment, en effet, apprécier en philosophe un discours dont la première qualité doit être la cohérence, à moins d'aller, dans une attitude d'attentive patience, jusqu'au bout? On ne saisit pas, encore moins juge-t-on équitablement un ouvrage de cette espèce si on l'approche, des principes inébranlables à la main... " **P.M.**, p.7.

Que insegurança, que temor se esconde nesta vontade de estabelecer um mínimo normativo que condicione a leitura? No fundo, mais do que dirigir-se ao leitor, é de si que se fala. O que se exprime é a consciência aguda por parte do dialéctico do conflito, no seio do sistema, entre a contingência e a relativa arbitrariedade do início e a coerência atribuída ao todo.

A questão que, então, se levanta é a seguinte: poderá verdadeiramente a coerência do todo, por si, subsumir plenamente a contingência do princípio, mantendo esse princípio, enquanto tal? Por outro lado, esta necessidade de redimir um princípio arbitrário não obrigará a reforçar a sistematização, o que espartilhará inevitavelmente os termos do eventual diálogo com os outros?

Deste ponto de vista, torna-se legítima a suspeita sobre o teor dos discursos categoriais. A maioria dos intérpretes tende para elidir, em certa medida, a indicação de Weil de que num discurso efectivamente produzido todas as categorias estão presentes, de tal modo que, puras, as categorias são possibilidades discursivas nunca actualizadas, enquanto tais. A utilização corrente para o equacionamento da dificuldade do par aristotélico potencialidade/actualização, que à partida facilitaria a compreensão global da problemática, vela três dificuldades maiores.

Por um lado, não se entende muito bem como se dá a incorporação do conceito na concretude do discurso de molde a permitir o funcionamento da articulação entre categorias puras e categorias presentes num discurso emitido. A questão está provavelmente mal posta numa

linha de ortodoxia weiliana, tendo em conta a relação íntima entre discurso e vivido defendida pelo autor que não nos autoriza nem a desligar as categorias dos discursos nem a supô-las conquistadas por indução. Todavia, se assim não fosse a que dificuldade responderia a introdução de um sistema categorial intermédio constituído pelas "categorias de domínio"?<sup>478</sup>

A hierarquia de categorias, manifestando a seu modo a dependência da **L.P.** em relação às filosofias transcendentais, que inclui ainda as categorias metafísicas, não esgota as etapas da aproximação do pensamento conceptual ao concreto, uma vez que prevê a existência de conceitos de tipo não categorial, e revela um nível de abstracção superior ao que a defesa da inventividade discursiva deixaria prever. Poder-se-ia levantar a hipótese das categorias não estarem presentes no discurso concreto nem sob a forma de categorias, nem acompanhadas da consciência de si que a lógica lhes faculta. No entanto, um tal entendimento, pondo em questão o estatuto de realidade das categorias, cavaría um fosso intransponível entre universalidade e concretude.

A solução para a dificuldade, sendo evidente para os defensores da corrente dialéctica, não se aplica sem consequências ao domínio do discurso: as categorias devem ser compreendidas através do conceito de universal

---

<sup>478</sup> " Ces catégories, qui ne sont pas les premières catégories philosophiques puisqu'elles sont celles d'un domaine limité et se laissent réduire aux catégories philosophiques - ou à certaines d'entre elles -, sont les concepts fondamentaux en fonction desquels les concepts particuliers aux morales reçoivent leurs places dans le tout du discours moral... " **P.M.**, p.83.

concreto. Entenda-se o universal concreto como resultado do duplo movimento de universalização do particular e de particularização do universal ou como expressão da função heurística do discurso, a sua aplicação às categorias implica a perda da autonomia discursiva das mesmas, de tal modo que se torna legítima uma nova interpretação que as entenda não como discursos particulares, mas como emanações discursivas de um discurso total. Tentar descobrir onde se poderá encontrar um tal discurso, fora do âmbito da **L.P.**, remete-nos para a segunda dificuldade.

Coloquemos o problema na sua radicalidade: ou estamos perante uma idealização de um discurso que articulasse com toda a coerência as várias categorias, e nesse caso a **L.P.** teria de ser entendida como um sistema puramente abstracto, ou todo e qualquer discurso encerra a totalidade das categorias e a **L.P.** estabelece-se como uma norma pela qual se afere a coerência de cada discurso. Tanto uma quanto a outra possibilidade implicam a distinção entre um discurso normativo e um discurso, que na terminologia da linguística, se chamaria desviado.

Seremos, então, levados, neste plano, a supor a existência de uma axiologia de tipo estrutural subjacente ao empreendimento de Weil?<sup>479</sup> Nesse caso, ainda que

---

<sup>479</sup> A interpretação das três primeiras categorias como condições transcendentais, efectuada, como vimos, por Quillien, justificaria a existência deste fundo estrutural e sancionaria a possibilidade de encontrar uma dupla articulação entre a filosofia de Weil e a linguística de Chomsky. Por um lado, " Le linguiste découvre que le langage est structuré en profondeur; le logicien lui apprend et lui montre que c'est tout bonnement parce que la structure est déjà là, qui en est la condition. " (QUILLIEN, J. **Sept études sur Eric Weil**, p.171). Por outro lado, a análise linguística serviria como confirmação da concepção filosófica exposta (cf. **IDEM**, P.160).

houvesse um esforço por parte do autor, como procurámos mostrar na primeira parte a partir da concepção de discurso patente na **L.P.**, para reequacionar a articulação típica da análise linguística desde Saussure entre linguagem/língua/fala, bem com entre significante e significado, ter-se-ia que conceder que, em relação ao esquema mais profundo da sua concepção, ele manteria intacta a clássica oposição entre pensamento e linguagem, e ter-se-ia de entender a indiferença declarada quanto à utilização do termo pensamento ou do termo discurso não como significando a unidade dos dois, mas indiciando a prevalência de um sobre o outro, no caso vertente, do pensamento sobre o discurso. A relação que o discurso mantém com a razão, manifesta nas expressões «razão discursiva» e «discurso razoável», comprovaria que a unidade apontada não é paritária, havendo um desnível entre eles, que poderia traduzir a distinção neo-kantiana entre espontaneidade criadora e produto, *ergon* e *energeia*. Assim sendo, a crítica dirigida por Foucault às filosofias da mediação, cujo alvo imediato era Kojève, aplicar-se-ia, do mesmo modo, a Weil, pelo que resultaria inconsequente a tentativa de Labarrière para demarcar o pensamento weiliano daquele, tido como totalitário, do grande divulgador da Fenomenologia do Espírito em França na década de 40.

Levando até ao fim esta linha interpretativa, onde Kirscher vê a concretização de um diálogo vivo, seria legítimo ver, não na perspectiva da intenção comunicativa do autor, mas da comunicação expressa, uma dupla redução mortal: por um lado, não haverá na vontade de definir os focos unitários de toda a produção discursiva, como se

existisse uma «essência categorial» do discurso, que normaliza e uniformiza a pluralidade de discursos, na necessidade de despojá-los de tudo o que seja sem sentido, de supor uma coerência intrínseca, que se manifestaria mesmo no discurso extremo do louco, uma negação do discurso, enquanto tal, não da razão que ele revela e que nele se revela, mas dele, com o seu ruído, a sua violência constitutiva, o seu fluxo e refluxo, criador de margens de incoerência, de inconsistência, de impensado/impensável, da poética metafórica que o ancora ao mundo vivido, introduzindo no seio das razões discursivas as razões estéticas, nele reconhecendo, a par de uma lógica da compreensão, uma poética da transfiguração?<sup>480</sup>

Por outro lado, que modo de existência têm esses discursos que ninguém fala, ninguém falou, nos quais ninguém verdadeiramente se reconhece como sujeito de enunciação,<sup>481</sup> de tal modo que, sempre de outro, mas de que outro?, ou passados, apesar de convocados para um presente que, também ele produz a sua elisão, por via da

---

<sup>480</sup> Tanto o estruturalismo quanto o desconstrutivismo chamam a atenção para as funções da linguagem que não se podem incluir no conceito de significação. Julia Kristeva sintetiza a primeira perspectiva ao escrever que " (...) qui dit langage dit *démarcation, signification et communication.* " **Le langage, cet Inconnu**, p.10. Por sua vez, o segundo ponto de vista encontra-se resumido na análise que André Berten faz do modo como Derrida entende a função do nome próprio: " le langage est nécessairement *tracement, rupture, écart.* " *Semiotique, sémantique, pragmatique...*, p.280.

<sup>481</sup> Michel Renaud levantou, a partir de uma leitura fenomenológica da categoria Deus, esta questão. Na verdade, nem a filosofia medieval pode ser confinada ao discurso da categoria em causa, nem a ortodoxia doutrinária cristã se encontra honrada no discurso categorial, nem o cristão na sua

compreensão que se quer actual, só por momentos conseguem fazer frente à corrente contínua do *logos*, o que obriga o autor a cruzar este relativo anonimato com a força da decisão voluntária de um homem, uma vez mais genérico, visando integrar a possibilidade do descontínuo no seio do sistema, como se o discurso não fosse já ruptura e negação, e não questionasse a validade da distinção schopenhaueriana entre vontade e representação?<sup>482</sup>

A obra de Weil não se encontra, como vimos, completamente imune às críticas contemporâneas ao «logocentrismo», à prevalência quase exclusiva da função de significação, que, simultaneamente, implica normalização e padronização. A oposição que detectámos no seu pensamento entre linguagem sentimental e discurso racional confirmam indirectamente o que a omnipresença do Sentido justificara directamente. Poderíamos, então, falar de perda ao mesmo tempo que falamos de exclusão: a sistematização imposta por Weil não confere, ainda, ao particular o valor que para ele reclama.

Submetido à lógica do sentido, todo o discurso sofre uma depuração que, supondo enriquecê-lo pela recondução à dinâmica da totalidade, impede que ele seja mais do que um simples discurso, compreendido a partir de um movimento para o qual ele tem de contribuir porque a

---

vivência aí se reconhece. Cf. RENAUD, M. *L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie d'Eric Weil*, pp.327-353.

<sup>482</sup> A questão não encontra plena resposta na actualização hermenêutica, concebida, desta feita, como uma vivificação de um discurso tradicional que, mudo fora do contexto da leitura, renovaria a sua potencial eloquência através do outro que o re-diz, (cf. Ricoeur, P. *Du Texte à l'Action*, p.159) uma vez que está por decidir tanto o tipo de texto quanto o modo concreto dessa actualização.

lógica do todo é mais forte do que a das partes: a omnipresença do Sentido faz-se acompanhar pela sua onnipotência.

Deste modo, mesmo a afirmação do autor segundo a qual o discurso do louco não é irreduzível à compreensão, mas também ele manifesta um sentido susceptível de ser compreendido, é ambivalente: ao aproximar patologia e normalidade favorece-se uma atitude hermenêutica de tipo humanista, mas perde-se o valor heurístico específico do discurso patológico, por via da formalidade própria da categoria do Sentido.<sup>483</sup>

A omnipresença e a onnipotência do Sentido conduzem a uma tripla uniformização: a contingência das partes obedece à necessidade do todo; a especificidade de cada discurso é submetida à formalidade do sentido; em consequência, tem de se pressupor um sentido global que determine a entrada de cada parte na totalidade e mantenha sempre em acção o movimento geral, evitando, assim, que se sucumba sob o efeito sirénico de cada discurso.

«Se», quem? Não decerto o leitor para o qual o autor dispôs, como vimos, um forte aparato retórico para incentivá-lo a respeitar a prioridade do todo. Aplicada ao próprio autor a exigência acaba por ter um resultado perverso em relação ao fim visado: o diálogo intentado assenta na onisciência do autor que, desta maneira,

---

<sup>483</sup> O que fica por esclarecer devidamente é se, no caso do discurso, é mais pertinente uma aproximação por via da norma ou por via do patológico. O uso que, por exemplo, Merleau-Ponty faz do patológico ou a originalidade da Antropologia Clínica de Jean Gagnepain, ou ainda, a importância que a comunicação patológica tem para definir uma Axiomática da Comunicação, não permitem encerrar o debate.

garante a identidade entre a compreensão e o compreendido ao longo da obra. Através desta onisciência tenta-se, portanto, recuperar o hiato entre o projecto global e a imprevisibilidade necessariamente atribuída a cada discurso para que o diálogo seja considerado autêntico. A onisciência do autor compensa todos os desvios que os discursos poderiam sugerir, dando à totalidade a forma de um todo.

Neste sentido, caberia igualmente entender a sua função a partir do horizonte da filosofia hegeliana: se Weil consegue evitar a hipóstase do Espírito Absoluto é à custa de introduzir uma espécie de intérprete global que impeça um movimento cego ou excêntrico. Se assim fôr, a oscilação entre o respeito pelo impacto de cada discurso, manifesto na produção de um discurso explanatório e justificativo para cada categoria/atitude, e as condições idealizadas de concretização da tarefa põe em causa o carácter dialógico da **L.P.** e reforça a leitura sistemática de matriz hegeliana. O diálogo parece muito mais encenado do que real e a sua prossecução implica uma orientação utópica que nos leva a pôr a hipótese do seu carácter de construção mais do que de acontecimento.

Aliás, a vontade expressa de compreender não só os discursos como o próprio sistema introduz uma pretensão metadiscursiva que necessariamente implica, sob pena de regressão ao infinito, uma padronização de base que esquematize, e logo ponha a uma certa distância, simultaneamente, o sistematizado e a sistematização. Ora, como mostra Habermas, há que distinguir a abordagem metalinguística da reflexividade inerente à estrutura dupla da linguagem. Esta distinção torna patente a

diferença entre a atitude metalinguística e a intersubjectividade comunicativa: " (...) numa metalinguagem referimo-nos sempre a uma linguagem objecto na atitude objectivante de alguém afirmando factos ou observando eventos (...). Por contraste, ao nível da intersubjectividade escolhemos o papel ilocutório no qual o conteúdo proposicional deve ser usado (...). Por outro lado, não é possível simultaneamente realizar e objectivar um acto ilocutório. "<sup>484</sup> Pretendendo negar esta impossibilidade, Weil tem de sujeitar o plano da efectuação ao plano das condições transcendentais, de modo a produzir a ilusão de uma total identificação entre a sequência dos discursos e o discurso da compreensão panorâmica. Criando, por conseguinte, uma reflexividade de terceiro grau, o discurso de Weil pretende situar-se num nível que não é nem o da intersubjectividade comunicativa, isto é, do diálogo e da discussão, nem o da metalinguagem objectivante, mas tem um estatuto híbrido que não pode ser, verdadeiramente, explicitado quer pela hipótese de Kirscher quer por aquela que Labarrière representa.

Uma das consequências mais problemáticas da manifesta prioridade do universal é a decorrente uniformização. Desta feita, podemos afirmar que a opção pelo ponto de vista universal que permite o acesso à visão panorâmica do todo se revela demasiado macroscópica não só, como já vimos, para caracterizar cada uma das partes, mas, igualmente, para conferir aos conceitos estruturantes um conteúdo outro que formal. Assim, a

---

<sup>484</sup> HABERMAS, J. V.E., pp.407-408.

universalização conduz à uniformização, mas, também, à generalização.

Detenhamo-nos, uma vez mais, nas duas extremidades do sistema, as categorias da Verdade, do Sentido e da Sabedoria. Já salientámos o carácter formal das duas últimas, que se justifica, na lógica do sistema, pela sua presença em todos os discursos. Mas teremos nesse caso avançado muito mais em relação ao que a propósito da Verdade Weil nos diz? " Uma vez que só temos aqui uma palavra isolada como todo o « conteúdo » da doutrina e que essa palavra não tem « sentido », seria possível substituí-la por qualquer outra cuja acepção corrente não se opusesse a uma compreensão no sentido da universalidade ou do absoluto. A escolha, com efeito, é uma questão de oportunidade. As palavras «Ser» ou «Deus» prestariam os mesmos serviços. " <sup>485</sup>

No contexto da especulação dialéctica, a crítica é inconsequente, por não ter na devida conta o papel do percurso. O próprio autor enuncia a situação precária da Verdade no sistema, atendendo à sua incapacidade discursiva para se determinar. Ora, a determinação tem de ser entendida tanto no que respeita à orientação do percurso, quanto no que concerne a auto-consciência proporcionada pela dialéctica. De discurso para discurso há um efectivo enriquecimento do «em-si» e do «para-si». Seguindo nesta linha argumentativa, não se pode esperar encontrar no fim o que não esteve presente desde o início: " a sabedoria está aí, fim, começo, totalidade do discurso... " <sup>486</sup> Sendo o sistema filosófico, por definição,

---

<sup>485</sup> L.P., p.93.

<sup>486</sup> L.P., p.434.

circular, " em princípio, o discurso filosófico pode começar em qualquer ponto... ".<sup>487</sup> Por isso mesmo, " a única questão legítima é assim de saber se o retorno foi realmente efectuado ou se houve uma espécie de fraude por equívoco. "<sup>488</sup>

Passe o excesso quanto à exclusividade do propósito, justificado pela ansiedade com que Weil vive, tal como defendemos, a urgência da reflexão sobre o sentido da própria filosofia, não se pode iludir a mudança de plano: a verdadeira finalidade da doutrina não é cognitiva, mas ética. A desresponsabilização da filosofia no que respeita à explicação é acompanhada de uma responsabilidade ilimitada da compreensão: ao invés de todos os outros saberes, mesmo de todas as outras formas culturais, a filosofia está sujeita, no momento de auto-compreensão, a uma ética do «tudo ou nada». Toda a questão está em saber o que é este «tudo» da compreensão, tendo em consideração o carácter ilimitado dos objectos da atitude explicativa. Ora, a passagem marca o limite não ao nível do conhecimento, não enquanto satisfação de uma pretensão à verdade, nem ao nível de um consenso, enquanto pretensão à comunicação intersubjectiva, utilizando a terminologia de Habermas, mas ao nível da norma, de uma pretensão à legitimidade.

Na verdade, porque é que esta seria a única questão legítima? Porque é que o percurso prevalece irremediavelmente sobre as etapas se não se pressuposer que as etapas só subsistem enquanto etapas do todo, num raciocínio cuja circularidade está bem patente? A

---

<sup>487</sup> L.P., p.441.

<sup>488</sup> L.P., p.441.

pergunta surgirá como ingénua após a filosofia hegeliana se não se tiver em consideração dois aspectos: em primeiro lugar, a **L.P.** não apresenta a solução de continuidade da dialéctica hegeliana, mas, como escreve Kirscher " a ordem weiliana das categorias constitui um percurso descontínuo e orientado... " <sup>489</sup>; em segundo lugar, sendo a filosofia de Weil uma filosofia do sentido, e logo da discursividade, e não do Ser, torna-se impossível levar até ao fim a identidade da totalidade e do todo, funcionando o conceito de sentido último não como substracto mas como horizonte de compreensão, como o conceito de progresso entendido pelo autor, kantianamente, enquanto Ideia, vem confirmar. <sup>490</sup>

Claro está, que o percurso satisfaz as condições de um todo dinâmico que, enquanto tal, introduz a «mais-valia» da consciência de si. Na convicção expressa de que o sentido sinóptico, próprio de toda a dialéctica, permitirá, simultaneamente, o acesso à compreensão do sentido das partes poder-se-á ver traços da confusão idealista entre consciência e compreensão, fruto de uma indistinção entre conhecimento apriori e aposteriori.

Em contrapartida, dois factores mitigam directamente esta absoluta circularidade: a atribuição de um conteúdo

---

<sup>489</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil* in **Archives de Philosophie**, T.59, Octobre-Décembre 1996, p.611.

<sup>490</sup> Deste modo, parece-nos que a obra de Weil se enquadra no âmbito do paradoxo assim formulado por Gombrich: " Não pode, por si, proporcionar uma fuga ao dilema básico, causado pelo colapso da tradição hegeliana, que brota da simples compreensão de que nenhuma cultura pode ser inteiramente inventariada, mas nenhum elemento dessa cultura pode ser compreendido isoladamente. " GOMBRICH, E.H. **Para uma História Cultural**, pp.87-88.

discursivo a cada categoria/atitude e a possibilidade de estabelecer a ligação entre esses discursos categoriais e discursos históricos, efectivamente produzidos. Ambos poderiam, no entanto, ser rebatidos, mostrando-se, por um lado, a subsistência de um certo essencialismo na constituição do discurso de cada categoria, que questionaria a relação entre práxis e discurso no seio de cada unidade categorial, e, logo, manifestaria, por outro lado, a aplicação do mesmo tipo de procedimento uniformizador à história.

Não será a história objecto da mesma interdição de que foi alvo o discurso? Entendida como coincidência da situação e da compreensão, não perderá, definitivamente, o carácter de evento com o que este acarreta de imprevisibilidade, com a sua margem de não compreensão? Não se lhe aplicará a noção de um ponto de vista legítimo à exclusão de todos os outros? Uma história interna da razão é ainda uma história? Interrogações às quais não cabe dar aqui resposta, mas estabelecer a sua possibilidade especulativa aquando do confronto com uma obra que aparenta, mas tão só aparenta, ter resolvido o seu paradoxo constitutivo: " há essenciais, atitudes e portanto lógicas implícitas diversas, coerências irreduzíveis que o filósofo-lógico da filosofia tenta explicitar ao mesmo tempo que as ordena numa sucessão de actos da liberdade, segundo um percurso orientado pela busca da compreensão sistemática das categorias dos outros e da sua própria. " <sup>491</sup>

Assim, no momento em que constatamos que a obra de Weil não está, totalmente, ao abrigo da distinção

kantiana entre questões de facto e questões de direito, torna-se admissível questionar a aplicabilidade do modelo dialógico de inspiração gadameriana, o qual parte do princípio de que essa distinção não faz sentido no que respeita à compreensão hermenêutica, ao mesmo tempo que não se reconhece a imunidade do sistema a uma hermenêutica crítica cujos conceitos permitam patentear a dependência do filosofar weiliano em relação à matriz classificatória própria da metafísica moderna, com o que esta implica de reducionismo e de interdição.<sup>492</sup>

A escolha, por Kirscher, do termo « orientado » não deixa de ser significativa. Julgamos que o intérprete teve em mente dois aspectos: a presença do sentido em todos os discursos permite conceber uma teleologia sem fins, reflectindo, uma vez mais, a influência do Kant da terceira Crítica, da *Judiciária*,<sup>493</sup> como traduzia Weil; ao invés da sistematização intentada pela atitude da Inteligência, a **L.P.** " é obra de um filosofar que se quer compreender compreendendo os outros (...) O projecto do filosofar dá sentido ao discurso filosófico sistemático que desenvolve... "<sup>494</sup> Um filosofar sem filósofo, como Weil estabeleceu uma discursividade sem locutor! No entanto, por detrás da impessoalidade e, diríamos, precisamente por causa dela, reconhecemos processos activos de orientação que dão um significado complementar ao termo.

Assim, a **L.P.**, a par da orientação decorrente da autenticidade do filosofar, do modo de ver e de pensar que nela se realiza, para além dos limites da

---

<sup>491</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.612.

<sup>492</sup> Cf. FOUCAULT, M. **Les Mots et les Choses.**

<sup>493</sup> Cf. **P.K.**, p.8.

individualidade associada ao autor, resultante do empenho e da entrega do filósofo a uma dinâmica que o ultrapassa sempre, seja qual for o tempo considerado, bem como de uma atitude intencional de diálogo com a tradição, forma filosófica de abertura ao outro, acciona uma mecânica correctiva, na linha dos grandes sistemas até aos nossos dias, como se o fenómeno discursivo requeresse uma subsumção ao conceito, espelhando a condenação de todos os sistemas hipotético-dedutivos ao repto, supostamente, lançado por Platão aos matemáticos do seu tempo, e impõe uma disciplina rígida que assegura a prossecução do projecto enquanto condiciona o leitor a uma parenética filosófica.

Esta presença pode ser entendida como assaz perniciosa se se tiver em consideração que o texto opera a confusão entre a normatividade inerente a todo o discurso e a todo o diálogo, as regras, partilhadas, do jogo e a normatividade processual e estilística que constitui a retórica do autor, mas que, como vimos, se impõe, constantemente, ao vaivém dialógico.

A figura do «para nós» constitui um bom exemplo desta afectação.<sup>495</sup> Este ponto de vista supostamente colectivo, a utilização retórica do nós majestático sendo afastada, revela a existência de um intérprete sinóptico que corrige a interpretação que os vários discursos fazem

---

<sup>494</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.611.

<sup>495</sup> O debate à volta deste ponto de vista tem constituído um dos temas dos «estudos hegelianos». Não cabe, por isso, retomá-lo aqui, mas tão só pôr em evidência que, no caso de Weil, a verificar-se a correcção da nossa hipótese hermenêutica, a questão adquire novos e, diríamos, mais insustentáveis contornos, uma vez que não há um ponto de vista assegurado fora do percurso discursivo.

de si mesmos. Nessa medida, introduz no interior dos discursos categoriais, os quais, com vista a criar o jogo dialéctico entre positividade e negatividade que faz tremer a sua auto-suficiência, já são cruzados internamente por uma variedade de pontos de vista ( em-si, para-si, para o indivíduo, etc... ), um ponto de vista externo a cada discurso, se bem que considerado interno à discursividade, que assegura, a partir do fim, mas o leitor ainda não chegou ao fim(!), a função lógica das categorias e o encontro histórico dos tempos num presente da compreensão.

A par do exercício director, conseguido pela intervenção da força ilocutória do autor sob a capa da expressão de uma necessidade sistemática <sup>496</sup> que poderá ser considerado como exterior ao movimento da **L.P.**, o «para nós» cumpre uma função interna fundamental, ao contribuir para a resolução de uma das grandes dificuldades da proposta de Weil: " Em suma, em vez da categoria logicamente anterior ser condição suficiente da posterior, ela é apenas condição necessária de possibilidade desta. " <sup>497</sup>

Assim, o «para nós» permite converter, pelo menos em parte, a condição necessária em condição suficiente, graças à intervenção da perspectiva do todo no conflito entre os vários discursos parcelares. Naturalmente que a categoria posterior não só se justifica a si mesma, como vê numa falha da anterior a necessidade da sua concepção.

---

<sup>496</sup> Usamos o termo «força ilocutória» não no sentido linguístico, defendido por Austen e rapidamente criticado, nomeadamente, por Habermas, mas num sentido híbrido que cruzaria o poder, de tipo político, e a intencionalidade comunicativa.

Para além do mais, o jogo entre o «para-si» e o «para-nós» já instaurara a crise no seio da categoria anterior. Torna-se, contudo, manifesto que nos mantemos num estado de conflito, insuperável nos termos da simples sequência das categorias/atitudes, acentuado pela necessidade de conceber a passagem de um discurso ao outro, por parte do homem, como um acto da vontade, isto é, da liberdade. Estabelece-se, deste modo, a exigência de uma compreensão global que defina o lugar que cabe a cada categoria/atitude, enquanto garante a correcção da sequência, exibindo falhas, apontando insuficiências, abrindo fissuras no interior de cada discurso, recriando todo o aparato justificativo que assegura ao leitor que o percurso tem, efectivamente, uma orientação e que é possível conceber, ao limite, uma omnicompreensão que realizasse o salto de uma lógica do conflito para uma lógica da pacificação.

Kirscher sintetiza este procedimento através do conflito entre as categorias do Absoluto e da Obra: " Assim por exemplo, a categoria do *absoluto* só vê desrazão absoluta, destituída de sentido, na atitude do homem que não encontra a satisfação na compreensão absoluta: a *Lógica da Filosofia*, em contrapartida, reconhece aí o carácter irreduzível de uma categoria nova, a da *obra*, e este reconhecimento marca a diferença do sistema weiliano em relação ao sistema hegeliano. "<sup>498</sup>

A pacificação não pode ser operada apenas pela descoberta de uma mesma identidade-direcção discursiva que as duas categorias formais exprimem. Ela requer a

---

<sup>497</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.611.

<sup>498</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.611.

utilização de alguns recursos retóricos com vista à boa gestão da relação entre as partes e destas com o todo. Centrar-nos-emos, apenas, num deles, que, uma vez mais, nos obriga a lançar a interrogação sobre o estatuto dos discursos categoriais.

Para assegurar o carácter de etapa de cada discurso, produzindo uma sequência linear das categorias, Weil tem de introduzir a dimensão temporal no coração da lógica. A lógica da razão discursiva torna-se, simultaneamente, uma história da discursividade. Todavia, como já mostrámos, a compreensão histórica define uma temporalidade vivida que bule com a pureza das categorias, bem como com o seu carácter parcial, tal como com a circularidade do sistema. O autor vê-se, assim, forçado a atribuir a cada categoria uma dupla dimensão temporal: do ponto de vista da sua sequência, todas são passadas em relação, simultaneamente, à presente e às futuras; mas, do ponto de vista do todo a ambiguidade é ainda mais notória: todas são, ao mesmo tempo, passadas e presentes, sempre ultrapassadas, sempre inultrapassáveis. Se introduzirmos a questão da subsumção das categorias filosóficas na categoria do Absoluto e de todas as categorias materiais na categoria da Acção, apercebemo-nos que a estabilidade do sistema depende de estratégias de construção que facilitem a aceitação do paradoxo, mantendo a ambiguidade das perspectivas.

Ora, uma tal ilusão óptica só se consegue através de um olhar que lhe escape, ao mesmo tempo que lhe restitua o sentido global. Um olhar compensatório deste tipo não é invulnerável à acusação, *mutatis mutandis*, de «totalitarismo», o qual se encontra baseado na

circularidade estabelecida entre o «para-nós» e o valor atribuído a esse ponto de vista: o «para-nós» sobrepõe-se aos outros pontos de vista por compreendê-los, mas é «para nós» que se dá essa compreensão. Contrapor a necessidade dessa circularidade pela impossibilidade de adopção de um outro ponto de vista, demonstrada, aliás, pela Hermenêutica não objectivista, levar-nos-ia, transversalmente, à problemática do etnocentrismo racionalista da proposta weiliana. Por ora, importa estabelecer a intencionalidade complexa que um ponto de vista «colectivo» encerra. As duas maneiras de encarar a composição do «para-nós» implicam o jogo dialéctico entre uma assumpção de um «colectivo», uma leitura da história em termos de actualidade, mas esse jogo não pode prescindir da intervenção retórica de uma subjectividade individual, que assume a figura narrativa do autor, na sua constituição.

Uma, acentuando ao limite uma tal intervenção, defende que o «para-nós» mais não é do que um ponto de vista individual, estrategicamente, alçado a um ponto de chegada cultural. Na sua vertente crítica, dá-se mesmo a suspeita sobre o contributo desse termo para a exibição de uma retórica do poder. Esta concepção revela dois pontos fracos, assaz explorados pela hermenêutica fenomenológica: o atomismo subjacente reduz à unilateralidade a relação entre o indivíduo e a sociedade, de tal modo que fica por entender como é que a sociedade pode ser profundamente alterada pela intervenção individual, sem que o indivíduo sofra, não existencialmente, mas constitutivamente, a sua influência; por outro lado, em virtude da identificação

excessiva do homem com a acção, o indivíduo é entendido como um centro de acção desencarnado, sem história pessoal e sem que a história colectiva, verdadeiramente, o afecte.

A outra, baseada na crítica da hermenêutica e das filosofias reflexivas à concepção do sujeito como puro «eu» sem interioridade, sem «mim», vê no «para-nós» a síntese transcendental resultante do diálogo que constantemente se estabelece entre mim e todos os outros, sejam eles contemporâneos ou passados: o «narcisismo» da primeira posição é mitigado pela convicção de que cada um mais não é do que o outro, todos os outros, que contribuem, desde o momento da própria identificação do eu como tal, para a definição da biografia pessoal: o homem só é um ponto de partida no momento em que é um ponto de chegada, só se possui na medida em que não se pode nunca, verdadeiramente, possuir. A facilidade com que esta posição dá azo ao oposto diametral da primeira, figurando um indivíduo vítima trágica da sociedade, da história ou de um hipotético destino, não anula a obrigatória apropriação subjectiva, com o conseqüente traçado de um caminho pessoal. Entendida eticamente a apropriação subjectiva, associada aos conceitos de vontade e de responsabilidade, surge, julgamos, menos problemática.

Desta exposição, genérica, o que nos interessa destacar é que em ambas as concepções ressalta a presença do «para mim» no «para nós», bem como o carácter complexo, resultante da pluralidade de vozes que o integram, o que levanta a questão da sua constituição sintética ou arqueológica. Deduz-se que estamos a excluir

a terceira possibilidade de entender o «para nós», a transcendental pura, que concebe o ponto de vista como totalmente interior ao sistema, como uma perspectiva da própria **L.P.**, como Kirscher parece, na senda do autor, aceitar, porquanto ela consiste num certo antropomorfismo, assente na confusão entre produção e produto, como se o autor se diluísse totalmente na obra e, por osmose, esta passasse a não ter qualquer exterior.

Pelo contrário, pretendemos que a assumpção de um ponto de vista como o «para nós» cria um duplo bordejamento no sistema, permitindo uma espécie de solidariedade dinâmica entre o interior e o exterior: interno, estabelece dois ritmos, dois critérios e, logo, duas narrativas, em simultâneo; externo, exprime a onisciência do autor, mesmo que este pretenda apagar-se em favor da expressão autêntica da alteridade discursiva, de tal modo que ela se revela decisiva, não só para a sistematização, mas, igualmente, para a composição de cada um dos discursos categoriais.

Nesta tarefa ingrata para qualquer intérprete, a de advogado do diabo, não se trata, naturalmente, de acusar o autor de inautenticidade filosófica ou de condicionamento intencional do leitor. Tão pouco se visou o confronto entre duas compreensões da dialéctica, uma empática, outra crítica. Tentámos, questionando a leitura dialógica simples sugerida pelo primeiro, tão só, explicitar a suspeita de que a obra de Weil não está ausente de interditos, de tal modo que o discurso lógico é cruzado por uma parenése que, por ser surda não é menos eficaz, porquanto faz uso dos conteúdos da parenética hegeliana, revelando um forte interesse no sucesso do

discurso, ao ponto de sujeitar todos os outros discursos a regras que não dependem deles mas da concepção do autor.

Para nós não é apenas nesta constatação que reside o interesse do afloramento intentado. Claro que, como todos os pontos que temos analisado, ele é, por si, indiciador da possibilidade, e talvez mesmo da necessidade, hermenêutica, de fazer explodir do interior, se bem que, numa primeira etapa, a partir do exterior, a evidência discursiva da **L.P.**, não com uma intenção destrutiva, mas tendo como fito uma compreensão mais aprofundada da obra.

Contudo, para a sequência da exposição, o que importa salientar é a coexistência das duas possibilidades hermenêuticas em relação à obra de Weil, a apologética e a crítica, que nos obriga a repensar a intenção dialogante do autor. Mesmo aceitando que Weil pretendeu levar a cabo um diálogo com os vários discursos, tidos por si como irredutíveis, mas que, na verdade, acabam por ser redutíveis às categorias formais do Sentido e da Sabedoria, com o intuito de realizar "uma lógica filosófica das categorias do discurso, quer dizer das várias maneiras fundamentais possíveis de ordenar a realidade"<sup>499</sup>, não restam dúvidas de que esse

---

<sup>499</sup> KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.609. Não pode passar despercebida a dupla dificuldade que esta nova formulação, mais convencional, levanta, tanto em relação ao texto weiliano, quanto à ideia de que a **L.P.** é um grande diálogo. Por um lado, não se entende, aqui, com clareza, o que é que distingue a **L.P.** das lógicas aristotélica ou kantiana, nem fica manifesto que a realidade ordenada coincide, não se adequa, como defendem as concepções que opõem discurso e situação, segundo o autor, com a forma ordenadora; por outro lado, a hipótese do diálogo fica seriamente enfraquecida, uma vez que o diálogo com «possibilidades» se reveste de um cariz inequivocamente unilateral.

diálogo é orientado, estruturado, a partir de uma atitude selectiva e classificatória, de acordo com princípios de origem heterogénea ao intuito dialogante.

De algum modo, a interpretação de Labarrière, ao insistir na sistematização enquanto procedimento estruturador e inventivo inerente ao gesto lógico, permitiria colocar o mesmo problema a partir de um ponto de vista diferente, mas não menos significativo, para estabelecer a necessidade de uma terceira hipótese hermenêutica que, a partir do discurso, concilie abertura e circularidade, espontaneidade e sistematização. Como veremos, é a atribuição de um carácter misto ao texto de Weil, insistindo, por um lado, no cruzamento entre narrativa filosófica e narrativa literária e, por outro, na criatividade de todo o autor filosófico, à qual o nosso não escapa, que permitirá, pelo descentramento do problema em relação à dualidade -- abertura/circularidade -- que, tradicionalmente, se utiliza para entender a obra em causa, harmonizar as duas perspectivas.

Em quarto lugar, levanta-se o problema do conteúdo partilhado nesse diálogo, tendo presente que a unidade é formal e não material. Torna-se difícil de conceber um diálogo sustentado ao longo de dezoito categorias sem um logos material que se teça pelo comum entendimento. A dificuldade acresce-se se a cruzarmos com a diferença entre «possibilidades radicais» e possibilidades categoriais. Efectivamente, todas as categorias até à do Absoluto parecem não só possuir o mesmo horizonte de compreensão, mas, também, girar em torno do mesmo tipo de questões; idêntico procedimento encontra-se em acção nas três categorias seguintes. Por fim, as duas últimas

categorias desenvolvem uma tripla potencialidade dialógica: afirmam a sua possibilidade, pela descoberta de si em cada discurso outro, como a teleologia discursiva -- não objectiva ou subjectiva mas, extrapolando o campo de origem, reflexionante -- que transforma os dizeres dispersos em polifonia.

Deste ponto de vista, a hipótese aparenta estar confirmada. Não só há uma espécie de motor do diálogo, constituído pelas categorias formais, que accionam um movimento em dois tempos, de cada categoria na comunhão da totalidade e da totalidade revisitada em cada categoria, como há diálogos parciais entre categorias determinadas e/ou entre grupos de categorias. A análise das epígrafes põe em evidência esta «conversa» entre categorias/atitudes, porquanto, ao salientar o salto optativo para a nova categoria, revela, do mesmo passo, a insuficiência que a categoria anterior encerra, quebra a sua auto-suficiência e, logo, acciona a dialéctica desiderativa que está na origem de todo o diálogo. Em último lugar esta mecânica está sustentada num terceiro termo: há, na **L.P.**, um conceito cuja função dá conta da possibilidade material de diálogo entre as categorias/atitudes, o de reassumpção.

O papel desempenhado pela reassumpção na **L.P.** só numa concepção muito lata de diálogo poderá ser entendido nos termos deste. Trata-se muito mais do reconhecimento de uma dialéctica entre inovação e conservadorismo, que dobra aquela entre história e discurso, apontando para os caboucos da **L.P.**, para a lógica e não para a sua efectuação dialógica. Por outro lado, a hipótese apresenta o risco de recriar as fissuras encontradas por

Labarrière, de tal modo que, porque inconsciente desse efeito, julgue poder revelar um diálogo que mais não seja do que a integração típica do Absoluto.

Por fim, esta leitura só se sustém se se pressupuser, uma vez mais, a identidade absoluta da filosofia e da história, não no fim, mas em cada momento ou se se considerar, contra todas as afirmações do autor, que cada categoria se identifica com o discurso de um filósofo determinado que enceta o diálogo com os anteriores. Poder-se-ia ver na distinção entre categoria e atitude a expressão da possibilidade de uma tal identificação, pondo em destaque a não coincidência entre discurso e situação. O que nesta problemática se reiteira é que este tipo de argumento enferma, todavia, da confusão usual entre coesão sistemática e facticidade: do mesmo modo que, na **L.P.**, Weil apresenta uma idealização da pluralidade de categorias que, na realidade, todo o discurso filosófico contem, o autor aplica idêntica distinção de abordagem ao conceito de atitude, prevendo uma atitude pura que seja o par da categoria pura.<sup>500</sup>

Em quinto lugar, a suster-se esta hipótese hermenêutica, há um aspecto da **L.P.**, que consideramos crucial, tanto do ponto de vista sistemático como do histórico -- a reflexão sobre o sentido do filosofar e a consequente apologia da filosofia que, como mostrámos, é vivida intensamente pelo autor -- que não obtem elucidação suficiente. No debate que se seguiu às

---

<sup>500</sup> " Mais si tout individu peut être compris, si toujours un discours peut l'intégrer dans le monde de la cohérence, les discours des hommes ne sont compris que par rapport à certaines attitudes que nous appellerons pures ou irréductibles. " **L.P.**, p.71.

conferências publicadas em **D.V.L.**, Gwendolyne Jarczyk faz uma pergunta a Kirscher que põe o dedo na ferida: " Eu queria apenas perguntar o seguinte a Kirscher: em relação à articulação, ou à tentativa de articulação entre discursos que é a tarefa do filósofo, o que lhe cabe empreender, qual é então, para Weil, o «mais» representado pela sabedoria? "<sup>501</sup> Passe a compreensão algo material da Sabedoria que lhe subjaz, a questão é pertinente: num " multilogo dos discursos irreduzíveis ", como, conciliadoramente, Labarrière concedeu ao grupo de Lille no fecho dos trabalhos<sup>502</sup>, como escolher entre tantas possibilidades? Ou, uma vez mais, o filósofo terá de permanecer na formalidade do discurso, no percurso sem paragem, ainda que momentânea, ao revés da caracterização pontiana, cindido, sem remissão, entre a sua actividade e a sua humanidade?<sup>503</sup>

A resposta de Kirscher é reveladora de uma certa indecisão, que não pode ser atribuída, apenas, a um intuito conciliador do intérprete, mas advém da dificuldade real em aliar o pendor sistemático, sempre algo monológico, que não se pode iludir no caso vertente, e o modelo dialógico proposto, o qual acaba, de algum modo, por derrapar na direcção do discurso da Inteligência que concebe a **L.P.** como " uma espécie de colecção das *Weltanschauungen* ".<sup>504</sup>

Numa intervenção anterior, Kirscher retoma uma resposta de Weil a Ricoeur, no debate que se seguiu à

---

<sup>501</sup> **D.V.L.**, pp. 294-5.

<sup>502</sup> Cf. **D.V.L.**, p.301.

<sup>503</sup> Cf., p.ex., MERLEAU-PONTY, M. **Eloge de la Philosophie**, pp.14 e 63.

<sup>504</sup> **D.V.L.**, p.285.

conferência pronunciada pelo primeiro, em 1963, a pedido da Société Française de Philosophie, intitulada " Philosophie et réalité ", segundo a qual a filosofia seria " a tentativa de manter o equilíbrio entre duas formas de loucura. " <sup>505</sup> " (...) de um lado, há a tentação da esquizofrenia, quer dizer, pensa-se em dezassete linhas diferentes ao mesmo tempo; e do outro lado, é o perigo do que se chamou outrora a monomania, ou ideia obsessiva. " <sup>506</sup>

A resposta não pode deixar de entusiasmar o leitor contemporâneo, em virtude do seu pendor psicanalítico e da aparente desconstrução do carácter sistemático e racionalista do nosso autor. Não será, contudo, sobre o «entusiasmo» hermenêutico da passagem que nos iremos debruçar, antes incidiremos na diferença entre o contexto da sua produção e o significado da sua utilização interpretativa. Quando Weil acentua o aspecto patológico do filosofar, nomeadamente do seu, visa desferir um golpe certeiro na tese, defendida naquele debate por Ricoeur, de que existem discursos que «eu» não

---

<sup>505</sup> P.R., p.48

<sup>506</sup> IDEM, pp.47-48 Saliente-se, desde logo, que Weil se refere apenas a dezassete categorias quando na L.P. são apresentadas dezoito, o que, no debate em causa, Kirscher descarta com excessiva ligeireza: " Je vous signale qu'il y a 18 catégories dans la *Logique de la Philosophie*, la 17e et la 18e revenant presque au même. Le nombre cité est tout à fait significatif. Je ne sais si Weil l'a fait exprès ou si c'est venu tout seul." D.V.L., p.293. Julgamos que o «lapso» de Weil permite duas interpretações, mas exclui aquela, defendida pelo intérprete de Lille, que atribui a cada uma das duas últimas categorias um ponto de vista diverso: a que partilhamos, e que leva ao extremo a formalidade dessas categorias; a que vê na Sabedoria, baseando-se tanto num suposto materialismo de Weil quanto na resposta que este deu ao arguente da sua Tese de

posso compreender, contrapondo-lhe a onipotência da compreensão, a qual se estende mesmo ao discurso do louco, retomando, desse modo, o ponto de vista de Jaspers.

O objectivo só poderia, no entanto, ser plenamente concretizado se Weil não se limitasse a opôr a sua posição à do interlocutor, mas inviabilizasse a razão que justificava esta última. Como Ricoeur assentara a sua convicção na necessidade de haver um ponto de contacto existencial que abrisse o horizonte do discurso do outro ao próprio do meu mundo, garantindo que a compreensão fosse, ao mesmo tempo, admissão, o que conciliaria objectivação e subjectividade pelo par hermenêutico distanciação/apropriação, Weil, ao apontar a «loucura» subjacente ao filosofar, pôs em evidência essa ponte existencial entre o discurso racional e o suposto discurso irracional.<sup>507</sup>

Não nos parece, por conseguinte, que se possa aplicar uma tal leitura como modelo de compreensão global da coerência da **L.P.**, sem, contudo, desmerecer o seu interesse, mormente, por criar espaço para uma abordagem mais «psicológica» da problemática associada ao «desejo de dizer». Do mesmo modo, não nos parece que ela seja verdadeiramente útil para legitimar a hipótese dialógica, uma vez que acaba por apontar no sentido oposto: não

---

Doutoramento e que questiona o interesse sistemático e existencial da categoria da Sabedoria.

<sup>507</sup> " J'accepte votre idée que le discours effectivement tenu est d'abord réel. Mais comment le comprendrai-je si je ne peux l'admettre (au sens de *Annahme* de Meinong)? Vous-même avez traité les systèmes comme « hypothético-déductifs ». Comment est-ce que j'entre dans l'hypothèse à partir de laquelle tout

será, com efeito, a esquizofrenia um solilóquio delirante cuja pluralidade de vozes que pode assumir não mascara que o aparente diálogo se encontra fechado em si?<sup>508</sup>

Por outro lado, quando Kirscher faz uso desta breve interlocução acaba por revelar as dificuldades associadas à grelha do diálogo em justificar, que não pela negativa, a unidade sistemática da **L.P.**, de um ponto de vista tanto formal quanto teleológico. Ora, como mostrámos, este último é determinante para se entender a obra de Weil na relação dramática, e não apenas dialogante, que ela mantém com a situação contemporânea da filosofia. A resposta que o intérprete francês dá a Jarczyk segue a mesma linha: o que pode condicionar uma eventual hierarquia das categorias e a consequente opção do

---

est très cohérent, si je n'ai une certaine proximité avec cette hypothèse? " **P.R.**, p.47.

<sup>508</sup> Apesar de ser intrínseca a toda a actividade que produz uma espécie de «universo paralelo», com uma virtual autonomia de sentido assegurada pela função contextual de «background» oferecida pela tradição, assim como pelos procedimentos retóricos e protocolares, geradores de normatividade, que ela assume como próprios, a possibilidade de se fechar neste *simile*, evitando o confronto com os outros universos, só por analogia se entenderá como patológico o seu exercício corrente, uma vez que não se verificam as falhas que caracterizam as patologias da comunicação: processos de condensação ou de alargamento exagerados; anulação sistemática da comunicação; utilização descontextualizada dos actos de comunicação; recusa do valor de verdade ou de validade das proposições; utilização desajustada dos procedimentos retóricos ou dos protocolos comunicacionais; quebra da unidade do mundo enquanto fundo facilitador da interacção comunicativa; etc... Cf. WATZLAWICK, P. **Une Logique de la Communication**, Paris, Seuil, 1972. Ao recusarmos entender a actividade filosófica à luz da psicologia, não excluimos, como a sequência da nossa exposição mostrará, nem que se possa transpor alguns dos conceitos da psicologia para a hermenêutica do texto filosófico, nem que possa haver formas patológicas de compreensão e de comunicação. Contudo, mantemos

filósofo é a ordenação das categorias de acordo com um eixo de mais e menos racionalidade.<sup>509</sup> Apercebemo-nos, uma vez mais, de que a unidade é aqui concebida, apenas, enquanto formal. A escala quantitativa garante que um atributo qualitativo, como o é a racionalidade, não ponha em causa essa formalidade. E tanto assim é, que, quando Labarrière pretende introduzir a ideia de categorias privilegiadas, " singularmente, claro, a categoria do Sentido " <sup>510</sup>, que permitiria uma leitura de segundo grau da **L.P.**, Kirscher rejeita, vigorosamente, essa pretensão em nome da localização final do Sentido.

Em suma, se a hipótese do diálogo entre as categorias nos oferece uma interessante perspectiva sobre a atitude filosófica de Weil na sua obra maior, se, no que respeita à coerência sistemática, nos ajuda a melhor equacionar a dialéctica entre pluralidade de discursos e unidade da razão discursiva, ao visar um equilíbrio entre os dois extremos hermenêuticos mais frequentes, se, por fim, abre o caminho para a reintegração de uma das maiores filosofias do nosso século nos interesses que orientam os investigadores, revelando a sua actualidade ao considerar o discurso como o centro e o fundamento do filosofar e, a partir daí, desconstruindo a acusação, infelizmente corrente, de sistematicidade monolítica, tornou-se, em contrapartida, patente o equívoco entre

---

que não é a filosofia que é patológica, mas alguns dos modos como se concretiza no filosofar de cada um.

<sup>509</sup> " Il y a du plus ou du moins raisonnable. Nous sommes devant un système qui comprend tout et qui est une mise en ordre, et il faut tenir ensemble les deux à la fois: cela donne une structure dialogique ouverte. " **D.V.L.**, pp.296-97.

<sup>510</sup> **D.V.L.**, p.297.

atitude filosófica e articulação das categorias/attitudes que a sustenta.

Uma coisa é Weil levar a cabo o diálogo com as possibilidades discursivas que descortinou, oferecendo ao leitor uma recriação narrativa dessa conversa interior, expressando, assim, a sua concepção do filosofar ( aliás a alusão ao carácter de esquizofrenia da actividade filosófica di-lo, pela negativa ), outra será afirmar que Weil pôs as categorias a dialogar, no pleno respeito pelas diferenças específicas, apagando-se, enquanto narrador, para ser instrumento de uma polifonia da qual pretendeu tão só eliminar o ruído.

Se podemos aceitar que os vários discursos funcionem como interlocutores, mais no sentido de interpeladores e instigadores do que no de intervenientes, do filosofar weiliano, que com eles dialoga efectivamente, convicto de operar reduções irrelevantes para os objectivos a que se propôs, mas, no fundo, estabelecendo as regras do jogo, funcionando a própria discursividade como logoi partilhado nesse dialogar, não vemos como se concretiza o diálogo entre esses vários discursos, considerados irreduzíveis e na realidade afastados da pureza pelo efeito das reassumpções, salvo por intermédio de Weil. Ora, sabêmo-lo da já longa tradição anti-positivista, toda a intervenção é imposição de um mundo, o que obsta, liminarmente, a qualquer presumida neutralidade.

Devemos, desta feita, abdicar das virtualidades proporcionadas pelo modelo em causa? De modo algum. Não há dúvida de que na **L.P.** se estabelece um diálogo de fundo, em termos diversos daqueles que o modelo parecia supor, porquanto de iniciativa unilateral, que qualquer

interpretação, focada na problemática da linguagem e do discurso, não pode ignorar. O devir multiforme da razão, que, nunca é demais salientá-lo, é e permanece, mesmo nas figuras aparentemente marginais, discursiva, só por uma articulação de tipo dialógico se poderá reconhecer, tanto como racionalidade, quanto como discursividade, isto é, como identidade e diferença. Toda a questão está, então, na identificação do tipo de diálogo levado a cabo, bem como no seu enquadramento na estrutura narrativa da **L.P.**.

Para concretizarmos essa tarefa, torna-se necessário aprofundar as dificuldades intrínsecas à concepção dialógica. A figura do diálogo constituiu-se como fundamental graças às análises da Hermenêutica filosófica, tornando-se num critério diferenciador do filosofar em relação a outras actividades que lhe são aparentadas. A distinção weiliana entre diálogo e discussão reflecte, decerto, uma apropriação deste contributo. No entanto, a utilização de alguns dos princípios da pragmática torna visível que a aplicação dessa figura à sequência das categorias/attitudes implica uma utilização imprópria ou um uso metafórico que requer uma elucidação mais matizada.

Contudo, a este respeito, o confronto entre a concepção de Gadamer e a perspectiva de Weil exhibe, de novo, o carácter de transição da **L.P.**. Na verdade, o que na obra de Gadamer surge como claramente estabelecido, na obra de Weil só é destacável sobre um fundo temático diverso e, num certo sentido, contraditório. Consideramos, por conseguinte, que a tendência da hermenêutica gadameriana ( a qual está, como nos parece óbvio, na base da interpretação da **L.P.** como um grande

diálogo com a tradição ), por exemplo, para sobrevalorizar a relação normativa, tanto no jogo, quanto na estrutura dialógica da compreensão, bem como a sua permanência no domínio da ontologia, não fazem, suficientemente, jus à tensão entre subjectividade e normatividade, tal como a encontramos na obra de Weil.<sup>511</sup>

Gadamer oferece-nos uma grelha conceptual para a elucidação da estrutura dialógica e especulativa da

---

<sup>511</sup> Essa dificuldade resulta sobretudo da Hermenêutica gadameriana se inscrever em linha directa na tradição logocêntrica que descarta a concretude do contributo daquele que fala para a formação do sentido. Desta feita mantém-se no horizonte de uma posição assaz usual em filosofia, mas já ultrapassada nas ciências da linguagem. Na realidade, a voz e o logos interagem simultaneamente, de tal modo que a sua distinção, para efeitos de análise, não pode ser vista como uma separação real, nem pode produzir, como se uma imediata evidência se tratasse, a hierarquização que confere à segunda o valor de essência de que a primeira se limitaria a ser emissão sonora, fruto da existência compósita do homem. À margem dos interesses de política académica que lhe obscurassem o sentido, as investigações que têm sido realizadas sob a égide da pragmática permitem, num âmbito geral que não se confina à análise de textos literários ou filosóficos, integrar o que fora reduzido ao estatuto de contexto, o qual, enquanto envolvente, se entendeu sob a categoria do acessório, no que chamaríamos «logos emissório». Deste modo, melhor do que a Hermenêutica, neste aspecto, a Pragmática contribui para o esclarecimento pleno da unidade bi-facial entre o que se diz e os modos do dizer.

Jean-Marie Breuvert, no seu artigo sobre *Tradition, Effectivité et Théorie chez E. Weil et H.G. Gadamer*, traduz esta particularidade da filosofia de Gadamer do seguinte modo: " L'hypothèse de Gadamer est au contraire que spéculatif et dialectique sont nécessairement deux concepts, distincts non seulement logiquement, mais, dirons-nous, génétiquement. L'horizon de sens préexiste à l'énoncé... " Em consequência, conclui que entre a filosofia de Gadamer e a de Weil há, a este propósito, uma distância. " Il semble, en effet, que l'écriture même de l'Opus magnum de Weil renvoie à une autre conception du rapport entre l'énonciation et l'horizon de sens... " **C.E.W.I**, p.147.

linguagem que não pretendemos minimizar.<sup>512</sup> Não obstante, a sua explícita vontade de combater os excessos do historicismo e dos relativismos congêneres, bem como a forte influência do horizonte especulativo da ontologia heideggeriana, levam-no a valorizar as relações internas, ontologicamente constitutivas, ignorando, ou mesmo depreciando, o que concerne as valências externas. Desta feita, acaba por reduzir o peso do «nós» no esclarecimento do que conosco advém, para lá do nosso querer e do nosso fazer. Daí, que a sua hermenêutica tenda para uma concepção passiva da existência, para a qual o questionar, apesar de sugerir iniciativa, " também é mais uma paixão do que uma acção "<sup>513</sup>, que a primazia atribuída à escuta reflecte.<sup>514</sup>

---

<sup>512</sup> Aliás, o próprio Habermas, no seu debate com Gadamer, reconhece que, não obstante a apresentação de situações que questionam a pretensão hermenêutica à universalidade, num certo sentido a tese de fundo de Gadamer - « o diálogo que somos » - é insuperável. Cf. HABERMAS, J. K.K., p.276.

<sup>513</sup> GADAMER, H.G. W.M., p.348

<sup>514</sup> André Berten, comentando a célebre passagem do prefácio à 2ª edição da W.M. ( p.XIV ) que resume as intenções gerais da proposta gadameriana, conclui em sentido idêntico: " Par là est consacrée la prééminence de la passivité et de l'ouverture sur l'activité et la volonté. " BERTEN, A. *Sémiotique, sémantique, pragmatique: la question du sujet* in **Figures de la rationalité**, p.255. Por seu lado, Foucault reconduz esta passividade, conscientemente tematizada por Gadamer, a um desejo «primitivo», quase uterino, de recusa da decisão pessoal, que se afigura sempre traumática, numa sentida passagem da sua lição inaugural no Collège de France: " Le désir dit: « Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse. » " FOUCAULT, M. **L'ordre du discours**, p.9 Limitamo-nos à evocação, uma vez que, como em

Mesmo que se reconheça o carácter de bom ouvinte da tradição manifestado por Weil nas suas obras, dois motivos nos levam a estabelecer a sua divergência em relação a uma tal predominância da escuta e da receptividade. O primeiro decorre de uma atitude, identificável na **L.P.**, no que respeita ao sentido da compreensão: não restam dúvidas de que haja, aí, uma urgência de «prender-com», manifestada pela pureza das categorias/attitudes e pelo conseqüente esforço sintético de focagem no que é considerado central, nas cabeças de capítulo<sup>515</sup>, que não coincide com o interesse hermenêutico pela combinação de todas as variações «auditivas».

O segundo advem do papel maior que a inventividade desempenha no pensamento weiliano. Berten, retomando a crítica habermasiana ao que considera ser o conservadorismo da concepção de Gadamer, escreve: " Se, com efeito, há preeminência da linguagem, então a verdade diz-se no já dito, ela supõe a escuta e não a invenção: o acolhimento e não a transformação. "<sup>516</sup> Os termos da

---

todas as situações que não permitem a aplicação linear da causalidade, fica sempre em aberto, a eventualidade de uma interacção entre o desejo e a consciência. Só o deslocamento da problemática para o âmbito ético a situa de modo a poder ser convenientemente tematizada.

<sup>515</sup> A expressão é do próprio Weil e visa caracterizar as categorias lógicas, por contraste com os outros tipos de categorias: " Du point de vue de la philosophie, qui est compréhension d'elle-même dans la compréhension de la situation, elles sont les têtes de chapitre de l'analyse concrète. " **L.P.**, p.430.

<sup>516</sup> BERTEN, A. *art.cit.*, p.256. Apesar da análise gadameriana da «execução», recusando as tendências historicizantes subjacentes à corrente autenticista a partir do conceito de aplicação, questionar a validade das oposições expressas, não há dúvida que outras problemáticas da sua hermenêutica as sancionam, de modo que o que sobressai é, efectivamente, uma tendência para favorecer o que acontece em detrimento do que é

crítica oferecem, de imediato, graças à sua apresentação binominal entre passividade e acção transformadora, uma percepção da dificuldade em encaixar a **L.P.** no modelo dialógico de tipo hermenêutico. Por um lado, há que ter em consideração a conciliação entre discurso e situação visada na categoria da Acção, última categoria material. Apesar do discurso desta categoria não pôr em causa a centralidade do discurso e da linguagem, enquanto processos de expressão e de compreensão, porquanto não os submete à realização da obra nem os converte em instrumentos, atribui-lhes uma função agente global, que os implica directamente no carácter transformador da atitude que a actualiza. Se se supusesse que estaríamos a generalizar a partir da feição principal desta categoria/atitude, a seguinte passagem de Weil afastaria quaisquer suspeitas: " Só participando na acção age o homem, não tentando «compreendê-la»: ela é a liberdade que não é nem devem, mas se faz (...) a actualidade do homem que é enquanto *potencial*. " <sup>517</sup> Tal significa a participação concreta e activa do discurso na construção de um mundo melhor.

Não devemos, como é evidente, confundir esta categoria com a da filosofia, o Sentido, mas não devemos, igualmente, escamotear o facto de nela se defender o carácter transformador, assente numa liberdade que é caracterizada como «práxica», evitando que se oponha, como fora corrente na tradição, compreensão e acção,

---

criação, logo, liberdade absoluta. Jogando com o valor relativo que a actividade do artista e a do executante possuem na nossa sociedade, poder-se-ia sintetizar esta situação dizendo que se Gadamer aproxima o executante do artista é para, de algum modo, reduzir este a um executante.

teoria e práxis, exigindo, em consequência, a categoria do Sentido que culmina na ideia de inventividade poética, baseada na espontaneidade criativa da linguagem.

Temos, desta feita, carecendo das necessárias mediações, vindo a delimitar um modo de compreender a linguagem e o discurso cuja complexidade, decorrente de um movimento triplo entre a espontaneidade originária da linguagem que precede toda a categorização, inclusivé gramatical,<sup>518</sup> a realização dessa *poiésis* nos discursos concretos que Weil se recusa a desvalorizar em nome de um estado adâmico, seja este entendido como original ou como ponto de chegada,<sup>519</sup> e a compreensão histórico-hermenêutica que estabelece " a filosofia como ciência do sentido... "<sup>520</sup>, torna difícil a aplicação, sem ser analógica ou derivada, da ideia de um diálogo entre as categorias.

É o próprio Gadamer que reconhece a utilização analógica da figura do diálogo<sup>521</sup> quando aplicada a um texto, tornando visíveis as principais dificuldades dessa transposição no seguinte extracto: " Decerto, um texto não nos fala como nos fala um tu. Cabe-nos, a nós que tentamos compreendê-lo, fazê-lo falar. "<sup>522</sup> É na concepção do «nós» que reside a questão: ou se aceita que este é puro, logo formal e vazio, e, enquanto feixe de actividade/passividade, não interfere, para além da

---

<sup>517</sup> L.P., p.408-9.

<sup>518</sup> L.P., p.420.

<sup>519</sup> " Le langage, tel qu'il paraît ici, n'est pas un paradis perdu par la chute dans le travail, l'intérêt et toutes les catégories concrètes... " L.P., p.420.

<sup>520</sup> L.P., p.424.

<sup>521</sup> Cf., p.ex., W.M., p.360.

<sup>522</sup> GADAMER, H.G. W.M., p.359.

constituição formal, com o visado, ficando-se exposto às críticas correntes ao formalismo, ou se defende que o «nós» é um entrançado de relações, de intenções, de expectativas, numa palavra, um mundo, que, necessariamente, interage com os mundos com os quais pretende realizar a «fusão de horizontes», e a dificuldade consiste em evitar criar uma clivagem irreversível entre o plano transcendental e o plano histórico. O debate, apesar de antigo, mantém-se, quanto a nós, aberto, uma vez que consubstancia a diversa abordagem por parte da filosofia e das ciências humanas.

A posição de Gadamer, embora enquadrando-se na segunda tese, surge, aos nossos olhos, eivada de ambiguidade: por um lado, o conceito de «fusão de horizontes», simultâneamente, implica a interferência de horizontes e a exclusividade do mundo próprio; por outro lado, o hermeneuta aponta para um nível mais autêntico de fusão que pressupõe a passividade daquele que tomou a iniciativa do diálogo, e, por conseguinte, um esvaziamento, que ultrapassa aquele que nos parece exigido pela apropriação, do que constitui a especificidade do mundo do intérprete. A sedução exercida pela rede conceptual que sustenta este desnível, a qual permite melhor equacionar a problemática da alteridade, descentrando o eu e favorecendo a atenção ao outro, numa versão menos «opressiva» da «cura» heideggeriana, poderá, contudo, manter a convicção, difícil de suster desde as «filosofias da suspeita», de que é possível atingir um domínio da vontade que evite intromissões dos considerados factores externos. O resultado é, inevitavelmente, o regresso a uma certa ingenuidade

filosófica, que não deve ser confundida com o pendor iluminista e o optimismo que dele decorre.<sup>523</sup>

Habermas traduz esta situação do seguinte modo: " A área de aplicabilidade da hermenêutica é compatível com os limites do discurso quotidiano normal, desde que excluídos os casos patológicos. A concepção que a hermenêutica tem de si mesma só é abalada quando se afigura que os padrões da comunicação sistematicamente distorcida surgem também no discurso «normal», patologicamente discreto, chamemos-lhe assim. É o que sucede na pseudo-comunicação... "<sup>524</sup>

A pseudo-comunicação só será detectada por um terceiro sujeito que tenha uma visão do exterior. A hipótese do «terceiro sujeito», equivalente da do «terceiro olho», peca por representar atomisticamente os actos comunicativos e supôr a existência de uma constante dobra crítica. No entanto, quando nos movemos da elucidação de actos de fala particulares para as funções políticas do discurso, torna-se visível a possibilidade do discurso patológico se tornar no discurso «normal»: a Obra, na **L.P.**, pode ser compreendida neste sentido.

---

<sup>523</sup> Habermas estabelece essa diferença pelo recurso a uma passagem da obra de Albrecht Wellmer, **Kritische Gesellschaftstheorie und positivismus**: " « Die Aufklärung wusste, was die Hermeneutik vergisst: Dass das 'Gespräch', das wir nach Gadamer 'sind', auch ein Gewaltzusammenhang und gerade darin kein Gespräch ist... Der universale Anspruch des hermeneutischen Ansatzes ( lässt sich ) nur dann aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, dass der Überlieferungszusammenhang als der Ort möglicher Wahrheit und faktischen Verständgtseins zugleich auch der Ort faktischer Unwahrheit und fortdauernder Gewalt ist. » " HABERMAS, J. **K.K.**, p.295-296.

<sup>524</sup> HABERMAS **K.K.**, p.277.

Este caso patenteia, suficientemente, a diferença entre um diálogo intercolóquio, no qual os interlocutores se afrontam, confrontando os respectivos actos de fala, e um solilóquio, cujos limites são, de algum modo, extra-discursivos, reflectindo critérios metodológicos e valores éticos do locutor, mas sofrendo da carência de alguns dos «normalizadores» em acção na comunicação inter pares, facilitando, desta feita, como nos mostra a História, o surgimento das patologias do discurso e da comunicação.<sup>525</sup>

A «correção» intentada pela pragmática torna-se efectiva porquanto é realizada a partir da própria linguagem, sem necessitar de recorrer a um sujeito ou a um mundo extra-linguísticos. As condições pragmáticas do discurso, do diálogo ou da discussão não são, ao contrário do que a filosofia da linguagem tradicional julgou, acidentais, mas, como escreve Otto Apel, " o facto de que existem pretensões humanas à validade, podendo ser explicitadas no plano performativo, é revelador das condições pragmático-transcendentais de possibilidade do conceito abstracto de verdade... " <sup>526</sup> Um diálogo que resulta da intenção comunicativa de um só interlocutor, pese embora toda a poética filosófica que,

---

<sup>525</sup> Habermas considera que a oposição iluminista entre autoridade e razão não foi totalmente superada com a concepção gadameriana da tradição e da estrutura antecipatória que esta fornece, contrapondo: " Nun haben wir aber Veranlassung anzunehmen, dass der Hintergrundkonsensus eingelebter Traditionen und Sprachspiele nicht nur im pathologischen Einzelfall gestörter Familiensysteme, sondern auch in gesamtgesellschaftlichen Systemen ein zwangsintegriertes Bewusstsein, ein Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann.. " HABERMAS, J. K.K., p.300.

<sup>526</sup> APEL, K.O. **Le logos propre au langage humain**, p.47

com indiscutível enriquecimento de sentido, descreve em termos vitalistas a conversão do passado em tradição, não preenche a totalidade dessas condições e, por isso, só o pode ser conotativamente.

Este longo excurso, no que respeita à economia da dissertação, curto, tendo em consideração a complexidade dos problemas levantados, visou diferenciar, do ponto de vista do intérprete, intenção e concretização, ou, na terminologia weiliana, atitude e sistema. Se cabe ao intérprete reconhecer a atitude dialógica preconizada teoricamente e intentada na prática do filosofar traduzida em obra escrita, compete-lhe, igualmente, apontar as condições de efectuação desse diálogo, as quais, por vezes, contrariam o intuito expresso pelo autor. Por outro lado, tornou-se visível a dificuldade de aplicar o modelo de inspiração gadameriana, sem ajustes significativos, à topografia da **L.P.**: há na obra de Weil um sentido de fundo, um movimento unitário, misto de teleologia e de utopia, que lhe imprime o carácter da autoria individual, marcando, indelevelmente, os vários discursos nos quais se vai revendo, e que, ao invés da proposta de Kirscher, não se resume a uma opção final.

Tal implica que não podemos procurar o traçado de significação da **L.P.** apenas nas linhas que atravessam a totalidade das categorias/attitudes, mas que devemos focar a nossa atenção também naquelas que as esteiam. Deste modo, surgem dois tipos de movimento: um, do passado, pelo presente, para o futuro, acarreta, em virtude da força existencial e hermenêutica da tradição, uma certa passividade, expressão não só do impacto da monumentalidade do edifício erguido, mas também da

admiração racional e afectiva, que se compraz em dar voz, com convicta fidelidade, às particularidades de cada etapa - assim se explica a introdução, forçada tendo presente a pureza das categorias/attitudes, de certos temas que só fazem sentido para um discurso determinado, não para o sistema; outro, do presente, em direcção simultânea aos outros tempos, produzindo, por um lado, a narrativa lógica e operando, por outro lado, um conjunto de triagens e de escolhas, imputáveis à compreensão e à vontade do autor, revelando, por conseguinte, uma actividade que não é tanto constitutiva quanto construtiva.<sup>527</sup>

---

<sup>527</sup> Certos leitores mostrarão a sua desconfiança pelo que parece ser um regresso indiscriminado às hermenêuticas iluministas do «equivoco» (Gadamer) e da «suspeita» (Ricoeur), com uma tonalidade psicologizante, própria de uma «hermenêutica das profundezas» (Habermas): duas breves considerações, rememorativas do percurso efectuado, bastarão, contudo, para aplacá-la. Das várias orientações que a história da hermenêutica revela não nos consideramos obrigados a escolher, exclusivamente, uma delas, antes seguimos o princípio axiomático segundo o qual o método não pode preceder o encontro entre o intérprete e a obra, o que nos leva a aproveitar de todas elas o que julgamos válido. Se insistimos em aspectos oriundos dos três tipos supra referidos, tal se deveu à necessidade de questionar uma interpretação da obra de Weil cuja sedução assenta, em grande parte, na aproximação que permite entre a Lógica de Weil e a Hermenêutica de Gadamer, sem perdermos de vista que os dois movimentos indiciados, entrecruzando-se, se complementam.

Quanto à tendência psicologizante, importa salientar que não confundimos autor e indivíduo, não visando, portanto, qualquer expressão mental ou existencial que extravase o plano discursivo e literário. É na obra que nos situamos, é dela que partimos e é a ela que chegamos. Assim, o mome de autor corresponde, para nós, na esteira de Foucault, a uma função, de tal modo " qu'il court, en quelque sorte, à la limite des textes, qu'il les découpe, qu'il en suit les arêtes, qu'il en manifeste le mode d'être ou, du moins, qu'il le caractérise." (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce qu'un auteur?*, **Dits et Ecrits I**, p.798.) Apesar de estarmos de acordo com o carácter de função da autoria, dois aspectos maiores nos afastam de Foucault: por

Simultaneamente, estamos a afirmar que a obra filosófica é daquelas que pede a atribuição de nome de autor, de tal modo que o suposto apagamento do autor filosófico, para dar voz exclusiva à verdade, exprime a confusão tradicional entre autoria e subjectividade. Dentro do contexto imediato da obra de Weil, o nome de autor Hegel é um bom exemplo da relevância e da complexidade dessa atribuição.

Esta problemática constitui um novo ângulo para focarmos o carácter de obra de transição da **L.P.** Mostrámos, anteriormente, que a obra de Weil exprime a consciência de uma situação crítica da filosofia que não quer ceder à facilidade do obituário, mas que, ao mesmo tempo, reconhece a profundidade da mutação de paradigma. Como todas as grandes obras, a **L.P.** fala, ora com acutilante clareza, ora com velado pressentimento, do tecido do tempo. Procura aquele ponto em que o devir se converte na eternidade presente do presente e, por isso mesmo, assume o peso da temporalidade, recriando as

---

um lado, a confusão que atravessa o texto, e contamina o debate que se lhe seguiu, entre autor e narrador (cf., p.ex., **IDEM**, pp.792 e 813-14); por outro lado, a quase exclusiva (apesar do que é dito na p.810) caracterização do nome de autor a partir de processos de atribuição externos (cf., pp.803-804), que não tem suficientemente em conta o seu carácter intra-textual), mas reconhecemos-lhe, ao invés deste autor e na senda de Ricoeur, a possibilidade de se vir a constituir numa identidade narrativa, naturalmente, como coroamento e não como origem primeira (**RICOEUR**, P. **Temps et récit III**, p.355). Pelo exposto torna-se claro que pendemos, de acordo com Ricoeur, para uma relação entre a identidade narrativa e a responsabilidade ética, mas, dele divergimos em dois pontos chave: não a fazemos depender de um acto decisório pleno (**IDEM**, p.358); não concebemos a apropriação como implicando uma desapropriação do eu assim constituído. Para a perspectiva aqui sintetizada, vj. **BERTEN**, A. *art.cit.*, pp.258-265.

malhas com as quais o Homem disse e fez, ao longo do tempo, a negação do tempo. Como todas as grandes obras, a **L.P.** fala do seu tempo, que é ainda o nosso, dando voz aos conflitos, aos problemas, às expectativas, à esperança que configuram a nossa época. Parece-nos assentar aqui uma das razões fundamentais do pouco impacto relativo que esta obra produziu no meio cultural: verdadeira encruzilhada, não pode satisfazer nem conservadores nem vanguardistas, uns e outros buscando uma fórmula única.<sup>528</sup>

Ora, o que as abordagens semântica e hermenêutica revelam a análise da narrativa confirma: as dificuldades em identificar com justeza o(s) autor(es) e o(s) narrador(es) da **L.P.** reflectem, igualmente, uma dualidade de posicionamento perante o texto filosófico que traduz o encontro de dois paradigmas: o moderno, concebendo, germinados, o texto filosófico e o texto científico, favorece o anonimato; o contemporâneo, aproximando o texto filosófico do texto literário, sujeita-o às mesmas perguntas sobre a autoria e a narratividade.<sup>529</sup>

---

<sup>528</sup> Labarrière dá conta desta distância entre uma certa escassez de adeptos e o entusiasmo manifestado por aqueles que convivem com a obra, através de um paradoxo: " Reprenant le mot de Nietzsche, l'on pourrait, à propos de la pensée d'Éric Weil, parler de son «inactualité». Avec ce que ce terme nous oblige à penser: il se peut que l'inactuel soit le plus présent à un temps, ce qui d'une certaine façon, révèle au mieux la tendance secrète que porte une époque." **K.H.**, p.179. Vj., também, a este propósito a nossa análise da crítica de Weil às Ciências sociais enquanto consciência da época.

<sup>529</sup> " (...) à tout texte de poésie ou de fiction on demandera d'où il vient, qui l'a écrit, à qu'elle date, en qu'elles circonstances ou à partir de quel projet. Le sens qu'on lui accorde, le statut ou la valeur qu'on lui reconnaît dépendent de la manière don't on répond à ces questions. " **FOUCAULT, M. Dits et Ecrits I**, p.800.

É, precisamente, a indecisão patente no texto weiliano que manifesta a situação de charneira. Para os intérpretes, essa indefinição tem-se traduzido pela tendência, já salientada, para oscilar entre a aceitação da formalidade dos discursos e a reiterada necessidade de estabelecer a correspondência com autores que fizeram a história da filosofia. Deste modo, autor e comentadores apontam, ainda que implicitamente, para a necessidade de se passar do anonimato para a consagração do nome de autor, que não pode ser entendida como ocasional ou colateral, mas que deve ser compreendida enquanto indicação importante da posição da obra filosófica no conjunto da produção cultural.

Por antítese, a valorização do nome de autor corresponde ao enfraquecimento do conteúdo das obras filosóficas actuais, resultante da auto-castração temática imposta pelo pensamento filosófico a si mesmo com o corolário, só na aparência paradoxal, da abundância de produção e da fragilidade do universo de recepção. Contraponha-se o exemplo do próprio Weil que escreveu apenas (?) três obras maiores, nas quais expôs o essencial do seu filosofar. Numa época em que a indistinção relativa dos géneros literários permite a conversão do texto em pretexto,<sup>530</sup> o nome de autor estabelece-se como garantia de uma certa unidade intencional e estilística. O cumprimento desta função por parte de certos autores, associado a formas mais ou menos

---

<sup>530</sup> Posição típica do Desconstrutivismo, conduz, por exemplo, Derrida a negar a relevância de todas as questões que a crítica «clássica» dirige aos textos, nomeadamente, quando esta utiliza a grelha jakobsiana do esquema da comunicação. Cf., p.ex., DERRIDA, J. **Limited Inc..**

conscientes do mito da Idade de Ouro, não esconde, todavia, a situação transitória que todos vivemos e que Weil, com discernimento premonitório, tematizou.

A categoria da Acção, aliás, pressupondo não só a situação de crise como a abertura do que está para vir, apresenta-se como um desafio para o nosso tempo. Se faz sentido agir, o papel desempenhado pela Ética e pela Filosofia política nos nossos dias só pode constituir uma resposta afirmativa à interrogação que a condicional subentende, é porque o discurso tradicional perdeu parte da sua autoridade e um novo discurso fundador não se conseguiu ainda impôr. " Trata-se, com efeito, de realizar o homem e essa tarefa é fixada para e pelo próprio homem, que sabe que ainda não é homem, isto é, liberdade existente. "<sup>531</sup>

A Acção radica na impossibilidade de "encontrar um objectivo na realidade" que obriga a "encontrar um objectivo para a realidade".<sup>532</sup> Uma tal exigência poiética, quase faustiana se vivida na atitude da Personalidade, como acontece hoje com muitos dos que lidam com os problemas bioéticos, cria um sentimento de urgência expectante que não deixa espaço para o necessário calcorrear da totalidade dos discursos humanos, com a conseqüente consciência da sua estruturação, de acordo com a formulação weiliana.<sup>533</sup> Apercebemo-nos, uma vez mais, de que na base do diálogo intentado por Weil está a concretização da dialéctica

---

<sup>531</sup> L.P., p.413.

<sup>532</sup> L.P., p.397.

<sup>533</sup> Cf. P.M., p.11.

originária entre desejo e necessidade, que constitui a filosofia como um interesse para o homem.<sup>534</sup>

Para nós, nesta busca de um ponto de equilíbrio hermenêutico em relação à topologia da **L.P.**, esta dialéctica entre o diálogo infinito e a finitude do empreendimento filosófico não se encontra suficientemente visível em nenhum dos esquemas propostos. Contrapondo as duas grandes perspectivas, a dialógica e a sistemática, somos, ao que parece, conduzidos a uma situação paradoxal: por um lado, " o empreendimento requer o que Weil nomeia um diálogo... "<sup>535</sup>; por outro lado, um solilóquio sinóptico<sup>536</sup>, mesmo recriando a interacção dialógica, não permite ao intérprete aplicar, sem reticências, o esquema do diálogo entre categorias como forma de compreender a unidade dinâmica da **L.P.**. Trata-se, então, de encontrar uma alternativa integradora às teses do diálogo formal e do posicionamento sinóptico,

---

<sup>534</sup> **P.M.**, p.11.

<sup>535</sup> BUÉE, J.M. **Cahiers Éric Weil IV**, p.16.

<sup>536</sup> É interessante ter presente a achega que Livio Sichirollo traz ao debate, tanto pela consideração de que a grelha proposta por Kirscher é negativa, quanto pelo testemunho oriundo da convivência amistosa com Weil: " Je voudrais ajouter quelque chose. On peut présenter le problème esquissé par Gilbert Kirscher en ce moment d'une autre façon, de façon positive, en rappelant l'expression célèbre de Platon, c'est-à-dire d'un philosophe qui ne concevait pas encore la liberté et le sujet comme nous les concevons. La célèbre expression du vieux Platon: seul le «synoptique» est ou peut être un dialecticien; c'est-à-dire, seul celui qui a ou peut avoir une vision globale (ça c'est l'idéal, évidemment!) peut à la limite en parler. Je crois que c'est une expression que weil aimait beaucoup. " **D.V.L.**, p.294. Para nós, esta interpretação, se explicitada quanto às suas últimas consequências, não redundaria num simples comentário às posições de Kirscher, mas constitui um esquema topográfico alternativo, que poderá pôr, radicalmente, em causa a tese dialógica: uma

que dê conta, simultaneamente, da intenção comunicativa de Weil e da coerência estruturante da sequência das categorias na **L.P.**.

Encontramos na diferença entre diálogo cotidiano e " forma literária de diálogo " a solução almejada. Muitas das nossas reticências, nomeadamente no que respeita à intervenção do autor na orientação do sentido visado no diálogo, desvanecem-se ao reconhecermos que estamos perante uma "forma literária de diálogo", expressão da vontade do filósofo de colocar o verbo ao abrigo de todo o abuso dogmático, pelo encetamento de um movimento originário em direcção ao tu.<sup>537</sup>

Com efeito, a figura do «diálogo literário» permite articular, sem perda de um ponto de vista querido como consensual, a gestualidade dialógica e a gestualidade

---

visão global absoluta só retoricamente se serve da figura do diálogo.

<sup>537</sup> Gadamer salienta que a forma literária do diálogo é um processo de manter o movimento originário do diálogo que constitui a compreensão e gera, assim, um impedimento narrativo à doutrinação dogmática. Cf. GADAMER, H.G. **W.M.**, p.351. Depreende-se, contudo, do supra exposto, que não consideramos que a opção pelo diálogo seja, só por si, uma garantia de liberdade do pensamento, se bem que essa opção reflecta, mormente no caso de autênticos amadores da filosofia, uma atitude marcadamente anti-dogmática, e permita, pela consciência que exprime uma responsabilidade no domínio da produção textual. Como escreve Habermas: " Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsensus bemisst, impliziert die des wahren Lebens. Wir können auch sagen: sie schliesst die Idee der Mündigkeit. Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet..." HABERMAS, J. **K.K.**, pp. 297-298.

sistemática, ao mesmo tempo que faz permanecer a estrutura narrativa no domínio das formas discursivas, evitando, desse modo, a introdução de uma gestualidade exterior ou heterogénea.

Subvertemos, por conseguinte, a concepção usual do termo, que está profundamente associada a uma teoria literária assente em *tropos* estanques, em favor de um uso hermenêutico-heurístico do campo semântico que ele define. Situando-nos, para o efeito, ao nível de uma análise pragmática, não pretendemos propriamente determinar a forma ou a estrutura da **L.P.**, mas tão só transpôr para o domínio do texto filosófico a liberdade e a criatividade que se reconhece, e mesmo se estimula, no texto dito literário. Do mesmo passo, visamos questionar o modo como se evita no campo da narrativa filosófica o jogo entre o enunciado e a enunciação, seja pela hipóstase de um conceito, seja pela suposição não discutida de que a filosofia desfez de uma vez por todas o equívoco estabelecido na origem entre *mythos* e *logos*.

Desta feita, em virtude da dimensão formal alargada que lhe conferimos, a aplicação desta figura à obra de Weil não pode ultrapassar os limites definidos pelo valor hermenêutico do contexto de recepção. Trata-se sobretudo de encontrar um modo produtivo de compreensão do contraste de intencionalidades que a **L.P.** apresenta, dando conta, ao mesmo tempo, do seu carácter de obra de transição e das potencialidades de discussão que abre para lá da sua inserção no movimento neo-hegeliano.

O uso que fazemos da figura do diálogo literário, assente na diferença entre o coloquial e a escrita, implica, contudo, que se mantenha o seu valor

hermenêutico aberto e não se decida sobre a sua pertinência para enquadrar de uma vez por todas a **L.P.** num género narrativo exclusivo. O que, assim, se sugere é um procedimento de leitura que a desloque das grelhas convencionalmente aplicadas.

Na verdade, julgamos impossível reconduzir a **L.P.** a um género puro. Indo ao encontro desta situação, a introdução da figura do diálogo literário aplicada à obra de Weil manifesta a virtualidade de se situar num nível intermédio entre a forma e o conteúdo, entre o explícito e o implícito. O que, desta maneira, está em causa é um modo possível de lançar um olhar renovado que a re-situe tanto na dinâmica da história da filosofia quanto na actualidade do nosso contexto de recepção. Alguns equívocos comuns deverão, contudo, ser afastados.

Importa, desde logo, salientar que por ser literário o diálogo não carece de autenticidade. A oposição entre literatura e vida, suportada por aquela entre realidade e fantasia, só se sustém se se criar um abismo entre real e ideal, entre natureza e cultura, reduzindo a linguagem à sua função designativa. Se o mundo da obra literária não possui as mesmas estruturas e as mesmas funções do mundo circundante, se a sua densidade ontológica não oferece a resistência dos corpos com os quais o nosso se afronta, não deixa por isso de ser um mundo vivido e susceptível de o ser por todos aqueles que nele penetrem, que não se limita a ser uma reprodução do mundo quotidiano, mas, como todo o mundo, tem o poder de antecipar e de co-criar as características dos outros mundos com os quais se relaciona.

E, se é verdade que só vivências determinadas, oriundas do mundo cotidiano, dão acesso à compreensão do que se passa na obra, não o é menos que a leitura da obra não só ilumina a nossa compreensão existencial, como cria novos sentidos, novos comportamentos, uma nova mundividência. Literalmente, quem passa por uma obra literária, seja ela um diálogo filosófico, um romance ficcional ou um poema, não pode ficar na mesma.<sup>538</sup>

A forte presença da marca do autor na obra literária não lhe retira autenticidade, antes a acresce pela introdução de um novo ponto de vista que vem enriquecer o mundo discursivo assim desdobrado. Uma vez mais, só uma equívoca identificação da vontade com uma subjectividade vista como fonte de erro pode levar a afirmar a preferência pelo não humano. Entre um Weil que se limitasse a ecoar todos os discursos, que, como o rapsodo Ion, soubesse dar voz as todos eles, possuindo a arte de «recitar» os diálogos, e um Weil criador, não só da estrutura de cada discurso, mas da sequência e do sentido dos diálogos, parece-nos clara a escolha.

Cabe-nos, agora, enfrentar a maior objecção à nossa proposta. A forma literária de diálogo supõe uma diferença notória, porque estilístico-formal, em relação ao diálogo analógico, que subjaz a toda a interpelação do outro, desse re-dizer, constante, que é co-dizer. Foi uma

---

<sup>538</sup> A prudente designação, por parte de Ricoeur, de «quasi-mundo» para distinguir o mundo vivido do mundo ficcional apresenta claras vantagens teóricas, nomeadamente a de evitar as confusões delirantes entre o tecido do mundo e o tecido da obra, mas não pecará por excesso de ontologismo, mantendo uma oposição demasiado rígida entre real e ficcional? Para o alargamento do estatuto de «quasi...» a todos os elementos do processo narrativo, vj. RICOEUR, P. **Temps et Récit** 3, p.436.

tal diferença que visámos, por nos proporcionar o contraponto positivo da polémica conduzida negativamente: não só quiséramos acentuar a intervenção da primeira pessoa na **L.P.**, para lá da mera ordenação das categorias/attitudes, evitando, desse modo, que o diálogo formal viesse actualizar o anonimato de feição moderna, gerando um sentimento de inviolabilidade em relação à obra de Weil, sintetizado pela afirmação de que a **L.P.** só é susceptível de duas attitudes: ou se aceitam os termos do percurso, se entra na obra e se é levado por ela, ou se a rejeita na sua totalidade, como pretenderamos marcar contornos mais precisos ao diálogo que Weil realizou, uma vez que, estando comprovado o carácter dialógico da obra, a universalidade subjacente do diálogo hermenêutico não basta para dar conta de um traço específico desta.

O diálogo literário, por conseguinte, não formalizaria apenas uma attitude de compreensão, mas constituiria um *tropos*, com a sua forma própria, com a suas regras retóricas, obedecendo à lógica da escrita e não da oralidade. A história da filosofia, marcada desde a origem pelo desejo de unir a verdade ao belo, aplicando à produção textual a retórica das paixões e dos sentimentos que pretendia excluir da sua argumentação, oferece vários exemplos deste tipo de diálogo, inevitavelmente, réplicas da matriz platónica. Ora, o texto de Weil não apresenta, à primeira vista, as características típicas do diálogo filosófico: nele, não se processa à reconstituição de um colóquio que, supostamente, ocorreu; não intervêm vários interlocutores, com papéis diferenciados; não há argumentação e contra-argumentação; não se descreve o

cenário convencional; não ocorrem os efeitos dramáticos típicos...

Torna-se, no entanto, manifesto que a objecção opera uma redução do diálogo literário ao diálogo filosófico de matriz platónica, que advem de uma visão demasiado convencional dos tropos literários aplicáveis em filosofia. Em contrapartida, a produção literária e filosófica sofreu, desde o século XIX, uma explosão dos limites impostos pela teoria clássica dos géneros literários que levou, de uma maneira inconclusiva, aliás, à negação da possibilidade de uma teoria deste tipo. De uma tal explosão importa ter presente não só a fluidez dos géneros e a possibilidade de contaminação entre eles, como a diluição da rigidez tropológica dentro de cada um.

Por outro lado, na impossibilidade concreta de enquadrar a **L.P.** dentro dos tipos textuais legados pela tradição, acentuada pela inevitável difracção provocada pela variedade de interpretações propostas, que levou Quillien a afirmar a existência de vários Weil, " o de Kirscher, o de Labarrière e por aí adiante "<sup>539</sup>, trata-se de arriscar uma hipótese hermenêutica, que respeite as indicações fornecidas pelo autor, integre o que nas outras hipóteses consideramos válido, e permita um enriquecimento de sentido. Demais, o ponto de vista no qual nos situamos é exógeno: partimos de um esquema de articulação das categorias/atitude para determinarmos, do interior, que tipo literário de obra poderá dar conta do traçado esboçado pela **L.P.**. Assim, não é na tradição do diálogo platónico que se deve procurar o modelo tropológico para a obra de Weil, mas na possibilidade da

contaminação das figuras, naquela abertura de fronteiras retóricas que produz mais do que uma transposição analógica. Estatuto, decerto, ambíguo: nem « como se », nem obedecendo a todos os cânones previstos.

Vejamos, antes de mais, a passagem da **L.P.** que esteve na origem da nossa hipótese:

" (as categorias) Desempenham o seu papel de princípio de unidade do discurso e da situação (...); cada uma assumindo o seu papel, têm a sua *aristeia* no devir da razão para si própria, cada uma assumindo o seu papel, são as protagonistas da história da liberdade.

Mas são só as protagonistas e não chegam a fazer desaparecer os outros actores nem a fazer esquecer que só a peça completa dá uma significação aos seus papéis. " <sup>540</sup>

A nossa hipótese é, por conseguinte, que a **L.P.** pode ser vista como uma encenação filosófica, um grande acto dramático, no qual as categorias/atitudes desempenham papéis determinados no longo enredo da assumpção do discurso, todas elas à vez protagonistas, tentando impôr a exclusividade da sua entrada, todas elas obrigadas à disciplina do conjunto, à coerência da peça, à urgência da encenação. Peça privada de pantomima, assente na expressividade do próprio discurso, no seu poder evocatório, na força da sua dicção, na comunidade de contexto. O tema, a filosofia. O cenário, a situação da filosofia na nossa época. A acção principal, a busca do sentido, isto é, o reencontro do discurso filosófico consigo mesmo, através da multiplicidade de discursos e

---

<sup>539</sup> **D.V.L.**, p.289.

<sup>540</sup> **L.P.**, p.429.

de atitudes, uma vez que " o sentido da filosofia é o próprio sentido ".<sup>541</sup>

Em consequência, a argumentação filosófica faz-se acompanhar por uma lógica de emoções. Do leitor se espera uma entrega total.<sup>542</sup> A sua entrada no contexto do drama é-lhe duplamente assegurada: a introdução predispõe-no para a leitura; a contingência do começo força-o a um salto sem rede que, retirando-o do conforto do seu ponto de vista, o lança na lógica daquele que lhe é agora proposto. Ele deve viver o drama que está em acção, não deve parar a meio de uma cena, mas deve seguir a peça até ao fim.

Aliás, se se tratar de um leitor filosófico, acabará por se aperceber de que é dele, do sentido da sua actividade, que o texto fala. Se se dispuser a acompanhar as sequências da acção, ver-se-á cada vez mais envolvido pelo problema, reconhecerá no seu próprio discurso a multiplicidade de possibilidades que cada categoria/atitude sintetiza, admirará a força da

---

<sup>541</sup> L.P., p.430..

<sup>542</sup> Para a concepção de níveis de cooperação textual e respectiva cooperação interpretativa dos vários intervenientes, vd. A já clássica obra de Umberto Eco **Lector in Fabula**. O autor, aliás, defendera, no que o seguimos, o alargamento do esquema cooperativo detectável nos textos literários à totalidade dos textos: " Postular a cooperação do leitor não significa contaminar a análise estrutural com elementos extratextuais. O leitor como princípio activo da interpretação, faz parte do quadro generativo do próprio texto. No máximo, existe apenas uma objecção, à minha objecção à objecção de Lévi-Straus: se até mesmo os reenvios anafóricos postulam cooperação por parte do leitor, então nenhum texto escapa a esta regra. Exactamente. Os textos que então definia como «abertos» eram apenas o exemplo mais provocante de exploração, com fins estéticos, de um princípio que regula, quer a geração, quer a interpretação de qualquer tipo de texto. **Op.cit.**, pp.9-10.

eloquência, sobressaltar-se-á com a construção e a desconstrução de cada «personagem», encetará um interminável debate sobre o «realismo» da peça, em suma, identificar-se-á com a obra.

Saliente-se que não se está apenas à espera de uma identificação com o conteúdo da obra, mas, igualmente, com o seu esquema formal. Como contrapartida emocional, a **L.P.** permite uma espécie de catarse. O leitor não poderá deixar de se emocionar com a monumentalidade do edifício que a razão discursiva construiu, com a infinitude do percurso que, ao mesmo tempo que o reconcilia com os espinhos do filosofar, consolida a sua convicção de que poderá contribuir activamente para a continuidade do empreendimento, com o esforço de dar voz a todas as categorias/attitudes. Aqueles que vivem optimisticamente a crise da filosofia retiram deste efeito catártico um renovado incentivo, os outros substituem a sedução inicial por um sentimento de opressão, idêntico ao olhar de medusa. Que a **L.P.** produza tais reacções não nos parece ocasional, mas decorre, simultaneamente do tipo misto de obra que ela é e do modo como o leitor contemporâneo se relaciona com o texto filosófico. Há uma iniludível beleza austera na **L.P.** que evoca, ao mesmo tempo, os grandes textos da tradição filosófica e as grandes tragédias da Antiguidade ou do Classicismo.

Este diálogo que é construído a partir de regras estilísticas, como seja o recurso à figura da gradação progressiva, filosoficamente justificada nos termos do binómio dialéctico determinação/indeterminação, cruzadas por uma attitude ética, traduzida, por exemplo, na extensão da tirada que cabe a cada interveniente, impõe,

deste modo, um equilíbrio formal bastante rígido à autocracia de cada discurso, sujeitando-o a um esquema de apresentação idêntico,<sup>543</sup> graças ao qual se garante uma

---

<sup>543</sup> Este esquema pode ser reduzido a 4 momentos principais, ainda que esses 4 momentos possam surgir em determinadas categorias desdobrados em 5 ou mais pontos, enquadrados pelo número do capítulo, a designação da categoria, e um texto epigráfico. As epígrafes têm uma clara função dramática ao marcarem o «desnível» lógico-discursivo das categorias, o que requer uma opção que justifique o salto da categoria precedente para aquela que está em causa. O efeito dramático é, assim, garantido pela oposição entre a continuidade da discursividade e a discontinuidade dos discursos. Saliente-se que, ao nível do paratexto, o recurso ao «negro» contribui para recriar o dramatismo iniciático da passagem. No momento 1. Expõe-se a insuficiência do discurso da categoria precedente e estabelece-se o sentido dialéctico do novo discurso categorial; o momento 2. corresponde à exposição do devir lógico da categoria (cf. **L.P.**, p.324, nota 1), o que introduz o jogo das cisões e das contradições internas que desde logo prenunciam a abertura constitutiva do discurso em causa e a sua relativa insuficiência; o momento 3. Expõe a efectividade prevista pelo respectivo discurso categorial e é, por isso, o momento da indicação quer do género literário, em sentido lato, aqui valorizado, quer da figura que encarna o essencial desse discurso; por fim, o momento 4. dá conta das reassumpções, e introduz uma questão que justifica a necessidade lógica da passagem para a categoria seguinte. Significativamente, no final de certas categorias há um texto designado por «nota sobre...». Essas categorias são a Inteligência, o Sentido e a Sabedoria, cada uma a exigir uma «nota» sobre o seu significado para a lógica da filosofia. Que Weil tenha optado por tratar essas questões de fundo sob a forma de «notas» traduz bem essa zona de anonimato e de interdito que leva a uma constante oscilação entre a prefiguração, a refiguração e a configuração.

A reforçar este efeito de homogeneização do «script» está a aplicação de idênticos recursos narrativos, estilísticos e retóricos a todos os discursos categoriais de entre os quais salientamos: interrogações expressivas; advertências cautelares; interrupções súbitas da sequência narrativa; constante afinação da precisão dos enunciados; jogo dos pontos de vista; contraste; níveis diversos de anonimato ligados à utilização da prosopopeia; construção do enredo lógico pela ruptura da sequência prevista e pela remissão aos outros discursos categoriais que funcionam tanto como mundo do texto

certa distribuição equitativa dos papéis. O autor introduz, no início de cada entrada, uma breve contextualização, que, simultaneamente situa o novo discurso na unidade do drama e orienta a sua leitura. De igual modo, naqueles momentos em que um discurso determinado tenderia, se não estivesse obrigado à disciplina da produção literária, para subverter as opções do autor, este recondu-lo à forma escolhida através da introdução do recurso filosófico por excelência, a diferenciação de pontos de vista.

A variedade de recursos, bem como do seu campo de origem, não deve surpreender o leitor: não se trata, como já o dissemos, de um drama literário, mas filosófico, que não transpõe literalmente os cânones do género, antes os adapta, introduz novos, oriundos da teoria do texto filosófico, e assim produz uma obra híbrida, tanto pela aproximação que realiza, quanto pela subversão que opera.

Resulta deste carácter um novo paradoxo: sob a capa de uma placidez formal, de uma quase elisão absoluta dos recursos literários mais frequentes, como é o caso da metáfora, de uma recusa, excessiva para ser autêntica, de qualquer retórica das paixões, Weil concretizou a aspiração da maioria dos filósofos do nosso século - a produção de um texto filosófico que questionasse, pela forma, e não só pelo conteúdo, as fronteiras disciplinares tradicionalmente impostas. Ao contrário de tantos outros, fê-lo segundo uma lógica transitiva, criando zonas de abertura, pondo em movimento estruturas de há muito cristalizadas, e evitando substituí-las por

---

quanto como intratextos; contraposição entre categoria e atitude.

novas cristalizações. No seu «minimalismo» vemos o sinal de uma contenção, de quem se quer manter no nível da interrogação, de quem sabe que a depuração formal não só faz aparecer com maior nitidez as opções estruturais da composição, como incita à tomada de consciência do que é posto de parte, da marginalização efectuada em toda a obra. Obra de transição, questionando os limites da razão discursiva, a **L.P.** é, também, uma reflexão sobre as margens do texto filosófico.

A hipótese por nós aventada permite, assim, compreender melhor, sem se abdicar dos dois aspectos, a duplicidade de intenções que encontramos na **L.P.**: por um lado, a sistematização, que não se pretende fechada, antes aberta, como vimos, não só nas extremidades, mas em cada novo discurso; por outro lado, a atitude dialógica, exprimindo não só a efectividade da compreensão que é levada a cabo, como a atitude filosófica preconizada pelo autor. Este jogo entre um sistema que não é totalmente sistemático e um diálogo que não é coloquial não pode ser plenamente justificado pela introdução da diferença entre forma e conteúdo, como se houvesse na **L.P.** duas lógicas - uma material, dialógica; uma formal, dialéctica, em sentido restricto - mas pela extremização da unidade entre ambas.

Em conformidade, ao concebermos a topologia da **L.P.** como um conjunto de cenas que formam uma obra dramática, introduzimos a possibilidade da dialógica e da dialéctica constituírem uma unidade de articulação, que não apenas de sobreposição, simultaneamente, de forma e de conteúdo, fazendo jus ao carácter unitário que tanto Labarrière quanto Kirscher reconhecem no pensamento de Weil,

recuperando, igualmente, de um modo positivo, a existência de momentos de quebra, de fissura, como actos de uma mesma peça, o que cria um tipo de sutura que não afecta a existência de rupturas.<sup>544</sup>

Acusar-se-á a hipótese por nós apresentada de não permitir encontrar um ponto de vista unitário que decidisse sobre a posição efectiva de Weil em relação às problemáticas maiores que estruturam o seu pensamento. A acusação não é totalmente descabida, em si mesma, mas apresenta-se descontextualizada no que respeita à intenção hermenêutica que preside ao nosso labor. Com efeito, a identidade formal que estabelecemos não é de molde a restituir um pensamento absolutamente coerente e uniforme, mesmo quando se levanta a suspeita do oposto. Aliás, não é ao nível da coerência biográfica que nos pretendemos situar, mas ao nível de uma unidade hermenêutica que não escamoteie a irredutibilidade das diferenças, dos desníveis, da sedimentação não explicitada de vários pontos de vista, que não ignore a intervenção de uma criatividade humana pessoal, o que chamaríamos, em sentido forte, o estilo de Weil, ao mesmo tempo que reconhece a imersão desse mesmo autor numa tradição que ele interpela, que o interpela, à qual recorre para elucidar o problema existencial central -- qual o lugar da filosofia, isto é, na óptica específica da nossa tese, qual o lugar do discurso.

---

<sup>544</sup> " Car Éric Weil est un penseur de l'unité; mais d'une unité si profondément articulée en elle-même et différenciée dans sa relation à soi qu'elle recueille, en leur donnant valeur - non point dans un temps second mais dès sa constitution d'origine -, le mouvement de la contingence, l'inattendu des choses, l'imprévisibilité du monde. " LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, pp.180-81.

Este ponto de vista, constituído, simultaneamente, por uma interrogação e pela antecipação, não só conceptual como afectiva, da necessidade do filosofar, define uma grelha através da qual Weil lê o legado da tradição e, posteriormente, tece um texto no qual recria dramaticamente os actos<sup>545</sup> dessa apologia. Na impossibilidade de dois extremos, renovadamente imaginados pelo homem, o de um discurso que dissesse a totalidade do mundo nos seus mais ínfimos detalhes e o de uma palavra única, de poder evocatório ilimitado, que condensasse a variedade do real, a intervenção selectiva, ordenadora, estruturante e inventiva do autor revela-se hermeneuticamente significativa: mesmo no caso extremo do autor ser totalmente transportado por um discurso que o ultrapassasse, em todos os sentidos, a voz que ele lhe emprestaria introduziria, decerto, variantes decisivas para a compreensão do que era dito. Não carecia a pitonisa dos sacerdotes para que a sua profecia fosse entendida pelos Antigos, e não era necessário interpretar a poética sacerdotal para se alcançar a vontade divina?

A nossa proposta interpretativa visa, por conseguinte, ao enfraquecer a unicidade das duas propostas alternativas com as quais estabelece o diálogo, apresentar uma matriz mais leve e menos estável que não decida à partida sobre a possibilidade de aplacar hermenêuticamente o que o autor deixou sob a forma de inquietação, de fragilidade, cognitiva, interpretativa ou

---

<sup>545</sup> A escolha de dois dos termos desta frase não foi ocasional. A utilização do verbo tecer é inspirada pela sua etimologia estabelecida por Labarrière. *Textes sur texte* Por sua vez, o substantivo actos oferece a virtude de uma

afectiva, ou seja, de anular, pelo efeito de uma recondução a uma corrente ou a um padrão pré-estabelecido de resolução de problemas, as variantes expressivas do seu discorrer.

Numa postura de «meio-termo», pretendemos evitar, igualmente, a pulverização fragmentária que resultaria da insistência no aporético sem a contraposição de um cavername que, acolhendo a aporia local no seio de um movimento inquiridor global, constituísse o contexto de compreensão e de intervenção de um questionar sempre insatisfeito. Uma aporética orientada, um questionar dirigido, um diálogo filosófico recriado literariamente, sob a forma dramática, três termos paradoxais almejando a compreensão dinâmica de uma obra sem localização absolutamente definida, na qual se desenrola a intriga de uma época à procura de si mesma, cuja função primeira é a de circunscrever os problemas e não a de resolvê-los.<sup>546</sup>

Daí o seu carácter exhibitório, mais do que argumentativo, que não deixa de surpreender e de chocar o

---

polissemia triádica: realização; divisão de uma obra dramática; explicitação de uma intenção jurídica.

<sup>546</sup> Esta concepção da filosofia como elucidante dos problemas adquire várias expressões na obra de Weil. Destacamos, a título de exemplo, duas pela clareza da sua formulação. a) " (...) la philosophie est la science des problèmes. " **E.C.I.**, p.139. A fórmula é algo paradoxal ao reunir a ciência, à qual se associa a certeza de um saber adquirido, e a problematização. Para o esvaziamento do equívoco importa ter presente que ela foi produzida num artigo sobre Hegel e que, portanto, se deve entender ciência no sentido hegeliano que estabelece a sua coincidência com a filosofia. Que a filosofia não seja propriamente ciência, apesar de Weil usar a expressão ambivalente «ciência do sentido», di-lo em **L.P.**, p.65. b) " (...) la philosophie a affaire beaucoup plus au sens des questions qu'aux réponses, au sujet desquelles elle est, au contraire, d'un libéralisme choquant pour le penchant dogmatique si naturel à l'esprit humain. " **P.P.**, p.10.

espírito de discussão reinante. Do mesmo modo que o dramaturgo não precisa de argumentar directamente sobre o traço de carácter da personagem, porquanto o que ela diz e faz o manifestam, Weil constrói uma trama que deveria, por si, patentear o carácter próprio da razão discursiva. Ciente, no entanto, ou temente, de que, ao invés da literatura, que reclama uma validade expressiva, o discurso filosófico, possa cair numa forma mítica, o que poria em causa a sua pretensão à verdade, se não se desdobrar numa auto-justificação de fundo, Weil escreve a *Introdução*. Mas, mesmo esta, não esconde que a **L.P.**, ao limite, comunga da linhagem originária dos filósofos poetas, do inspirado Parménides e do obscuro Heraclito.

## CAPÍTULO II

O Lugar do Outro: à volta de Hegel



O lugar do outro, o lugar que se cria para o outro, o lugar que se lhe confere não coincidem na **L.P.**, como mostrámos anteriormente. No entanto, se a questão se coloca, só pode significar que há, efectivamente, no pensamento de Weil, um lugar para os outros. O esquema de Kirscher visava honrar esta alteridade constitutiva de um modo menos difuso do que aquele reflectido pela interpretação de Labarrière. É verdade que a leitura de Labarrière conferia uma maior fluidez às relações estabelecidas entre o discurso de Weil e os outros discursos, mas cabe perguntar se essa dinâmica não advinha de uma certa generalização do modelo dialéctico hegeliano, tranfigurado pela leitura revalorizadora que o intérprete francês faz da filosofia de Hegel. Por sua vez, Kirscher ao pretender «actualizar» e «individualizar» o pensamento de Weil, cava uma oposição entre categorias materiais e categorias formais que esbate a sua unidade. Todavia, ambos acabam por nos manter num certo impasse quanto à dinâmica de

influência/libertação do poder configurador da matriz dialéctica.

É, uma vez mais, uma questão de fronteira, de indecisão quanto ao lugar próprio e quanto ao lugar do outro. Indecisão que já encontramos relativamente a outras temáticas e que exprime, para nós, tanto a riqueza da proposta de Weil quanto o seu carácter de obra de transição. O constante descentramento entre o lugar que cabe a cada um, incluindo, claro está, o próprio autor, expresso, por exemplo, pela introdução no discurso correspondente a uma categoria determinada de cinco pontos de vista diferentes -- em si, para si, para nós, para o indivíduo e para as outras categorias -- poderá levar-nos a questionar se Weil apesar de ter, em manifesta filiação hegeliana, realizado " a ultrapassagem da alternância entre uma filosofia do sujeito e uma filosofia do objecto ", como sugere Labarrière<sup>547</sup>, terá, efectivamente, superado a dicotomia entre sujeito e objecto, ou, se de novo, não se revela, a este propósito, a sua posição de charneira. A existência desta variedade de pontos de vista aplicados a um mesmo discurso que não corresponde ao discurso de Weil, mas a uma categoria que é tida como relativamente indeterminada, torna patente o cruzamento constante entre a vontade de dar voz ao outro, a necessidade de, a cada passo, determinar selectivamente o lugar que esse discurso poderá ocupar e a ambição de compreender o percurso efectuado.

A complexidade da atitude de Weil a este respeito está patente na relação que manteve com o seu outro

---

<sup>547</sup> LABARRIÈRE, P.-J. K.H., p.180.

filosófico por excelência, Hegel.<sup>548</sup> Tal como já o fizemos anteriormente, não desenvolveremos o tema do hegelianismo de Weil directamente, mas abordá-lo-emos transversalmente, em particular por via das interpretações de que tem sido alvo.<sup>549</sup> O que pretendemos mostrar é a dificuldade a que tanto a interpretação de Labarrière quanto a de Kirscher conduzem quando se trata de entender duas posturas de Weil, radicalmente diversas, em relação à obra de Hegel. Labarrière sintetiza-as do seguinte modo: " Os melhores leitores de Eric Weil, quando sondam a relação entre a sua filosofia e a de Hegel, sublinham a distância que existe entre a exposição matizada do pensamento hegeliano original ao qual Eric Weil se verga em numerosos estudos particulares e as características que este último adquire quando é forçada a se espartilhar na figura mais estreita do « discurso absoluto »." <sup>550</sup>

Desta feita, Weil teria oferecido duas leituras de Hegel que não se recortam, para lá da referência histórica, salvo para aqueles que aceitaram, sem matizes,

---

<sup>548</sup> " Il apparaît donc que le rapport de Weil à Hegel se thématise et se réfléchit au coeur même de la *Logique de la Philosophie*. Comprendre le site de la catégorie de l'absolu dans l'ordre des catégories, c'est comprendre comment Weil recueille, prolonge et critique l'idée hégélienne de la philosophie. " KIRSCHER, G. **Figures de la violence...**, p.254.

<sup>549</sup> Importa reforçar a ideia de que, neste capítulo, não está em causa a crítica fundamental que Weil faz à filosofia hegeliana, a qual já está exposta na primeira parte do nosso trabalho, e que diz respeito à tematização do discurso. O que, agora, pretendemos é testar a fidelidade hermenêutica de Weil a um outro filósofo, ao outro filósofo por excelência, diríamos, e verificar se também aqui o nosso autor revela a mesma ambiguidade que temos detectado no tratamento de outros temas. Assim, é a atitude, e não a temática, que será focada nas páginas que se seguem.

a interpretação veiculada pelo discurso da categoria do Absoluto e, por conseguinte, consideraram os outros textos como estudos históricos tendo em vista a concepção global expressa pelo discurso categorial.<sup>551</sup> Para aqueles, como é o caso de Labarrière e de Kirscher, que procuram o traço de união entre as duas análises o problema converte-se no outro da adequação da categoria do Absoluto, com a crítica que ela implica e a decorrente superação, ao pensamento de Hegel ou, ao invés, no da adequação do pensamento de Hegel, como seu legítimo representante, à categoria.

As duas soluções de Kirscher são indiciadoras do impasse: por um lado, fala de uma *quasi* adequação, enquanto, por outro, refere a possibilidade de se tratar de uma releitura da leitura de Hegel levada a cabo por Kojève no curso do célebre «Seminário».<sup>552</sup> O que, à primeira vista, parece resolver o problema acaba por levantar a suspeita sobre a autenticidade da relação

---

<sup>550</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.190.

<sup>551</sup> Kirscher, num primeiro momento, defende esta distinção, com o objectivo expresso de evitar mal entendidos. " Il y a d'abord l'approche du philosophe-historien de la philosophie (...). Il y a ensuite l'approche du philosophe (...) auteur d'un discours systématique propre... ". No entanto, a sequência da exposição mostra que não se satisfaz com a distinção e procura a intercepção entre as duas abordagens: " Entre le discours idéal-typique de la catégorie de l'absolu, élaboré par le logicien de la philosophie, et le discours réellement tenu dans l'histoire par un philosophe nommé Hegel, les convergences sont grandes et nombreuses " KIRSCHER, G. **Figures de la violence...**, p.254.

<sup>552</sup> " Weil considère Hegel comme le représentant quasi adéquat du type-idéal... " KIRSCHER, G. **Figures de la violence...**, p.254; " En ce sens, la philosophie de Hegel est plus complexe que la philosophie absolue de la catégorie de l'absolu laquelle correspondrait assez bien - ce serait du moins une hypothèse à examiner - à la philosophie de Hegel telle que la comprend Kojève. " **IDEM**, p.255.

«filosófica», propriamente dita. Por um lado, não se vê porque é que Weil, tendo reconhecido no pensamento de Hegel um "quasi-tipo", o que "significa que o discurso de Hegel está largamente dominado, estruturado, constituído pela categoria do absoluto",<sup>553</sup> teria de «reduzi-lo» à grelha kojéviana. Por outro lado, no que seguimos Labarrière, o conhecimento da obra de Hegel exibido por Weil noutros textos não nos permite, verdadeiramente, "acreditar que ele tenha sido vítima da redução assim operada...".<sup>554</sup> A conclusão que Labarrière tira, sem no entanto chegar a mostrar o conteúdo desse proveito, é inevitável, atendendo à linha interpretativa: " (...) tendo consciência do perigo aferente à leitura kojéviana, tinha ao mesmo tempo percebido o benefício que dela podia tirar na determinação do «tipo-ideal» que exigia a sua própria construção." <sup>555</sup>

---

<sup>553</sup> KIRSCHER, G. **Figures de la violence...**, p.254.

<sup>554</sup> LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.190.

<sup>555</sup> LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.190. A relação intelectual entre Weil e Kojève parece-nos, apesar do esparsos fragmentos em que nos baseamos, bastante mais complexa do que ambos os intérpretes a apresentam. Situando-se fora do âmbito do nosso trabalho, gostaríamos, contudo, de aduzir três aspectos que permitem indiciar essa complexidade. Em primeiro lugar, um traço marcante da personalidade de Weil: o seu sentido crítico. Note-se que não nos estamos a referir a um aspecto do seu carácter reconhecido por alguns daqueles que com ele conviveram, mas a uma atitude que é visível na sua produção filosófica, nomeadamente, nas recensões que ao longo dos anos foi escrevendo para a revista *Critique* e nas quais nunca se coíbe de apresentar, com uma acutilância que, por vezes, roça a impiedade, a lista de teses que são alvo da sua discordância. Torna-se, por conseguinte, difícil de aceitar que, mal grado o impacto que o *Seminário* decerto teve no seu percurso intelectual, não aplicasse, igualmente, esse sentido à interpretação de Kojève. Que o tenha feito parece manifesto nas referências à leitura de Kojève em **Hegel et l'État**, obra significativa por pertencer ao grupo das «esclarecidas». É que, da obra de Kojève, Weil só releva duas temáticas: a

---

interpretação que Kojève faz da figura hegeliana da dominação, com a central problemática do reconhecimento, e mesmo assim «completando-a», e o papel que ele atribui ao conceito de satisfação (Para o primeiro tema, cf. **H.E.**, p.31, nota 19 e **IDEM**, p.32, nota 21; para o segundo, **IDEM**, p.59, nota 6). No capítulo final da obra, intitulado " Marx et la Philosophie du Droit ", reitera a extensão e o conteúdo da sua «dívida»: " Il a été le grand mérite du livre d'A. Kojève d'avoir fait des concepts de reconnaissance et de satisfaction le centre de l'interprétation de la pensée hégélienne " **IDEM**, p.109, nota 6. O que dá que pensar é esta escolha dos aspectos «antropológicos» da leitura de Kojève, precisamente aqueles que permitem questionar a acusação de idealismo e de absolutismo, tantas vezes dirigida a Hegel, exibindo a valorização que o filósofo alemão efectua não só do Homem mas dos homens. Será legítimo, por conseguinte, concluir que só na sua obra maior Weil não aplicou o seu constante «filtro crítico»? Em terceiro lugar, vejamos os termos em que Kojève se refere a Weil: " Enfin, en ce qui concerne la forme de ma mise à jour de Hegel, c'est l'influence d'Éric Weil que je dois évoquer, car c'est par lui que j'ai pris contact avec le moderne neopositivisme du Discours ( Logos ). Mais, bon hégélien au départ, lui aussi s'est égaré au cours d'une route qui le mène je ne sais pas où. " **KOJÈVE, A. Le Concept, le Temps et le Discours**, p.33. Não deixa de ser curiosa a obliteração desta passagem pelos intérpretes de Weil. Seja por se considerar que o pensamento tardio de Kojève exhibe profundos traços de insanidade (cf., p.ex., a nota 6 de Labarrière à entrevista que Kojève deu ao Pe Fessard, e que constitui um dos documentos aduzidos pelo filósofo francês, in **LABARRIERE, K.H.**, pp.99 e 242), seja por excesso de zelo na divulgação da filosofia de Weil, atendendo ao juízo «negativo» aí formulado, que mostra que afinal Kojève não se reconhece no discurso da categoria do Absoluto, seja, por fim, em virtude de querer demarcar Weil da corrente marxista, não se poderá, contudo, deixar de reconhecer que se trata de uma peça importante para o assunto em causa. Ora, o que Kojève afirma sobre a sua «dívida» a Weil, podendo surpreender numa primeira leitura, é tão significativo quanto o que Weil valoriza na interpretação de Kojève. É que para um pensador familiarizado com a filosofia de Hegel, como era o caso de ambos, a inovação trazida pela Lógica de Weil reside no papel que por este é atribuído ao discurso, posição por nós, igualmente, partilhada. O que é, eventualmente, mais problemático é a inclusão da proposta de Weil na corrente neo-positivista do discurso (*logos*). No entanto, o facto de ter havido o cuidado de pôr o termo grego entre parêntesis mostra que não se trata da designação de uma corrente, mas da indicação de uma forma de compreender o discurso, nomeadamente, na sua relação com a

Há que concordar que uma tal conclusão levanta algumas interrogações, a níveis variados de compreensão. Retenhamos, todavia, os aspectos centrais. Em primeiro lugar, acentua-se a força da relação com o pensamento de Hegel, conferindo à categoria do Absoluto o papel central na **L.P.**, ao conceber-se a proposta de Weil como um "anti-tipo".<sup>556</sup> Em segundo lugar, Labarrière entende que o discurso que Weil contrapõe ao hegeliano não corresponde à categoria do Sentido, mas à categoria da Acção,<sup>557</sup> o que lhe dá a possibilidade de, confrontando duas categorias materiais, chegar à conclusão de que afinal se trata da consumação do mesmo projecto.<sup>558</sup> Em terceiro lugar, a

---

realidade. Assim entendida a classificação revela-se mais ajustada do que se poderá pensar, porquanto acentua a factualidade incondicional do Discurso, decorrente da universalidade da linguagem, segundo Weil. O que a apreciação de Kojève acentua é uma outra vertente da posição de Weil, susceptível de ser valorizada por uma interpretação que não confie imediatamente no «hegelianismo» de Weil, a saber, a defesa de um certo holismo da linguagem, que desnivela a relação referencial.

Kirscher, em contrapartida, estende a relação entre Weil e Kojève ao plano pessoal ao assinalá-la com a marca da amizade. (" Alexandre Kojève - l'ami d'Eric Weil... " KIRSCHER, G. **Figures de la violence...**, p.24.)

<sup>556</sup> Citando a p.217 de **Figures de la violence...**, Labarrière escreve: " Par antitype, il s'agit alors, pour Weil, autant que faire se peut, d'« aboutir à un discours cohérent qui comprenne non seulement le cohérent mais l'incohérent, non seulement la raison mais la violence, qui comprenne l'autre du discours comme sensé. » " LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.189.

<sup>557</sup> " Un tel discours, Eric Weil en découvre le principe dans l'attitude-catégorie de l'Action, qui ouvre sur les domaines de la morale, de la politique et de l'histoire; c'est à ce niveau, en confrontant cette catégorie avec le principe hégélien de l'effectuation ampliatrix, que l'on sera en mesure peut-être d'atteindre à une meilleure rencontre entre ces deux types de pensée. " LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, pp.189-190

<sup>558</sup> " Il n'est pas malaisé de montrer pour finir que ce projet recouvre d'assez près celui qu'énonce Hegel lorsque - selon une tautologie que l'on tiendra pour significative - il

hipótese de um diálogo autêntico com Hegel queda excluída: a juntar às reduções inerentes à elaboração de uma «lógica», surge agora a ideia de que Weil tenha, propositadamente, seleccionado a leitura que melhor convinha à viabilização do seu projecto. Claro que esta interpretação da relação entre Weil e Hegel assenta no pressuposto, viabilizado pela ambiguidade da **L.P.** a esse respeito, de que a **L.P.** é, simultaneamente, uma História da Filosofia.<sup>559</sup>

Podemos, contudo, de imediato, concluir que, seja por simplificação, seja por redução, ou por incompreensão, o discurso da categoria do Absoluto não se adequa, com propriedade, à filosofia hegeliana. E, no entanto, os intérpretes consideram que se deveria adequar. De igual modo, podemos dar como adquirido que, em contrapartida, Weil possuía um adequado conhecimento da obra e logo do pensamento, de Hegel. Como entender, então, esta relação conturbada de alteridade? Como enquadrarmos duas atitudes eticamente incompatíveis - o respeito pelo pensamento do outro e a sujeição desse pensamento aos interesses intelectuais pessoais? Será legítimo pensar a possibilidade de uma clara distinção entre Weil historiador e Weil filósofo? Não nos parece, uma vez que a presença na **L.P.** dos resultados da investigação histórico-hermenêutica vai a par com a produção de artigos e de opúsculos de cariz tão filosófico quanto histórico.<sup>560</sup>

---

analyse la nécessité *conceptuelle* d'une réalisation du concept." LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.191.

<sup>559</sup> Cf. LABARRIÈRE, P-J. **K.H.**, p.188.

<sup>560</sup> Um simples rastreio das datas de publicação é elucidativo da interacção entre as duas perspectivas. **Hegel et l'État** foi

Parece-nos hermeneuticamente válido radicalizar a análise: assim como se revelou interessante a utilização das figuras históricas para salientar a pureza dos discursos categoriais, julgamos significativo o mesmo procedimento, mas com a inversão dos termos, para entendermos o papel dos discursos históricos na **L.P.** Se em relação à tipificação operada nas categorias tivemos em conta, até ao limite, " que a ordem lógica da sua exposição desposa os grandes momentos da tradição ocidental "<sup>561</sup>, agora trata-se de levar a sério que " esta sequência, sublinha Weil, não deve ser interpretada como a esquematização de uma história da qual as diversas categorias constituiriam as marcas. "<sup>562</sup>

Para além disso, importar chamar a atenção para o que, ironicamente, intitularíamos o «caso Hegel». É evidente que se torna impossível contornar o hegelianismo

---

publicado no mesmo ano que a **L.P.** (1950); o artigo *Hegel*, que integrou a obra dirigida por Merleau-Ponty **Les Philosophes Célèbres**, em 1956; *La Morale de Hegel*, em 1955; *Hegel et Nous*, em 1969; *La Dialectique Hégélienne*, em 1973... Não se torna necessário multiplicar os exemplos para se concluir que são todos contemporâneos ou posteriores à publicação da **L.P.** É evidente que, do ponto de vista biográfico, Weil iniciara há muito a sua investigação e reflexão sobre o pensamento hegeliano e que a publicação mais tardia se explica pelo acesso aos circuitos de divulgação facilitado pelo sucesso da Tese de Doutoramento. O que nos interessa, todavia, não é a discussão sobre as datas de redacção, em confronto com as de publicação, mas tornar patente a existência de um mesmo arco hermenêutico, para retomar a expressão de Ricoeur, que, constantemente, vai da compreensão lógica à compreensão histórica e textual e vice-versa. As datas de publicação não nos autorizam a conceber este movimento como unilateral, atribuindo à investigação histórica o carácter preparatório de uma visão sintética fornecida pela lógica. Ao invés, há uma permanente contaminação, um pelo outro, dos dois modos de relação hermenêutica com o legado hegeliano.

<sup>561</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.188.

<sup>562</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.188.

de Weil, mas centrar toda a **L.P.** nesse aspecto só faz sentido para uma tendência específica no seio das correntes filosóficas contemporâneas, precisamente a dos neo-hegelianos. Provavelmente, para os neo-marxistas " a acmé de todo este processo "<sup>563</sup> estaria na vertente marxista da categoria da Acção, com a razão acrescida desta categoria ser a última categoria material da **L.P.**. Claro que, de imediato, se remeteria para a nota da página 401<sup>564</sup> que inviabiliza qualquer redução da categoria ao discurso de Marx, ainda que não impeça uma compreensão marxista da categoria.

Nesta vontade, explicável por uma animosidade contextual em relação ao marxismo, de demarcar o pensamento de Weil das influências de Marx, passa-se por cima da referência que a nota faz à Filosofia do Direito hegeliana, bem como da adequação do conceito de revolução, próprio ao discurso desta categoria, à concepção revolucionária de Marx. Igualmente interessante se revela, nesta desmontagem, a referência a Platão e ao papel revolucionário que, segundo Weil, em clara oposição áqueles que apelidam o filósofo ateniense de conservador, cabe ao filósofo-rei. Platão, Hegel e Marx englobados no mesmo discurso-tipo, não por virtude do seu idealismo, mas da sua filosofia política, constitui, decerto, matéria para os historiadores polemicarem. Tal só pode significar, por um lado, a transitividade lógica de todas

---

<sup>563</sup> LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.188.

<sup>564</sup> " Le terme de révolution n'indique pas ici exclusivement la révolution «populaire». Il désigne la mainmise de la «théorie» sur la «réalité» et couvre ainsi aussi bien la «révolution» platonicienne des philosophes (...), que celle des fonctionnaires de la Philosophie du Droit hégélienne (...), que, enfin, la révolution de Marx... " **L.P.**, pp.401-402.

as categorias e, por outro, que todo o discurso filosófico realmente produzido utiliza, segundo Weil, a totalidade das categorias, mesmo que encontre numa delas o esteio para a sua coerência sistemática. Assim, do mesmo modo que a categoria da Acção não é pertença exclusiva da filosofia marxista, também a categoria do Absoluto não pode ser apanágio da filosofia hegeliana.

A questão seria, portanto, de fácil esclarecimento se Weil não tivesse aproximado, explicitamente, a categoria do Absoluto e a filosofia hegeliana, ao ponto de julgar desnecessário desenvolver até às últimas consequências o discurso categorial por este se encontrar realizado na **Enciclopédia**.<sup>565</sup> Mais adiante, estabelece uma relação de origem que consolida os laços entre a categoria do Absoluto e o pensamento de Hegel: " Hegel foi o último na breve série dos grandes filósofos: ele descobriu a categoria filosófica da própria filosofia. É possível que ele a tenha descoberto em si, quer dizer, para nós, que compreendemos, num mundo mudado pela sua descoberta, o que ele descobriu sem, talvez, o

---

<sup>565</sup> " Nous n'avons pas à le suivre sur ce parcours: dans une analyse catégoriale, ce n'est pas l'élaboration qui importe, le système développé, mais la catégorie philosophique qui rend ce système possible pour nous et nécessaire pour lui-même. On peut y renoncer d'autant plus facilement que l'exposé ( un exposé ) du système est devant les yeux de tous dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel. " **L.P.**, p.339.

Apesar de não tratarmos da questão, seria interessante tirar as consequências da escolha da **Enciclopédia** como representativa do sistema do Absoluto. Para um pleno esclarecimento dessa opção, seria necessário seguir dois caminhos: por um lado, entender a compreensão da coerência da obra de Hegel oferecida por Weil; por outro lado, confrontar, com vista à elucidação do alcance da categoria do Absoluto, o

compreender completamente. Mas esta crítica -- se é que se trata de uma -- foi ele que a tornou possível. "<sup>566</sup>

Naturalmente que o entendimento desta passagem passa pelo sentido que se atribuir ao termo " descoberta ". Este não é imediatamente evidente pela possibilidade suposta de que a descoberta tenha sido «inconsciente», ainda que careçamos, também, de saber se a não consciência respeita ao conceito ou às suas implicações. O que está, então, em causa é decidir se por descoberta se deve entender «desvelamento» ou «introdução». As reticências postas inclinam-nos para o primeiro sentido. Desta feita, Hegel não teria sido o primeiro a usar a categoria no seu discurso, mas teria sido o primeiro a tornar, pelo seu discurso, visível a categoria enquanto tal, bem como enquanto aquela para a qual todos os discursos anteriores apontavam, mesmo quando julgavam encontrar o sentido noutra categoria. Encontramos na página 343 a confirmação desta leitura: " A questão põe-se, habitualmente, de maneira assaz simples: não há filosofia antes do sistema e do saber absoluto? A resposta então não é menos simples: sim, há filosofia antes do saber absoluto se constituir em sistema da totalidade do particular e das contradições, porque o Absoluto é antes de se saber Absoluto, que o Absoluto é compreendido antes de se compreender. "<sup>567</sup> Esta interpretação vai, uma vez mais, ao encontro da presença simultânea de todas as categorias em qualquer discurso

---

lugar central que Weil confere a esta obra e o lugar central que Labarrière atribui à **Lógica**.

<sup>566</sup> L.P., p.341.

<sup>567</sup> L.P., p.343..

filosófico. Não consideramos, por conseguinte, que se deva identificar descoberta e posse.

A par da estreita relação, desta maneira, estabelecida, um segundo aspecto merece a nossa atenção, por questionar a suspeita de uma redução intencional da riqueza do pensamento de Hegel à categoria do Absoluto. A leitura das passagens transcritas, com maior razão a do texto global que corresponde à categoria do Absoluto, mostra que Weil não confere a esta categoria um sentido pejorativo. Sendo mais uma categoria da razão discursiva, não uma a mais, o Absoluto possibilita uma certa paragem no movimento do discurso. Claro que quem nela se detiver exclusivamente estará limitado em relação ao projecto total e, nessa medida, a categoria funcionará como um obstáculo ao percurso da razão. Esse não é, contudo, um defeito da categoria, ainda que, pelas suas características englobantes e compreensivas, ela possibilite mais facilmente uma tal atitude, mas de toda a categoria material, incluindo aquela que é exposta como última, a da Acção.

Em relação ao problema, que consideramos fundamental, do sentido do discurso filosófico, a categoria do Absoluto, apesar de descoberta pelo último grande filósofo, é a primeira categoria da filosofia, " a primeira categoria na qual a filosofia é tudo e é-o para si mesma... " <sup>568</sup> É, aliás, no horizonte desta problemática que compreendemos, para além do respeito que Weil nutria por Hegel, o epíteto de último dos grandes filósofos.

---

<sup>568</sup> L.P., p.343, ou ainda " La philosophie telle qu'elle est comprise dans la tradition vivante, est constituée par cette

Hegel é o último que faz uma filosofia tradicional. A apreciação de Weil tem de ser entendida, não tanto como uma crítica aos filósofos que sucederam a Hegel, quanto como um juízo sobre uma maneira de conceber a filosofia. Assim, Hegel é o último, e por isso, na ordem da realização, o primeiro, para quem a filosofia é tudo, para quem não se colocou ainda a possibilidade de um outro absoluto que, segundo Weil, é a Violência.

Podemos, por conseguinte, afirmar que Hegel personifica uma atitude filosófica que, sendo constitutiva de todo o filosofar é intemporal, mas que na sua concretização já não é a nossa.<sup>569</sup> Para nós já não se verificam as duas condições que estão associadas ao sistema do Absoluto, salvo enquanto objectivo último que

---

catégorie depuis le début: elle a été toujours systématique et moniste... " **L.P.**, p.344.

<sup>569</sup> Apesar de, em acordo com o objectivo «apologético», Weil se centrar, na obra **Hegel et l'État**, no fundamento sistemático da filosofia política de Hegel, e considerar, por conseguinte, que " (...)l'Histoire ne décide jamais définitivement... " (**H.E.**, p.23), mesmo aí, não pode deixar de reconhecer que " (...) cent trente années d'une histoire assez mouvementée ont fini par poser des problèmes qu'il était impossible de formuler à l'avance, au moins de façon concrète. " **H.E.**, p.10. O interesse da passagem é acrescido em virtude do contexto em que ocorre. Este diz respeito, precisamente, à temática da ultrapassagem do pensamento de Hegel: " Il se peut que Hegel ait eu tort; il se peut ( et cela semble plus probable à l'auteur ) que sa thèse ne puisse pas être réfutée, bien qu'elle puisse être dépassée, c'est-à-dire maintenue dans toute son étendue, mais élargie et poussée plus loin... " **IDEM**, *Ibidem*. Como se verá ao longo da exposição o entendimento desta declaração não pode ser linear. Não deixa de ser significativo que, para um autor com um discurso tão assertórico como Weil, a questão seja posta enquanto possibilidade ou probabilidade. Weil acaba por expressar, deste modo, a ambivalência da sua relação com Hegel, sempre oscilante entre a continuidade e a diferença implícitas, como duas faces, na atitude de «subsumção», nos termos do autor, entre o alargamento e a superação.

todo o filosofar propõe a si mesmo. Neste sentido, a filosofia de Hegel, sendo representativa da categoria do Absoluto não deixa de ser, como toda a filosofia, uma reassumpção dessa mesma categoria, o que significa que, por um lado, não a esgota, por outro, recorre a outras categorias e, por fim, está colada à compreensão que põe em marcha, sem questionar o sentido desse agir.<sup>570</sup>

Duas consequências decorrem do exposto: em primeiro lugar, deve-se afastar a concepção «indutiva» da constituição da categoria a partir do sistema hegeliano, defendendo que a filosofia de Hegel é um exemplo representativo, de peso é certo, mas não se pode substituir à especificidade dos discursos categoriais; em segundo lugar, está patente que o diálogo com o pensamento de Hegel é atravessado por um conjunto de interrogações maiores, de fundo, diríamos, que constantemente extravazam a estruturação condicionadora imposta pelo sistema hegeliano.

Uma vez mais, o que vem, na perspectiva de Weil, decidir o teor do diálogo possível é uma questão de facto e não de direito. Não se trata, como pretende Labarrière, de saber se Hegel pode ser superado, ou se o deve ser, como se ser o último filósofo indicasse apenas um ponto de partida, que não, igualmente, um ponto de chegada. O que está em causa é saber se houve efectivamente um discurso categorial que, supondo como condição necessária

---

<sup>570</sup> " Chaque philosophie est ainsi une reprise de l'Absolu, en ce qu'elle se fonde sur lui, en tant que savoir de la compréhensibilité - et elle n'est que reprise, puisque pour aucune la compréhensibilité ne devient compréhension, mais reste un fait... " L.P., p.344.

o discurso do Absoluto, não o estabeleceu, simultaneamente, como condição suficiente.<sup>571</sup>

Julgamos, portanto, que, para Weil, não foi a filosofia de Hegel que permitiu o discurso da categoria do Absoluto, mas a Categoria do Absoluto que permite compreender o discurso de Hegel, bem como o de todos os outros filósofos.<sup>572</sup> Reencontramos nesta nossa convicção a diferença de fundo que encontramos entre a lógica de Weil e a filosofia de Hegel. Se, efectivamente, a **L.P.** é uma lógica das possibilidades discursivas que originam os discursos concretos, há que, hermeneuticamente, manter o desnível entre os discursos categoriais e os discursos históricos.

Compreender significa, também, definir os limites, uma vez que todo o discurso categorial material os possui. Ora, o grande limite da categoria do Absoluto não está, propriamente, num defeito em extensão, a ausência do elemento «finito», como ambos os intérpretes pretendem,<sup>573</sup> mas num modo de compreensão. Claro que essa maneira de entender a tarefa do filosofar condiciona o lugar que o finito, o singular ocupam, respectivamente, no sistema hegeliano e no weiliano, mas a diferença essencial dá-se ao nível da atitude filosófica. Que o sistema de Weil não esteja centrado na categoria do Absoluto não significa, apenas, que tenha havido uma

---

<sup>571</sup> Cf. KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité...*, p.611.

<sup>572</sup> É evidente que nos situamos numa perspectiva hermenêutica, não biográfica. É, assim, a diferença tanto em extensão quanto em compreensão da categoria, por comparação com o sistema hegeliano, que consideramos significativa e não, apenas, a proximidade entre os dois tipos de discurso.

<sup>573</sup> Cf., p.ex., LABARRIÈRE, P.-J. **K.H.**, p.187 ou *Après Weil, Avec Weil...*, p.662.

alteração de conteúdo que admitiria uma comparação conceptual, a qual acabaria por concluir que afinal o discurso da Acção já estava previsto na relação entre conceito e realização, tal como Hegel a entendeu, pelo que " nas críticas que lhe dirige, é possível que Weil tenha minimizado esta significação propriamente determinante da « efectuação » do conceito. " <sup>574</sup>

Por um lado, ficou à vista que Weil teve em devida consideração este aspecto, ao estabelecer a relação explícita entre a filosofia hegeliana e o discurso da Acção mas, igualmente, ao mostrar como o discurso da Acção integra a categoria do Absoluto; <sup>575</sup> por outro lado, há um manifesto equívoco na identificação da Acção e da «efectuação do conceito», originado na confusão entre categoria e atitude. Ao procurar mostrar que a abertura prevista pela Acção já o fora por Hegel, Labarrière apresenta uma formulação do problema que patenteia, exactamente, esse equívoco: " Uma tal efectuação, levada a cabo sob a razão de uma « ideia agente », empenha a liberdade numa « realização » que não admite qualquer *terminus ad quem*, na medida em que põe em jogo

---

<sup>574</sup> LABARRIÈRE, P.-J. K.H., p.193.

<sup>575</sup> A categoria da Acção reconhece o essencial da categoria do Absoluto, a total coerência do discurso, (cf., L.P., p.343) mas não se satisfaz com ele: " Le problème pour elle est de développer un discours qui soit cohérent sans se fermer et qui promette de rendre cohérente la réalité, définie par la *condition* en ce qui concerne la situation, par la *révolte* en ce qui regarde l'individu. " L.P., p.396. Mais adiante, o autor mostra como se estabelece a ordem lógica que determina a precedência do Absoluto: " Il est cependant évident que l'action ne peut se présenter qu' « à la fin des temps », au moment où la maîtrise de l'homme sur la nature est en vue et où, selon le discours de l'*Absolu*, l'homme est dans la réalité historique ce qu'il est en soi, où il se comprend comme liberté dans le contentement. " L.P., p.401.

precisamente uma relação estrutural com a contingência que pressupõe. " <sup>576</sup>

Labarrière mantém-se, claramente, no âmbito do discurso do Absoluto ao conceber a acção como acção da Ideia, o que a sequência da passagem citada vem acentuar, pela ligação que estabelece entre a posição de Hegel e a categoria da Sabedoria. O que se depreende é a convicção de que a Sabedoria será atingida pela total realização da Ideia, nunca plenamente realizada em virtude da diferença ontológica entre o particular e o universal, mas sempre realizável pela negatividade que revela a liberdade inscrita no conceito. <sup>577</sup> Tal significa a satisfação dentro do sistema, por mais dilatado ou inventivo que este seja, e, portanto, mantém-se no horizonte tradicional de uma atitude que quer ser categoria. Ora, Weil considera que a Acção opera o movimento inverso, porquanto procura a categoria que seja atitude. <sup>578</sup>

O jogo entre categorias e atitudes, contudo, permanece no nível da compreensibilidade, de um discurso que arrisca um conteúdo conceptual, que aqui e ali

---

<sup>576</sup> LABARRIÈRE, P-J. K.H., p.192.

<sup>577</sup> Neste sentido, alheio, quanto a nós, ao propósito tanto do discurso da Acção quanto ao da L.P., Labarrière considera que a **Fenomenologia do Espírito** oferece uma figura que responderia já às críticas de Weil: " la certitude-morale ( *Gewissen* ) se perd dans l'abstraction de la Belle Âme quand elle refuse de se commettre avec les particularités historiques; la « faute » qu'elle assume alors ( non par faiblesse, mais en raison de l'exigence du concept ) est la traduction dans cette figure ultime de la requête d'Eric Weil conjoignant la rationalité et la finitude sous l'égide de la liberté. " LABARRIÈRE, P-J. K.H., pp.192-193.

<sup>578</sup> " L'Absolu est l'attitude qui se veut catégorie; ce que l'homme cherche maintenant - et il sait qu'il le cherche -, c'est la catégorie qui soit attitude, l'oeuvre qui permet un

compreende igualmente aspectos de si mesmo, sem que esta compreensão seja, alguma vez, o seu fim, porquanto nunca está em causa o próprio acto de compreender. A pretensão da **L.P.** é diversa: inscrever-se no espaço aberto pela diferença entre compreensibilidade e compreensão. Há, por conseguinte, uma alteração do lugar da reflexão. Essa alteração não está expressa na categoria da Acção que, do ponto de vista da Lógica,<sup>579</sup> não difere, verdadeiramente, da do Absoluto, mas na categoria do Sentido. A passagem da categoria da Acção à categoria do Sentido, não é caracterizável, como acontece com a transitividade no seio das categorias anteriores, através do «jogo menor», isto é da continuidade descontínua que corresponde à dinâmica da negatividade.<sup>580</sup>

Em suma, apesar de alguns argumentos válidos apresentados pelos dois intérpretes com os quais temos vindo a dialogar, teremos de concluir que eles não são essenciais do ponto de vista estritamente lógico. O papel

---

discours cohérent dans la finitude, ou, pour le dire plus simplement, une action raisonnable." **L.P.**, p.394.

<sup>579</sup> O ponto de vista da Lógica aqui referido corresponde a uma compreensão do tipo e da intencionalidade das várias categorias. Ora, se é verdade que as duas categorias em causa diferem quanto ao conteúdo e quanto às pretensões que manifestam, o que permite agrupá-las em " actos " diferentes do " drama " filosófico, não o é menos que são categorias do mesmo tipo lógico, isto é, categorias que constituem centros de discursos que restituem uma mundividência.

<sup>580</sup> Num contexto mais lato, o da superação de Hegel, Labarrière cita esta expressão de Derrida, que utilizamos em sentido impróprio, como se pode ver pela citação, mas, que julgamos sugestivo: " Dans l'effort pour « excéder » Hegel, on pourra donc bien, avec Jacques Derrida, opposer le « jeu mineur » qui consiste à valoriser dans cette pensée la dimension du négatif - ce que, dit-il, fit Eric Weil - et le « jeu majeur » qui se rit de ce système et tente ailleurs l'aventure d'une pensée déliée de cette problématique... " LABARRIÈRE, P-J. *Après Weil, Avec Weil...*, p.662.

conferido ao indivíduo enquanto singularidade razoável, aclamado por Kirscher como originalidade, poderá constituir, sem dúvida, uma mais-valia em relação à posição de Hegel, mas esse excedente diz respeito, sobretudo, à História e à História da Filosofia mais do que à Lógica. Por sua vez, em contraposição à leitura de Labarrière, o papel atribuído à categoria da Acção é decisivo para a História do pensamento, bem como para a intervenção da filosofia na existência social e política, mas, como vimos, em si mesma e na perspectiva lógica, resulta num acréscimo, não numa viragem ou numa alteração de ponto de vista global.

Em contrapartida, a categoria do Sentido claramente representa a diferença weiliana, tanto para si quanto para nós, pondo o destaque na compreensão da compreensão a qual obriga a encarar a Verdade como o fundo do discurso, mas não como o motor da Lógica, o que equivale a declarar que mesmo a orientação de todo o discurso filosófico da e para a Verdade releva um sentido do discurso que se oferece, à partida, como possibilidade. Só a categoria do Sentido, por conseguinte, permite dar conta da «crise» permanente que estrutura a **L.P.**, impedindo qualquer tentativa de fechamento: intra-discursiva e trans-discursiva ao mesmo tempo, do ponto de vista que a obra pretende apresentar, a categoria do Sentido duplica em cada etapa a potência de abertura, criando um excesso poético do discurso para si mesmo, dobrando a compreensão que todo o sistema, simultaneamente, permite e de si realiza, com a compreensão da lógica para a qual ele faz, enquanto encontro do dado com o produzido, precisamente, sentido.

Este valor exponencial da categoria advem-lhe do seu estatuto de categoria da discursividade, aquela em que a discursividade se diz a si mesma. Trata-se, portanto, de levar a sério a «desontologização», explicitamente indicada pelo autor, da Lógica, a favor da assumpção plena do «Logos» que a constitui e conduz o movimento do seu dis-curso. O que se revela decisivo não é tanto o esforço para «exceder» Hegel quanto o esforço para exceder um modo, que Hegel ainda partilha, de conceber a função da Lógica. Ora, esta modificação de perspectiva só se torna visível se o intérprete da obra de Weil se situar no ponto de vista adequado, a saber, aquele que permite reconhecer na relação entre linguagem e discurso a temática central da **L.P.**.

Este aspecto pode ser confirmado através da recusa por parte de Labarrière da acusação, tantas vezes endereçada ao sistema hegeliano, de que este conduz a um encerramento sistemático, e que estaria, igualmente, implícita na exposição da categoria do Absoluto. O que é interessante para o nosso excuro não é a validade dessas acusações, mas o modo como o intérprete as rejeita, procurando mostrar, por outro lado, quão injusto Weil acabou por ser na redução que a categoria opera. Para o efeito, bastará ter presente a metáfora que ele utiliza para caracterizar o duplo movimento de reflexividade e de abertura presente na filosofia hegeliana: «sístole» e «diástole».<sup>581</sup>

---

<sup>581</sup> Cf. LABARRIÈRE, P.-J. **Hegeliana**. A riqueza da metáfora mede-se pela tripla transposição, quase silogística, que faculta: o pensamento e a vida unidos pela identidade do mesmo pulsar; a filosofia de Hegel como coração do filosofar; a filosofia de

A filosofia de Hegel não se encontra fechada nem ao devir da história nem à possibilidade de novas figuras em virtude de um tipo de movimento intrínseco ao próprio acto de sistematização<sup>582</sup> que não prevê apenas a concentração, mas pressupõe, do mesmo passo, a dilatação. Podendo, melhor, tendo de, por uma necessidade constitutiva, operar a dilatação das condições iniciais

---

Hegel como o pulsar desse pensamento que é vida e dessa vida que é pensamento.

<sup>582</sup> É relevante, em relação ao tema que estamos a tratar, a diferença entre esta «confiança», inequívoca, nas potencialidades do sistema hegeliano e a ambiguidade da posição de Weil, tal como a podemos detectar, por exemplo, em **Hegel et l'Etat**. Ao passo que Labarrière valoriza a abertura resultante de uma dilatação centrífuga do próprio sistema, Weil parece oscilar entre esta figuração concêntrica (cf., p.ex., o modo como o Estado é visualizado na p.85, o que corresponde ao esquema geral da análise) e aquela linear que permite traçar uma sucessão de figuras. A apologia do pensamento político de Hegel que a obra referida leva a cabo conclui-se no sentido deste último traçado, uma vez que não é só pela contingência factual que uma nova forma de Estado é exigida, mas pela própria necessidade sistemática: " (...) la vieille forme est dépassée - parce qu'elle est comprise, parce qu'elle pouvait être comprise, parce qu'elle a donné tout ce qu'elle pouvait donner. L'État hégélien meurt: la preuve en est que la philosophie hégélienne de l'Etat a été possible. Parce que cette forme s'est achevée, parce qu'elle a pénétrer la réalité, elle doit céder la place, et l'Esprit, dans son travail inconscient et souterrain, tend vers une nouvelle *Wircklichkeit*. " **H.E.**, p.103. Tal significa que, à semelhança do que acontece na **L.P.**, também aqui estão em acção dois pontos de vista compreensivos, um interior que faculta o acesso ao sentido do sistema hegeliano, através dos textos que Hegel nos legou (cf. **H.E.**, p.17), e um outro, complementar, que, de algum modo, situa esse sistema na história do filosofar. A diferença que procurámos apontar encontra-se concentrada na diversa tradução do «conceito dos conceitos» da filosofia dialéctica, o de *Aufhebung*: enquanto Weil o traduzia por sublimação, superação e conservação, acentuando, desta maneira, dois momentos no acto de *Aufheben*, Labarrière apresenta um termo único, «sursumpção», que exprime, do mesmo passo, a unidade agente do conceito e valoriza a positividade. Para a história das várias propostas de tradução francesa do termo, vj. LABARRIÈRE, P.-J. **Hegelianism**, pp.102 a 120.

do pensar, o sistema hegeliano constitui-se como permanente abertura às diferenças relacionais propostas e a provir.

Por mais eloquente, a metáfora não consegue quebrar o horizonte «organicista» que lhe confere sentido. Com efeito, o movimento duplo que é atribuído ao pensar hegeliano enraiza-se na unidade de «funcionamento» de um mesmo órgão, o que é traduzido, sobretudo, pelo movimento em direcção à exterioridade. Ao concebê-lo como dilatação, Labarrière não consegue iludir um certo monismo de cariz marcadamente ontológico, mesmo que lhe contraponha a negatividade radical como origem de uma liberdade primeira.

Em boa verdade, que Labarrière reconheça, como temos insistido, na sua «utopia lógica», assente na função libertadora do nada e da morte, com um claro pendor místico,<sup>583</sup> uma consumação das potencialidades do sistema

---

<sup>583</sup> Este aspecto é indirectamente reconhecido pelo autor quando em duas passagens encontra na linhagem de Eckhart a antecipação do sentido do seu próprio pensar. Na primeira valoriza uma máxima de um discípulo de Eckhart: " Car «l'intériorité jusque dans l'extériorité est intériorité plus intérieure que l'intériorité de la seule intériorité»; cette maxime d'un disciple de Maître Eckhart, le rhénan Henri Suso, dit en grande clarté et économie de moyens ce qui est au fondement de tout procès dialectique... " **U.L.**, p.127. Mais adiante, é com o pensamento do próprio Mestre que ele se identifica: " Pareille extase de l'être, d'un point de vue anthropologique, a saveur d'un surgissement dans l'être: un Eckhart la comprendra en dernière instance, sans réductionnisme aucun, comme la naissance éternelle de Dieu dans l'homme. Où l'inspiration du mystique, une fois encore, rejoint l'analyse que fait le philosophe du mouvement fondamental, lorsqu'il articule le même et l'autre dans la plénitude de leur identité logique et de leur différenciation phénoménale. " **U.L.**, p.129. É claro que, apesar de não ser um aspecto que a crítica goste de salientar, uma vez que ele faria perigar as convencionais distinções entre escolas,

hegeliano, não põe em causa a nossa leitura, uma vez que acaba por patentear a mútua pertença a uma compreensão ontológica da lógica, seja por uma via mais sistemática, seja por um percurso mais existencial.<sup>584</sup> A viabilidade da

---

nomeadamente, entre «filosofias dialécticas» e «filosofias existenciais», a relação entre morte, negatividade e liberdade está tematizada na obra de Hegel, o que é, aliás, referido por Weil em **Hegel et l'Etat**. Vejamos a referência de Weil, bem como o texto a que ela, provavelmente, diz respeito. A propósito do efeito «medicinal» da guerra descrito por Hegel, através de uma metáfora organicista, escreve Weil: " Ce qui rappelle la thèse de la *Phénoménologie* d'après laquelle seul celui qui affronte la mort arrive à réaliser la négativité de la liberté en lui. " **H.E.**, p.84, nota 25. " (...) ce n'est pas la vie qui s'épouvante devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais celle qui la supporte et se conserve dans elle qui est la vie de l'esprit. Il ne gagne sa vérité qu'en tant qu'il se trouve lui-même dans le déchirement absolu. " **HEGEL, G.W.F. Phénoménologie de l'Esprit**, (trad. Labarrière e Jarczyk), p.94. Não obstante, cabe, aqui, pôr em evidência dois aspectos complementares. Por um lado, não há dúvida de que Labarrière leva ao extremo a «interiorização» que a passagem pressupõe. A interpretação que dela nos oferece, em nota, estabelece, em consonância, a validade da sua transposição para o domínio da **Lógica**: " Dans l'ordre de l'esprit, le schème anthropologique mort/vie est le répondant, au niveau de l'expérience humaine, de la négativité logique. " **IDEM**, nota 2. Por outro lado, a ser correcto o entendimento da obra de Labarrière como uma radicalização da filosofia dialéctica a partir de uma compreensão mística da existência, torna-se ainda mais significativa a diferente tónica que os dois intérpretes põem na leitura da passagem em causa: Weil marcando a sua proximidade com a **Filosofia do Direito** e Labarrière com a **Lógica**.

<sup>584</sup> Apesar de Labarrière, aparentemente, defender a tese contrária, como se poderá deduzir da seguinte passagem: " La «désontologisation» à laquelle procède de la sorte une philosophie réflexive remet l'être à son destin logique, et à l'écriture vivante qui de là procède. " **LABARRIÈRE, P.-J. U.L.**, p.130. No entanto, a utilização das aspas, bem como a permanência dos termos ser, destino, etc. mostra que não está em causa o abandono do horizonte ontológico, mas de uma maneira, cristalizada e «sólida», de conceber a ontologia. A diferença estabelece-se entre uma ontologia inautêntica, positiva, e uma ontologia autêntica que, dialéctica, afirma o sentido do ser para do mesmo passo lhe contrapor " la perte sans retour de ce sens lui-même quand il apparaît encore comme

concepção do " gesto universal da reflexão " como " movimento do nada ao nada " <sup>585</sup> que assegura que a positividade seja criatividade precisamente pela impossibilidade de dominar o ímpeto de uma fonte que é a própria liberdade, <sup>586</sup> radica, necessariamente, na confiança da identidade última entre o nada e o Ser.

Em contrapartida, a atitude de Weil, neste aspecto, está mais próxima de uma atitude de doura ignorância. Todo o seu projecto filosófico aponta para a necessidade de saber pôr os problemas, de reformular o modo de perguntar, de rever o discurso da tradição sobre os temas fundamentais, aqueles que dizem respeito às inquietações mais profundas do homem, de repensar, até às últimas consequências, o que está implicado na opção pela razão. <sup>587</sup> E fá-lo, não em virtude da posse de um saber transbordante, enciclopédico, mas por uma radical ignorância do discurso que está em gestação, da categoria na qual condensará o seu sentido, da atitude que ele exigirá.

---

susceptible de possession objective. " **IDEM**, Ibidem. Assim, deve-se entender a «desontologização» como significando «despositivação».

<sup>585</sup> LABARRIÈRE, P-J. **U.L.**, p.119.

<sup>586</sup> Cf., p.ex., LABARRIÈRE, P-J. **U.L.**, p.110.

<sup>587</sup> Eis o que Weil escreve sobre o carácter banal do discurso filosófico, decorrente da sua necessária actualidade, afastando, assim, qualquer oposição entre a intemporalidade da verdade e a temporalidade da sua produção: " La philosophie, en particulier, si elle tient à être vraie, n'est qu'une collection de banalités et ne peut être que cela: si elle ne dit pas ce que tout homme sait (...), si elle ne dit pas ce qui permet à tout homme de reconnaître qu'il s'agit de lui-même et de ce qu'il fait, sent, voit, pense, la philosophie sera originale, c'est-à-dire fautive, et sa fausseté se montrera, soit dans son incohérence, soit dans son incapacité de retrouver ou de conserver la possibilité de comprendre

Ao contrário da imagem que frequentemente se associa a Weil, a de um homem cujo saber imenso lhe permitiu uma pacificação, algo sobranceira porque inactual, a sua obra exprime a perplexidade que é a nossa, resultante de mantermos, a todo o custo, um discurso cujo sentido é questionado, é questionável, sem termos um outro que afirme o inquestionável do nosso tempo. A sua única certeza, a nossa, é a de não poder, a de não querer interromper o discurso, a de não utilizar as fragilidades da época como desculpa para um silêncio que, inconscientemente, decidisse a favor da violência essa nova figura discursiva que se avizinha.<sup>588</sup>

" E a aparição da nova forma não é só necessária, está próxima. "<sup>589</sup> O que Weil escreveu a propósito do Estado hegeliano pode, a nosso ver, ser transposto para a totalidade da sua filosofia, mesmo da sua Lógica. Weil encontra-se, assim, numa situação bastante próxima daquela que considerou ser a de Hegel. Proximidade que se traduz na mesma necessidade de levar a cabo a compreensão

---

positivement ce qui, selon les discours et les actions de tout le monde, importe. " **P.M.**, p.90.

<sup>588</sup> Vj., p.ex., a crítica à incoerência da moral reinante na nossa época, com o seu pendor niilista, associado a um sentimento disseminado de angústia, e a coragem necessária a quem quer compreender em **P.M.**, pp.98-100. Na página 131 da mesma obra o próprio surgimento da filosofia moral é entendido como sinal de crise profunda: " (...) l'apparition de la réflexion morale est le symptôme d'une crise, de la crise la plus grave que puisse connaître un groupe humain... " Por outro lado a recusa do discurso é, em muitas passagens da obra de Weil, identificada, não só como criação de espaço para a violência, mas mesmo como conducente à morte. Vj., p.ex., **P.M.**, p.116, onde a opção pela violência " est option contre le discours, et elle ne peut produire, à la limite, que l'homme qui, silencieux, vit sans langage et sans action, dans la mort. "

<sup>589</sup> **H.E.**, p.103.

de formas e processos que, influenciando no presente, carecem de futuro: não que a memória do futuro possa, alguma vez, desapossá-los da sua função, mas por terem secado as suas potencialidades de inventar o porvir. Proximidade de destinação, a do filósofo, tal como é entendida por ambos. Radical aceitação da história, do que no tempo não pode sofrer um total esvaziamento por via da negatividade «u-crónica», utilizando a expressão de Labarrière.

E, é por isso que importa ter presente que proximidade não significa identidade, e que a diferença, no que respeita à expectativa da novidade, se exprime em termos de tempo. Mais de um século depois de Hegel vivemos à sombra do seu pensamento! E, no entanto, o discurso de Hegel referia-se já a um presente denso de morte e geração, tal como o interpreta Weil. Que mudou? Não continua o nosso presente a manifestar esse adensamento? Sem dúvida. Toda a diferença poderá ser vista a partir de uma metáfora temporal, já utilizada no âmbito da História para caracterizar o fim da Idade Média: outono e primavera. Hegel chegaria no crepúsculo outonal de uma organização do real; Weil atribuiria à sua época o carácter de um pré-florescimento primaveril.<sup>590</sup> O primeiro prepararia as exéquias do seu tempo; o segundo «arrumaria a casa», tentando antecipar, por efeito da leitura do percurso passado, o sentido do que está por vir. Daí um sentimento profundo de urgência, daí essa

---

<sup>590</sup> " L'historien de la philosophie aura à montrer comment Hegel, refusant la philosophie de la réflexion (...) et établissant, par là même, la circularité comme le critère de la philosophie, n'a pas été seulement un de ces grands philosophes dont le nombre n'atteint probablement pas la dizaine, mais marque la fin d'une époque de la pensée occidentale. " **L.P.**, p.440.

voragem de tudo compreender, de quase querer condicionar por antecipação o sentido do sentido, daí a confusão sentida por todo o leitor quanto ao tempo de cada discurso, passado, presente e futuro constantemente convocados, constantemente jogados uns contra os outros, constantemente negados na sua hipotética fixidez.

Assim se compreende melhor a maior dificuldade apresentada pela **L.P.**, a da inexistência de um discurso material próprio. É que, entre a possibilidade de lançar mais um discurso pessoal para a fogueira da sobreprodução literária e filosófica da nossa época e aquela de contribuir para a consumação dos tempos, Weil, manifestamente, preferiu a segunda. Ao fazê-lo, decerto que se reconheceu como herdeiro da filosofia hegeliana, num triplo sentido: completando a tarefa empreendida por Hegel, na interpretação que dele fez; vivendo a nostalgia do discurso com conteúdo; exorcizando os sinais da violência da época através da afirmação repetida do valor da razão. No entanto, ao mesmo tempo, soube que só poderia honrar a herança hegeliana se não fosse mais um «neo-hegeliano», que de pouco serviria aplicar indiscriminadamente as teses do mestre, sem a consciência de que, pelo caminho, o essencial fora perdido, precisamente, a possibilidade do Absoluto.

É evidente que estamos a usar a categoria num sentido outro que aquele que a atribuía ao sistema hegeliano. Que assim seja não deve já surpreender o leitor, uma vez que temos tentado mostrar, não só que a relação de Weil com Hegel é assaz complexa, apresentando várias facetas, nem todas contribuindo para a formação de uma imagem global coerente, mas que a identificação

estrita das categorias com sistemas históricos, facilitando a compreensão inicial do teor de cada discurso categorial, acaba por se revelar redutora quando se procura o verdadeiro estatuto desse discurso. Não restam dúvidas de que os discursos categoriais são, simultaneamente, mais estreitos e mais latos do que os discursos sistemáticos, historicamente produzidos. Mais estreitos, porquanto os discursos sistemáticos utilizam a totalidade das categorias, por uma ordem variável, e elegendo uma delas como seu núcleo discursivo; mais latos, enquanto a universalidade que os constitui, decorrente da sua transcendentalidade produtiva, se permite compreender os discursos sistemáticos à luz da lógica das categorias/atitudes, não admite o percurso inverso.

Tal só pode significar a relação que os discursos categoriais mantêm com a discursividade, enquanto inventividade espontânea. Deste modo, os discursos categoriais exibem a possibilidade da razão discursiva produzir, na articulação entre a compreensão e a situação, conteúdos que lhe são próprios e que criam um texto da realidade razoável. Retoma, assim, Weil a tradição aristotélico-kantiana, que afirma a existência de formas racionais de compreensão, mas estofa-a com o contributo da elucidação hermenêutica do acto de compreender, graças ao reconhecimento do papel criativo e mediador da linguagem, salientando que essas formas não são simples estruturas vazias, antes configuram tematicamente a própria compreensão. Neste sentido, Weil

manifesta, igualmente, a influência de Cassirer,<sup>591</sup> ao considerá-las produtoras, e não apenas sintetizadoras, de «mundividências» ( *Weltanschauungen* ).<sup>592</sup>

---

<sup>591</sup> Cf. CASSIRER, E. *Philosophie der Symbolischen Formen*, pp.8-9. Mais adiante, Cassirer discrimina quatro funções que caracterizam esta actividade produtora, as quais podem ser reencontradas na filosofia de Weil, ainda que com um sentido diverso: simbolização; criatividade como doação de sentido; criatividade como processo de integração no todo (*IDEM*, pp.44-45); síntese do mundo e do espírito (*IDEM*, p.48).

<sup>592</sup> No final da Introdução à sua obra maior sobre a filosofia de Eric Weil, Kirscher aponta a necessidade de, entre outros, estabelecer a relação entre o pensamento de Weil e o de Dilthey: " Un tel travail reste à faire. Quelles influences travaillent le texte weilien, comment se réinscrivent en lui la philosophie des formes symboliques de Cassirer, la théorie des *Weltanschauungen* de Dilthey e de Jaspers, peut-être la *Logik der Philosophie* d'E. Lask, et plus généralement les courants philosophiques post-kantiens et post-hégéliens? " KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, p.16. Passaram-se oito anos sobre este apelo e essa tarefa continua por efectuar, o que, tendo em consideração o carácter historicizante de grande parte das investigações actuais em Filosofia, dá que pensar. Parece-nos viável a adução de duas ordens de razões, para lá da relativa divulgação do pensamento weiliano, para tentar explicar este vazio. Por um lado, a intenção explícita de produzir um sistema que se compreenda a si mesmo, compreendendo os outros, força o «historiador» a uma compreensão pré-determinada, criando a necessidade de uma dupla leitura que tenha em conta não só as influências explícitas ou disseminadas na teia narrativa, mas ainda o que Weil considerou como a «sua» diferença. Por outro lado, o sistema categorial supõe a possibilidade, e se fôr efectivamente adequado, a necessidade, da presença das várias categorias/atitudes nos discursos filosóficos, bem como a eleição por estes de uma categoria/atitude que constitua o «essencial» do seu discurso. Ora, esta situação acaba por acentuar o sentimento de traição especulativa associado à prática da história das influências. Voltamos ao problema da «inviolabilidade» dos sistemas dialécticos e, mormente, do sistema weiliano.

O caso de Dilthey é suficientemente revelador do que acabámos de defender. Não cabe, nem no âmbito desta tese, nem no espaço de uma nota de rodapé, esclarecer o sentido desta influência. Limitar-nos-emos, por conseguinte, a dois pontos que consideramos elucidativos. Em primeiro lugar, como já vimos, Weil herda de Dilthey a distinção entre explicar e

---

compreender. Todavia, quando procuramos, para lá da simples distinção terminológica, o significado dessa herança, somos obrigados a concluir que as diferenças são tantas e de tal monta (generalização do seu âmbito; identificação da compreensão com a filosofia e redução das ciências humanas à explicação; recusa da compreensão empática; recusa da «indiferença» axiológica subjacente à distinção diltheyniana; etc.) que nos forçam a questionar uma tal influência. Em segundo lugar, uma clara semelhança, à partida, entre os discursos das categorias/atitude e as "concepções do mundo" de Dilthey. Uma vez mais, a aproximação iniciada é questionada tanto pelas diferenças entre os discursos, quanto pela indicação explícita de Weil de que o seu sistema só na aparência (porquanto Weil se apercebeu da viabilidade de uma tal interpretação) poderá ser confundido com os sistemas produzidos a partir da categoria/atitude da Inteligência. E, no entanto, alguns aspectos fundamentais são partilhados: a valorização dos «conjuntos»; o papel central do «sentido» (" (...) jede geisteswissenschaftliche Operation (...), die mit solchen äusseren Tatbeständen vorgenommen wird, hat es allein mit dem Sinne und der Bedeutung zu tun, die sie durch das Wirken des Geistes erhalten haben; sie dient dem Verstehen, das diese Bedeutung, diesen Sinn in ihnen erfasst." DILTHEY, W. **Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**, p.118.); o reconhecimento da existência de uma certa perspectiva holística, não metafísica ou ontológica a fazer jus à satisfação individual; a utilização do conceito weberiano de «tipo», possuindo um centro significativo (cf., p.ex., **IDEM**, p.137-138); a convicção de que " Das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf... " **IDEM**, p.141, ou, p.ex., **IDEM**, p.145. Poder-se-iam multiplicar as aproximações, sem que se pudesse tirar qualquer conclusão directa que não passasse pelo crivo das profundas diferenças de projecto filosófico e de concretização do mesmo. Entende-se, desta feita, que o âmago da questão está na dependência, impeditiva, portanto, da distanciação exteriorizante posta em acção pela História, da análise histórica da compreensão imanente do discurso de Weil. A univocidade desta dependência está patente na justificação apresentada por Kirscher por se ter escusado a uma tal tarefa, ainda que de uma forma mais mitigada em relação à necessidade permanente por nós defendida: " Un horizon de questions s'ouvre à l'historien de la philosophie, que nous n'avons pas posées parce que nous pensons qu'elles ne peuvent l'être qu'une fois établie une première compréhension immanente du discours de Weil. " **KIRSCHER, G. La Philosophie d'Eric Weil**, p.16.

Desta feita se legitima a aproximação entre os conceitos de categoria e o de sagrado, tal como é introduzido na **P.P.**<sup>593</sup> Aqui reveste-se de um cariz antropológico-sociológico, no sentido disciplinar dos termos e, por conseguinte, aplica-se à elucidação do «mecanismo social». Significativamente, surge no âmbito de uma crítica ao que é considerado o reducionismo explicativo do materialismo dialéctico, em nome da preeminência da consciência que a comunidade forma de si mesma.<sup>594</sup> O significado do contexto é, para nós, duplo:

---

<sup>593</sup> Cf. **P.P.**, pp.64-66 e 96-97.

<sup>594</sup> " La conscience d'une communauté donnée correspond, par conséquent, aux possibilités « matérielles » du groupe, à sa richesse sociale, à l'état de ses techniques, à la forme de son organisation.

Cependant, c'est la conscience que forme la communauté d'elle-même qui doit nous occuper en premier lieu. Vouloir lier la conscience à ses conditions matérielles est, certes, une entreprise légitime, mais à condition qu'elle comprenne sa portée. D'une part, même si une réduction totale (...) était possible, elle ne pourrait procéder qu'après avoir compris ce qu'elle propose d'expliquer, et après l'avoir compris en lui-même. Mais une telle explication est de plus impossible. (...) La meilleure des théories explicatives ne décèle jamais que les conditions nécessaires, non les conditions suffisantes de l'évènement, et elle sera toujours trop large pour n'aller qu'à son objet. " **P.P.**, pp.64-65. Como se pode ver, Weil segue no encalce da crítica neo-marxista das ideologias, mas apenas até ao ponto em que esta reconhece o valor do factor cultural como estrutura social. A partir daí, dois aspectos essenciais diferenciam a sua posição: por um lado, afirma a necessidade, correspondente à realidade, existencial e cognitiva da existência de um sagrado, mesmo quando este é visto pela própria comunidade como profano, o que acontece com a nossa sociedade, como já referimos; por outro lado, estabelece a relação entre esse sagrado e a consciência que uma comunidade tem de si, o que lhe permite defender que a influência de um no outro, não é unívoca, do sagrado enquanto formador da consciência, mas biunívoca, isto é, de mútua transformação. Deste modo, recusa a consideração, por parte da crítica das ideologias, dos processos da consciência como processos materiais, com função explicativa. No artigo *Pensée dialectique et politique*, centra a sua crítica aos marxistas,

por um lado, pela aproximação que permite entre Weil e Habermas;<sup>595</sup> por outro lado, por salientar a importância dos processos discursivos, conscientes ou não, na

---

precisamente, na cristalização que estes efectuem da dialéctica, proposta pelos fundadores, em esquemas de tipo causa-efeito. Cf. **E.C.I.**, pp.257 e 260-61. Reconhecendo o impacto da teoria das ideologias no pensamento filosófico do seu tempo, (**E.C.I.**, p.260) considera que os extremos a que esta chega produzem a possibilidade de utilizar os seus argumentos contra ela própria: " Aussi, rien n'empêche sous ces conditions qu'on applique au marxisme le traitement qu'il inflige à ses adversaires: toute idée est idéologie, il est illégitime de parler d'une vérité sans ajouter pour qui elle est vérité, et aucune théorie n'a l'avantage dans un monde où tout est relatif et dont a disparu la dialectique du relatif et de l'absolu ( du pour-soi et de l'en-soi ) en vue de l'absolu et à partir de lui. " **E.C.I.**, p.261. Ao passo que neste artigo que trata de dialéctica realiza a sua crítica a partir do que considera ser o motor da dialéctica hegeliana, na **P.P.**, para o fazer, recupera, também de Hegel, o sentido do conceito de desejo, distinguindo-o, assim, do conceito de necessidade (Cf. **IDEM**, p.66). Pode, então, afirmar a possibilidade de uma comunidade optar por desaparecer caso o que considera essencial seja seriamente questionado: " Comme l'individu, la communauté est libre de préférer sa disparition à l'abandon de ses convictions, pour lesquelles la mort peut très bien ne pas être le plus grand des maux. " **IDEM**, p.65.

<sup>595</sup> Neste âmbito, revela-se bastante interessante confrontar esta posição de Weil com as apresentadas por Habermas no artigo fundamental *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, **R.H.M.**, pp.144-199. Para a plena consciência da «heterodoxia» de ambos os pensadores, é frutuosa a leitura das escassas, mas inflamadas, linhas que o tradutor e comentador francês Maxilien Rubel escreve sobre Habermas, na nota nº2 à conclusão da *Ideologia Alemã* de Marx ( **MARX, K. Oeuvres Philosophiques**, pp.590-92 ). Habermas é, aí, acusado de não valorizar a práxis revolucionária, bem como os seus reais intervenientes, e de a substituir pela discussão entre «ideólogos», substituindo, assim, o discurso normativo e libertador de Marx por uma teoria do agir comunicativo ou, pior, na opinião do crítico, por uma ética comunicativa. Ressalvando os excessos devidos à defesa de uma «bandeira», este breve confronto torna, uma vez mais, visível a posição intermédia de Weil, que não pode ser acusado nem de descurar a práxis, nem de descurar os processos discursivos de reprodução social. Resta, contudo, saber se na conjugação das duas posições não ficam ambas por aprofundar.

constituição da coesão social, política e cultural. Este segundo aspecto obriga a uma elucidação da relação, assim, estabelecida.

Ao comentar as críticas formuladas por Winch ao estudo de Evans-Pritchard sobre a feitiçaria nos Azanda,<sup>596</sup> Habermas sintetiza, do seguinte modo, a relação

---

<sup>596</sup> O diálogo com a Antropologia cultural tem sido uma constante para aqueles que elegem a terceira Crítica de Kant como exposição da espontaneidade auto-produtiva da razão, isto é, da sua produção simbólica. Assim, por exemplo, a crítica levada a cabo por Cassirer à concepção clássica de racionalidade, considerada, à vez, demasiado estreita para dar conta da diversidade das manifestações culturais e demasiado alargada para determinar a «diferença humana», condu-lo a propor a substituição da tradicional definição do homem como animal racional por aquela que o caracteriza como animal simbólico. A distinção apresentada por Gadamer, cuja hermenêutica pretende, no entanto, superar os impasses das filosofias da subjectividade entre o meio circundante do animal e o mundo humano comunga do mesmo horizonte temático. (Cf. GADAMER, H.G. *W.M.*, pp.415 e ss.) A tarefa da filosofia é, então, a seguinte: " La pensée philosophique révèle dans la multiplicité et la diversité illimitées des images mythiques, des dogmes religieux, des formes linguistiques, des oeuvres d'art, l'unité d'une fonction générale qui lie toutes ces créations. " CASSIRER, E. *Essai sur l'Homme*, p.107. A determinação cultural de várias formas de racionalidade obriga, por um lado, à passagem pela especificidade do pensamento mítico, e, por outro, ao movimento inverso, em relação ao que era usual, da diversidade para o princípio unitário. Não sendo um dado, a universalidade da razão, num sentido forçosamente fraco, tem de ser recuperada a partir da difracção pletórica resultante da diversidade cultural. A cultura, no seu duplo sentido de formação/configuração e de produção/produto, estabelece-se como mediação entre a perspectiva individual e a visão da comunidade, e, logo, revela-se indispensável para a compreensão do agir humano. Herança clara da compreensão iluminista, esta unidade incontornável entre filosofia e antropologia cultural reflecte alguns paradoxos da filosofia contemporânea: a vontade de não abdicar da racionalidade e dos atributos que lhe estão associados - unidade, universalidade, libertação, utopia, ... - defendendo, contudo, a difracção da razão, seja, historicamente, pela variedade de formas sincronicamente e diacronicamente detectáveis, seja pela diversidade das formas

entre linguagem, «mundividências» e culturas: " Os conceitos de linguagem, de imagem do mundo articulada na linguagem, de forma de vida, são conceitos que, por um lado, referem algo de particular; pois as linguagens, as imagens do mundo e as formas de vida apresentam-se sempre no plural. Por outro lado, referem totalidades: para aqueles que pertencem a uma mesma cultura, os limites da sua linguagem são os limites do seu mundo (...). Enquanto referem uma totalidade, as imagens do mundo não são contornáveis como articulação de uma compreensão do mundo, ainda que possam ser revistas. Nesta perspectiva, podemos compará-las a um retrato que tivesse a pretensão de representar uma pessoa na sua totalidade. " <sup>597</sup>

A passagem torna manifesta, claramente, a diferença entre a concepção de Weil e a concepção corrente nas «ciências do espírito». Ao passo que estas acentuam a

---

simbólicas, seja, ainda, pela distinção pragmática de valências da racionalidade comunicativa. Daqui deriva uma segunda problemática, todavia não menos importante, a da possibilidade de uma unidade genética, por metamorfose ou contaminação, entre várias formas, isto é, a da existência de processos de permeabilidade entre modos de racionalidade. A questão é essencial, para as concepções em causa, porque diz respeito à abertura e a comunicabilidade das mundividências, bem como à tentativa de não confundir essa comunicação com processos de imposição etnocêntricos. Habermas sintetiza assim o problema: " Auf diese Weise lassen sich an den kontrastreichen Strukturen des wilden Denkens tatsächlich wichtige Voraussetzungen des modernen Weltverständnisses ablesen. Ob freilich die mutmassliche Rationalität unseres Weltverständnisses nicht nur die partikularen Züge einer durch Wissenschaft geprägten Kultur widerspiegelt, sondern zu Recht einen Anspruch auf Universalität erhebt, ist damit noch nicht gezeigt. " HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns I**, p.85. Em termos disciplinares, o que está em causa é a possibilidade de uma filosofia da cultura, como compreensão do seu sentido, que vá para além da proposta de uma metodologia tipológica ou de uma elucidação do *vinculum functionale* (Cassirer, E. **Op.cit.**, p.104.) que une as formas simbólicas.

tese relativista que resulta da circularidade entre os três conceitos e impede qualquer acesso prévio ao domínio da cultura, para além das culturas observadas, os discursos categoriais de Weil, e o sagrado que neles se baseia, podem ser vistos como o fundo racional que confere uma unidade sistémica às totalidades sensatas que o homem habita.

Tal pressupõe, por parte de Weil, como vimos, uma hierarquização dos modos de categorização, ao invés da perspectiva antropológica que assenta num esquema concorrencial.<sup>598</sup> As categorias lógicas, sendo primeiras, tanto na ordem de produção da razão, quanto na ordem da compreensão, são os princípios discursivos da possibilidade das mundividências, fornecendo, portanto, o esquema da sua construção e da explicitação última da sua coerência ou da perda desta. Nesta hierarquia, há que ter presente a aproximação do real permitida pelas categorias de domínio, bem como pelas categorias próprias de cada forma cultural, a contrabalançar a inevitável generalidade da perspectiva lógica.

Não cabe aqui retomar a discussão sobre o formalismo da perspectiva de Weil, assim como sobre a vantagem deste para dar conta de uma realidade cujo interesse está, precisamente, na diferenciação que exige. Importa, contudo, salientar que a aparente postulação, por Weil, de uma unidade que, a existir, deverá, segundo as teses

---

<sup>597</sup> HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns I**, pp.91-92.

<sup>598</sup> Esta diferença constitui a base na qual assenta a diversa atitude axiológica. Situando todos os processos simbólicos no mesmo plano, a Antropologia confere aos valores e à valoração o estatuto de factualidade, ao passo que Weil procura o critério justificativo da própria distinção entre facto e valor.

mais correntes na epistemologia das ciências sociais, resultar de um trabalho de reconstrução, se baseia na própria racionalidade do acto de compreensão, e ainda mais originariamente, na racionalidade inerente a toda e qualquer expressão linguística. Ora, nenhuma concepção antropológica, por mais céptica, negou a relação entre homem, cultura e linguagem. Aliás, a rigor, só por virtude do funcionalismo linguístico que subjaz à maioria das teorias antropológicas é que a relação entre linguagem e mundividência pode ser entendida, simultaneamente, apesar da manifesta contradição entre os termos, como correlativa e unívoca. Se assim não fosse, teria de se admitir a possibilidade do duplo acesso constitutivo da cultura à linguagem e desta à cultura, o que exibiria, necessariamente, que a unidade produzida pela omnipresença da linguagem não é a de uma simples forma cuja configuração material se confinasse, exclusivamente, à mundividência própria de cada cultura, mas que se trata de uma forma cujo poder configurador gera a relativa variedade das culturas.

Basta, para um claro entendimento do exposto, ter na devida consideração, que a linguagem não pode ser vista como mais uma forma simbólica, ao lado do mito, do direito ou da religião, mas é a forma simbólica por excelência, permitindo a produção das outras e criando a possibilidade do encontro entre elas, bem como entre culturas cujo «sagrado» se apresenta, inicialmente, antitético. Esta potência exponencial de comunicabilidade só se esclarece, plenamente, a partir da compreensão de que a universalidade da razão discursiva não advem dos homens terem ou utilizarem, todos, uma linguagem, mas de

serem essa linguagem, de nela habitarem, de nela permanecerem, de nela se transcenderem.

Daí defendermos que as categorias lógicas tenham um âmbito de compreensão e de aplicabilidade mais alargado do que se costuma supôr. Sendo categorias da filosofia, tal não as confina à história dos sistemas filosóficos, antes as revela como possibilidades discursivas da razão reflexiva e reflectida, por se querer a si mesma, enquanto princípio de compreensão, e, portanto, de todos os modos de compreensão razoável. O seu carácter abrangedor, bem como a coerência da articulação dos temas, propositadamente construída por Weil, não nos devem fazer cair na atribuição de um espectro de acção aos discursos categoriais menos extenso, ainda que à primeira vista mais compreensivo. Os discursos categoriais não dão origem apenas aos discursos sistemáticos tecnicamente tidos como filosóficos, mas a todos os discursos razoáveis que para o serem não se podem exclusivamente reclamar de uma racionalidade genérica, antes remetam, necessariamente, para os discursos categoriais. Assim, as categorias constituem a trama do texto que a razão discursiva vai produzindo. Os fios, esses, são filhos das circunstâncias.

Desta feita, em comparação com a abordagem típica da antropologia, a possibilidade de estabelecer uma relação entre os discursos categoriais e o conceito de sagrado representa um movimento contraditório: enquanto se dá um estreitamento da suposta ilimitação das possibilidades de sentido, que acompanha, usualmente, a redução tipológica das formas de produção desses sentidos, em nome da unidade entre a forma de produção e o horizonte de

sentido produzido, abre-se o espaço para a utilização compreensiva desta relação em segmentos mais restritos. A concretização de uma tal hipótese hermenêutica pode traduzir-se do seguinte modo no que diz respeito à filosofia: cada discurso categorial estabelece, e, por isso mesmo, permite compreender, um «sagrado» específico, o que não impede, antes favorece, que se levante a questão da existência de um sagrado da filosofia.

Que desejo é esse que move o filosofar e aponta para a unidade entre o discurso e a *práxis*? A que revelação se submete o filósofo, a que «deus» imola a sua existência quotidiana, que «poder» o satisfará sem dele exigir o preço da liberdade? Não se trata de um sagrado imposto, nem mesmo por via da violência do discurso, mas de um sagrado querido, escolhido, em virtude da coincidência entre agente, acção e acto: a própria razão discursiva. A razão quer-se a si mesma, tanto discursivamente, quanto na prática.<sup>599</sup>

Esta identidade está expressa numa das eloquentes definições de filosofia que Weil traçou: " A filosofia, por mais científica, não é uma ciência, nem é, tão pouco, a ciência: ela é o homem que fala e que ao falar dá conta perante si das suas possibilidades realizadas; ela é o discurso do homem que tendo escolhido estabelecer a sua coerência para si próprio, compreende tudo, compreendendo toda a compreensão humana e a si mesmo. "<sup>600</sup> Desprende-se desta passagem uma euforia festiva, uma confiança algo

---

<sup>599</sup> " S'il est indispensable qu'il (o filósofo) dise toujours: «raison, raison», il n'a pas fait assez avec cet appel à la dignité de l'homme; car cette dignité doit se prouver dans l'existence de tous les jours. " L.P., p.21.

<sup>600</sup> L.P., p.65.

hiperbólica numa espécie de redempção filosófica, cujo entusiasmo se pretende comunicativo. Detectamos, assim, um novo plano narrativo na obra de Weil, graças à focalização na temática da discursividade. A **L.P.** surge, então, como uma «presentificação» da razão discursiva, condensando-se no neologismo os três sememas que constituem a sua polissemia: apresentar, tornar presente, presentear.

Encenação, a várias vozes, na qual a opção pela razão é justificada, exposta e compreendida, ao mesmo tempo que se procede à sua celebração, forçando, por isso mesmo, uma coerência que resulta da síntese organizadora do que, usualmente, se encontra disseminado, por vezes mesmo oculto, sob a força aliciadora do sentimentalismo, a **L.P.** exhibe a depuração característica da ritualização simbólica. Estranha, inquietante e inesperada magia de um discurso que, numa primeira abordagem, incomoda por excesso de racionalismo, e continua a manter esse poder de espantar, à medida que lhe descobrimos evocações quase telúricas, associadas à celebração da vida e da morte. Não que a **L.P.** exhiba a totalidade da estilística do mito, se bem que a confiança demonstrada no poder da palavra enunciada, na força da mostração, na regeneração operável pela escolha da razão, na satisfação oferecida pela presença, introduzam na narrativa weiliana traços significativos da necessária continuidade do pensamento mítico no pensamento racional.<sup>601</sup>

---

<sup>601</sup> Entenda-se que não consideramos esta presença como um defeito do pensamento de Weil, mas como uma riqueza da sua concepção que vai ao encontro não só do modo como contemporaneamente a razão se compreende a si mesma, como,

Todavia, o que, agora, fica claro é a existência de um núcleo mítico no centro da **L.P.**, no triplo sentido da expressão: como enredo, como recriação discursiva do acto original produtor de racionalidade, e como convicção, tão só justificada nos termos do que é, exactamente, objecto da justificação. Como vimos, na **L.P.** realizam-se, igualmente, os ritos correspondentes: ritos fúnebres, ritos iniciáticos, ritos celebratórios, ritos evocatórios,... Encontramos, por conseguinte, na obra de Weil uma gestualidade, tão complexa quanto estilizada, cuja função é análoga à da recriação do universo nos ritos mágicos: re-encenar os vários discursos que a pletórica razão discursiva inventou, exhibir o sentido de uma tal produção, refazer a ordem da compreensão racional, mostrar a alternância das formas, essa grande metamorfose pela qual a razão se mantém uma na

---

também, indicia uma complexidade na obra do autor que não permite a classificação unívoca de «racionalista».

Quillien detectou, igualmente, este fundo «mítico» na obra de Weil, só que não o tematizou e, por isso, entendendo-o como grito poético inicial, correspondente à categoria da Verdade, apontou-o por via de uma analogia com a Tetralogia de Wagner: " *La Tétralogie se déploie en quatre scènes et douzes actes comme la Logique de la philosophie en dix-huit chapitres. Et tout comme, en ce prélude de l'Or du Rhin, nous parcourons en un extraordinaire condensé toute la longue aventure des dieux et des hommes, de même le mot Vérité condense en un raccourci aussi fantastique ( un seul mot ), en un instant éternel qui précède le temps, toute l'aventure du langage et du discours humains... Le prélude de l'Or du Rhin est à l'Anneau ce que la Vérité est à la Logique de la philosophie.* " QUILLIEN, J. *La cohérence et la négation...*, p.166. Ainda que situemos o gesto mítico-poético na globalidade da estrutura narrativa da **L.P.**, não apenas no seu início, e não possamos concordar com o fundo da análise de Quillien, como justificámos anteriormente, não podemos deixar de sublinhar dois traços comuns: a detecção de uma configuração de tipo demiúrgico na intencionalidade da **L.P.**,

pluralidade das suas exteriorizações, para reactualizar o poder da racionalidade como humanidade do homem, para que essa possibilidade maior não desapareça por efeito do niilismo veiculado pela sobrevalorização da eficiência, para que se concretize uma ressacralização do nosso sagrado.<sup>602</sup>

Uma tal celebração da liberdade por via do discurso, um tal espanto perante a «virtude» da racionalidade, pressupõe um exorcismo de fundo, daquele sentimento ameaçador para a prossecução de um mundo nos termos da razão discursiva, se não for enfrentado: o medo da violência.

“ Não basta fazer de conta que a violência não existe, não falar dela, de recalcar o medo (...). É preciso que ele se vire para a violência e a encare. ”<sup>603</sup> Entenda-se devidamente a indicação de Weil: não é de um tema que todo o filosofar deveria abordar que o autor trata, mas

---

nela reconhecendo uma dimensão cósmica; o recurso à imagética dramática para dar conta da gestualidade lógica implícita.

<sup>602</sup> Vj., a este propósito, o que Weil escreve sobre a nossa sociedade: “ Ce qui complique la tâche (a de compreender o sagrado actual) en notre cas, c’est, en plus de la difficulté générale, le fait que notre société se présente, quand on la compare aux communautés du passé, comme communauté qui a pour sacré ce que toutes les autres ont regardé comme le contraire du sacré. ” **P.P.**, p.66. A vontade de Weil intervir nesta situação está traduzida numa proposição apodíctica, que, no entanto, revela toda a sua problematicidade se for entendida no âmbito dos limites da intervenção individual, comparada, por exemplo, com as reservas que Weil aponta ao filósofo revolucionário: “ (...) toute tentative consciente de saisie du sacré vivant constitue une action sur le sacré, et la transformation du sacré, puisqu’elle transforme le désir ( le bien concret ) de la communauté, en transforme la manière d’agir. ” **IDEM**, Ibidem. Não estará Weil a confundir, de algum modo, a efectividade da intervenção com o seu desejo de que essa transformação seja efectiva?

<sup>603</sup> **L.P.**, p.21.

de uma atitude que está na origem do próprio filosofar. Esta origem negativa e irracional, a contrastar com a placidez da tradição aristotélica que se compraz na admiração primeira e na correlata douda ignorância, é introduzida por Weil de um modo dramático, numa frase curta, que quebra a sequência narrativa, contrapondo-se às interrogações anteriores sobre a renúncia aos desejos ilegítimos, e exprimindo a sensação de vertigem perante o precipício, como se de súbito o autor tivesse a visão instantânea do outro radical e de si mesmo reflectido nesse outro: " É que o filósofo tem medo. " <sup>604</sup>

O que se revela surpreendente não é a existência desse sentimento, mas que o filósofo o partilhe com os outros homens, isto é, que a sua opção não garanta à partida o desprendimento, a sublimação desse abismo de irracionalidade. O que choca é a constatação de que a luta do filósofo contra o desejo, não se situa num plano de abnegação e de elevação, mas carrega um lastro passional que deixa em aberto a questão: " Está ele alguma vez racionalmente seguro da sua razão? " <sup>605</sup> Não está em causa a coragem do filósofo, a sua força interior, a sua temeridade perante a anulação de todo o desejo, a morte: estas já se situam num nível segundo, já dizem respeito ao conteúdo ético do filosofar. O que aqui se revela é ainda mais inquietante, porquanto condiciona a celebração da razão à dupla negação do medo e do medo do medo. É que o medo do filósofo é acima de tudo medo do

---

<sup>604</sup> L.P., p.19.

<sup>605</sup> L.P., p.20.

medo,<sup>606</sup> medo de se perder em si mesmo, antes mesmo de se perder no mundo ( " Não terá ele sido minado do interior antes de se encontrar face a face com a violência exterior? " <sup>607</sup> ). Precisamente porque o filósofo é «homem-filósofo», a sua inquietação, a provação necessária do seu percurso adquire esta duplicação.

Ao reconhecê-la, ao aceitá-la como iniludível, o filósofo vence o perigo do entorpecimento e entende que o seu filosofar não o protege da violência do mundo, não o desobriga do bulício da existência, não o coloca ao abrigo do tempo: " Numa palavra, ele não pode saltar para a presença. O único caminho que a ela conduz passa pelo conhecimento da *realidade*, do que resiste e ameaça e que não pode ser negado senão pelos meios que são da sua própria natureza. " <sup>608</sup> A filosofia é, assim, luta. Luta contra o medo, luta contra o tempo, <sup>609</sup> luta contra a

---

<sup>606</sup> " (...) il a peur de ce qui n'est pas raison en lui et il vit avec cette peur, et tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit et pense, est destiné à éliminer ou à calmer cette peur. A tel point qu'on pourrait dire de lui qu'il a surtout peur de la peur. Il ne craint pas le désir, il ne craint même pas le besoin, lui qui ne craint pas la mort: il craint de craindre. " **L.P.**, p.19. O contraste entre a «idealização» da figura do filósofo, manifesta nesta passagem, e a força evocativa em sentido oposto da expressão «medo do medo» impede que este medo seja entendido como meramente «existencial», atributo daqueles filósofos que não tenham atingido a vida modelar, mas que tenha de ser compreendido como constitutivo da atitude filosófica, distinguindo-a, precisamente, da do sábio.

<sup>607</sup> **L.P.**, p.20.

<sup>608</sup> **L.P.**, p.21.

<sup>609</sup> Trata-se tanto do tempo interior ao percurso a efectuar, quanto do tempo exterior cuja voragem pode, associada com o exercício da violência sobre a pessoa do filósofo, impedir a efectuação desse caminho: " s'il doit à chaque instant se tendre contre les menaces, comment pensera-t-il encore, comment aura-t-il simplement le temps de se libérer. " **L.P.**, p.20. Torna-se, por conseguinte, claro que o problema do medo do medo diz respeito ao problema da temporalidade

violência, em nome da satisfação pela realização da razão, em nome da satisfação na razão.

Nesta sagração da razão, do seu poder vivificador, da sua potência de harmonização e de pacificação, da sua capacidade de humanizar o homem, humanizando o mundo que para si mesmo ele construiu, Hegel surge, decerto, como figura tutelar. Como tal, o alcance da sua influência está para além do terreiro delimitado por uma categoria/atitude, é omnipresente, sem que a sua presença assuma, sempre, as formas da submissão, da aceitação incondicional ou da veneração acrítica. A função hermenêutica da figura de Hegel no pensamento de Weil ultrapassa a lógica da autoridade, que uma interpretação segunda conseguisse circunscrever e fixar em termos de teses mutuamente partilhadas. Enquanto membro da comunidade filosófica, Weil é profundamente hegeliano, como é, aliás, profundamente aristotélico ou kantiano. Como poderia ser de outro modo, se a pertença a uma comunidade supõe, não só a interacção subjectiva, como a relação interobjectiva?<sup>610</sup>

---

constitutiva, que assume aqui, ao lado dos dois tempos referidos, um terceiro que é visado, e logo, antecipado sob a forma da esperança, o tempo da presença.

<sup>610</sup> Com esta duas fórmulas procuramos ir ao encontro da proposta de Popper, retomada por Habermas, segundo a qual podemos pôr em comum, comunicativamente, três «mundos», que reflectem intencionalidades, e logo constituições, diversas: " «o» mundo da natureza exterior ", ao qual corresponde a atitude objectivante; " o «nosso» mundo social ", cuja atitude é normativa; " o «meu» mundo interior, que supõe uma atitude expressiva. " ( Cf., p. ex., HABERMAS, J. V.E., p.439-440 ou **Theorie des kommunikativen Handelns I**, pp.114 e ss. ) Ao não adoptarmos, contudo, a terminologia referida, mas uma mais fluída e, eventualmente, menos incisiva, procurámos fugir à dificuldade que resulta da necessidade de dar conta da formação do Mundo pela articulação dos três mundos em causa.

Não se queira conceber uma tal relação como puramente intelectual. Sem dúvida que há um «logos» comum constituído pelas verdades, que, como escreve Weil, exibindo uma data de nascimento, não perdem a sua universalidade.<sup>611</sup> A partilha, todavia, é, também de procedimentos normativos, de formas de perguntar, de modos típicos de argumentar e de elucidar. A partilha não o é menos de reconhecimento, de carácter, de imagem. Ora, se é fundamental termos em conta não só a força global da tutela, o seu poder de, servindo como ancoragem, oferecer o ombro do gigante, que é a tradição, à criatividade do neófito, que o filósofo para si mesmo nunca deixa de ser, como de estabelecer devidamente o impacto de cada um dos níveis referidos, não o é menos evitarmos, a todo o custo, confundir o nanismo de cada um, tomado individualmente, acentuado pela sua contemporaneidade em relação a quem ajuíza, com a sua diluição numa espécie de movimento plasmático do pensar.

---

Para evitarmos a acusação, consequente, de «subjectivação» do que se apresenta à partida como objectivação, invertamos a formação sintagmática corrente, associando, assim, interracção a subjectividade e inter, que exprime o espaço da partilha, a objectividade.

<sup>611</sup> " (...) que toute vérité porte une date de naissance ne fait pas qu'elle soit autre chose qu'une vérité ou qu'elle soit moins universelle. " **P.M.**, p.100.

### **CAPÍTULO III**

#### **Repensar a Modernidade**



Alteridade de relação, alteridade de interrupção, por conseguinte.<sup>612</sup> Weil vai, assim, ao encontro do que

---

<sup>612</sup> Retomamos duas fórmulas avançadas, como opostas, por Labarrière e Derrida, no debate que se seguiu aos estudos do pensamento dos dois filósofos franceses, respectivamente, por Stanislas Breton e por Francis Guibal, editados com o título geral de **Altérités**. A explicação que cada um dá da escolha do seu termo chave mostra que, na verdade, estamos perante uma mesma realidade, vista do ângulo que cada um julga lhe poder dar acesso mais directo. Enuncia Labarrière: " (...) « altérité de relation », « altérité de médiation », veut dire simplement pour moi que je n'admet pas la signification humaine d'une altérité qui surviendra en pure extériorité ou « étrangeté », hors de l'effort par lequel (...) je tente de dire le sens de ce qui advient. " **Altérités**, pp.80-81. Ao que Derrida contrapõe: " Pour entrer en rapport avec l'autre, il faut que l'interruption soit possible; il faut que le rapport soit un rapport d'interruption. Et l'interruption, ici, n'interrompt

Habermas considerou como orientação, decisiva e diferenciadora, do pensamento pós-hegeliano, no que respeita à razão: " (...) para o tratamento deste tema só ganha opção aquele que conceber o conceito de razão de *um modo mais modesto*. "<sup>613</sup> Modéstia que não supera a exigência de pensar e repensar o sentido da própria racionalidade, bem como do acto histórico através do qual ela se constitui, mesmo quando supõe o contrário, como auto-consciência e auto-certificação: a modernidade.

O tema impõe-se, para nós, por esta via, mormente, por termos defendido que a filosofia de Weil, pelo diálogo com Hegel, aponta, por um lado, para a consumação da modernidade, a partir, por outro lado, de um paradigma

---

pas le rapport à l'autre, elle ouvre le rapport à l'autre. (...) il faut qu'à un moment donné l'autre reste comme autre (...). C'est aussi la condition du désir, la condition de l'interruption. " **IDEM**, p.82.

Posteriormente, Labarrière defenderá a convergência dos dois pontos de vista, expressando a sua convicção de que existe uma " compatibilité entre ces deux dimensions de ce qui est à mes yeux un unique procès intelligible... " (**U.L.**, p.12, n.3.) o que implica, obviamente, a relativização da " oposição excludora ". Cf. **IDEM**, pp.11-12.

<sup>613</sup> Transcrevemos, aqui, o parágrafo na totalidade, uma vez que ele nos permite constatar que na origem do juízo produzido por Habermas está uma compreensão da filosofia do Hegel «pós-Iena» (Cf. **HABERMAS, J. P.D.M.**, p.43) em termos susceptíveis de serem aproximados dos do discurso da categoria do Absoluto: " Hegel ist nicht der erste Philosoph, der der modernen Zeit angehört, aber der erste, für den die Moderne zum Problem geworden ist. In seiner Theorie wird die begriffliche Konstellation zwischen Moderne, Zeitbewusstsein und Rationalität zuerst sichtbar. Hegel selbst sprengt am Ende diese Konstellation, weil die zum absoluten Geist aufgeblähte Rationalität die Bedingungen, unter denen die Moderne ein Bewusstsein ihrer selbst erlangt hat, neutralisiert. Damit hat Hegel das Problem der Selbstvergewisserung der Moderne nicht erledigt. Für die Zeit nach Hegel ergibt sich daraus aber die Konsequenz, dass für die Bearbeitung dieses Themas nur der überhaupt eine Option gewinnt, der den Begriff der Vernunft *bescheidener* fasst. " **HABERMAS, J. P.D.M.**, p.50.

não ontológico. Como é óbvio, a semelhança com o que Habermas defendeu como real mudança na continuidade do modo de questionar oitocentista não é ocasional.<sup>614</sup> Que o tema surja na elucidação da relação de alteridade com Hegel justifica-se duplamente. " Em primeiro lugar Hegel descobre o *princípio dos tempos modernos: a subjectividade.* "<sup>615</sup> Em segundo lugar, porque, na opinião de Habermas que partilhamos, " Hegel e Marx não cumpriram esta mudança de paradigma. "<sup>616</sup> Não que julguemos que Weil tenha totalmente realizado um tal projecto, mas, como em relação a outros temas, por entendermos a **L.P.** enquanto obra de transição. O recurso à leitura de Habermas, como grelha hermenêutica, oferece-nos aquela distanciação panorâmica que nos possibilita pôr o problema não só em

---

<sup>614</sup> Eis duas passagens, de **P.D.M.**, nas quais Habermas defende explicitamente a necessidade de mudar de paradigma, se bem que essa alteração não signifique uma modificação do horizonte histórico-transcendental, o que significa que o pensamento pós-metafísico não é, forçosamente, pós-moderno ( a ressalva justifica-se pelo facto de não podermos aceder à forma consumada que o paradigma virá a adquirir ): " Ich habe an jenen Stellen bereits *sugeriert*, dass das Paradigma der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten abgelöst werden muss. " **P.D.M.**, p.345. Na página seguinte escreve: " Erschöpft ist das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie. Wenn es sich so verhält, müssen sich freilich beim Übergang zum Paradigma der Verständigung die Symptome der Erschöpfung auflösen. " **P.D.M.**, p.346. Poder-se-á supôr que quando pretendemos que Weil, antecipadamente, teria ido ao encontro do esgotamento da filosofia da consciência optando pelo paradigma da compreensão, tenhamos sido vítimas de uma espécie de contaminação hermenêutica favorecida por uma leitura que pretende cruzar três propostas cuja dívida a Hegel, assim como à temática do discurso, se presta a aproximações equívocas. Não sendo este um trabalho comparativo, consideramos que, por vezes, os equívocos podem, pelo jogo da identidade e da diferença, oferecer «pregnâncias» hermenêuticas impossíveis de rejeitar à priori.

<sup>615</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.27

termos gerais, como também situá-lo naquela dobra entre interioridade e exterioridade, que faz aparecer a diferença entre a intencionalidade visada e a sua concretização.

Se a filosofia de Weil, como esperamos ter mostrado, põe em prática muitos dos conceitos típicos da «viragem linguística», terá, efectivamente, operado a mudança de paradigma ou, tão só, faz uso desses conceitos dentro dos padrões do paradigma da consciência? A questão é complexa e, diríamos, de resposta impossível nos termos radicais em que a colocámos, porquanto esconde um equívoco de fundo entre a orientação do questionar, própria da noção de paradigma, e uma maneira específica de dirigir esse modo global de orientação. Para conseguirmos uma resposta cabal teríamos de nos situar fora do novo paradigma, o que só poderia acontecer se este já não fosse novo. Desta situação inclusiva podemos, todavia, se não quisermos forçar uma resposta definitiva, beneficiar, graças ao jogo de remissões e de equívocos que a rigidez da questão, necessariamente, acaba por provocar. Tratar-se-á, então, de estabelecer a existência de uma tendência para um modelo filosófico diverso, mesmo quando o que sobressai, numa primeira leitura, seja uma rede conceptual típica dos modos clássicos de filosofar, de que só a focagem na centralidade da problemática da linguagem e do discurso no pensamento weiliano permite suspeitar e, em última instância, entender a intermitência das suas manifestações.

Partamos da reflexão constante efectuada por Weil sobre o tema em causa. Como escreveu Kirscher,

---

<sup>616</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.345.

corroborando a importância que o problema assume na obra do autor, " nesta via, estribada por Kant e Hegel, a obra filosófica de Eric Weil oferece-se como uma análise dos problemas fundamentais da nossa modernidade."<sup>617</sup> O artigo de Kirscher expõe a concepção weiliana de modernidade, primeiro no espaço próprio no qual essa reflexão se exerce -- a filosofia política -- e, num segundo momento, na **L.P.**, na qual o intérprete considera que o tema está menos visível " pelo facto do carácter sistemático e não propriamente histórico desta lógica das categorias filosóficas do discurso e do sentido. " <sup>618</sup>

Ao fazê-lo, contudo, toma como assente que a época moderna é a nossa e que, portanto, um dos interesses da filosofia weiliana reside no facto de a ter tematizado.<sup>619</sup> A partir da identidade entre a filosofia e a história que, na Introdução à **L.P.**, Weil sustém, podemos, no entanto, defender que não há um enfraquecimento da temática, mas tão só um alargamento do tipo de compreensão que se traduz no reconhecimento de que o conceito de modernidade não se confina aos limites de uma época historicamente determinada que seja tida como moderna, isto é, que sendo um problema histórico ele deveio, simultaneamente, um problema sistemático.

Assim, não restam dúvidas de que a obra de Weil é, toda ela, uma profunda reflexão sobre a modernidade, mesmo na exposição sistemática dos discursos categoriais. Na medida em que, como defendemos, a **L.P.** procura

---

<sup>617</sup> KIRSCHER, G. *L'idée de la modernité chez Eric Weil* in **Sept Etudes sur Eric Weil**, p.105.

<sup>618</sup> KIRSCHER, G. **IDEM**, Ibidem.

<sup>619</sup> " Cette époque c'est la nôtre; en elle, nous apprenons à voir qui nous sommes. " KIRSCHER, G. **IDEM**, Ibidem.

responder a uma inquietação sobre o sentido do filosofar, nesta época que se pode caracterizar pela recusa da própria filosofia em termos diversos das formas clássicas de cepticismo, a obra de Weil leva a cabo um questionamento alargado sobre a dialéctica entre perenidade e actualidade.<sup>620</sup>

Ora, esta insistência, associada a uma valoração positiva que acompanha, como Kirscher salienta, o uso descritivo do conceito de moderno,<sup>621</sup> a justificar, tal como acontece com Habermas, uma releitura de Kant,<sup>622</sup> contraria uma certa tendência actual para desconstruir a

---

<sup>620</sup> Numa conferência pronunciada em Nice perante a Associação regional de professores de filosofia, com o título de *L'avenir de la philosophie*, Weil partilha a sua inquietação: " Or ce qui nous préoccupe, c'est justement la mise en question de la philosophie. " **C.E.W.I**, p.10. Ao fazer o diagnóstico dos ataques, distingue as críticas que visam as propostas dos filósofos em nome de um ideal de filosofia, (" *les philosophes sont jugés au nom de la philosophie.* " **IDEM**, p.11) daquelas que, " infiniment plus radicales, refusent et nient cette idée et cet idéal. " **IDEM**, Ibidem.

<sup>621</sup> " L'adjectif «moderne» vient sans cesse sous la plume de Weil et presque jamais avec le sens un peu péjoratif de ce qui ne serait qu'au «goût du jour» (*PK*, 107). (...) L'usage du mot est essentiellement neutre, positif, descriptif, même si, en dernière analyse, la réflexion y découvre un inévitable jugement de valeur (*PP* parag. 21, 71). " **KIRSCHER, G.** *L'Idée de la Modernité...*, p.105.

<sup>622</sup> Kirscher, que estabelece uma contraposição entre a categoria do Finito e as da Acção/Sentido no que respeita à reflexão sobre a modernidade, salienta a proximidade/oposição entre Weil e Heidegger nos seguintes termos: " (...) Heidegger ( *le fini* ) et Weil ( *l'action et le sens* ) ont en commun qu'ils reconnaissent en la philosophie de Hegel ( *l'absolu* ) un accomplissement de la philosophie instaurée par Socrate. Tous deux, conscients d'être des post-hégéliens, ont été confrontés, en hommes d'une même génération et d'une même communauté nationale, à l'avènement de la violence nazie ( une représentation de l'oeuvre ), y réagissant fort diversement, d'une réaction représentative du *fini* pour l'un, de l'*action* et du *sens* pour l'autre. Tous deux ont tenté de penser le

modernidade em nome de uma pós-modernidade. Esta diferença tornaria manifesto que a filosofia de Weil careceria de actualidade por se situar em linha directa no âmbito das problemáticas típicas da modernidade, carecendo, por conseguinte, da consciência trágica que resulta do anúncio do fim da possibilidade de uma concepção metafísica da existência. Mesmo um autor que considera que a modernidade não se encontra ainda esgotada, como é o caso de Habermas, não deixa de afirmar que " do discurso da modernidade, que continuamos sem interrupção até aos nossos dias, também faz parte a consciência de que a filosofia chegou ao seu termo, sendo indiferente se isto é sentido como um desafio produtivo ou, pelo contrário, apenas como uma provocação. "<sup>623</sup>

Num primeiro momento, poder-se-á afastar um tal confronto considerando-o fruto das modas que, institucionalmente, alimentam os debates e justificam a luta pelo acesso a posições de influência extra-filosófica. Nesta linha, dir-se-á, então, que a solidez do pensamento de Weil se mede, precisamente, por não ter caído nesse tipo de tentação. O veredicto de Habermas sobre os «pós» confirma a sensatez da posição de Weil: " Nem que seja por razões metodológicas, não creio que nos seja possível, adoptando nós o ponto de vista rígido de uma fictícia etnologia da contemporaneidade, transformar o racionalismo ocidental num objecto que nos é estranho, passível de ser observado numa atitude de neutralidade, e

---

problème de la modernité en réactivant le penser kantien ( la conscience ). " Kirscher, G. *L'Idée de la Modernité...*, p.134.

<sup>623</sup> HABERMAS, J. *P.D.M.*, p.65.

que, assim, consigamos colocar-nos simplesmente do lado de fora do discurso da modernidade. " <sup>624</sup>

A precipitação da atitude em causa mede-se, desde logo, ao contrário do que acontece com Habermas, pela elisão que realiza. Seja qual for a posição que se defenda no que concerne ao problema do fim da filosofia, ela terá de se fundamentar em razões sistemáticas, decerto, sem, contudo, descurar as formas históricas através das quais se produziu a sua tematização. Trata-se, uma vez mais, de alteridade. Deste ponto de vista, torna-se significativo que Weil tenha optado, claramente por uma leitura da modernidade em termos de continuidade e não de ruptura, concebendo as rupturas como formas de assegurar a permanência do ideal antropológico da modernidade, de realização do projecto nela implicado e não de recusa do mesmo, seja por uma atitude revivalista ou futurista, de " desagudização da crítica " <sup>625</sup> e não de denúncia de uma «cultura exausta». <sup>626</sup>

---

<sup>624</sup> HABERMAS, J. P.D.M., p.74.

<sup>625</sup> HABERMAS, J. P.D.M., p.56. Torna-se interessante citar a passagem na sua globalidade, por um lado, pela aproximação entre Weil e a leitura habermasiana de Hegel e, por outro, por ficar manifesta não só a radicalidade da conclusão aplicada a Hegel como a sua inviabilidade no que toca a Weil: " So befriedigt Hegels Philosophie das Bedürfnis der Moderne nach Selbstbegründung nur um den Preis einer Entwertung der Aktualität und einer Entschärfung der Kritik. Am Ende nimmt die Philosophie ihrer Gegenwart das Gewicht, zerstört das Interesse an ihr und spricht ihr die Berufung zu selbstkritischer Erneuerung ab. Die Probleme der Zeit verlieren den Rang von Provokationen, weil ihnen die Philosophie, die auf der Höhe der Zeit ist, ihre Bedeutung genommen hat. "

<sup>626</sup> HABERMAS, J. P.D.M., p.11. A fórmula surge na síntese que Habermas faz da posição de Arnold Gehlen.

Corresponderá, no entanto, à realidade este retrato de Weil como afastado das «grandes» problemáticas do seu tempo?

Claro que não se pode falar de uma inconsciência desta valência, herdada dos neo-hegelianos, na filosofia de Weil, porquanto, em vários momentos da sua produção, ele coloca, em planos diversos, a questão do fim da história e do fim da filosofia. O modo sistemático como concebe o problema, contudo, aliado a um optimismo permanente, espelhando, na aparência, os tempos áureos da confiança iluminista numa razão conciliadora, bem como a recusa em partir de um ponto de vista que não seja filosófico, gerando, assim, uma circularidade inquebrantável,<sup>627</sup> podem fazer supor que se trata mais de uma cedência retórica à retórica da época do que de uma vivência comum. Pensamos ter mostrado, suficientemente, a autenticidade da preocupação pelo destino do filosofar, omnipresente na obra de Weil, de tal modo que se legitima, desde logo, a convicção de que o autor se enquadra na primeira tendência apontada por Habermas, aquela que extrai do problema um renovado ímpeto produtivo.

Como, todavia, o que é decisivo é a proposta filosófica que está exposta na obra e não a insistência emotiva com que determinados autores proclamam a pós-modernidade, vejamos o modo como Weil compreendeu o tema. Para tal, recriaremos um percurso cronológico que se

---

<sup>627</sup> Sobre o problema do futuro da filosofia escreve: " Bien entendu, toute réponse, si nous devons en trouver une, sera également une réponse de philosophe: nous présumons l'intérêt à la philosophie, sans quoi nous ne chercherions pas... " **C.E.W.I**, p.10.

inicia na **L.P.**, em 1950, continua no artigo *Souci pour la philosophie, souci de la philosophie*, 1968, passa pelos artigos *La fin de l'histoire*, 1970, e *L'avenir de la philosophie*, 1974, e acaba no artigo *Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?*, 1975. Não caberá, aqui, a análise detalhada de cada um destes momentos, mas o delineamento do sentido de uma efectiva tematização do anúncio cruzado do fim da história e do fim da filosofia.

Em traços gerais, não obstante a continuidade, detectamos uma progressiva «descontracção» na abordagem do tema, após uma etapa de acentuada ironia, representada pelo artigo *La fin de l'histoire*, a qual pode ser entendida de dois modos complementares, um temporal, porquanto os anos 60-70 manifestaram o cume do debate, outro sistemático, tendo em consideração o salutar efeito da ironia no filosofar, que corresponde, simultaneamente, a um alargamento da própria concepção de modernidade.

Weil parece ter antecipado esta relação quando justificou o título do artigo *Souci pour la philosophie, souci de la philosophie*: " Só por si o título da exposição que se irá acompanhar anuncia que o autor se encontra algo incomodado: senão ele falaria sem mais do futuro da filosofia, e não da preocupação pelo seu futuro. "<sup>628</sup> Ora, em 1974, o título da sua conferência é, precisamente, *O futuro da filosofia*. Mera coincidência? Resultado de ser proferida perante um público à partida simpatizante? Seja lá como fôr, a verdade é que a viragem nos títulos corresponde a uma mudança na atitude do autor, como tentaremos mostrar.

---

<sup>628</sup> **P.R.**, p.7.

O penúltimo subtítulo da Introdução à **L.P.** é, precisamente, " La logique de la philosophie et la fin de l'histoire ".<sup>629</sup> Nestas três páginas, de extrema densidade, dá-se uma primeira «desconstrução» do problema, ao mesmo tempo que se torna visível a polaridade que, segundo o autor, o constitui. Aqui a abordagem faz-se do interior do sistema, a partir da questão neo-hegeliana do fecho realizado por todo o sistema filosófico, tanto do ponto de vista da reflexão quanto do da história. Ao contrário do que seria de esperar, tendo em conta o contexto do questionamento, Weil não envereda por um percurso semelhante ao que efectuou no que respeita à filosofia política de Hegel em **Hegel et L'Etat**, isto é, em termos de continuidade e de inovação, procurando entender o filosofar no seu devir, mas opta por elucidar os processos temporais, diríamos, intrínsecos, que estão em acção em toda a sistematização.

Desta feita, torna-se visível que a relação entre a sistematização filosófica e o problema do fim da história, em primeiro lugar, não é simples, uma vez que o seu sentido adquire conotações diversas consoante a temporalidade que lhe serve de referência, e, em segundo lugar, que, para o autor, a questão só pode ser compreendida na perspectiva da filosofia, uma vez que, do ponto de vista do curso da história, a proclamação do fim da história é um contrasenso. " Pelo contrário, dizer que ela continuará, é uma simples e chã identidade; pois ela mais não é do que a duração do homem para si próprio. "<sup>630</sup>

---

<sup>629</sup> **L.P.**, pp.83-85.

<sup>630</sup> **L.P.**, p.85.

Assim, se a filosofia não pode realizar o fim da história, se ela não possui esse poder de consumação dos tempos, se mesmo o ideal de satisfação na presença a ser atingido não fixaria o homem na eternidade do sábio estóico, e se, simultaneamente, o tema do fim da filosofia e do fim da história se tornou num tema contemporâneo, quase incontornável, há que extrair do paradoxo uma tripla conclusão: por um lado, legitima-se a suspeita de que o sentido do termo história usado na expressão «fim da história» é particular; por outro lado, reconhece-se a necessidade de distinguir no termo filosofia três sentidos diversos, se bem que idealmente eles devam ser reconduzidos à identidade, o de filosofia enquanto unidade da compreensão, o de actividade filosófica e o de actividade própria de filósofos,<sup>631</sup> de

---

<sup>631</sup> Em *Souci pour la philosophie, soucie de la philosophie*, Weil distingue um sentido «entre aspas», aquele que se relaciona com a actividade académica e pública dos filósofos, dentro do qual têm lugar questões como " les philosophes ont-ils encore une fonction dans la société ou deviennent-ils visiblement superflus? Qu'en est-il de la philosophie comme spécialité universitaire? (...) Y a-t-il une demande de philosophie dans le public le plus large? " (P.R., p.8) de um , mais sério, «sem aspas», que nos leva a " poser la question de la vraie philosophie, cette question qui, depuis le commencement, et au plus tard depuis Platon, situe la Philosophie, la sophistique et la rhétorique dans notre horizon,... " (IDEM, Ibidem), que é, necessariamente, a da unidade da filosofia: " (...) la philosophie ou bien est une ou bien n'est pas. " IDEM, p.11.

Do mesmo modo, no início de *L'avenir de la philosophie* reconhece a necessidade de distinguir o âmbito das questões: " La question exige une clarification préalable. La philosophie - en quel sens peut-on dire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas? Y a-t-il une philosophie, ou n'y a-t-il que des philosophes? L'avenir de la philosophie, est-il l'avenir des philosophes? " (C.E.W.I, p.9) Esta distinção permite, naturalmente, uma resposta diferenciada: " Quel sera alors L'avenir de la philosophie et des philosophes? La réponse ne sera vraisemblablement pas la même pour les deux questions. " IDEM, p.19.

tal modo que esta diferenciação conduz a um juízo de valor que estabelece que para a filosofia só é, verdadeiramente, interessante a questão sobre o seu fim, porquanto, como se afirma em *Souci pour la philosophie, souci de la philosophie*, as restantes questões dizem respeito a outros domínios de investigação, " a saber o da história ( não no sentido profundo, mas no sentido corrente do termo ), o da sociologia ou o da pedagogia prática ";<sup>632</sup> por fim, o próprio conceito de modernidade sofrerá um processo de polissemia graças à diferenciação do quadro temporal no qual ele é compreendido.

Esta «redução» no âmbito da problemática, acompanhada por uma complexificação ao nível das distinções, não conduzirá o autor a uma atitude de sobrançeria. Pelo contrário, nos artigos em causa, só se centrará na abordagem eleita após ter feito o diagnóstico tanto da situação concreta quanto das teses alternativas. Contudo, o contexto criado pela **L.P.** permite-lhe situar-se, de antemão, no âmago do problema. Vamos, então, com Weil, acompanhar as alterações que o conceito de modernidade, associado ao do fim da filosofia e do fim da história, sofre por referência aos quatro tempos que

---

Em *Souci pour...*, tinha chegado a uma diferenciação tripartida: " Si la question signifie ce que la philosophie doit tenir pour son propre avenir,... " (**P.R.**, p.21); " La question signifie-t-elle au contraire: la philosophie a-t-elle un avenir en tant que matière d'étude, recherche reconnue, forme de vie... " (**IDEM**, p.22); " La question signifie-t-elle enfin: la philosophie a-t-elle encore un sens alors même que, par ses innombrables écoles, directions, auto-interprétations, elle semble se combattre elle-même? " **IDEM**, Ibidem. Foi, por conseguinte, esta tripla abordagem que retivemos.

<sup>632</sup> **P.R.**, p.8.

constituem a temporalidade humana: passado, presente, futuro e eternidade.

Projectado na direcção do passado, " todo o sistema é o fim da história, da sua história, dessa história sem a qual ele não seria e que só nele se compreende como história com sentido. " <sup>633</sup> A par da relação genética que estabelece entre a história e a filosofia, a afirmação conjuga o que parece ser uma banalidade com o lançamento de um paradoxo. Que um sistema seja a actualização de uma história que é sua, que ele reflecte e que nele se reflecte, que, por isso mesmo, ele finaliza, surge, dentro de limites definíveis, como hermeneuticamente evidente. Contudo, é visível que a passagem não se restringe ao aspecto biográfico, antes opera, no segundo termo, um alargamento de sentido. Uma tal abertura, enraizando-se na biografia do sistema, e portanto no primeiro termo, situa-se na confluência da máxima hegeliana segundo a qual a filosofia dá conta da racionalidade em acção na história e da exigência do mesmo de que todo o sistema deve pensar ao limite o seu tempo.

Ora, a intensificação do peso da temporalidade produz, paradoxalmente, a introdução da eternidade: " Neste sentido, a filosofia é eterna, porque procura sempre a mesma coisa: a compreensão - e é histórica, porque o que importa não é o que ela encontra, mas por que via o encontra, de que ponto parte, numa palavra, qual é, historicamente, o homem que se põe à procura da coerência. " <sup>634</sup> Por conseguinte, do ponto de vista

---

<sup>633</sup> L.P., p.83.

<sup>634</sup> L.P., pp.83-84.

intrínseco ao acto de filosofar, todo o sistema filosófico é, inevitavelmente, moderno na exacta medida em que nunca é realmente moderno. Este juízo implica que o autor não considere como filosóficas todas as propostas teóricas que pretenderam sê-lo, supondo a distinção entre a filosofia e " o conhecimento dos teoremas filosóficos do passado ou daqueles de que se dispõe no presente, e que são eles próprios já passado. " <sup>635</sup>

Uma tal perda de actualidade por parte de todo o sistema que procura fixar um momento do devir, questiona, por conseguinte, a identificação exclusiva da modernidade com a actualidade, substituindo-a por uma visão dialéctica do tempo próprio da modernidade. O que caracteriza a modernidade, segundo Weil, não é, então, uma dimensão específica do tempo, mas a tensão, ou melhor, a distensão do tempo, a confluência dinâmica em cada momento, tido como presente, da totalidade de orientações que para ele remetem, que dele partem. Ao passo que outras épocas anulam ou recusam o tempo, a modernidade leva até ao limite a sua presença e a sua acção.

Esta diferença surge várias vezes na obra de Weil, e encontra-se sintetizada numa formulação quase poética, a lembrar as utopias terrestres do séc.XVIII, no artigo *Souci pour la philosophie...*: " Disse-se que os povos felizes não têm história; eles também não têm filosofia, precisamente por que não têm história - história no sentido em que, no seu tempo e para a consciência do seu tempo, nenhum acontecimento decisivo tem lugar, mais exactamente, no qual nenhuma decisão verdadeira tem de

---

<sup>635</sup> P.R., p.18.

ser tomada. Os momentos felizes na vida dos povos e da humanidade dão capítulos curtos nos manuais de história e de história da filosofia. " <sup>636</sup>

Povos felizes? A metáfora é esclarecedora da relação entre a modernidade e a insatisfação, entre a modernidade e um permanente estado de crise. A consciência crítica que define o ser moderno encontra na crise provocada pela vivência da história a sua co-origem. A ela está, naturalmente, associada a nostalgia desses tempos a-críticos, a-históricos, a-filosóficos, isto é, felizes, mas de uma felicidade pré-discursiva. O mesmo é dizer, por antítese, que o discurso é igualmente constitutivo da modernidade, o que significa que toda a reflexão sobre o discurso é, simultaneamente, uma reflexão sobre a modernidade.

A consciência histórica revela-se, assim, critério para diferenciar as civilizações «tradicionais» das «modernas», como explicita o artigo *Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?* publicado em 1975: " Chamamos «tradicionais» as maneiras antigas de pensar, de agir e de viver, por que consideramos a história e a mudança como omnipresentes... " <sup>637</sup> Neste sentido, a modernidade é contemporânea da tomada de consciência da omnipresença da temporalidade, isto é da consciência histórica, produtora da diversidade de discursos, de mundividências, de «aberturas» de sentido.

O mesmo é dizer que a modernidade não pode ser dissociada da filosofia, como não pode ser dissociada da vontade de conceber universalmente o processo histórico.

---

<sup>636</sup> P.R., p.18.

<sup>637</sup> P.R., pp.203-204.

Esta é, sem dúvida, uma das contradições fundamentais da modernidade, a saber, a afirmação da historicidade e, ao mesmo tempo, a vontade de a negar discursivamente. A modernidade é, portanto, para Weil, a época que discorre sobre a tensão entre evento e significado, entre devir e lei, entre contingência e sentido. Discorre, precisamente, por que tem consciência de que está irremediavelmente instalada nessa tensão. Como escreve Weil, " o que é moderno, e talvez defina mesmo a modernidade, é que nos tornámos capazes de compreender através do pensamento reflexivo aquilo por que, de maneira não reflexiva, a busca foi empreendida, nos bastidores por assim dizer. "<sup>638</sup> Desta conclusão do autor retiramos duas implicações decisivas.

Em primeiro lugar, a modernidade não significa, para Weil, uma ruptura abrupta, mas inscreve-se numa continuidade que, ela sim, se constitui na dialéctica entre «aberturas» e «colapsos».<sup>639</sup> Contudo, é igualmente constitutiva da modernidade a consciência da produção de uma ruptura aquando do seu advento. Tal permite o reconhecimento de uma «autobiografia» ambivalente da modernidade, levando-nos a efectuar um movimento intelectual constante entre o sentido procurado e o sentido original, entre a configuração da matriz e a promessa que ela encerra, entre a relação de identidade e a afirmação da diferença, em suma, entre a origem e a originalidade.

Weil traduz essa ambivalência jogando com o conceito de tradição, no artigo *Tradition et tradicionalisme*: " A

---

<sup>638</sup> P.R., p.217.

<sup>639</sup> Cf. P.R., p.213.

nossa tradição é a tradição que põe sem cessar em questão a sua própria validade, que a cada momento do seu destino histórico teve de decidir, e continuará a ter de decidir, o que devemos fazer para nos aproximarmos da verdade, da justiça da sabedoria. A nossa tradição é a tradição do pensamento filosófico. É a tradição que não se satisfaz com a tradição. " <sup>640</sup> Mas isso só é possível na medida em que nos tornamos conscientes da interioridade do sentido na sucessão temporal, ou seja, da identidade entre discurso e história.

Assim, a modernidade é a época que não só estabelece a existência de um passado, mas que, igualmente, dele se apropria como seu passado, e logo, numa certa medida, lhe nega o carácter de passado: " a época para a qual nos voltamos quando traçamos a nossa autobiografia é aquela na qual somos capazes de situar o nascimento e a infância do nosso pensamento presente. " <sup>641</sup> Uma constatação como esta, que estabelece uma origem para a modernidade, tem como principal função a de conduzir à reflexão sobre o modo como a modernidade é sempre consciência do seu passado, procura da origem, não de uma origem que lhe seja exterior, mas de si mesma nessa origem, enquanto constante afirmação e negação dessa dependência. O olhar retrospectivo não condiciona ou resolve a dialéctica da modernidade, que a modernidade é, antes contribui para a agudização da sua auto-consciência. Por isso mesmo essa capacidade de «recolhimento» tem de ser explicitada tornando manifesto que a modernidade tem início na Antiguidade e não coincide, portanto, com o que a

---

<sup>640</sup> E.C.II, p.21.

<sup>641</sup> P.R., p.217.

periodização da História considera o período moderno. Como escreve Kirscher, " mais do que um simples oposto da Antiguidade, a modernidade mostra-se como a síntese do antigo e do moderno, da razão e da liberdade, da comunidade e do indivíduo, da reconciliação e da dilaceração, do discurso e do sentimento; mas síntese inacabada, sempre a ocorrer, característica da acção de um ser irredutivelmente finito. " <sup>642</sup>

Ora, se essa história só pode ser compreendida e manifestada pelo discurso, pelos discursos através dos quais o homem procura compreender a sua história, então, podemos aventar que a **L.P.** não tematiza explicitamente, como Kirscher refere, a modernidade porque toda ela é a sua tematização. Neste sentido, estamos de acordo com Kirscher quando este conclui que " a presente análise da modernidade segundo Eric Weil não pode ficar sem consequências quanto à interpretação da ordem lógica das

---

<sup>642</sup> KIRSCHER, G. *L'idée de la modernité...*, p.135.

Torna-se interessante, por revelar a identidade de procedimento a acompanhar a identidade de valorização, constatar que, numa entrevista dada a Krüger, Habermas defende, igualmente, a necessidade de «historicizar» o conceito de modernidade, ainda que a tradição na qual se reconhece seja diversa da de Weil, não o reduzindo ao presente ou a um «pré-presente»: " Sowenig die Aufklärung mit Diderot und Helvetius anfängt, sowenig hört sie mit Sartre auf. Sie beginnt schon in der Antike, mit der Skepsis gegen die Allgemeinbegriffe eines philosophischen Idealismus, der leichtfüßig über das konkrete Leiden an erniedrigenden Lebensumständen hinweggleitet - auch damit, dass dieser Protest im Namen der Vernunft und mit dem Blick auf die realen Bedürfnisse und das diesseitige Glück angemeldet wird. Die skeptischen, die hedonistischen, die materialistischen Motive sind Vorläufer einer nachmetaphysischen Denkweise... " HABERMAS, J. **N.R.**, pp.82-83.

categorias filosóficas e da sua correspondência com a ordem histórica. ”<sup>643</sup>

Em segundo lugar, esta elucidação do que constitui a modernidade que põe a descoberto as tensões, as crises, os impasses provoca uma distanciação, mesmo uma desdramatização, em relação a todas as concepções que pretendem trazer a última palavra ou que põem em acção uma retórica escatológica. O que acabaria por ser estranho seria a situação oposta, a inexistência na pluralidade de possibilidades discursivas de discursos discordantes, de expressões hiperbólicas e mistificadoras traduzindo sentimentos profundos de insatisfação, dando voz à multiplicidade de formas da violência. Apesar de Weil considerar que se deve atentar nesses discursos e situá-los na lógica da discursividade, evidenciando aquelas categorias/attitudes que permitem compreendê-los, não julga que eles possam afectar, verdadeiramente, o filosofar, se bem que afectem a actividade dos filósofos, assim como não serão decisivos para o curso da história da modernidade. Tal como a modernidade revela a capacidade para integrar dialecticamente a variedade de attitudes, a filosofia compreende a diversidade de discursos, mesmos os extremos, isto é, os que estão centrados na categoria da Obra. Todavia uma tal capacidade de compreensão não supõe a ausência de critério para distinguir o que realiza o projecto da modernidade e o que relewa a persistência de reassumpções de categorias «pré-modernas».

Mantém-se, desta feita, a tensão gerada no seio do própria auto-consciência filosófica entre moderno e

---

<sup>643</sup> KIRSCHER, G. *L'idée de la modernité...*, pp.132-133.

modernidade: se toda a filosofia é moderna nem para todos os sistemas a modernidade corresponde ao seu modo de ser moderno. O que, assim, se suscita é a questão sobre o presente. Não já a presentificação do passado que todo o sistema realiza, essa memória interna que LABARRIÈRE encontra em claro registo agostiniano como característica da discursividade, não já, jogando com os possessivos, o seu tempo, mas o nosso tempo.

Neste segundo momento, trata-se, portanto, de evidenciar a chave que dá acesso à nossa modernidade, à modernidade do sistema weiliano, diferenciando-a das outras «modernidades». Em suma, a questão à qual se responderá é a seguinte: que descobriu a **L.P.** que a torne o fim da história de uma época que se auto-compreende como modernidade, que a torne a forma de compreensão da história que é sua? Nos termos da história da filosofia, o que distingue, do ponto de vista do próprio autor, a **L.P.**, enquanto compreensão da modernidade, de outros sistemas compreensivos que a antecederam?

Posta assim a pergunta, entende-se que não pode ser a tematização da subjectividade, ou do carácter emancipatório da razão discursiva, ou do valor da auto-consciência,..., uma vez que estes são conceitos adquiridos desde a *Aufklärung*. Segundo Weil, a sua obra vem ao encontro de um tema que é constitutivo desta «segunda» modernidade, que reactivou a produção e o diálogo filosófico, que voltou a interessar os homens pela filosofia, a violência. Não se trata de uma tematização da violência concebida como exterior à razão discursiva, mas da exposição do que está implicado no reconhecimento do papel da violência, tanto no plano histórico de

efectuação da razão, como oposição concreta ao exercício concreto da discursividade, quanto no próprio plano da lógica, enquanto violência dos discursos na afirmação da particularidade das respectivas sabedorias. Assim, a produção da **L.P.** só se tornou possível " a partir do momento em que a violência foi vista na sua pureza e em que, por conseguinte, a vontade de coerência, como decisão violenta ( livre e não justificável ) do homem contra a violência ( « natural » até então ), é compreendida como o centro do mundo no qual a decisão se toma. " <sup>644</sup>

---

<sup>644</sup> **L.P.**, p.83. Que Weil tenha tido consciência de que a tematização da violência levada a cabo na sua obra, com a dobra biográfica de quem vivenciou, literalmente, na própria pele, os horrores da 2ª Grande Guerra, constitui um aprofundamento das tematizações kantiana e hegeliana, pode ser confirmado em praticamente todos os passos da sua obra. Na **P.M.** e na **P.P.**, bem como no artigo fundamental *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?* (**P.R.**, pp.255-278), não só a problemática da violência assume as formas próprias de cada um destes domínios, como se estabelece como centro motor da necessidade de dialectizar as teses de Kant e de Hegel. Na nossa dissertação de Mestrado mostrámos como Weil estabelece os limites do formalismo kantiano e da moral da honestidade hegeliana tanto a partir da respectiva «incapacidade» para dar conta da violência pura, quanto da consequente produção de maior violência, onde se pretendia atingir a conciliação. É significativo que Weil não se tenha limitado a debater essas teses em geral, mas tenha interpretado a esta luz os textos dos filósofos que o antecederam. O modo como Weil concebe a relação entre a violência pura e o mal radical está bem patente na seguinte passagem, que contraria a tradição reflexiva desde Sócrates, sugere de algum modo um certo maniqueísmo, mas tem de ser entendida não tanto em sentido argumentativo quanto dramático: " Le mal existe, il n'existe pas seulement comme négation du bien, il existe positivement, il agit, il est à l'oeuvre ou si l'on veut bien considérer comme négation et négativité, il est l'élément moteur dans la réalité et il est cependant le mal, ce que la philosophie veut maîtriser en le comprenant, non pas une fois pour toutes, mais sans cesse de nouveau dans la situation historique qui est la sienne et que son adversaire lui a laissée. " **P.R.**, p.13.

A afirmação é de molde a produzir, inicialmente, uma certa perplexidade. Não se caracteriza a modernidade, precisamente, como uma proposta global de resolução pacífica através das potencialidades de consenso e de compreensão intersubjectivos de uma razão que se impõe como mediadora, pela força do discurso, de todo o tipo de conflitos? Será viável contornar a afirmação de Habermas segundo a qual " o conteúdo normativo da modernidade só pode decifrar-se na sua leitura intersubjectivista? " <sup>645</sup> O confronto aparente com Habermas revela-se interessante não só por facilitar a delimitação do sentido da posição de Weil, como também por revelar uma proximidade de ponto de chegada.

A máxima de Habermas encontra-se numa entrevista que o autor alemão deu ao jornal francês *Libération*, e que passou a integrar o sétimo volume dos **Kleine Politische Schriften**. A entrevista oferece o interesse de um balanço do principal na sua obra, em termos genéricos, como requer a dinâmica da comunicação social, em confronto com algumas das teses que estiveram na ribalta do pensamento francês, nomeadamente, as de Foucault. O entrevistador, Robert Maggiori, endereça ao autor a questão que sintetiza todo um rol de críticas que lhe têm sido dirigidas: " não supõe a sua teoria, de forma um tanto ingénua, que os discursos se dirigem ao «entendimento», quando na maior parte dos casos representam puras estratégias que têm como meta dominar, superar o próximo em astúcia, a «rentabilidade» e o

---

Teremos, aliás, oportunidade de o verificar nos artigos que a seguir exporemos.

<sup>645</sup> HABERMAS, J. N.R., p.35.

poder?<sup>646</sup> A pergunta tem um duplo alcance: sistemático, resultante da insistência de Habermas nos processos de cooperação e de consenso; contextual, em virtude de um endurecimento das críticas que Habermas dirige a todos os pensadores «pós-modernos», nomeadamente, alguns daqueles que estiveram na moda da esquerda francesa: Foucault, Derrida, Bataille.<sup>647</sup>

A resposta de Habermas não é menos significativa: " Tais perguntas deixam-me sempre pasmado. Pense, por assim dizer, que provenho da tradição hegeliano-marxista e que foi o tipo de crítica ideológica desenvolvido nessa tradição que ofereceu o modelo para a « hermenêutica da suspeita ». Por isso, parti sempre do facto da vigência estrutural de relações de poder e relações de alienação, e também da singular barbárie que caracteriza o nosso século, contra a qual se dirigiram Horkheimer e Adorno na

---

<sup>646</sup> HABERMAS, J. N.R., p.31.

<sup>647</sup> Partilhamos, por conseguinte, a apreciação do percurso «crítico» de Habermas, efectuada por Strong e Sposito no seu contributo para C.C.H. (pp.263-288). Os intérpretes consideram que " over the course of Habermas's work, the question of protecting the Enlightenment project has changed somewhat. " (p.264). Ao passo que, no início, se tratava de compreender o sentido do movimento do pensamento, " in recent years, however, the sweeping diachronic synthesis that characterized a book like *Knowledge and Human Interests* has discovered a resistance to its claim to universalizability. This comes in the group that Habermas refers to as the "neoconservatives". Now Nietzsche is a threat; and thinkers who return to him via "Derrida and Heidegger" are politically dangerous. " (IDEM, *Ibidem*). Os intérpretes vão mais longe ao considerarem que esta preocupação de cariz filosófico-político transparece na própria retórica argumentativa do autor: " When Habermas examines various "postmodernists", most especially in *The Philosophical Discourse of Modernity*, his rhetorical mode becomes quite distinctive. There is a touch of disdain, an intimation of *naiveté*, as if his subjects did not know that they were playing with something dangerous. " (p.279).

*Dialéctica da Ilustração.* " <sup>648</sup> Habermas justifica-se remetendo para um duplo contexto tradicional: o da corrente filosófica na qual se iniciou e o da história da Alemanha, mais precisamente, do papel que o nazismo nela teve. Estes dois aspectos são comuns a Weil, pelo que o que importa compreender não é uma diversa genealogia, mas uma diferente atitude perante o mesmo fenómeno, a violência anti-racional.

Essa proximidade encontra-se reforçada por uma mesma maneira de procurar resolver, não sem alguma impaciência, de uma vez por todas o debate. Na sequência da sua resposta, Habermas aduz um argumento, de ordem lógica, que é idêntico ao tantas vezes produzido por Weil para afastar o «irracionalismo» em acção na tentativa de negar a razão nos termos da própria razão: " de modo algum caberia desmascarar a sociedade como totalidade negativa (Adorno) ou como niilismo convertido em estrutural (Heidegger), ou como um contingente vaivém de discursos opacos de poder e de saber (Foucault), se no seu mais íntimo, junto com a violência distorcionadora, não se produzisse e reproduzisse constantemente também a promessa de um acordo sem coacções. Pois de outro modo a crítica ficaria sem lugar, não teria um ponto de partida, faltariam a íntima memória e a força impulsionadora de que a própria crítica terá de se nutrir. " <sup>649</sup>

O viés pelo qual Habermas levanta a questão da circularidade entre a crítica e o nível de racionalidade que ela supõe é elucidativo, quando confrontado pela utilização mais «lógica» que Weil dela faz, do âmago da

---

<sup>648</sup> HABERMAS, J. N.R., pp.31-32.

<sup>649</sup> HABERMAS, J. N.R., p.32.

diferente relação que os dois filósofos mantêm com a violência. Ao passo que Habermas reduz a racionalidade ao domínio da imanência social e política, fiel a uma compreensão processual da racionalidade, Weil considera que o esforço de auto-compreensão da razão não se pode situar no mesmo plano das formas e dos processos institucionais de racionalidade, os quais só se compreendem como racionais em virtude, precisamente, de um certo «ideal» transcendente, mas de modo algum trans- ou supra histórico, de racionalidade.

No que respeita à violência, o esquema de oposição, naturalmente, mantém-se: para Habermas a violência opera no mesmo plano da razão, o que gera não só a coexistência como uma certa alternância, enquanto que para Weil há uma violência absoluta que, sendo, como vimos, entendida como possibilidade efectiva de vida, cria um questionamento radical da racionalidade e um conseqüente fortalecimento da razão.

Em contrapartida, a compreensão que poderíamos chamar de compromisso a que Habermas chega acarreta três conseqüências que justificam, de algum modo, a acusação de que o autor alemão não aprofunda a tensão entre o compreensível e o compreendido.<sup>650</sup> Em primeiro lugar, por via do fechamento processual da racionalidade, produz-se uma visão algo imobilista da racionalidade. Em segundo lugar, ao enfraquecer excessivamente os limites da intervenção do filósofo, entendendo a sua tarefa como a busca de " essas últimas chispas de uma razão quase apagada ",<sup>651</sup> questiona o efectivo interesse da actividade

---

<sup>650</sup> Cf. C.C.H., pp.282-83.

<sup>651</sup> HABERMAS, J. N.R., p.32.

filosófica.<sup>652</sup> Por fim, pondo lado a lado a violência e a razão, não dá conta do que a violência tem de próprio, isto é, o que nela não é totalmente redutível à compreensão, de tal modo que se mantém no horizonte kantiano da problemática do cepticismo. Assim, Habermas problematiza as várias formas de violência, incluindo a marcante na biografia de ambos os autores, dentro dos moldes da violência discursiva, apresentando, desta feita, um conceito « modesto » de violência a par da sua concepção da razão.

Em contrapartida, Weil, ao assumir uma perspectiva que, de acordo com a argumentação filosófica tradicional, poderia ser encarada como hiperbólica, beneficia, neste particular, da continuidade da linhagem dialéctica. Weil estabelece, assim, um triplo movimento de tensão, evitando, do mesmo passo, a armadilha maniqueísta: por um lado, põs em evidência o movimento de oposição entre as duas possibilidades; por outro lado, define os vários níveis de entrosagem das duas, o que corresponde ao conceito de razoabilidade e, por conseguinte, caracteriza a situação concreta; por fim, consagra a prioridade da acção da razão sobre a da violência.

" Porque é que assim é? A resposta é simples: é a linguagem que faz aparecer a violência. O homem, ser falante - ou, se se preferir, pensante - é o único a revelar a violência, porque ele é o único a procurar um sentido, a inventar, a criar um sentido para a sua vida e

---

<sup>652</sup> Cf. C.C.H., p.281. Strong e Sposito lançam a questão " *what is left then for philosophy?* " no âmbito conexo da «Ética do discurso» proposta por Habermas a partir da crítica da «Ética formal» kantiana.

para o seu mundo,... " <sup>653</sup> A distinção entre razoabilidade e razão permite a Weil encontrar níveis de sentido que não se regem pela lógica do tudo ou nada, antes criam um vector direccional, formal, certamente, mas, por isso mesmo, compreensivo. Esta concepção dinâmica da razão, contrastando (?), ou talvez melhor, justificando, a sua fixação em categorias discursivas na **L.P.**, <sup>654</sup> afasta, decerto, a viabilidade da sua triplíce difracção, mas fica ainda a dúvida sobre o cômputo final entre a diferenciação em extensão proposta por Habermas e a unidade qualitativamente plural da filosofia de Eric Weil.

E, em boa verdade, serão elas, como tantas vezes se afirma, incompatíveis? Não se deverá ver na comum defesa da " modernidade como projecto incompleto ", <sup>655</sup> e, logo,

---

<sup>653</sup> **C.E.W.I.**, p.23.

<sup>654</sup> Aplicamos aqui num contexto muito mais alargado, por isso semanticamente incorrecto, mas, julgamos, heurísticamente fecundo, a distinção que Habermas estabelece, na breve exposição metodológico-programática do que cabe à teoria social, entre " lógica de desenvolvimento " e " dinâmica de desenvolvimento ". Cf. HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.351.

<sup>655</sup> A expressão é de Habermas e denota, tal como detectamos na postura de Weil, um certo «optimismo» em relação às potencialidades regeneradoras da modernidade. Tomás Maldonado sintetiza esta alteração do seguinte modo: " La prima volta che Habermas fa riferimento esplicito al tema della modernità è, se non andiamo errati, nel 1963, in una sorta di recensione ( o postilla critica ) a un libro di R. Dahrendorf, apparsa nel settimanale " Der Spiegel ", inclusa ora nell'appendice della raccolta di saggi-portrait *Philosophisch-politische Profile*. In questo breve testo si parla del " moderno differrito " ( *verzögerte Moderne* ), concetto che risulta sottilmente connesso alla sua piú recente idea del " moderno comme progetto incompiuto " ( *Moderne als unvollendetes Projekt* ), idea sviluppata nell'ormai famoso discorso di Francoforte. " MALDONADO, T. **Il futuro della modernità**, p.23.

Da incompletude, bem como da importância desta para o papel contemporâneo da filosofia, encontramos na obra de Weil bastantes indicações. Citamos, a título de exemplo, uma

em aberto, uma indicação de um movimento mais profundo que, atravessando ambos os pensamentos, os torna complementares? O papel social que os dois pensadores atribuem à filosofia espelha, simultaneamente, a proximidade e a diferença. Habermas considera que o filósofo deve ser um "guardião da racionalidade",<sup>656</sup> ao passo que Weil mantém a imagem tradicional do tribunal.<sup>657</sup>

As duas metáforas são assaz reveladoras da atitude de cada um em relação às possibilidades de intervenção da filosofia: enquanto que, para Habermas, a tarefa da filosofia consiste em clarificar a racionalidade presente nas instituições,<sup>658</sup> para Weil, deve assumir-se «teoricamente» que a filosofia acresce a esta necessidade de explicitação do universal em acção no vivido a exigência de explicar aos homens "a partir de que ponto eles abandonam a via da razão e se embranham na da

---

passagem do artigo *Violence et langage*, suficientemente elucidativa: " Nous n'y sommes pas encore: l'humanité n'est pas encore affranchie du besoin naturel; la violence règne, au moins comme possibilité omniprésente, même entre les groupes les plus avancés; ce qui subsiste du monde, des mondes sensés, sert trop souvent comme paravent dans la lutte pour la maîtrise et déguisement d'intérêts qui n'osent pas s'avouer, préférant égarer ceux qu'on désire soumettre ou tenir en soumission. La rationalité, hélas, n'a pas gagné la bataille. Nous, hommes modernes, avons encore du pain sur la planche. " **C.E.W.I**, p.30. Este diagnóstico pretende ser descritivo e, portanto, não conduzir ao desespero ou à inacção, antes pôr em evidência a existência de uma contrapartida positiva, a saber, o facto de se ter levantado a questão do sentido. " De pouvoir, de devoir poser cette question, voilà la grandeur inquiétante de notre temps. " **IDEM**, p.30-31.

<sup>656</sup> Cit. in **C.C.H.**, p.281.

<sup>657</sup> **P.R.**, p.21.

<sup>658</sup> Mesmo nos domínios particulares, Habermas mantém a intervenção filosófica nos limites da explicitação do dado. Cf. **C.C.H.**, p.281.

violência. " <sup>659</sup> Destacámos expressamente o domínio da teoria, uma vez que na prática, tanto discursiva quanto existencial, ambos fazem jus à máxima kantiana segundo a qual " a nossa época é a época da crítica à qual tudo se deve submeter ". Por outro lado, a reforçar a semelhança de atitude, há que salientar que o tribunal a que se refere Weil tem uma actuação negativa, " um tribunal que, como qualquer outro, não cria a matéria do processo, mas recebe-a ", não lhe cabendo, portanto, prescrever " aos homens e à humanidade como é que eles devem agir... " <sup>660</sup> A semelhança global não mascara a diferença de atitude traduzida pelas duas analogias, e importa bastante para a questão da violência que estamos a analisar.

Note-se que a função negativa que Weil confere à filosofia permite-lhe uma intervenção não só ao nível da racionalidade como também ao nível da violência, o que acaba por significar o facto da actividade filosófica não se desenrolar à margem da história, antes nela participar plenamente. Como qualquer outro homem, incluindo aquele que quer impôr a sua Obra, o filósofo arrisca inquietar os outros, incomodá-los, e, portanto, também ele põe em acção uma certa forma de violência. Neste sentido, a filosofia revela não só o seu aspecto teórico-prático, mas, igualmente, o seu carácter «prático».

Em contrapartida, a imagem do guardião, surpreendente em Habermas pelos seus ecos platónicos e heideggerianos, a trair, eventualmente, a persistência cultural de uma imagética germânica, não pode deixar de sugerir um desfazamento entre a ancestralidade da

---

<sup>659</sup> P.R., p.21.

<sup>660</sup> P.R., p.21.

filosofia e o devir, incontrolado e inconsciente, da história. Como acontece a todas as hipóstases produzidas ao longo da história da filosofia, levanta-se a dúvida sobre a existência mundana deste «guardião».<sup>661</sup> Esta linha de argumentação, contudo, não nos leva muito longe, porquanto não nos permite decidir sobre a coerência das duas concepções. A verdadeira questão não está tanto, como escreveram Strong e Sposito, no facto de que "ninguém pode ser guardião de racionalidade"<sup>662</sup>, quanto na existência de algo para ser guardado.

O que pretendemos evidenciar, com uma tal interrogação, é o dinamismo produtivo do sentido e logo da própria racionalidade. Por um lado, não há dúvida de que se pode compreender a filosofia de Habermas como uma tentativa de explicitar os processos de produção de sentido, mas, por outro lado, a sua abordagem pragmática não admite qualquer problematização para lá do dado e, por conseguinte, do condicionado. Uma vez que considera que "o sentido tem sempre uma expressão simbólica"<sup>663</sup>, mas reduz essa expressão ao domínio linguístico, afirma

---

<sup>661</sup> Poder-se-á, eventualmente, encontrar uma justificação, ao nível biográfico, para o contraste entre o «optimismo» weiliano e o «desalento» de cariz heideggeriano manifestado por Habermas, na distância que medeia o pico da produção respectiva em relação ao acontecimento determinante do nazismo. Concluir-se-ia, nesta linha, que Weil escreveu a sua obra num momento em queurgia repensar o sentido da existência e da história, portanto, numa época de crise a clamar pela orientação filosófica, enquanto Habermas viveria um momento de relativa estabilidade, na qual os conflitos são locais, na qual a intervenção da filosofia é entendida, igualmente, como local. No entanto, mesmo que esta interpretação se revelasse correcta, nada nos diria sobre as diferenças sistemáticas, que são aquelas que filosoficamente prevalecem.

<sup>662</sup> C.C.H., p.284.

<sup>663</sup> HABERMAS, J. V.E., p.12.

que " de modo paradigmático, entendo por « sentido » a significação de uma palavra ou de uma proposição. " <sup>664</sup>

Há uma imediata vantagem nesta posição, uma vez que, em primeiro lugar, permite uma aproximação entre a investigação filosófica e a investigação das ciências humanas, em segundo lugar, favorece a realização de um programa de investigação interdisciplinar, e, em terceiro lugar, evita, do mesmo passo, as generalizações e os equívocos de uma concepção idealista. Contudo, assim confinada, o que distingue a filosofia dos outros saberes? Demais, como garantir à reflexão filosófica a distanciação exigida quando se trata não de justificar o procedimento científico, mas de o criticar, de passar do plano factual para o axiológico? Como distinguir, apenas ao nível do dado, o discurso que é, simultaneamente, razoável e racional, do discurso que é razoável, mas violento? Por fim, como compreender a redução operada, nomeadamente, quando é manifesta a sua dependência do valor de objectividade próprio do discurso «cienticista»?

A questão é que a violência não pode ser abordada num registo de objectividade, tal como a própria racionalidade não pode ser confundida com um domínio de objecto, porquanto é por elas que se compreende a valorização de uma atitude de objectivação. Assim, violência e racionalidade não se apresentam, apenas, como produto ou mesmo como produção, mas, ainda, como possibilidade de produzir. Neste sentido, a opção por aceitar ou rejeitar o « sentido » enquanto categoria no domínio das ciências sociais, não é apenas uma decisão estratégica ou metodológica, mas enquadra-se numa figura

---

<sup>664</sup> HABERMAS, J. V.E., p.11.

da racionalidade que só se pode tornar visível quando se admite a possibilidade da diferenciação, de princípio, entre uma racionalidade manifesta, na tradição dialéctica, «em si», e uma racionalidade que realiza a auto-reflexão, «para si».

Toda a dificuldade desta distinção não reside apenas na sua postura transcendental, mas também na necessidade de entendê-la como dinamismo histórico, intrínseco ao próprio devir da história da razão, e, portanto, em evitar os escolhos da confusão frequente entre transcendentalidade e «fundacionismo» ou «genésica». Defendemos, por conseguinte, na esteira de Weil, que, se não há razão fora da história, seja qual fôr o sentido que se atribua à exterioridade, a racionalidade não se compreende totalmente pelo que a história manifesta de histórico. A necessária recondução dos modos de sentido vigentes a processos de reprodução social, ou à função de «background» do contexto vivido, ou ainda às formas de actualização dos conteúdos e procedimentos tradicionais, não dá, plenamente, conta da polissemia constitutiva do próprio sentido, uma vez que confunde o sentido como presença e como orientação.

É este aspecto que, a nosso ver, confere à abordagem de Habermas uma semelhança com o fixismo típico da objectivação científica. Ao querer manter-se num plano de factualidade falta-lhe a abertura oferecida pela perspectivação do possível. Daí que a sua proposta tenha dificuldade em lidar com a relação entre a filosofia e a literatura, insistindo na dicotomia tradicional entre uma pretensão à verdade e uma pretensão expressiva. Aliás, só uma compreensão da linguagem enquanto significação

poderia conduzir a uma pragmática, uma vez que esta não admite que a linguagem possa, em determinados momentos, abdicar da intencionalidade subjectiva, a qual, naturalmente é susceptível de ser interpretada como o necessário coadjuvante do esclarecimento de um sentido locutoriamente insuficientemente compreensível. Bastar-nos-á chamar a atenção para a visão «utilitária» subjacente a uma tal postura: a linguagem continua, como no paradigma «cognitivista», a ser entendida como meio, ainda que, obviamente, haja um alargamento do sentido do termo por via da elucidação hermenêutica, para uma intencionalidade que, por se confundir com ela, não deixa de a ultrapassar.

No entanto, se não se pretender favorecer a confusão entre a linguagem e a dupla referência posta em acção pela língua, ter-se-á de reconhecer que o «facto» primordial é a linguagem, sem o que toda a processualidade carece de sentido. O que significa, ao limite, que a linguagem faz sentido, no duplo significado do verbo, por si, não só pela gramática dos jogos de linguagem ou por uma codificação de procedimentos e de protocolos, mas pela liberdade radical que ela é. A linguagem é intrinsecamente poética porque é o incondicional incondicionado, o condicionante livre e libertador do homem, que, constantemente, lhe abre o mundo e o mantém nessa abertura. Percebemos um pouco melhor, por exemplo, a intencional flutuação de sentido que cruza a precisão de significado da terminologia dialéctica de Weil e, ainda mais claramente, de Labarrière: é que o sentido não é susceptível de fixação

última, nem de esgotamento nas formas actuais da sua produção.

Beneficiária, portanto, a nosso ver, Habermas de uma leitura menos preconceituosa dos filósofos ditos pós-modernos, não pela metamorfose por eles ensaiada, mas em virtude da sua focalização na liberdade que, sendo função da linguagem, deve presidir à produção de sentido. O que, nestes, assumiu, decerto, o exagero por uma deliberada confusão entre liberdade e libertinagem, encontra-se antecipado, e em compreensão mais equilibrada, no conceito weiliano de inventividade. Este aponta para a liberdade em acção na linguagem, seja qual fôr a forma na qual ela se concretize, o que inclui, naturalmente, o termo ou a proposição. É esta acção que confere sentido à busca do sentido do sentido. Claro que não pretendemos escamotear a insuficiência da formulação genérica que os conceitos de sentido e de inventividade possuem na obra de Weil, mas não podemos, igualmente, ignorar que o seu valor hermenêutico-heurístico não deve ser medido pela elucidação proporcionada, concretamente, pela obra do autor.

Que a liberdade esteja no coração da linguagem conduz a uma compreensão profundamente dinâmica desta. Foi neste horizonte que questionámos a existência de um reduto de racionalidade que coubesse ao filósofo guardar. O que o conceito de inventividade torna visível é a cooriginalidade da liberdade e da racionalidade, ambas presentes, na enunciação mais básica, não, como pretendia Kant, como «ratio cognoscendi» e «ratio essendi», mas

como vontade de universalidade.<sup>665</sup> Identificada com a dialéctica da negatividade, a liberdade/racionalidade gera a vontade como condensação dos vários níveis em acção.

O conceito de vontade, como todos os conceitos centrais da filosofia moderna, perdeu a sua neutralidade. Por um lado, integra-se na rede conceptual associada ao projecto iluminista; por outro lado, favoreceu as facetas menos universalistas, como a política que nele se inspirou veio a mostrar, da modernidade. Não há dúvida de que o conceito de vontade facilitou os dois extremos do irracionalismo voluntarista e da autocracia da razão. Este último aspecto poderá, decerto, ser atribuído ao pensamento de Weil, por uma interpretação que, como vimos, valorize as afirmações de auto-suficiência lógica da razão discursiva.

Apesar de não alinharmos por essa compreensão, fica sempre por esclarecer o papel geral da vontade num discurso total que exprime as potencialidades discursivas, que não comunicativas, da razão. Tal como para cada um dos discursos, fica em aberto a questão do sujeito da vontade, bem como da sua constituição material, social e histórica, em favor de uma visão macroscópica da sua função no sistema, de acordo com a qual a vontade não tem sujeito, nem objecto, estando fundida com o discurso: a razão discursiva quer-se a si mesma. Nesta etapa da nossa exposição, basta-nos invocar o espectro do totalitarismo logocentrista com as sequelas sociais e políticas de um Estado paternalista que, legalmente democrático, constitucionalmente se considera

---

<sup>665</sup> Cf., p.ex., **P.M.**, p.50.

aristocrático.<sup>666</sup> Ora, em contrapartida, a modernidade caracteriza-se pela confiança nas capacidades racionais dos indivíduos e na conseqüente democraticidade participativa que deve constituir qualquer sistema político moderno.

No entanto, sempre que Weil chega ao limite da metáfora da razão inclusiva e aglutinadora, é, precisamente, o conceito de vontade, entendido como acção individual, que evita a tentação do absolutismo racionalista. Tal significa que o percurso lógico conserva, em todas as etapas, a consciência de que, enquanto percurso, nunca está totalmente garantido e que não se sustém, apenas, em função do nível de discursividade que apresenta. Por mais profundo que ele seja, por maior que seja o sentido que ele faça, seja qual fôr o seu valor heurístico para a compreensão dos problemas que perseguem os homens, se não houver a vontade de o levar a cabo, corre-se o risco de o ver impedido. Não basta a consideração da vontade inicial que o impeliu, não basta a auto-alimentação que a própria racionalidade produz, essa estimulação mista de obstáculos e de desvelamentos, é necessário que, perante a possibilidade do outro, se renove e, sobretudo, se consolide a vontade de racionalidade, e se afaste a vontade de violência: " se a filosofia não é um problema para a violência ( na melhor das hipóteses representa uma dificuldade técnica a vencer tecnicamente ), em contrapartida a violência e o uso da violência levantam

---

<sup>666</sup> Vj. para a caracterização deste paradoxo constante na história das organizações sociais e políticas, p.ex., P.P., pp.135 ou 157-160.

um problema, no mais alto grau e em profundidade, à filosofia, uma vez que ela se funda e se compreende a si própria na oposição à violência e ao uso da violência, precisamente enquanto ela é vontade de discurso universal. " <sup>667</sup>

Este uso mediador do conceito de vontade faz-nos pensar duas vezes no seu sentido no conjunto do sistema weiliano e deixa desde já a questão da validade hermenêutica do esquema binário, tantas vezes usado, totalitarismo/individualidade. Herança da filosofia existencialista, aproveitada até à exaustão pelos pensadores pós-modernos, será correcto afirmar que " a invenção se faz sempre na dissensão " <sup>668</sup> das individualidades? Não haverá, subjacente, uma confusão entre o plano lógico e o plano político?

Neste sentido, a proposta de Habermas, estando ciente deste tipo de críticas, procura articular racionalidade e individualidade, representando uma tentativa de defender a constituição intersubjectiva de entendimento consensual que evita a tentação de personificar conceitos abstractos que adquirem, assim, uma utilização ideológica, conciliando, num mesmo processo, a participação dos indivíduos na produção de consensos e a universalidade dos mesmos. Intersubjectiva, a racionalidade é, para Habermas, igualmente, comunicativa, o que só não é uma tautologia por que consagra a capacidade dos procedimentos argumentativos e de discussão para realizar " a mediação pela comunicação entre as normas universais da ética deontológica e as

---

<sup>667</sup> P.R., p.12.

<sup>668</sup> LYOTARD, J.F. **La Condition Postmoderne**, p.8.

avaliações - sem dúvida incomensuráveis - da assumpção própria do indivíduo nas diversas formas da existência.

“ 669

Num pequeno texto que carrega um título curioso pela vontade que patenteia de acautelar a intromissão do plano sentimental na objectividade da reflexão -- *Monopólio da violência, consciência jurídica e processo democrático. Primeiras impressões da leitura do « dictâme » da comissão de violência* -- datado de 1990, Habermas sintetiza a sua defesa do processo democrático de formação da opinião e da vontade, em oposição à tentativa do Estado alemão de controlar e dirigir esses processos, recorrendo a “ uma distinta « regulação política e social da linguagem ».”<sup>670</sup> Para a concretização do seu intuito, o autor defende que “ certamente, a formação democrática da opinião e da vontade exige que se assegure os direitos fundamentais. Mas do que tal formação sobretudo depende é de uma comunicação pública descentralizada, não coerciva, não forçada e verdadeiramente viva, e, portanto, de uma inserção numa cultura política que numa população converta em costume a discussão pública e o trato político de uns com os outros. ”<sup>671</sup>

Se, contudo, atentarmos na concepção geral que subjaz à tomada de posição política, a questão sofre uma alteração de sentido, assumindo uma nova formulação que integra, necessariamente, a história. Desde logo, Habermas parece não ter em devida consideração o que para

---

<sup>669</sup> APEL, K.O. *Une éthique universaliste est-elle possible? La Philosophie en Europe*, p.503.

<sup>670</sup> HABERMAS, J. N.R., p.172. Habermas cita o texto da Comissão de Violência que elaborou o relatório sobre a segurança na Alemanha.

Weil é determinante: a circularidade entre racionalidade e vontade. Esta circularidade impede que haja uma identificação do progresso como ideal razoável com a progressão processual. É interessante constatar como Habermas mantém basicamente o esquema da " dialéctica do progresso ", tal como o tematizou em *Para uma reconstrução do materialismo histórico*, ao longo da sua obra.<sup>672</sup> A inspiração piagetiana que presidiu à sua concepção, se teve a virtude de permitir repensar o papel da ideologia como factor mediador entre forças e relações de produção,<sup>673</sup> manteve, ao mesmo tempo, uma certa ingenuidade iluminista e uma confiança, algo surpreendente, nos resultados de uma aprendizagem de operações formais.

O formalismo e o racionalismo de Piaget já foram suficientemente criticados, nomeadamente no campo da

---

<sup>671</sup> HABERMAS, J. N.R., p.174.

<sup>672</sup> Habermas vê uma dialéctica de progresso em acção na história que, ao invés daquela formulada pelo marxismo clássico, não é linear, mas prevê momentos de retrocesso: " Trotz dieses Fortschritts muss zugleich die in politischen Klassengesellschaften notwendig praktizierte Ausbeutung und Unterdrückung im Vergleich zu den unerheblicheren sozialen Ungleichheiten, die das Verwandtschaftssystem zulässt, als ein Rückschritt gewertet werden. " HABERMAS, J. R.H.M., p.180. A justificação que Habermas encontra explicita a matriz geral de que parte: " Die Erklärung sehe ich darin, dass neue Lernniveaus nicht nur erweiterte Optionsspielräume, sondern auch neue Problemlagen bedeuten. " R.H.M., p.180. E mais adiante reforça: " Die Dialektik des Fortschritts zeigt sich darin, dass mit dem Erwerb von Problemlösungsfähigkeiten neue Problemlagen zu Bewusstsein kommen. " R.H.M., p.181. A relação que o autor estabelece entre progresso, estruturas sociais e progressos de aprendizagem, produtores, simultaneamente, de competências técnicas e de mundividências, evidencia o modelo piagetiano que conscientemente, mas, a nosso ver, acriticamente, utiliza: " Es ist wohl möglich, die Technikgeschichte auf die ontogenetisch durchanalysierten Stufen der kognitiven Entwicklung abzubilden,... " R.H.M., p.185.

pedagogia, para que possamos apenas evidenciar o âmago dessas críticas. A questão está no desequilíbrio apresentado pelo esquema ontogenético entre formas e conteúdos de aprendizagem, bem como na consequente sobrevalorização de uma razão abstracta, em detrimento da racionalidade sincrética. Neste aspecto, a proposta de Piaget consagra o logocentrismo europeista, e presta-se, portanto, a críticas de vários níveis.

O aproveitamento que dela faz Habermas escapa, ao substituir uma formação dirigida e configuradora a priori por uma auto-formação retroactiva graças ao nível de consciência produzido, às acusações de etnocentrismo e, em parte, às críticas ao excessivo formalismo. No entanto, não podemos deixar de nos interrogar se esta pedagogia colectiva não é, igualmente, utópica, no sentido de descrever a modernidade ideal em detrimento da situação vivida. Por outro lado, não nos parece que ela consiga contornar o logocentrismo e, sobretudo, o seu corolário maior, a auto-consciência como forma suprema da racionalidade.

Ora, se para um filósofo tradicional esta constatação não é preocupante, uma vez que à filosofia não cabe a descrição dos meios concretos para a realização da racionalidade, já de uma filosofia que se entende como interdisciplinariedade se espera uma explicitação mais realista desses meios. Será que a discussão não organizada previamente por qualquer entidade de tutela, mesmo, ou sobretudo, que esta seja o Estado, é suficiente para garantir a continuidade do procedimento racional? Será que, efectivamente, " a

---

<sup>673</sup> Cf. HABERMAS, J. **R.H.M.**, p.186.

primeira condição que se deve cumprir para prestar uma obediência voluntária ao direito é, (...), esse processo democrático aberto e inclusivo, no qual os cidadãos se podem convencer da legitimidade tanto da ordem jurídica, como do exercício estatal da violência " ?<sup>674</sup> Três ordens de questões se levantam a propósito da afirmação de Habermas.<sup>675</sup>

Em primeiro lugar, não estará o autor a confundir o resultado visado com as condições iniciais da sua produção, supondo que há sempre um nível de racionalidade e, logo, de exercício da liberdade como que garantido pela humanidade do homem? E, nesta medida, não cairá a sua concepção nas mesmas antinomias a que o respeito formal pela humanidade no homem conduziu a filosofia kantiana, favorecendo uma identidade abstracta em detrimento da diversidade de papéis que cada pessoa representa?

Em segundo lugar, será legítimo concluir que o comportamento colectivo, em grande escala, seguirá a mesma orientação do comportamento coloquial em sectores e segmentos bem definidos do tecido social? Neste particular, não continuará Habermas, como bom utilizador

---

<sup>674</sup> HABERMAS, J. N.R., p.174.

<sup>675</sup> Agnes Heller, numa linha argumentativa surpreendentemente próxima da de Weil, centra a sua crítica da proposta de Habermas precisamente na necessidade de introduzir o conceito de vontade para compreender o dinamismo inerente à busca do consenso: " The question of whether, and if so, how, distortion of communication is motivated cannot be answered by Habermas; nor can he answer the question of what would motivate us to get rid of distortion. The assumption that consensus can be achieved in a process of enlightenment is in fact no answer: the will to achieve consensus is the problem in question. " HELLER, A./FEHÉR, F. **The Grandeur and Twilight of Radical Universalism**, p.457.

da categoria/atitude da Discussão, a convicção socrática de que o diálogo *inter pares* é a matriz formal da racionalidade, o que supõe a confusão *a priori* entre filosofia e mundo?

Em terceiro lugar, a quem cabe a iniciativa desta discussão alargada? Se é ao Estado, em que é que, verdadeiramente, esta posição se distingue da hegeliana, salvo pela utilização algo retórica da figura da discussão como garante da participação dos cidadãos nas tomadas de decisão? É que, na realidade, o fim visado é idêntico, a saber, o reconhecimento consciente da ordem estatal como satisfatória para todo e qualquer indivíduo. Por outro lado, se a iniciativa cabe aos cidadãos, como evitar a assumpção do papel de líder por alguns de entre eles?

Mas, neste caso, ter-se-á de chegar à conclusão de Weil, expressa no artigo *Masses et individus historiques*, segundo a qual, sendo inevitável caracterizar " o nosso tempo como o das massas ",<sup>676</sup> há que reconhecer que ainda não chegou a hora da libertação: " O tempo das massas e dos seus chefes aproxima-se do fim? Ele durará enquanto a modernização do mundo não for feita, enquanto a igualação dos rendimentos e dos níveis de vida não for levada mais longe, tanto no interior das diferentes nações quanto entre nações, enquanto os indivíduos não tiverem reencontrado, com a segurança exterior, a segurança moral, o gosto pelos valores, um sentido para a sua existência. "<sup>677</sup> O próprio Habermas reconhece não só a necessidade de que os direitos fundamentais estejam

---

<sup>676</sup> E.C.II, p.255.

<sup>677</sup> E.C.II, p.325.

assegurados como o enraizamento da cultura democrática em " tradições mais ou menos conseguidas de liberdade. " <sup>678</sup> Tal significa que a solução pragmática contraposta ao organicismo, algo conservador, da filosofia weiliana, não resolve a antinomia clássica da filosofia política entre organicismo integrador e mecanicismo atomista. <sup>679</sup>

Em boa verdade a concepção pedagógica de Weil, mais dirigista na base, enferma, igualmente, de um excessivo formalismo, o qual só não se torna imediatamente visível por que os três níveis educativos por ele propostos coincidem, numa leitura estática, com a hierarquização do nosso sistema de ensino. Por sua vez, o papel que é atribuído ao Estado na educação dos cidadãos, assim como a iniciativa exclusiva do governo em matéria legislativa, parecem situar a concepção política da Weil como reverso da proposta de Habermas. A questão não é tão simples, se se aceitar a existência de uma dialéctica entre fins e meios. O que nos deve fazer reflectir não é tanto a diferença entre os sistemas sociais e políticos propostos, que analisados em detalhe revelariam maiores aproximações do que se julga, <sup>680</sup> mas a identidade de fins.

---

<sup>678</sup> HABERMAS, J. N.R., p.174.

<sup>679</sup> Agnes Heller, situando-se numa perspectiva neo-marxista, aponta esta limitação na concepção de Habermas, estabelecendo ao mesmo tempo a modalidade da relação deste com o fenómeno da violência: " (...) The gist of the matter is whether class struggle as action can be replaced by rational argumentation. According to Habermas theory and its supreme value (partiality for reason), it has to be replaced, but Habermas knows that it cannot be. Thus he draws the conclusion that the reflexive theory cannot be applied to strategic activities, that force and discourse cannot be conceived together. " HELLER, A./FEHÉR, F. **The Grandeur and Twillight of Radical Universalism**, p.459.

<sup>680</sup> Apesar de extravasar o âmbito deste trabalho, apontamos três exemplos à laia de comprovativo do que afirmamos.

Ambos visam a emancipação por via da universalidade, ambos defendem a necessidade dos homens se libertarem da «escravidão» do irracionalismo, da aceitação injustificada dos processos de dominação, que os conduz à revolta, mas não lhes dá acesso aos verdadeiros meios de transformação; ambos acreditam que a cultura da racionalidade e para a racionalidade supõe um duplo processo de eliminação dos pretextos para a violência e da auto-formação pessoal; ambos estariam, certamente, de acordo no ideal expresso por Weil: " A tarefa da educação é de desenvolver no indivíduo a faculdade de compreender o que lhe diz respeito, enquanto vive numa comunidade humana (enquanto está objectivamente « universalizado »), não só de fazer e de dizer o que dele é exigido, mas de compreender por que é que isto é exigido - e,

---

O que define, segundo o autor, o Estado não é tanto o aparelho de coacção quanto o espaço que cria para o sucesso da discussão e do conflito de interesses, o que implica, por um lado, que se criem processos não violentos de arbitragem, por outro lado, que se recuse ao Estado o carácter de órgão, favorecendo a sua definição como organização, por fim que se evite identificar o conceito de Estado com um Estado particular. Se tivermos em consideração estas condições, e não tentarmos sobrevalorizar um pendor estatista em Weil ou anarquista em Habermas, então, poder-se-á encontrar a ponte entre a discussão normalizada de Habermas e a afirmação de Weil, segundo a qual " L'Etat reste le plan de la décision rationnelle et raisonnable, encore que tel Etat puisse prendre des décisions mauvaises, ou être incapable d'en prendre. " P.P., p.132.

Coerentemente, Weil considera, o que não nos parece longe da posição de Habermas, que, ao invés da muito frequente definição do Estado como detentor do monopólio da violência, " a definição do Estado como Estado de direito possui grandes vantagens sobre a primeira. " P.P., p.143.

Por fim, tal como Habermas veio a salientar a importância do tipo e do nível de problematização para a dialéctica do progresso, também Weil afirma que " c'est la forme de sa problématique qui définit le type de l'Etat aux yeux de la philosophie,... " P.P., p.179.

eventualmente, por que é que *aquilo*, que de facto dele se exige, não é exigível,... " <sup>681</sup>; ambos reconhecem que estes objectivos só poderão ser realizados por uma política que não esteja fechada sobre si mesma, isto é, sobre a tecnicidade das suas decisões, mas se abra à compreensão da sua necessária fundamentação moral, seja esta entendida, como para Weil, enquanto compreensão da vida moral, ou concebida, no caso de Habermas, como ética da discussão. Sem querermos escamotear as diferenças, o que estas semelhanças de fundo nos mostram é uma diferente relação que ambos mantêm com " o facto histórico fundamental (...) que todos os Estados modernos nasceram da violência e dela guardam os vestígios... " <sup>682</sup>

Assim, para a questão em debate, a da relação entre violência e modernidade, o que o confronto entre os dois pontos de vista, sobre um fundo intencional comum, antes de mais, revela é a necessidade de introduzir um juízo global sobre a situação da época, no tocante à modernidade. O que aqui se mostra como decisivo, mormente quando, como temos vindo a ver, nenhuma das propostas é totalmente satisfatória no plano da organização política, é, por um lado, o peso relativo que se confere às condições materiais, sejam elas reais ( entenda-se o termo em sentido jurídico ) ou simbólicas, para a concretização dos processos de auto-consciência e de auto-certificação, teórica e prática, e, por outro lado, qual o nível de modernização que se considera ter atingido.

---

<sup>681</sup> P.P., p.54.

<sup>682</sup> P.P., p.157.

A questão fulcral é, então, a seguinte: seremos suficientemente modernos, para podermos pensar no fim da modernidade? Terá a nossa época não só concretizado todos os ideais condensados na ideia de modernidade, mas, ainda, assegurado que a nossa tradição seja de tal modo a do exercício da liberdade que a resolução violenta de conflitos esteja banida, tanto como realidade quanto como possibilidade, da história? Não fora a efectividade do problema que a pergunta encerra, poder-se-ia considerá-la retórica em virtude da antecipação da resposta negativa. Toda uma gama de matizes, contudo, se torna necessária para lhe dar entendimento satisfatório. Não está no alcance do nosso trabalho fazê-lo. Em contrapartida, ao mantermos a questão na sua forma directa, poderemos, assim o julgamos, encontrar a chave que nos dá acesso à compreensão da afirmação weiliana de que a modernidade é, simultaneamente, caracterizada pela consciência da razão e pela consciência da violência.

Num primeiro momento, poder-se-ia considerar satisfatória a interpretação desta simultaneidade em termos de ponto de partida, situação, e ponto de chegada: de facto, oriunda de lutas violentas, a modernidade não teria ainda realizado, plenamente, o seu ideal, daí que se tenha de contar com o factor violência quando se pretende defender uma razão incarnada na história. Esta interpretação enferma, no entanto, de dois equívocos: reduz a função do conceito de violência a uma utilização estratégica; cria um fosso entre a violência e a racionalidade, forçando a concepção de dois mundos que correm em paralelo e a velocidades diferentes.

Não acontece assim, segundo Weil. Para bem se entender a sua posição não podemos ignorar que a violência não é um reduto de barbárie no seio da modernidade, mas é constitutiva desta, de tal modo que o fim da violência equivaleria ao fim da modernidade. É neste horizonte que se compreende a dialéctica da história, isto é, a dialéctica entre violência e razão, a qual supõe um conjunto de modalidades de interacção dos dois conceitos que obsta a uma esquematização de fundo maniqueista. Tal significa que a avaliação feita por Weil sobre a modernidade não cristaliza a oposição entre uma violência pura e uma razão pura, mas supõe graus de violência e de razoabilidade: " o educador tem um lugar no mundo tal como ele é, e o seu pensamento aí se compreende como facto porque o mundo não é um mundo da pura violência. O mundo contém violência, ele nunca está sem violência, nunca está ao abrigo da violência, ele pode soçobrar no absurdo da violência; mas não é feito de violência pura. É feito de violência informada, educada, tornada razoável num determinado grau. "<sup>683</sup>

Esta elucidação conduz a um paradoxo, que se revela fulcral para determinarmos a respectiva gravidade: por um lado, a violência é o motor da história, " e não o esqueçamos: só o ser violento, se fala, pode procurar um sentido (...) ";<sup>684</sup> por outro lado, o que, assim, devem, a racionalidade, é a negação da violência. Pensar cada um dos termos como separados só pode, segundo o autor, cumprir uma exigência política, ao passo que do ponto de vista da filosofia " se trata para o homem de se

---

<sup>683</sup> P.P., p.56.

<sup>684</sup> C.E.W.I, p.30.

compreender, de se exprimir, de se dizer todo inteiro e inteiramente, de se captar no que nele une violência e sentido, violência e linguagem - de se compreender, quer dizer prender juntos o que teve de separar para se libertar tendo em vista a liberdade. " <sup>685</sup>

Esta compreensão dialéctica não poderá ser dada nem pelo discurso da Condição, nem por qualquer discurso que fique ao nível de uma racionalidade tecnocrática. <sup>686</sup> Cabe, portanto, à filosofia a responsabilidade de formular a questão do sentido, na pluralidade das suas formas, mas, igualmente, na unidade da orientação para a qual ela aponta. Uma vez que, como vimos, a nossa época se caracteriza, segundo o autor, pela interrogação do sentido desta questão, a filosofia assume, desta feita, um papel activo, bem mais interveniente do que o da simples descrição de um estado de coisas: " Assim, a filosofia não transforma o mundo, se se entender por «transformar» a intervenção activa e directa no curso dos acontecimentos. E no entanto, ela é sem dúvida a potência maior porquanto, pela sua compreensão, ela transforma os homens que, como se diz, fazem a história, ou pelo menos aqueles que, sem a sua compreensão, seguiriam cegamente aqueles que agem, por mais violenta e absurda que seja a sua acção. Cabe-lhe o papel de desmascarar a violência, onde esta se encontrar, tanto quando se dissimula na palavra retórica e sofística, quanto quando se dá ares de verdade «evidente» - podendo, neste caso, chegar a ter de combater as suas próprias asserções, os seus próprios

---

<sup>685</sup> C.E.W.I, p.31.

<sup>686</sup> " La rationalité et le travail n'y suffiront pas, ils répriment, ils ne subliment pas. " C.E.W.I, p.31.

resultados, quando eles servem de meio para a violência.”<sup>687</sup>

Uma tal confiança no papel da filosofia não pode, à primeira vista, deixar de surpreender, mormente, no mesmo pensador que considera que o conceito de violência, e a realidade que lhe corresponde, é constitutivo do conceito de modernidade. Contudo, uma segunda leitura descobre nesta confiança, algo imoderada para os padrões que estão em voga, o reverso do que surgira inicialmente. É, precisamente, a força da violência, o facto de não só ela não ter sido irradicada, como, diríamos, ter mesmo revelado manifestações extremas, insuspeitadas pela filosofia iluminista, que estabelece a exigência de uma reflexão filosófica «forte» que possa dar conta da crise gerada pelo conflito entre o sentido visado e o sentido que resulta da análise da situação.

Assim, segundo Weil, só uma razão que assume decididamente o seu projecto, e nesta medida o assume como seu, não se deixando «enfraquecer» com as vicissitudes do tempo e com a violência da violência, pode re-situar a modernidade no sentido que, não tendo ainda sido realizado, mantém todo o seu valor, uma vez que as alternativas propostas se enquadram naquelas formas de violência encoberta pela «racionalidade» dos seus discursos. Tal não significa que a filosofia seja invulnerável às práticas e aos discursos da época. “ Mas isso não a conduz de modo algum ao ponto a partir do qual pareceria que tudo se equivaleria: ela é, pela sua própria decisão fundadora e auto-fundadora, a favor da

---

<sup>687</sup> P.R., p.14.

razão, a favor do universal, a favor do discurso absolutamente coerente. " <sup>688</sup>

Claro que esta convicção não resolve o problema, antes o agudiza, por patentear o que está em jogo. Desta feita, cria lugar para uma problematização que se sustenta do carácter opcional da decisão a favor da razão discursiva: e se a nossa época não for de molde a dar continuidade à decisão originária do filosofar? Se a mutação de valores tiver, efectivamente, o sentido de uma inversão dos valores tradicionais da racionalidade ocidental? Se a violência não significar, propriamente, a negação da razão, do ponto de vista da razão, mas do ponto de vista da própria violência?

O problema é susceptível de vários níveis de resposta, que contribuem para esclarecer o posicionamento daqueles que defendem a continuidade da modernidade, assim como a sua correlata continuidade da filosofia. Em síntese, parece-nos possível agrupá-los em três planos.

Em primeiro lugar, caberia chamar a atenção para o facto de que as críticas desenvolvidas não só pressupõem a racionalidade, tanto argumentativa como contextual, como a praticam. É que existe uma diferença significativa entre estes discursos e o discurso centrado na categoria/atitude da Obra: enquanto esta última, como vimos, recusa o discurso, tratando-o como mais uma estratégia para a obra a realizar, a primeira revela uma nostalgia da certeza e da segurança que um determinado tipo de discurso oferece. Daí a sua confusão entre filosofia e auto-certificação. Veremos, um pouco adiante, como Weil procura escapar a esta identificação, mas para já fica a

---

<sup>688</sup> P.R., p.13.

sua afirmação sobre a necessidade de não confundir a parte com o todo, o fim a atingir, ainda não atingido, com o percurso do filosofar: " Um mundo da certeza, mas de uma certeza universal, de todos e de cada um, é um ideal, e mesmo o critério indispensável de todo o ideal particular e parcial; mas, o mundo, o nosso mundo, não é uno e o nosso discurso também não o é, e o tempo do trabalho para a unificação do mundo e do pensamento ainda não passou. " <sup>689</sup>

Em segundo lugar, uma decisão sobre o sentido, as aspirações, as possibilidades da nossa época, terá de se arquivar com base numa filosofia da história, ou na versão mais moderada de Habermas, numa teoria da história. " Sem uma teoria da história, não poderá haver qualquer crítica imanente que parta das formas do espírito objectivo e distinga entre ' o que o homem e as coisas podiam ser e o que elas de facto são '. A crítica render-se-ia, à maneira historicista, aos padrões de uma dada época. " <sup>690</sup> O que uma tal teoria acabaria por mostrar seria a existência de um fundo antropológico, na forma, não de uma unidade substancial, mas de uma unidade de preocupações e de núcleos de problematização.

Dentro deste horizonte de compreensão, partilhado, aliás, pelas várias correntes inspiradas na filosofia da práxis, Habermas parece concordar com Marcuse, ao citá-lo em resposta a uma objecção de Bubner sobre a possibilidade da filosofia marxista conciliar uma filosofia da história de matriz normativa e uma crítica

---

<sup>689</sup> C.E.W.I, p.21.

<sup>690</sup> HABERMAS, J. A reply to my critics in **Habermas critical debates**, p.231.

da ideologia burguesa, no que respeita à transcendência das temáticas filosóficas fundamentais em relação ao conteúdo que assumem numa época específica, no caso vertente, a «capitalista»: " Razão, mente, moralidade, conhecimento, felicidade não são categorias da filosofia burguesa, mas preocupações da humanidade. Como tais, devem ser preservadas, se não mesmo traçadas de novo. " <sup>691</sup> Idêntica posição julgamos encontrar na obra de Weil.

Em terceiro lugar, haveria que entender a impossibilidade da filosofia acabar por decisão arbitrária, o que aqui significa em termos não filosóficos, de um grupo ou mesmo de uma comunidade. Weil distingue, nesta linha argumentativa, a possibilidade de silenciar os filósofos, e logo, o discurso filosófico, do fim da filosofia: " É possível, com efeito - e essa possibilidade tornou-se realidade mais de uma vez, no passado como no nosso presente - que a violência leve a melhor (...). É possível portanto que os filósofos, esses cépticos, esses descrentes, esses incómodos sejam reduzidos ao silêncio, pela censura ou nas prisões ou, o que é sempre mais seguro, pelo carrasco. " <sup>692</sup>

Ao invés da vulnerabilidade dos homens, afirma-se a força auto-regeneradora da filosofia: " uma indicação, para não dizer uma prova, seria o facto de que ela é sempre rescuscitada e se faz sempre ouvir de novo assim que a pressão moral, intelectual ou policial, a censura institucionalizada ou não, recuam: a busca do discurso filosófico renasce, ligações são estabelecidas com o

---

<sup>691</sup> HABERMAS, J. *A reply to my critics* in **Habermas critical debates**, p.231. O autor cita o artigo de Marcuse *Philosophy and critical theory* in **Negations**, Boston, Beacon, 1968, p.147.

pensamento, com os pensamentos anteriores ao tempo do silêncio forçado, e a questão do sentido é reposta. " <sup>693</sup>

Tentaremos entender melhor este poder de regeneração quando tratarmos da relação entre modernidade e eternidade. Por ora, basta impedir uma leitura mitificadora do que Weil afirmou: não se trata de uma tomada de posição sobre uma metafísica da história, mas de uma constatação de facto que, se cria alguma segurança quanto ao futuro da filosofia, não nega a sua contingência enquanto prática humana e, logo, a sua possibilidade de ser afastada.

A filosofia não pode, nunca, confundir surgimento e permanência, isto é, não pode ter a pretensão de, sendo actividade humana, almejar ao estatuto de uma necessidade sobre-humana. <sup>694</sup> Resultado de uma decisão livre, a filosofia mantém-se no domínio da liberdade. Neste sentido, Weil afirma a inexistência de uma *philosophia perennis*, seja qual fôr o ponto de vista a partir do qual se entende essa perenidade: a necessidade da filosofia identifica-se com a existência do filosofar; tendo um princípio tem, igualmente, uma história e, logo, a possibilidade e, mesmo, a vontade, do fim; subjectivamente, ninguém é obrigado a filosofar;

---

<sup>692</sup> C.E.W.I, p.19.

<sup>693</sup> C.E.W.I, p.20.

<sup>694</sup> " (...) nous ne parlons de philosophie que parce que l'homme a réalisé, que des hommes ont réalisé librement ce qu'aujourd'hui, et depuis un certain nombre de siècles, nous appelons ainsi; nous en parlons parce que, dans leur liberté, des hommes se sont posé des questions, les questions, la question de la philosophie - se sont posé cette question que rien ne les forçait à poser, que même depuis qu'elle a été posée, personne n'est forcé de poser. " *Philosophie et réalité* in P.R., p.35.

objectivamente, a filosofia não se constitui em saber estável à disposição dos doxógrafos.<sup>695</sup> Todavia, como procuraremos mostrar, essa contingência, essa historicidade, essa liberdade constitutivas produzem, para o autor, ainda que paradoxalmente, a força, e não o enfraquecimento, da filosofia.

Seria impossível, sob pena de incoerência, que uma tal inversão do sentido previsto fosse realizável sem uma modificação das aspirações tradicionais da filosofia. O conflito entre a liberdade do filosofar e o seu impacto sobre a vida dos homens, isto é, a questão do justificado do seu interesse pela filosofia,<sup>696</sup> obriga a um reequacionamento não só do próprio filosofar, mas, também, do que constitui essa vida enquanto humana. No fundo, o que está em causa é o verdadeiro objecto da vontade e, conseqüentemente, o contributo da filosofia para alcançá-lo.

Ao contrário de Habermas, que estende o âmbito do filosofar até a um ponto em que uma certa indiferenciação

---

<sup>695</sup> " Il n'y a ainsi pas de *philosophia perennis*, quoique ce que les philosophes visent soit toujours la même chose, ou plutôt, parce que cela est toujours la même chose, à savoir, la compréhension du monde et de la propre vie, à partir d'un sens et en vue de la réalisation du sens. (...) Ils se comprennent entre eux; mais ils ne se comprennent qu'en tant que divers, diversifiés par la condition à partir de laquelle ils se sont mis à réfléchir sur eux-mêmes et sur leur monde. Au sens où il existe une physique ou une mathématique, la philosophie n'existe pas: il n'y a que le *philosopher* et ce n'est qu'à la volonté de philosopher que les contenus, si un tel terme est ici à sa place, des pensées du passé révèlent leur sens et l'intention qui les a inspirées. " P.R., pp.34-35.

<sup>696</sup> " L'homme pense parce qu'il est intéressé; il devient philosophe quand il essaie de comprendre la nature et le sens de son intérêt, quand il soumet cet intérêt au jugement de sa volonté de raison, de cohérence, de sens universel parce que universellement acceptable, sinon accepté. " P.R., p.34.

de campos vem conferir à interdisciplinaridade, assim realizada, não só uma estrutura formal, mas um conteúdo partilhado, com o preço inevitável da miscibilidade das actividades, Weil reclama um domínio de intervenção exclusivo do filosofar -- a compreensão do sentido -- que o demarca tanto da actividade científica quanto da actuação política, sem que a torne a estas alheia. Enquanto proposta, a posição de Weil apresenta-se, inevitavelmente, como formal e só poderá fazer valer o seu interesse nas análises concretas que permite. No entanto, ela representa, sem dúvida, como a de Habermas, aliás, uma tentativa de adaptar o horizonte tradicional do filosofar à diferença dos tempos, isto é, de manter a operacionalidade e a capacidade de intervenção do discurso racional numa época na qual predomina a neutralidade do discurso científico e da razoabilidade técnica da política.

Ambos pretendem, desta feita, sustentar a possibilidade da filosofia compreender o discurso científico sem ser ciência, ser política sem ser técnica, ser moral, sem ser moralista, perpetuando nesta atitude a marca do pensamento dialéctico hegeliano. Contudo, enquanto Habermas se espraia na tentativa de evitar qualquer tentação transcendente, Weil, por via de uma concentração, que poderia ser tida como «monotemática», a este nível, não fora a dialéctica sentido/violência, na compreensão do sentido, impede qualquer confusão entre o projecto das ciências e o projecto da filosofia.<sup>697</sup> Ao

---

<sup>697</sup> O que compete, portanto, ao filósofo, é uma tarefa eminentemente antropológica, o que significa, igualmente, ética e política: " Ce qu'il doit comprendre dans le monde,

fazê-lo, no entanto, não cai nos extremos de muitas concepções filosóficas contemporâneas que, incapazes de quebrar o encanto produzido pelos múltiplos sucessos da investigação científica, criam um fosso entre a ciência e a filosofia, supondo que assim põe esta ao abrigo do desinteresse da época, e são, posteriormente, obrigados a recriar, fragmentariamente, a incontornável coexistência.

A moderação de Weil, como, à sua maneira, a de Habermas, justifica-se pelo juízo que produz sobre o papel da ciência na modernidade, não vendo nem na ciência, nem na actividade social e política modernas, formas degeneradas de um modo de vida, miticamente identificado com uma idade de ouro da tradição filosófica, mas contributos significativos para a universalização do discurso e da prática da racionalidade. Todavia, nesta medida, ambas ficam confinadas aos limites dessa racionalidade que produziram. Ora, o que, em si mesmo, na perspectiva do discurso da Condição, representa um patamar de racionalidade com capacidade para se universalizar, do ponto da filosofia, isto é, do Sentido, o que sobressai é a sua neutralidade axiológica.<sup>698</sup>

Deste modo, encontra-se marcada, uma vez mais, uma diferença de fundo em relação ao discurso do Absoluto, fruto do efeito prismático exercido pela integração do conceito de violência, que força a filosofia a

---

c'est la façon de comprendre le monde, les façons dont le monde et, avec lui, le sens de la vie humaine ont été interprétés, pour se libérer du donné et du fortuit et, en même temps, pour rendre concret pour soi, à ses propres yeux, un sens et une orientation qui puissent être vécus, réalisés par l'homme, par tout homme (...). " P.R., p.32.

<sup>698</sup> Cf., p.ex., P.R., pp.16-19.

reconhecer-se como possibilidade: onde este só pode conceber um tipo de racionalidade, que confunde com a razão, Weil distingue duas possibilidades que não têm de coincidir, ou melhor, cuja não-coincidência é definidora da auto-consciência moderna. A descoberta da «relatividade» do discurso filosófico implica um primeiro desdobramento entre razão e violência, mas não pode efectuar-se sem a compreensão de que a própria razão se desdobra em «razão filosófica» e «razão comum», entre discurso que visa a compreensão e discurso que visa o domínio da natureza, entre "razão do filósofo e vida."<sup>699</sup>

O essencial para a temática que estamos a analisar não está na constatação do facto de que a razão pode ser plurivocal, mas na recusa de aplicar a esta plurivocidade a oposição axiológica entre razoável e «desrazoável».<sup>700</sup> Consagra-se, desta maneira, a possibilidade, ou melhor, a realidade, da unidade da razão na, e pela, variedade das suas formas.

A conclusão, que cremos ajustar-se na generalidade aos dois autores, pode ser formulada do seguinte modo: a modernidade não se caracteriza por ser a época do discurso técnico-científico ou tecnocrático, nem por ser a época do discurso anti-racional ou anti-filosófico, mas por ser aquela em que o discurso técnico-científico e o discurso filosófico se apresentam como duas possibilidades cuja relação, e aqui reside o fundamental,

---

<sup>699</sup> L.P., p.17.

<sup>700</sup> " L'opposition qu'à établie le philosophe entre raison raisonnable et raison déraisonnante se trouve en porte à faux: l'opposition est entre la raison du philosophe et la vie, l'erreur n'a rien à voir dans cette question, puisqu'elle n'est que le danger dont doit se garder la raison de l'homme de la vie courante, celle de l'*homo faber*. " L.P., p.17.

tem de ser, tanto discursiva quanto historicamente, dialectizada. Reconhecendo a sua tarefa no espelho da alteridade que a violência constitui, o filósofo não pode deixar de entender que só exerce a sua actividade porque se atingiu colectivamente uma certa satisfação material e uma certa segurança social, do mesmo modo que não pode ignorar a realização histórica do discurso da Obra, mas a atitude que lhe é própria, a da compreensão, não lhe permite fixar a caracterização do projecto da modernidade numa dessas modalidades. As consequências que Weil retira desta posição marcam a diferença com a de Habermas e, julgamos, lançam alguma luz sobre a razão que levou Weil a considerar a violência como constitutiva, a par, diríamos, de uma racionalidade plural, da modernidade.

" Resulta do que precede um primeiro corolário: uma filosofia que estabelece como fim compreender e fundar em si as ciências, quer dizer no seu próprio método, encontra-se comprometida num erro decisivo e mesmo num duplo erro. Desde há muito que ela não pode oferecer o mais pequena ajuda às ciências particulares, estando estas perfeitamente à altura de consolidar e de melhorar o seu domínio, ela esquece para além disso a sua própria tarefa nesse domínio, que consiste em pôr às ciências na sua realidade efectiva como obra humana a questão do seu sentido para o homem. "<sup>701</sup> Na sequência da citação, Weil esclarece que não nega interesse à epistemologia, investigação que ele próprio levou a cabo para determinar as possibilidades discursivo-categoriais nas quais se funda a discursividade técnico-científica, desde que esta não se constitua como fim último ou exclusivo da

filosofia, o que se compreende tendo em consideração a recusa weiliana em confinar a modernidade à discursividade científica. Apesar desta segunda atitude mais conciliatória, em relação ao peso que a epistemologia adquiriu na actividade filosófica da época, mantém-se como posição fundamental a de que cabe à filosofia quebrar a neutralidade axiológica das ciências, pondo em evidência que também elas estão sempre situadas entre duas possibilidades -- a da racionalidade e a da violência -- ou dito de um modo mais simples, que também elas são obra humana.<sup>702</sup>

Era inevitável, de acordo com a lógica do pensamento weiliano: se as ciências são razoáveis, mas não são ainda a razão, então, terão, simultaneamente, de ser violentas. Mas o que, depois de enunciado, passa por uma evidência, nem sempre é entendido como Weil o entende. Importa a este respeito evitar confundir a concepção de Weil com as posições mais correntes sobre o efeito dos progressos científicos. Não se trata, para Weil, de efeitos, de consequências ou de um nível de arbitrariedade a qualquer momento rescindível, por via do avanço do conhecimento, mas de um aspecto constitutivo da

---

<sup>701</sup> P.R., pp.16-17.

<sup>702</sup> " (...) la neutralité axiologique donne pouvoir sur la nature aussi bien que sur la société, et, dans un avenir prévisible, sur l'homme. Mais, justement parce que la science est axiologiquement neutre ( alors que toute action humaine vise des buts et s'oriente dans le choix de ces buts à partir de convictions non scientifiques ), elle ne peut se prononcer sur l'utilisation du pouvoir qu'elle suscite et abdique entre les mains de quiconque s'y entend à user de ce pouvoir et qui est en état d'imposer à ses contemporains, par des moyens scientifiques et techniques ( propagande, psychologie des masses, etc. ) ses propres buts, qui ne sont nullement fondés

racionalidade científica, na medida em que esta é, como outras expressões, acção humana.

Daqui decorre uma consequência maior para a hermenêutica do pensamento de Weil, a saber, que " no mais profundo, o homem não é portanto teórico ou teorético, ele é ser agente ( agissant ). " <sup>703</sup> O mesmo nos mostrara já a **L.P.** quando considerara que a categoria/atitude da Acção era a última das possibilidades discursivas materiais, o mesmo já fora antecipado pelo escândalo produzido pelo discurso da Obra, o qual, como vimos, conhecendo o discurso do Absoluto, não o quer, o mesmo está assinalado quando o autor só produz duas obras de conjunto em domínios particulares: a **P.M.** e a **P.P.**. Ora, tal significa que, segundo Weil, o que caracteriza a auto-consciência da modernidade, o que esteve latente nas várias «teses» que a história da razão produziu, mas que agora acedeu à compreensão, não é apenas a oposição entre discursos, isto é, a liberdade de expressão, mas a oposição entre discurso e violência, ou seja, a vontade de satisfação. <sup>704</sup>

Esta compreensão da modernidade provoca uma dupla superação, a favor de uma visão dialéctica da

---

et qui ne peuvent pas l'être, comme seuls et uniques. " **P.R.**, p.16.

<sup>703</sup> **P.R.**, p.33. A sequência do parágrafo acentua a demarcação do horizonte clássico que concebia a vida humana, por excelência, como vida teórica, afirmando que " Ce n'est pas l'étonnement qui constitue la racine la plus profonde de la philosophie (...). L'existence concrète et consciente de la philosophie date du jour où, à une volonté qui se sent libre quand bien même elle ne se saurait pas encore libre, (...). "

<sup>704</sup> " L'opposition n'est pas seulement entre les discours - s'il en était ainsi, le discours absolument cohérent aurait raison absolument, et l'homme, quel qu'il soit, le réaliserait

discursividade e da acção: do ideal tradicional de racionalidade, sem dúvida, mas, não menos significativo, do ideal iluminista que, resultando da descoberta da liberdade na sua unidade com a razão, estabelece-a como fim último, independente da condição, o que o afecta necessariamente do qualificativo de formal. Esta dupla superação conduz-nos ao âmago do problema e, por isso, patenteia o que há de próprio na elucidação que Weil nos oferece da modernidade, ao mesmo tempo que nos permite estabelecer a razão pela qual Weil foi menos vulnerável do que outros, como Habermas, ao golpe desferido, pela leitura que muitos pensadores fizeram dos acontecimentos históricos dos últimos 150 anos, na auto-certificação da modernidade. É que o ideal que sustém estes críticos não difere significativamente do ideal iluminista ou pré-iluminista: seja pela evocação axiológica da certeza ou da liberdade, seja pela defesa do irracionalismo ou de uma sentimentalidade telúrica, seja pela diluição ou pela negação da subjectividade ou da objectividade, perpetuam o ideal de uma redempção exterior à condição, projectada *in illo tempore*, porquanto impossível *hic et nunc*. A liberdade visada, porque sempre libertação adiada ou afirmada para logo ser afastada como impossível no mundo, ou revela o seu carácter formal ou nega-se a si mesma, enquanto livre, pela identificação que é produzida com uma forma específica e, portanto, parcial da existência.

Poder-se-ia questionar a legitimidade da aplicação da matriz dialéctica a pensamentos que, deliberadamente, a recusam, e não valeria o argumento de que a

---

toujours, soit totalement soit en partie -; elle est entre le discours et la violence même. " L.P., p.57.

aplicabilidade estaria confirmada pelo facto desses pensamentos nela se encaixarem, uma vez que, por definição, a dialéctica tudo compreende, se se tratasse de analisar e não de confrontar. Ora, o que fica à vista é que o esquema dialéctico pode dar conta deles porque o sentido global que eles realizam ainda está situado no horizonte da modernidade, e mais grave, que, no aspecto decisivo fundamental, o da relação entre liberdade e racionalidade, entre filosofia e vida, acabam por representar cristalizações do ideal que pretendem questionar. Se Habermas escapa à «ingenuidade» de se julgar pós-moderno, não escapa, totalmente, nem ao formalismo de uma defesa da liberdade a todo o custo, nem à identificação da vida ideal com a vida teórica.

É dentro do espaço de reflexão definido por este horizonte que faz sentido o que poderá surgir como um optimismo incauto ou como um encurtamento na auto-crítica da racionalidade ocidental por parte de Weil: o facto deste não ter levado a cabo uma «crítica das ideologias». Ao longo da nossa exposição, fomos várias vezes levados a este tema e já tivemos o ensejo de apresentar várias razões que especificam o pensamento de Weil e justificam a orientação por ele preferida. Cabe tão só, agora, ressaltar a razão fundamental que se tornou manifesta. O pessimismo a que os autores que levaram a cabo a tarefa de criticar a ideologia subjacente à forma de racionalidade própria da modernidade decorre, no que pensamos ser a perspectiva de Weil, da confusão entre essa racionalidade e a sua vertente tecnocrática, assim como de uma análise feita a partir do sistema, do todo organizado, sem uma elucidação suficiente do papel que

cabe aos indivíduos na organização dessa totalidade. A definição que Weil oferece do Estado, como organização da comunidade,<sup>705</sup> bem como a introdução do ponto de vista dos indivíduos em todos os planos de articulação da política, revela que, para ele, a questão é mais complexa do que parece à primeira vista, porquanto não pode ser encarada apenas ao nível no qual tradicionalmente é situada -- o nível teórico -- mas só revela o seu sentido no encontro entre a teoria e a práxis, entre o universal do pensamento e a universalidade da acção, isto é, no plano do universal concreto, tal como este devem na vida, constituindo, assim, a história.

Esta compreensão espelhará, claro está, uma ortodoxia neo-hegeliana não fora a inversão do ponto de vista que Weil opera e que, a nosso ver, os autores da «crítica das ideologias» não realizaram. Como escreve Patrice Canivez, " o facto essencial que Weil procura tematizar é a revolta do indivíduo em relação ao discurso, a oposição a toda a coerência acabada concebida como ilusória ou ameaçadora para a liberdade do indivíduo finito. "<sup>706</sup> Essa tematização conduz o autor à detecção de processos de interacção entre indivíduo e sistema que não são todos unívocos. Se há uma função educadora e condicionadora por parte do sistema não há menos a possibilidade da revolta individual, bem como a da revolução colectiva. Contudo, o que é significativo é a importância atribuída à revolta individual, sobretudo quando Weil a relaciona directamente com a produção de

---

<sup>705</sup> Cf. P.P., pp.131-139.

<sup>706</sup> CANIVEZ, P. *La Politique et sa Logique dans l'Oeuvre d'Eric Weil*, p.52.

sentido:<sup>707</sup> " ao discurso dentro do qual tudo o que é humano tem um sentido, o indivíduo opõe a exigência de que a sua existência faça sentido por si mesma. "<sup>708</sup> Tal significa que o indivíduo não se limita a sofrer a imposição de um sentido social ou politicamente pré-estabelecido, antes contribui para a sua produção.

Ora o discurso da categoria da Acção procura, precisamente, estabelecer o compromisso entre o sentido para o «homem» e o sentido para o indivíduo. Entre ambos há uma relação dialéctica que não deve ser fixada numa das partes, sob pena de se cair ou no fechamento do Absoluto ou na arbitrariedade da Obra. Do mesmo modo, para se entender o dinamismo da relação assim estabelecida, tem de se evitar a confusão entre os pontos de vista: " O homem que pensa é livre porque já não está limitado pelo seu outro, já não encontra nada no mundo que seja estranho à sua razão ( à razão ). Mas a única liberdade que conta para o indivíduo é aquela que o libertasse dos limites que o violentam enquanto indivíduo. "<sup>709</sup>

A consciência desta diferença que, não sendo irreduzível não deixa de se afirmar na nossa época, é constitutiva da modernidade. Assim sendo, o pessimismo referido revela-se como resultante de um insuficiente equacionamento do papel do indivíduo nas sociedades modernas, e, por conseguinte, de uma certa confusão entre a análise dos processos de reprodução cultural nas

---

<sup>707</sup> " Ces deux aspects de la révolte, l'insatisfaction de l'individu en tant que tel et l'opposition de la temporalité à l'histoire, de l'ouverture à la clôture, délimitent le problème de la production du sens. " CANIVEZ, P. **Op.cit.**, p.53.

<sup>708</sup> CANIVEZ, P. **Op.cit.**, p.54.

sociedades modernas e nas sociedades «arcaicas» fundadas no discurso da Certeza. Se é verdade que " nada é mais natural do que viver na certeza " <sup>710</sup> não o é menos que o homem moderno já não reconhece no discurso da Certeza a todo o custo o seu discurso, mesmo que esta seja apresentada sob a forma da liberdade.

Com efeito, o discurso sobre a liberdade associada com uma racionalidade difusa, apresentado como fim último da existência, como resposta à nostalgia da certeza, não constitui, para o autor, contrapartida suficiente às causas da revolta individual. Ao invés, ele revela-se como uma das formas de violência do próprio discurso, ao tentar impôr a compreensão filosófica a toda a comunidade. <sup>711</sup> Em contrapartida, há que não esquecer que " o filósofo não constrói (...) o mundo, ele encontra-o estruturado e encontra-se, reencontra-se a si próprio, num lugar nesse mundo. " <sup>712</sup> Que assim seja traz duas consequências, ambas significativas da «diferença» weiliana: por um lado, impõe-se uma atenção ao que o «mundo» diz sobre a liberdade e o discurso; por outro lado, importa estabelecer a diferença entre o discurso do mundo e o discurso filosófico.

Há que retomar, para o efeito, o tema da filosofia como possibilidade e da boa-consciência que lhe está associada com vista a evitar o equívoco entre a vontade do filósofo e a orientação da vida, e vice-versa, aliás. Trata-se de uma tentativa para encontrar o equilíbrio entre teoria e práxis, no respeito da especificidade das

---

<sup>709</sup> CANIVEZ, P. **Op.cit.**, p.53.

<sup>710</sup> **C.E.W.I.**, p.12.

<sup>711</sup> Cf. **L.P.**, p.64.

duas facetas, reduzindo ao mínimo o efeito da violência dominadora de ambas as partes. Para a filosofia, a par da libertação da responsabilidade obsessiva pela totalidade do mundo em cada um dos seus aspectos particulares, dá-se a tomada de consciência de que a sua função não é a de ser simplesmente a voz da razão, uma eterna «carpideira» dos males da época em nome de um ideal formal de racionalidade, mas que " ela própria é acção na história e sobre a história. " <sup>713</sup>

O que do discurso do indivíduo Weil retira quanto ao que aquele afirma sobre o sentido da sua existência é, simultaneamente, a chave para a questão em análise e um golpe profundo na linhagem iluminista que se perpetua através dos existencialismos: a liberdade " não me interessa por aí além, porque eu não desejo ser livre, mas quero ser satisfeito ( content )... " <sup>714</sup> Ora, se é o contentamento que o indivíduo procura, então, a liberdade é um ponto de partida ou um meio e ainda se torna necessário saber o que fazer com ela.

A distinção entre condição necessária e suficiente clarifica o problema: se a liberdade é condição necessária do contentamento, sê-lo-á condição suficiente? A racionalidade liberta, e para o filósofo só ela liberta verdadeiramente, mas em que condições, a que preço, em que mundo? Porque é este o problema, o da realização da racionalidade na história, no mundo, neste mundo e não numa mundaneidade deduzida como correlato ideal do modelo de racionalidade proposto. É este o problema da

---

<sup>712</sup> P.R., p.30.

<sup>713</sup> P.R., p.36.

<sup>714</sup> L.P., p.63.

modernidade, o de não conceber separadas a universalidade da razão e a universalidade das condições da sua realização.

Esta democratização da razão e da liberdade implica, sem dúvida, um intenso projecto pedagógico por parte do filósofo, o que está expresso na primeira parte da **P.P.**, ou seja, uma persistência na divulgação do seu projecto e na compreensão do mundo -- se o filósofo se retirar do mundo ou, constantemente, o desvalorizar, como pode esperar que o mundo não lhe vire as costas? -- mas, igualmente, uma atenção ao sentido do mundo, que importa tomar a sério e não apenas como «matéria» para a filosofia, que ao não se deixar moldar é imediatamente invectivada como «irracional» ou «desrazoável», desdobradas numa panóplia de posições escatológicas. " o que é o mesmo que dizer que actividade e passividade, liberdade e condição estão indissoluvelmente ligadas uma à outra. " <sup>715</sup>

Neste sentido, o filósofo terá de enfrentar o reconhecimento de que " a racionalidade *pura e simples* é destituída de sentido. " <sup>716</sup> O contexto da afirmação diz respeito à lógica do discurso técnico-científico na sua vertente economicista, mas o que é válido para a crítica da racionalidade que confunde os fins e os meios é válido para os equivalentes filosóficos, cujo discurso está assente apenas nos conceitos filosóficos, os quais são, deste modo, convertidos em abstracções.

---

<sup>715</sup> **P.R.**, p.33.

<sup>716</sup> **P.R.**, p.20.

O verso da afirmação anterior consiste na distinção entre uma «liberdade de» e uma «liberdade para».<sup>717</sup> Neste âmbito, Weil afirma que o simples exercício de uma liberdade formal não é suficiente como contrapartida à concretude da violência, uma vez que não lhe apresenta qualquer alternativa positiva, acabando por ser visto pelo indivíduo como um jogo, interessante até ao momento em que a sua infelicidade não se lhe sobrepõe, ou, que ele se aborreça de o jogar. O perigo que esconde o formalismo de uma liberdade sem sentido é, segundo o autor, o do aborrecimento, do qual as sociedades actuais já ofereciam na altura bastos indícios.<sup>718</sup> Ora, o aborrecimento não significa, apenas, um estado de passividade ou de não participação social e política, ainda que estas duas situações já fossem reveladoras da insuficiência da prática defendida, por constituírem o resultado oposto ao querido, mas acarreta, ainda, um aumento de violência, acompanhado por uma diversificação das suas formas.

---

<sup>717</sup> " Il n'est pas absurde, ni historiquement impossible qu'une liberté de... sans éducation à la liberté pour... conduite, par-delà l'ennui, à la violence nue et désintéressée, ce dont il ne manque pas, d'ores et déjà, de signes et précisément dans les sociétés et nations les plus riches, peu importe que cette violence se tourne contre le prochain ou qu'elle se retourne contre le sujet lui-même. " P.R., pp.19-20.

<sup>718</sup> Não podemos discutir aqui o acertado de um tal juízo sobre a nossa época, sendo suficiente chamar a atenção para o facto de que, não sendo a posição original, nomeadamente no âmbito do pensamento neo-marxista, ela se revela assaz frutuosa para entendermos não só o aumento da criminalidade gratuita, como o acréscimo de meios de diversão que os governos põem à disposição dos indivíduos como resposta a uma alteração profunda na economia capitalista quanto ao papel ideológico desempenhado pela produção e pelo trabalho.

Em suma, pelo entendimento de que a violência não é um fenómeno marginal ao discurso e à racionalidade, nem um resíduo de tempos «bárbaros», antes definindo essencialmente a modernidade, Weil visa evitar duas simplificações: a de supor que a única forma de racionalidade é a técnico-científica; aquela que consiste em identificar a racionalidade com a sua expressão política, isto é, com o exercício democrático da liberdade.

Percebemos, assim, de um outro ponto de vista, que uma concepção do tipo habermasiano, assente numa racionalidade procedural, não constitua, para Weil, resposta suficiente à dialéctica discurso/violência e se traduza numa das simplificações supra referidas. Na prática a defesa da razão procedural consiste numa conciliação entre os dois tipos de racionalidade, o tecnológico e o político, cabendo à filosofia a explicitação das modalidades desse encontro. Ora, não é a possibilidade ou a necessidade dessa entrosagem que Weil questiona -- é perfeitamente legítimo ler a sua filosofia política como uma problematização desse facto constitutivo da modernidade -- ao contrário de muitos filósofos que estabelecem a sua crítica na demonstração de que a primeira é impeditiva da segunda, mas a suficiência da polaridade dual.

Desta feita, o que num primeiro momento se revelara necessário por via negativa, a saber, uma concepção «forte» da racionalidade cujo discurso tem de fazer frente à multiforme violência, adquire, agora, a sua justificação positiva: é que as duas modalidades da racionalidade que sobressaem na nossa época não esgotam a

busca de sentido, incluindo a do sentido do seu exercício, e mantêm intacta a aspiração a um sentido total, isto é, a um sentido que faça, e não se limite a ter, sentido para o homem.

Uma tal limitação não pode ser vista como superável, mesmo que a racionalidade política esteja sustentada pelo discurso e pela prática da categoria/atitude da Acção. O motivo é lógico, isto é, diz respeito à própria discursividade e às possibilidades que lhe estão associadas: os discursos «mundanos» assentes em categorias materiais não conseguem ultrapassar o nível temático de discursividade e, por isso mesmo, "vêm-se conduzidos pela dança das particularidades",<sup>719</sup> são sempre teses, expressões de «sabedorias» concretas. Claro que como todas as «sabedorias» oferecem um sentido, mas esse sentido coincide com o horizonte particular do discurso desenvolvido, indo, por isso, ao encontro da necessidade de satisfações específicas, mas deixando em aberto a vontade de contentamento.<sup>720</sup>

O problema assume, então, o seguinte contorno: que o discurso tecnológico não só não tenha uma resposta para o sentido existencial a que todo o homem aspira, mas que seja, igualmente, incapaz de dar conta, isto é, de entender e de justificar, as contradições típicas do nosso tempo, colhe um número de adeptos crescente; ora,

---

<sup>719</sup> C.E.W.I, p.19.

<sup>720</sup> O par satisfação/contentamento é constitutivo do pensamento weiliano. Através dele, Weil justifica não só o eudemonismo no plano da moral, como a insuficiência da política como resposta ao problema da felicidade do homem, e confere uma dimensão ética ao discurso da L.P.. Utilizado dialecticamente, exprime a tensão entre condição e incondicionado, no plano onde o discurso pode fazer sentido para o indivíduo.

será que o exercício livre de uma razão comunicativa de tipo procedural poderá realizá-lo? Não será o consenso, tão só, um substituto subjectivo para a universalidade objectiva que o discurso tecnológico oferecera? Mudando o pólo, ter-se-á, efectivamente, mudado o discurso?

A este propósito, a posição de Weil pode ser sintetizada do seguinte modo: a condição necessária para a auto-compreensão é a liberdade da vontade, mas o exercício desta não garante sempre o entendimento e a compreensão, por lhe faltar " um discurso suficientemente coerente para que a ideia do contentamento absoluto nele se possa desenvolver ".<sup>721</sup>

Este discurso só pode, segundo Weil, ser realizado pela filosofia, que cumpre, assim, uma função mediadora não só enquanto confronto das diversas teses, mas, sobretudo, enquanto definidora de uma rede conceptual que garanta que o confronto possa chegar a algum lado, que se possa visar a partir dele um sentido. Nesta medida, a filosofia não está obrigada a manter-se no nível e no horizonte discursivo das teses que compreende e sobre as quais reflecte, precisamente, porque o seu discurso não é uma posição sobre a realidade, mas o resultado da vontade de sentido, da vontade de levar o discurso até ao limite em que a parcialidade das mundividências se converte na universalidade de uma discursividade finitamente infinita.

---

<sup>721</sup> L.P., p.59. A questão poderia ser elucidada a partir do tema do enraizamento inicial e da abertura final do discurso da filosofia política na e à lógica da filosofia, o que patentearia melhor a coerência do pensamento weiliano, mas não daria acesso tão imediato ao papel da filosofia na modernidade.

Entenda-se bem: segundo Weil, à filosofia não cabe produzir uma nova «sabedoria», ou mesmo, a «sabedoria», à filosofia não cabe determinar o sentido da história ou da vida -- em relação a estes objectivos, como vimos, o seu papel é negativo, consistindo em mostrar que escolhas conduzem à violência -- mas em produzir um discurso que, a cada passo, " é vontade de compreender e de se compreender e não pressupõe portanto mais nada do que essa vontade radical de compreensão. " <sup>722</sup> O discurso filosófico surge, desta feita, como tensional, inevitável expressão da tensão característica da modernidade, recriando o esquema de um movimento, em si pletórico, graças à depuração típica do discurso; a multiplicidade de figuras que constituem o traçado da modernidade é decantada até ao ponto em que se torna possível a sua adstrição à lógica de um discurso categorial, o que lhes faculta, do mesmo passo, o acesso a um lugar na Lógica das possibilidades discursivas.

O discurso filosófico gera, assim, um dinamismo que se estende à pluralidade de discursos, forçando-os a uma reflexividade que ignoravam ou recusavam possuir, obrigando-os a enfrentar a sua particularidade, a possibilidade de outros discursos cujas coerências e «sabedorias» podem coexistir entre si, e, portanto, tornando manifesta a gratuidade da luta violenta pela exclusividade. A filosofia não pode evitar ou anular a violência dos homens ou dos seus discursos, não pode ter a pretensão de que dissolverá por via discursiva a dialéctica da modernidade, mas pode, não tanto pela crítica que exerce, quanto pela dramatização do excesso

---

<sup>722</sup> P.R., p.29.

de sentido que constantemente transborda os limites dentro dos quais os discursos particularizantes querem estabelecer a modernidade, patentear a alternativa que co- e inter-age nas figurações da violência.

Podemos, então, concluir que, para o autor, só o discurso filosófico será verdadeiramente moderno, pois só este conduz os discursos que constituem a modernidade à auto-consciência e à consequente responsabilidade do projecto que consciente ou inconscientemente partilham, ou seja, que lhes dá sentido. Este enquadramento permite, então, a Weil estabelecer a diferença de fundo entre a filosofia e a violência: " Se existe uma diferença entre a vontade de violência e a de filosofar, ela consiste apenas nisto que o filósofo pode compreender o violento, ao passo que o violento não compreende o filósofo, uma vez que recusou a compreensão. "<sup>723</sup> O mesmo é afirmar que uma época que se caracteriza pela vontade de eliminar a violência, é uma época que não pode prescindir, digam o que disserem os discursos positivos, do discurso filosófico.

A confiança optimista de Weil advém, portanto, de uma leitura que, não obstante a sua atenção à facticidade e aos discursos do seu tempo, não se sente presa por uma análise contingente da contingência, e que utilizando a oposição razão/violência procura o movimento dialéctico que vai configurando, transfigurando-o, o sentido estrutural que se afirma por entre as várias atitudes perante o discurso filosófico, mesmo as mais radicalmente redutoras. Esta linha de reflexão que nos conduziu de uma quase irredutibilidade da violência até a

uma compreensão da práxis como excedente de sentido, dialectizando a crise da filosofia e a crise da modernidade de modo a tornar visível, simultaneamente, a permanência da modernidade e a continuidade da filosofia, aponta para uma certa transdiscursividade do discurso filosófico e abre o caminho para uma forma de radicalização que não estará muito distante daquela expressa por Labarrière: " Pode-se então dizer que a filosofia, assim compreendida na sua dimensão de « lógica fundamental » - gesto simples referenciável em toda a lógica determinada - é a elaboração discursiva do não-lugar essencial do aqui, da in-temporalidade igualmente essencial do agora. " <sup>724</sup>

Tal não significa, claro está, qualquer saída súbita do tempo, qualquer superação última da historicidade, qualquer negação da história, mas a tradução em termos de discurso da vontade de liberdade, isto é, a recusa de confundir a demanda de sentido com qualquer forma definitiva, imobilizada e imobilizadora do pensamento, que a discursividade venha a assumir.

O ponto a que, no confronto entre Weil e Habermas, fomos levados, desviando-se, sugere-nos, como alternativa, que introduzamos no diálogo o terceiro interlocutor, nomeadamente no que diz respeito à relação entre a filosofia e o futuro. Tendo provocado uma distensão no passado constitutivo da modernidade até à consciência histórica, alargando o presente pela dialéctica entre a vontade da razão e a sua realização, ou na outra vertente, entre a presença da violência e a

---

<sup>723</sup> C.E.W.I, p.19.

<sup>724</sup> LABARRIÈRE, P-J. U.L., p.19.

exigência da sua superação, Weil projecta, a partir do presente, o que significa que não se trata de um adiamento ou de uma remissão para melhores tempos, num terceiro momento da sua reflexão sobre a modernidade, o encontro entre modernidade e filosofia numa antecipação discursiva e prática do futuro. O que, deste modo, se delinea no horizonte da nossa exposição é o carácter utópico do discurso filosófico, simultaneamente, a exprimir e a constituir o carácter utópico da modernidade. Se no processo retrospectivo a razão visara a auto-compreensão, se na busca do sentido do presente o que sobressai é a função libertadora e emancipatória da racionalidade, a antecipação utópica dá conta do que se tornou incontornável, a saber, a vontade de satisfação.

A longa tradição que sustenta o pensamento utópico, associada ao formalismo de muitos pensamentos de cariz iluminista que acabaram por contribuir para um entendimento algo pejorativo dos conceitos que formam a rede conceptual respectiva, obriga a uma clara determinação da sua função na filosofia de Weil. Por sua vez, as utopias filosóficas dos últimos tempos são produzidas tendo como pano de fundo uma crítica exacerbada da modernidade, nomeadamente da sua feição tecnocrática, e não, como acontece com o nosso autor, sendo o resultado de uma valorização da modernidade. Por outro lado, tendo em conta o carácter arbitrário de muitas utopias filosóficas, exibindo as dificuldades inerentes à inscrição na prática do conceito abstracto, não restam dúvidas de que o conceito de utopia é de molde a desvalorizar e a estigmatizar como «inactual» qualquer filosofia.

As observações genéricas precedentes não se aplicam, contudo, a nenhum dos autores cujo suposto diálogo temos recriado. É que nenhum deles propõe qualquer mundo alternativo, nenhum deles desce à concretude da decisão política, mascarada de aforismo filosófico, e, sobretudo, nenhum deles entende a utopia como o reverso da modernidade ou de uma filosofia moderna. Pelo contrário, a utopia é uma valência tanto da nossa época quanto da própria filosofia, encontrando-se, por isso, inscrita no coração de ambas. Neste sentido, pôr a descoberto o carácter utópico da modernidade representa uma abordagem realista.

Ora, aqui, como nas etapas precedentes, o que, de acordo com Weil, a filosofia encontra como resultado da auto-reflexão não é diverso do que a reflexão da história a leva a concluir: a utopia constitutiva do pensamento filosófico, enquanto pensamento dialéctico, é análoga da utopia constitutiva da modernidade, e o encontro pleno entre as duas, estabelece-se na base de um paradoxo. É que o fim visado por ambas coincide com o fim de ambas: o fim da modernidade não é concebido como um mundo alternativo que se lhe oponha, nostálgica ou esperançadamente, não é visto como um outro positivo mas a consumação do seu projecto, a total realização do visado, que é o mesmo que dizer, a sua finalização. Por conseguinte, a modernidade é um permanente trespasse e a reflexão sobre o seu fim, bem como as diversas formas de morte que por si e para si produz, não delineiam um rito de exumação exterior, não se referem a uma nova vida numa linha sucessória, antes asseguram que a renovação da história e da filosofia se fará, precisamente, a partir

de mais uma recriação de uma morte adiada. Nesta medida, cabe concluir que a força da modernidade, que é a força da própria filosofia, reside na potência de renovação que a constitui. Sendo constante antecipação do seu fim, do fim da história que as co-originou, a modernidade e a filosofia, simultaneamente, operam a última fase de dessincronização e garantem uma certa «eternidade».

O modo como Weil descreve esse mundo em que o discurso, e logo uma racionalidade discursiva, estivesse consumado, confirma a modalidade da utopia apontada: " O mundo ter-se-ia tornado mundo verdadeiramente humano, mundo do qual a violência teria desaparecido, teria sido afastada pelo homem agindo razoavelmente segundo o discurso respeitante à violência (...) num mundo que a razão, tendo posto a violência ao seu serviço, teria transformado realmente de tal modo que nenhum protesto razoável e universal fosse pensável, no qual o homem razoável fosse contentado absolutamente e tivesse compreendido o seu contentamento razoável - para ser livre de viver em presença e no sentimento da presença, não por afastar a razão, mas por saber razoavelmente que a razão está realizada. " <sup>725</sup>

A possibilidade de traçar uma tal antevisão do futuro idealizado distingue a concepção de Weil tanto da de Labarrière quanto da de Habermas. Em relação a Labarrière, o traçado representa uma «positivação» da negatividade dialéctica, e, logo, uma exteriorização do próprio núcleo discursivo. Ao passo que a figura da utopia filosófica se traduz na obra de Labarrière por formulações que patenteiam a negatividade pura, e só

permitted entender a sua acção na história como «odopraxia»,<sup>726</sup> Weil acaba por estabelecer uma certa «localização», prevendo, sob a forma da expectativa e da esperança, um tempo de «repouso», no qual se daria a conciliação entre o discurso filosófico e a situação, entre a «perda de domínio» que provoca a discursividade filosófica e a «vontade de domínio» que caracteriza a atitude do homem no mundo.

Desta feita, o que para Labarrière só pode ser entendido em profundidade, segundo uma «lógica da fonte»,<sup>727</sup> pondo em acção a «arqui-linguagem do lógico»,<sup>728</sup> adquire no pensamento de Weil uma expressão horizontal, não em virtude de incorrer na prática reflexiva típica das visões substancialistas que designam " um terminus a quo, ponto de partida fixo de um processo em distanciação... ",<sup>729</sup> mas, na linhagem transfigurada, ainda que mantendo-se visível, das filosofias da práxis, sustentando o ideal de um *terminus ad quem*, o qual corresponde à convicção de que o discurso racional poderá revelar uma práxis em si, igualmente, racional.

Essa horizontalidade não se constitui, todavia, à custa de um desvirtuamento da função dialéctica da utopia, antes corresponde à descrição que Labarrière

---

<sup>725</sup> L.P., p.85.

<sup>726</sup> " (...) il s'agit en effet, dans la direction de pensée qui là s'est ouverte, de porter cette économie plus avant, s'il est possible, en prolongeant l'effort de désubstantialisation qui la caractérise, et en donnant forme de la sorte à ce que je propose d'appeler une *odopraxie*: parcours raisonné d'un chemin d'expérience qui s'épuise dans la mise ou remise en mouvement des représentations communes. " LABARRIÈRE, P-J. U.L., p.18.

<sup>727</sup> LABARRIÈRE, P-J. U.L., p.33 ou p.109.

<sup>728</sup> LABARRIÈRE, P-J. U.L., p.115.

<sup>729</sup> LABARRIÈRE, P-J. U.L., p.21.

oferece do potencial produtivo do utópico: " (...) se a história engendra a utopia, singularmente na sua função reactiva, a utopia pode igualmente contribuir para engendrar uma história. Com a condição de só intervir enquanto utopia, sem pretender substituir-se ao real - antes como o que marca ausente a figura mesma do presente. "<sup>730</sup> Assim, o discurso sobre o fim da história, assumindo a sua feição utópica, enquanto consumação da teleologia reconhecida na própria discursividade, garante a unidade dialéctica entre a filosofia e a história, cria as condições para a esperança no sentido racional da própria historicidade, graças à aplicação a este domínio do conceito kantiano de uma finalidade sem fins, tentativa clara de superar a antinomia da razão pura.<sup>731</sup>

Weil opera aqui uma inversão do ponto de partida: seja qual for o entendimento que se atribua à expressão «fim da história», ela só pode significar, de acordo com Weil, uma aspiração, uma projecção utópica, a partir da insatisfação presente: " O fim da história adquire assim um sentido completamente diferente: o fim é agora o objectivo, o que o homem, o que a humanidade visam, o que

---

<sup>730</sup> LABARRIÈRE, P-J. **U.L.**, p.19.

<sup>731</sup> Veja-se, por exemplo, o que Weil escreve no seu artigo sobre o fim da história: por um lado, " la fin de l'histoire est en vue, (...), puisque nous voyons ce qu'elle doit être et que nous sommes à même de la mener à son but. " **P.R.**, p.171. Por outro lado, essa orientação só pode ser formal: " (...) si nous devons être libres et nous-mêmes, rien ni personne, et surtout pas les êtres non libres que nous sommes aujourd'hui, ne peut, ne doit vouloir déterminer à l'avance le contenu de cette vie à venir, qui ne serait pas libre si elle pouvait être déterminée à l'avance... " **P.R.**, p.172. O resultado global dessa tentativa de superação revela-se paradoxal porquanto, quebrado o carácter antinómico da antinomia, mantém-se a tensão entre os dois termos, desta feita, subsumida sob o par forma/conteúdo.

eles esperam ou querem atingir. " <sup>732</sup> A partir de uma tal compreensão altera-se, necessariamente, o estatuto de inovação associado à auto-designação dos pensadores pós-modernos.

Como Weil salienta no final do artigo *Qu'est-ce qu'une « percée » en histoire?*, desde sempre que o discurso da filosofia da história foi um discurso sobre o fim da história e, logo, de si próprio. <sup>733</sup> Por isso, há que concluir, aplicando o raciocínio weiliano, que a ligação que os auto-denominados filósofos pós-modernos estabelecem entre fim da filosofia e fim da história está correcta, em si mesma, se bem que, nos termos nos quais eles a entendem, não possa manifestar a sua justeza. Nesta linha de pensamento, cremos poder afirmar que Weil partilharia a perspectiva habermasiana segundo a qual os pensadores pós-modernos são na verdade neo-conservadores, que estabelecem a confusão entre o discurso do entendimento e o discurso da razão.

A concepção de Weil não passa, contudo, sem a elucidação de alguns aspectos que dão resposta a duas críticas maiores: por um lado, cabe interrogar a perspectiva weiliana sobre o modo como um tal esboço da utopia da razão, várias vezes retomado nos seus

---

<sup>732</sup> P.R., p.170.

<sup>733</sup> " De Platon à Marx et après eux, le sens de l'histoire a été défini, d'une manière significativement ambiguë, comme la fin de l'histoire, son but et sa scène finale atteints dans une dernière percée, après quoi rien d'autre ne sera requis, ni même imaginable. " P.R., p.223. É uma tal ambiguidade que os pensadores pós-modernos querem reduzir e que Weil, tal como Labarrière e Habermas, considera irredutível, o que significa que toda a compreensão do discurso da modernidade não só não pode iludi-la, como se deve situar nela.

escritos,<sup>734</sup> evita a saída da história, em direcção a uma qualquer forma de transcendência, negadora da própria historicidade; por outro lado, importa questionar a legitimidade, para lá da simples redução da má-consciência filosófica, de um discurso teórico sobre o objectivo da história. Trata-se, agora, de verificar a adequação da identificação da modernidade com a racionalidade, e, portanto, com a filosofia. Ambas as críticas questionam a validade de uma antecipação teórica do sentido da história, mesmo que esta revista a forma da utopia. O que está em causa não é a possibilidade de tentar encontrar a coerência de uma tradição, ou, mesmo, uma certa orientação cronológico-factual, mas a produção de um discurso sobre o objectivo da história que seja atribuído à consciência de uma época.

Na verdade, a perspectiva de Weil permite ultrapassar tais críticas, mas com o custo de uma série de elisões. Contudo, não é decerto virtude menor a sua a de assumir e clarificar a relação entre o discurso da modernidade e uma concepção teleológica da história, mesmo que o oposto seja, frequentemente, defendido. Ora, quando relemos as passagens que descrevem a utopia do discurso da modernidade verificamos que nada é afirmado sobre os factos ou o seu curso, que não há qualquer atribuição de um tempo escatológico, que o discurso se refere a aspirações e a esperanças comuns à humanidade, isto é, constitutivas dos modos de dizer a insatisfação, o medo, o desejo de mudança. Nesta medida não só a função da utopia é dialéctica, como o seu conteúdo discursivo é tão só antropológico. Assim, ao nível do discurso a

---

<sup>734</sup> Vj., p.ex., 20 anos depois da **L.P., P.R.**, p.173.

utopia mais não é do que um espelho, no qual a razão discursiva se contempla incessantemente no que ainda não é, mas que sabe poder vir a ser, um espelho que reflecte a esperança do homem numa vida diferente, assim como a sua confiança no poder dessa racionalidade.

Graças a este entendimento do papel diferenciado da utopia, Weil escapa à visão redutora proposta pelo iluminismo quanto ao fim da história, sempre tentado por estabelecer a omniconciliação sob a forma de uma comunidade de seres desencarnados, reconhecendo com ironia que " depois do fim da história, será sempre a mesma história, se tomarmos « a mesma história » no sentido mais corrente e mais vulgar. " <sup>735</sup> Ao explicar o sentido desta afirmação, mostrando que não se trata de desvalorizar nem o papel da razão na consumação da história, nem a importância da questão, Weil refere a necessidade de uma atitude mais modesta no que respeita à abordagem de um tal problema, indo, assim, agora, e por contraste com o gesto dramático anterior, ao encontro do apelo de Habermas. <sup>736</sup>

Neste caso, em que medida será legítimo relacionar a modernidade com uma tal utopia? Encontramos a resposta no artigo *La fin de l'histoire*: " Parece efectivamente que sempre foi assim: mas se o desejo é omnipresente, se é difícil encontrar uma época, uma civilização que não o tenha conhecido, não é menos manifesto que somos os primeiros a formular esse desejo como o fazemos. (...). Numa palavra, esperava-se; nós, não nos limitamos à

---

<sup>735</sup> P.R., p.169.

esperança, e se a esperança é necessária para que o homem empreenda, esta esperança, agora, quer: o homem quer o fim dos tempos históricos.. " <sup>737</sup> Deixemos, por momentos, a difícil questão da definição desta vontade colectiva e da sua atribuição a um tempo determinado e sigamos a estrutura do posicionamento de Weil.

Que a questão seja remetida para o plano da acção reflecte, de imediato, a relação que Weil estabelece entre o discurso da modernidade e o discurso centrado na categoria/atitude da Acção. Não é essa a única relação que, desse modo, está subjacente. Com efeito, o que através da afirmação de que o que constitui o discurso da modernidade é a vontade expressa do fim da história se vislumbra é a necessária entrosagem entre o discurso moral e o discurso moderno, o qual constitui o e se constitui no plano do dever-ser. Ora, este é o plano em que a razão projecta na realidade os seus objectivos, as suas convicções, a sua vontade. Neste sentido, cabe afirmar que é a moral que introduz uma finalidade na história: " Em última análise, a moral escolhe o sentido da história,... " <sup>738</sup>

Desta feita, o discurso da modernidade traduz sempre uma concepção moral que não se limita às opções individuais, mas patenteia uma compreensão da história e uma consciência do seu fim. " O fim da história? Não é outra coisa senão o que visa toda a moral, o que toda a moral, religiosa, tradicional, filosófica visou desde

---

<sup>736</sup> " Il se peut, cependant, que cette observation ne nous aide pas seulement à être modestes, mais encore à mieux comprendre de quoi il s'agit. " **P.R.**, p.169.

<sup>737</sup> **P.R.**, p.170.

<sup>738</sup> **P.M.**, p.74.

sempre. "739 A modernidade caracteriza-se, portanto, pela auto-compreensão deste aspecto, pela procura de conjugar a finalidade exposta discursivamente com os objectivos visados na acção, tanto sobre a natureza exterior quanto sobre a interior. Por isso, ela pode realizar uma compreensão à luz das categorias morais dos acontecimentos históricos, isto é, ela pode seleccionar o que no curso da história corresponde ao seu ideal e o que se apresenta como obstáculo ou negação desse sentido idealizado. Diríamos que o que define, por conseguinte, a modernidade é a consciência dessa possibilidade e a sua concretização.

Daqui decorre uma consequência fundamental: a vontade do fim da história não pode ser uma recusa da historicidade, que víamos ser constitutiva da própria modernidade, e, na verdade, do próprio ser homem, mas de uma certa história: " No fundo, e esse fundo mostra-se agora, não se quer o fim da história, mas o fim do mal e dos males - o fim, não da história, mas de uma história que é má por que história de uma época dominada pelo mal e pelo sofrimento. "740

Retoma-se, desta feita, o problema que a violência coloca à filosofia, de tal modo que compreendemos que a posição de Weil se enquadra, uma vez mais, no âmbito desse binómio estruturante do seu filosofar. Num certo sentido, poder-se-ia ler a filosofia de Weil como uma busca de todas as salvaguardas legitimadas pelo exercício da racionalidade contra o domínio da violência. Nesta linha interpretativa, Yvon Belaval no final de um breve

---

<sup>739</sup> P.R., p.173.

<sup>740</sup> P.R., p.169.

artigo que pretende apresentar a personalidade intelectual de Eric Weil -- *Eric Weil, maître de maîtrise*<sup>741</sup> -- faz uma afirmação que, carecendo de extensa matização, revela esta faceta da filosofia do autor: " A força de Eric Weil foi a de ter orientado as suas buscas para os comportamentos da linguagem. O discurso, com os seus constrangimentos gramaticais, lógicos, sociais deve assumir e ultrapassar as violências do diálogo e constranger à verdade. O homem sensato é aquele que sabe formular. "<sup>742</sup> Mais adiante, identifica a violência como temática filosófica por excelência, legada pela tradição textual, na qual a obra de Weil se inscreve sem dificuldade.<sup>743</sup>

A virtude hermenêutica de uma tal compreensão avera-se dupla. Por um lado, salienta o que uma interpretação demasiado centrada na sistematicidade do discurso weiliano oblitera, a saber, a vertente eminentemente prático-pragmática do pensamento de Weil, ao considerar que o autor não trata apenas de categorias discursivas, mas de comportamentos discursivos, isto é, de nexos entre categorias e atitudes. Este posicionamento revela-se determinante para a nossa exposição do modo como Weil entende a relação entre linguagem e discurso. Por outro lado, torna visível que na **L.P.** coexiste, a par de uma compreensão do discurso na pluralidade das suas funções,

---

<sup>741</sup> **A.E.W.**, pp.19-24.

<sup>742</sup> **A.E.W.**, p.24.

<sup>743</sup> " Ils (os textos filosóficos) enseignent que l'on ne peut prétendre à connaître le réel, le vrai, en méconnaissant sa violence et qu'il faut tenir compte de cette violence pour ne pas en être les victimes; nous pouvons même la tourner à notre profit. Ils nous ramènent au bon sens. Nous revenons à Eric Weil. " **A.E.W.**, p.24.

de uma categorização das possibilidades discursivas, de uma definição das modalidades de interacção entre os discursos e as práticas, a interrogação sobre a existência de uma normatividade que, sendo discursiva, gere, contudo, uma normatividade prática, como se a lógica fosse, simultaneamente, matriz do discorrer e do agir.

A questão é, então, a seguinte: terá a razão discursiva o poder de impôr à prática uma coerência do mesmo tipo que rege a investigação filosófica? A exposição da totalidade das mundividências constituídas discursivamente, ou seja, da realidade, terá a capacidade de estabelecer um código de comportamento não violento? Será uma lógica do discurso e da acção suficiente para «enformar» a vivência quotidiana, nas suas vertentes ética e política, de tal modo que haja uma progressiva redução da lógica da violência?

A resposta que Weil daria a estas interrogações parece-nos clara: sim, se à exposição discursiva se associar a vontade. Não uma vontade que viesse no fim do discurso dar o seu assentimento, ou traduzi-lo, num momento segundo, em termos práticos, mas de uma vontade que esteja em acção desde o início, que, como já salientámos, seja a expressão dialéctica da racionalidade e da liberdade. Temos, assim, um entendimento mais profundo da função pragmática da vontade no pensamento de Weil, que podemos explicitar do seguinte modo: se um indivíduo se submete discursivamente às consequências da sua vontade de coerência, poderá, deverá, e, a rigor, fá-lo-á, submeter-se às consequências práticas dessa mesma vontade, ou seja, querer a razão discursiva é,

forçosamente, querer um mundo razoável. Ora, conforme vimos, é o advento de uma tal vontade, consciente de si mesma, que constitui, para Weil, o discurso da modernidade e que, desse modo, torna mais gritante a discrepância entre a intenção explicitada discursivamente e a prática social e política. Este desfazimento assegura que esse discurso mantém a sua actualidade, ou melhor, que só agora descobriu essa actualidade.

O que decorre de uma tal posição situa-se no pólo oposto daquela que defende o fim da modernidade: o que poderá surgir, numa leitura superficial, como fim mais não é do que um recomeço, do que a permanência de um horizonte de discursividade, enriquecido pela violência da história, mas igualmente por uma longa tradição discursiva, que sendo forçado a reflectir sobre o sentido do seu próprio empreendimento, confrontado por alternativas múltiplas, levando a auto-crítica até ao limite em que questiona a sua própria sobrevivência, descobre em si mesmo a vontade de transformação, a capacidade de se adaptar aos desafios do tempo, e, *in extremis*, a sustentabilidade da sua proposta.

Habermas traduz, pela negativa, esta auto-redescoberta do discurso da modernidade, como discurso da universalidade: " Mas a apologia da pluralidade, a apologia do contingente e do privado, o elogio da ruptura e da discontinuidade, da diferença e do instante, a rebelião das margens contra os centros, o apelo ao extraquotidiano frente à trivialidade, nada disso pode converter-se em fuga perante problemas que, se têm solução, só podem tê-la à luz do dia, cooperativamente, recorrendo aos últimos arrojados de uma solidariedade quase

exausta. Mas que põem as novas mitologias no lugar da autodeterminação e da solidariedade? " <sup>744</sup>

A unidade, tipicamente moderna, por que auto-reflexiva, entre o discurso e a vontade tem um efeito duplo, no que diz respeito tanto ao pensamento de Weil quanto ao modo como o devemos entender. No discurso da modernidade dá-se um jogo constante entre os múltiplos descentramentos que cada momento opera sobre os restantes. Tal significa que o papel da utopia não é o de fixar uma representação idealizada do porvir, mas de impedir, precisamente, essa fixação. Assim sendo, a inerência do discurso utópico ao discurso da modernidade constitui a garantia da plasticidade e da abertura deste, bem como da sua relação incontornável com o discurso filosófico. Do mesmo passo, estabelece-se a analogia entre a perenidade dialéctica do discurso filosófico e a presentificação inerente ao discurso da modernidade, que desenvolveremos mais adiante. <sup>745</sup>

---

<sup>744</sup> HABERMAS, J. N.R., p.16.

<sup>745</sup> Yvon Belaval identifica na atitude da Sabedoria esta dialéctica entre os vários tipos aos quais o discurso se refere e nos quais se efectua: " Nous ne pouvons ni agir ni penser sans une force d'unification. Chacun se rassemble, se réunit par l'attitude. Elle devient, dans la *Logique de la Philosophie*, catégorie de la sagesse. Elle décentre le présent. Au lieu de le subir, elle le juge: il est ce qui se passe, donc ce qui passe et qui se dépasse; on apprend à attendre qu'il ait passé. Cette attitude de surplomb sur le présent la rend transtemporelle. " A.E.W., p.23. Fica claro pela nossa exposição que conferimos uma dimensão mais vasta e mais dialéctica ao efeito de descentramento que o discurso constantemente opera sobre si e sobre a realidade da qual discorre.

De igual modo, torna-se visível a íntima relação entre o discurso da modernidade e a dialéctica.<sup>746</sup> Neste sentido, podemos afirmar que, para Weil, será moderno o discurso que seja simultaneamente dialéctico, não forçosamente sob a configuração que Hegel propôs, mas enquanto assumpção consciente da transitividade de todo e qualquer presente. Daí que o que é, tantas vezes, tido pela fraqueza do discurso da modernidade, a saber, a sua incapacidade para estabelecer uma ordem inalterável das coisas seja, para o nosso autor, a expressão de uma opção de fundo, que identifica a modernidade de um discurso determinado, e que se traduz numa permanente tensão oriunda da vontade de compreender a história como progressiva e logo como orientada para o seu fim.<sup>747</sup>

Esse núcleo dialéctico põe em evidência que não chegámos ainda a lado nenhum, nem ao fim visado, nem a uma espécie de consumação redentora. " Nós estamos sempre a « persistir »: não nos elevámos ainda ao nível da universalidade, mas aprendemos a pensar a transcendência pela e através da universalidade. Pensamos a

---

<sup>746</sup> Esta ligação encontra-se patente na apropriação da dialéctica que a categoria/atitude da Acção efectua: " Le problème pour elle est de développer un discours qui soit cohérent sans se fermer et qui promette de rendre cohérente la réalité, définie par la *condition* en ce qui concerne la situation, par la *révolte* en ce qui regarde l'individu. " **L.P.**, p.396.

<sup>747</sup> " C'est un fait que nous avons opté pour le progrès historique: ce choix n'a jamais été inévitable. Même aujourd'hui, tous tant que nous sommes, il nous est loisible de revenir à la circularité, à un sentiment religieux et cosmique pour lequel la loi est immuable et pour lequel tout ce qui importe réside dans l'ordre récurrent, inaltérable. Nous ne le faisons pas, cependant, et ceci est également un fait ( un fait de la liberté humaine, diraient les philosophes de la vieille école ). " **P.R.**, p.222.

universalidade e procuramo-la num mundo que não está dominado por ela, um mundo de violência, um mundo no qual a lei permanece sempre por descobrir e actualizar, um mundo cheio de sofrimentos e no qual o sofrimento só pode ser justificado e tornado sensato se for ligado a um novo universo de sentido, de um sentido actual, e não só a vir. " <sup>748</sup>

Há, por conseguinte, uma certa irreversibilidade do percurso da racionalidade que contrabalança não só as erupções de violência como a incerteza vivida quanto ao futuro. Uma tal garantia constitui mais uma referência para a definição do que considerámos ser, comparativamente, uma atitude mais confiante, menos ansiosa sobre o futuro da razão e da filosofia, por parte de Weil. Desta feita, o modo como o autor compreende a relação entre discurso e vontade revela-se decisiva. Sobre este tema, a comparação com Habermas suscita um novo paradoxo quanto à distância que medeia os pontos de partida e os resultados correspondentes.

Num primeiro momento, a difracção da racionalidade, que enfraquece as pretensões globais da razão, mas fortalece a racionalidade de cada um dos três planos, proposta por Habermas, associada ao papel que assumem os processos normativos que constituem o mundo vivido, fazendo jus ao marcado pendor sociológico da sua filosofia, deveria permitir uma sedimentação da racionalidade adquirida que funcionaria não só como contexto da argumentação intersubjectiva, mas, também, como reservatório da racionalidade adquirida, tendo em conta a inviabilidade de um grau zero tanto inicial

---

<sup>748</sup> P.R., pp.222-223.

quanto final. Naturalmente, que uma tal racionalidade não pode ser entendida, apenas, no sentido que o discurso tecnocrático da Condição pretende, isto é, não se trata de verificar, para posterior comparação com épocas antecedentes, o grau de racionalidade atingido, mas de levantar a questão da existência de processos auto-regulados e auto-constituídos da razão estabelecer um património de racionalidade que, por isso mesmo, não se circunscreva nem dependa totalmente das formas históricas nas quais encarna.

Numa palavra, se a razão é sempre para si mesma um ponto de partida, haverá qualquer forma de ela estabelecer processos autónomos de auto-certificação, sem cair nem na circularidade do discurso Absoluto, nem na confusão totalitária entre esses procedimentos e a normatividade social e política, historicamente constituídas? A questão é decisiva para se entender o debate entre «modernos» e «pós-modernos»: se nada escapa à voragem do devir e da imanência, então, ter-se-á de aceitar a dissolução da razão, seja qual fôr o nível no qual se reclame o seu uso; se, em contrapartida, se estabelecer uma ruptura na imparável multiplicação da diferença, sem se criar uma transcendência artificial ou por simples oposição, a defesa da racionalidade como produção configuradora de sentido é iniludível.

Ora, tanto Weil quanto Habermas, como temos vindo a constatar, situam-se nesta segunda possibilidade. Contudo, enquanto para o último o que permanece é uma processualidade típica do exercício da racionalidade, para o primeiro há sempre um fundo de discursividade que esteia o próprio exercício actualizador. A **L.P.** pretende,

precisamente, tornar visível esse lastro. Para melhor entendermos o próprio de Weil, importa ter presente que os discursos categoriais não são discursos passados, que não se trata de mostrar o necessário recurso por parte do filósofo ao diálogo com aqueles que o precederam ou com as posições disciplinarmente à sua disposição, mas que eles exprimem a existência de um conjunto de sentidos e de atitudes que são inerentes, imanentes, à racionalidade. É por isso que a **L.P.** põe em evidência a auto-reflexão da razão discursiva. Mas, o sentido último dessa auto-reflexão só se manifesta se se aceitar a possibilidade de uma certa subsistência da racionalidade, não independentemente, mas apesar das formas e dos processos que a concretizam na história, isto é, se se aceitar, como mostrámos, uma constituição transcendental da discursividade. Esta concepção traz consequências tanto no que respeita à definição da racionalidade quanto à sua permanência no tempo.

No artigo *De la réalité*, Weil destaca a unidade dialéctica entre a racionalidade particular e a racionalidade totalizante. Assim, apesar de Eric Weil reconhecer que todo o discurso deve ser tido como particular porquanto " depende e nasce de um interesse dado, procura a possibilidade de uma acção particular, descobre necessidades particulares que tornam possível uma acção eficaz no sentido por ele determinado ",<sup>749</sup> concebe, num plano diverso, a realidade de um discurso comum, disponível a qualquer momento e para qualquer indivíduo, por isso mesmo, infinito e total, " o discurso da humanidade, expresso, formulado, decerto, por

indivíduos, mas tal que qualquer homem que queira compreender e se compreender nele se possa encontrar e o possa encarar como o seu discurso e como o discurso universal que revela universalmente o universal concreto que é a realidade. "750 Gera-se, por conseguinte, uma sedimentação de sentidos, um património de racionalidade que encontra na linguagem e no discurso o seu meio «arqueológico».751 Caberá, então, à filosofia sistematizar um tal património discursivo, o que, sobretudo em épocas de crise, permitirá estabelecer a base de racionalidade mínima para a acção.

A par da função hermenêutica desse património, há um segundo nível de caução que ele assegura. Ao passo que, para Habermas, parece ser real o perigo do desaparecimento de uma racionalidade do tipo que a filosofia defende, se bem que a apologia que leva a cabo contrarie, ao nível do dever-ser, o que uma leitura dos acontecimentos pode sugerir, para Weil há uma vitalidade renovada e renovável do discurso filosófico, não só por efeito da vontade de sentido, como, igualmente, pela existência desse mínimo de racionalidade, resultante do seu carácter discursivo, e só pela remissão a ele compreensível, que pode ser perpetuada, constantemente, pela memória: " (...) podemos perguntar se, tornada muda, a filosofia não continuaria a subsistir, seja nos escritos, seja no pensamento não expresso ou astuciosamente camuflado de certos homens: uma indicação,

---

<sup>749</sup> E.C.I, p.310.

<sup>750</sup> E.C.I, p.322.

<sup>751</sup> " La liberté de ceux qui l'ont ( ao filósofo ) précédé s'est déposée dans le langage, dans les discours qu'il accepte ou

para não dizer uma prova, seria o facto dela ser sempre resuscitada... " <sup>752</sup> Uma tal capacidade situa a filosofia num horizonte de eternidade, não no sentido de uma in- ou a-temporalidade, mas enquanto afirmação da liberdade no seio da condição.

Nesta medida, Weil considera que a passagem pela **L.P.** é fundamental tanto para aquele que quer o contentamento por via discursiva quanto por aquele que, não renunciando ao ideal da felicidade, não encara o discurso como meio para um tal fim. <sup>753</sup> Entre as várias razões apresentadas, que procuram justificar a validade

---

refuse, mais qu'il ne pourrait même pas refuser s'il ne les trouvait pas dans son monde... " **P.R.**, p.32.

<sup>752</sup> **C.E.W.I.**, p.20. Note-se que Weil não se limita a afirmar que o filosofar, enquanto atitude de questionamento, é resuscitado, antes utiliza o substantivo filosofia. Por outro lado, há que salientar a utilização da imagética religiosa cruzando a imagética vitalista. Para lá das deduções biográficas, o que a ideia de ressurreição põe em evidência é a integralidade do que é revitalizado. Por fim, a sequência das expressões, assim como a recorrência da mesma ideia noutros locais, não deixam dúvidas sobre a convicção de Weil, e a certeza que lhe está associada, da força da racionalidade. Na continuação do extracto citado no corpo do texto podemos destacar a seguinte gradação: " la quête du discours philosophique renaît "; " la question du sens est re-posée "; " elle réveillera les questions refoulées "; " le retour de l'idée - et à l'idée - de cohérence totale "; para estabelecer a conclusão de que " Toujours de nouveau, nous aurons à nous poser la question du sens dans un monde sensé-insensé. " Cf. **C.E.W.I.**, p. 20.

Já em *Souci pour la philosophie...* estava presente esta ideia de uma capacidade de renascimento. Assim, quando uma época se caracteriza pela dificuldade de escolha entre sabedorias diversas e contraditórias " la philosophie naît, ou renaît, sort de la tombe de l'occupation érudite au sujet de la philosophie pensante et non-érudite des temps passés. " **P.R.**, p.17.

<sup>753</sup> " Il ne serait plus philosophe, non point parce qu'il sentirait que la philosophie ne peut pas le contenter, mais parce qu'il saurait que la philosophie lui a donné le

existencial da diferença entre sentir e saber, mesmo para aquele que não quer propriamente saber, uma reflecte a importância da compreensão da anterioridade da discursividade sobre qualquer discurso particular. Assim, aquele que passasse pela **L.P.** reconheceria que a questão do acesso individual ao universal, à verdade e à presença é uma pseudo-questão: " ele saberia que já lá se encontra sempre na medida em que as procura, e que, na medida em que quer ser razoável, o é. " <sup>754</sup>

Nesta passagem, o fundo axiológico subjacente à atitude filosófica de Weil está claramente visível: por detrás da lógica da argumentação, há uma lógica quase sentimental, assente em valores como a segurança ou a paz, que espera da razão muito mais, e num sentido aparentemente paradoxal, muito menos, do que em geral comporta a problemática da auto-certificação. Não que Weil ignore o desafio que a este nível a racionalidade constitui, mas, ao dobrar o horizonte tradicional da Verdade com o horizonte discursivo do Sentido, a questão assume uma dimensão antropológica que exige uma modificação profunda no olhar filosófico. Essa modificação, contudo, não consiste, para ele, no abandono ou na rejeição antitética da racionalidade por um discurso que, por sê-lo, continuaria a afirmá-la, mas numa radicalização das potencialidades reais da razão, numa consumação do discurso até ao ponto em que o vivido seja de tal modo discursivo que se possa expressar apenas pela linguagem.

---

contentement, tout le contentement qu'il peut demander au discours. " **L.P.**, p.84.

<sup>754</sup> **L.P.**, p.85.

Esta posição, que fomos encontrando na obra de Weil, está assente num conjunto de convicções que estabelecem uma rede de segurança e de confiança quanto ao futuro da razão e, conseqüentemente, da filosofia: a anterioridade da discursividade sobre qualquer discurso individual, a normatividade inerente à discursividade, ou seja, a coerência, a sedimentação de um património de discursividade, logo, de racionalidade e de universalidade, a esperança partilhada no progresso, isto é, na irreversibilidade absoluta de uma história que se auto-reconhece como tal, a oposição de fundo entre discurso e violência, que permite uma inversão do significado imediato da expressão «fim da história» e uma concepção da vontade como inseparável da universalidade, constituem as bases da visão dialéctica que Weil apresenta da relação entre discurso e modernidade e que lhe permitem concluir pela continuação, mesmo que descontínua, do discurso filosófico.

É um tal carácter dialéctico, assente num fundo antropológico inequívoco, que o leva a desdramatizar a crise que, ao seu tempo, se perfilava, e que nos anos 70 e 80 se instalou, para hoje, dando assim razão a Weil, voltar a ser superada pelo apelo cada vez mais frequente a uma compreensão coerente e global que assuma o risco do universal. Esse dom de aparecer e de desaparecer,<sup>755</sup> só faz depender, parcialmente, a filosofia das vicissitudes da história, uma vez que, simultaneamente, estabelece a dependência da história em relação à filosofia.

---

<sup>755</sup> " La philosophie est historique comme est historique tout ce qui est humain, elle apparaît et elle disparaît ... " P.R., p.18.

Deste modo, a filosofia tem de assumir a responsabilidade desta mútua dependência cuja revelação não se deve traduzir numa atitude de medo no que concerne ao presente ou ao futuro, mas de reforço da intervenção da filosofia no mundo, o que não se pode levar a cabo nem com a defesa da irracionalidade, que só produz um aumento de violência, nem com um retorno a uma hipotética Idade de Ouro do pensamento ou da existência, conducentes a um quietismo neo-conservador que deixa o arbitrário entregue aos seus procedimentos típicos, nem, por fim, com uma confiança na racionalidade pura e simples.<sup>756</sup>

Uma vez mais, a posição de Weil, quando confrontada com a de Habermas, revela uma atitude menos cautelosa, mais confiante, mas não menos lúcida no diagnóstico da situação, nomeadamente em relação à exigência de auto-certificação ao nível do saber, por uma gestão sistemática dos vários planos em causa. Ao passo que Habermas situa o problema na diferença entre lógica do desenvolvimento e dinâmica do desenvolvimento, logo no domínio da teoria social, Weil coloca-o no plano da

---

<sup>756</sup> " (...) la rationalité *pure et simple* est dénuée de sens. " **P.R.**, p.20. O contexto da afirmação de Weil obriga a entender a afirmação como referindo-se ao discurso tecnocrático. Não obstante, podemos levantar a questão sobre a sua eventual aplicabilidade à racionalidade de tipo processual defendida por Habermas. Aliás, tal como Weil, mas não no sentido de uma identidade de percurso, Habermas entendeu a necessidade de firmar eticamente a racionalidade. No entanto, ao passo que Weil estabelece um duplo fundamento, que situa a níveis diversos - subjectivo, da moral para a lógica e objectivo da lógica para a moral - a ética da discussão não admite, verdadeiramente, o segundo nível. Todavia, tal não significa que Habermas tenha conseguido evitar a necessidade de escorar a defesa da racionalidade em valores auto-deduzidos, alguns, como o da não-violência, bastante semelhantes aos de Weil,

vontade, logo na relação entre moral e história.<sup>757</sup> Malgrado as diferenças de percurso, que, inevitavelmente, decorrem do diverso viés de abordagem, o que nos parece mais significativo é a identidade do ponto de chegada, a saber, o facto de ambos os autores preconizarem a necessária mediação do plano ético-moral entre a racionalidade tecnocrática e política e a racionalidade almejada.

No entanto, por uma circunscrição do horizonte de sentido ao plano da compreensão, Weil não concebe como Habermas um efeito directo da racionalidade tecnocrática sobre a razão filosófica. Numa linha de argumentação algo paradoxal do ponto de vista social, que é adoptado por Habermas, ainda que coerente com a sua concepção da filosofia, Weil reconhece a identidade entre o discurso tecnocrático e a sociedade actual, ao considerar determinadas ciências como a consciência programática dessa mesma sociedade, mas essa sua feição remete-as necessariamente para um lugar determinado na lógica dos discursos humanos, de tal modo que, a não ser que se tornem filosóficas, isto é, não científicas, não poderão constituir-se em discurso total. O discurso tecnocrático pode generalizar-se, não pode confundir-se com o universal. Cabe à **L.P.** evidenciar essa limitação.

Esta delimitação de campos de racionalidade e de discursividade não questiona a unidade da razão, nem impede um diálogo necessário, em certos domínios, entre

---

ainda que diversos no papel que desempenham na totalidade do pensamento ou possuindo uma carga axiológica diferenciada.

<sup>757</sup> " On voit bien qu'il s'agit de quelque chose de très démodé, de morale: la fin de l'histoire, c'est la fin de la vie immorale. " **P.R.**, p.172.

os tipos de discurso, mas, não há dúvida, que pode, *in extremis*, questionar a unidade do mundo vivido, ao fazer coexistir pelo menos duas lógicas efectivas, se exceptuarmos a multiplicidade de discursos que a **L.P.** põe em evidência. Terá a filosofia o poder de assegurar a unidade e a coerência de um mundo pluridiscursivo?

Concluimos, assim, que Weil, tal como Habermas, defende a necessária continuação do projecto da modernidade, e da racionalidade nele implicada, demarcando-se, por um lado, dos discursos escatológicos ou pessimistas, e, por outro, de leituras dramáticas da actualidade, como o próprio Habermas é, por vezes, tentado a fazer, na linha das análises neo-marxistas que constituíram um dos pilares da sua formação. Como procurámos mostrar, a convicção de Weil não é, plenamente, justificável nem pela cronologia -- ainda que a época de maior produção de Weil tenha visto o surgimento de grandes propostas filosóficas, como resultado de um entusiasmo generalizado pelo debate intelectual -- nem por uma atitude de ignorância ou de ingenuidade em relação à questão do fim da modernidade. Pelo contrário, como vimos, Weil está plenamente consciente do que essa questão envolve, mas recusa-se a debatê-la nos termos em que os «pós-modernos» pretendem fazê-lo.

Num primeiro nível de interpretação, poder-se-á traçar, como o fizemos, o percurso weiliano de fortalecimento da sua confiança na racionalidade discursiva, bem como da inesgotabilidade da dicção do sentido por parte da filosofia. Confirmámos que a diferença de títulos entre os dois artigos que abordam

directamente o tema do fim da filosofia era intencional e revelava uma certa placidez final de quem não se impressiona com o que na condição é, precisamente, condicional e condicionado. No entanto, o pensamento de Weil nada traria ao debate se se confinasse à consolidação monolítica de uma convicção.

Ao invés, num segundo momento, o que se apresenta como significativo é o que subjaz à recusa do debate, por parte do autor. Como salientámos, não se trata de sobranceiria, mas de uma impossibilidade decorrente da deslocação que Weil opera no âmbito da problemática em causa. Não é por considerar o problema demasiado leviano ou inconsequente, mas, pelo contrário, por lhe conferir extrema importância que Weil entende que ele só pode ser abordado a partir da opção radical que está na origem da discursividade, a opção entre discurso e violência, o que significa que, do ponto de vista filosófico, ele se estabelece num horizonte de compreensão prévio ao definido por problemas como o da história ou o da produção de discursos determinados em épocas determinadas.

Esta atitude de radicalização da problemática pode ser alvo de duas leituras: uma, evidente, que diz respeito ao efeito que todo o discurso sofre pela intervenção do filosofar, o que encerra uma crítica ao nível no qual os «críticos» pararam a sua reflexão; uma outra, menos visível, que indicia a necessidade de repensar o sentido da filosofia, em termos diversos dos clássicos, indo mais fundo do que qualquer discurso categorial, seja ele qual fôr, em direcção à tríade linguagem, discurso, razão. Ora, um tal empreendimento

pressupõe uma alteração da perspectiva global, com uma conseqüente modificação de paradigma. Na verdade, só uma perspectiva centrada na linguagem e no discurso tornará visível a radical actualidade do discurso em geral e do discurso filosófico em particular, sem ficar presa no contrapeso da realidade substantiva ou de uma história substantivada e positivada, vista como independente do homem.

Confirma-se, assim, a orientação global do filosofar weiliano, que detectáramos, uma primeira vez, pela análise da narratividade específica da **L.P.**, uma segunda vez, pelo esboço de uma topologia nessa narratividade, e, agora, pela interpretação do modo como Weil concebe a modernidade do discurso filosófico. Nos três momentos da nossa análise, fomos confrontados com uma situação ambígua, definida pela diferença entre o sentido detectável e a obra realizada. Com efeito, reconhecemos, por um lado, no projecto de Weil a busca de um novo paradigma filosófico, mais radical que o movimento levado a cabo pela «viragem linguística», se bem que dentro do horizonte de problematização por esta delimitado. Nesta medida, consideramos que só a abordagem da temática da linguagem e do discurso pode restituir o sentido desta procura. Por outro lado, contudo, uma análise da produção weiliana só pode concluir pelo carácter de transição da obra legada, o que significa que nem sempre o autor pôde concretizar a renovação intentada, o que acaba por justificar outras abordagens, que chamaríamos intermédias, do seu pensamento que, no entanto, ter-se-ão de manter no jogo do tempo.

Importa, agora, reforçar o significado da inscrição da filosofia de Weil no movimento linguístico-hermenêutico contemporâneo. A aproximação com Habermas revela-se, uma vez mais, fecunda pela identidade do visado. Em ambos, a defesa da racionalidade e do discurso da modernidade é realizada em nome de uma alteração do paradigma tradicional, quer na sua feição «substancialista», quer na sua feição «cognitivista»; ambos consideram que só uma compreensão da linguagem poderá efectuar essa alteração; ambos se reconhecem como intervenientes nesse processo de mutação em curso, recusando a perspectiva neutral de quem julga a história supondo-se fora dela; ambos entendem que essa transformação pressupõe uma superação da oposição sujeito-objecto. Na nossa interpretação, Weil mostra-se, a este respeito, mais exigente, do que Habermas, na definição da dinâmica instaurada, mas, não há dúvida de que essa audácia resulta, em grande parte, da liberdade de quem aponta um caminho por cuja construção não se sente totalmente responsável.<sup>758</sup> Neste sentido, parece-nos pertinente o juízo de Habermas segundo o qual, tal como sucede com Hegel e Marx, também Heidegger, Derrida e Foucault permanecem no horizonte do paradigma «cognitivo»<sup>759</sup>, porquanto, como sintetizou Kirscher, "o esquema não muda por ser invertido,..."<sup>760</sup> E, no entanto,

---

<sup>758</sup> Naturalmente que não estamos a acusar Weil de irresponsabilidade, mas de estabelecer uma diferença entre o sua postura, confiante na partilha da tarefa em questão, e a de Habermas que tantas vezes assume o carácter de um lutador quase isolado por uma causa cuja importância e responsabilidade só ele verdadeiramente reconhece.

<sup>759</sup> HABERMAS, J. *P.D.M.*, pp.345-346.

<sup>760</sup> KIRSCHER, G. *L'idée de la modernité...*, p.103.

seríamos injustos se não reconhecêssemos em cada um deles, a níveis diversos, formas de antecipação da «viragem linguística».

Que juízo global poderemos produzir, neste âmbito sobre Weil? Terá este, em determinados aspectos, concretizado o que identificámos como sua intenção global? Ao longo do nosso trabalho procurámos evidenciar o que foi feito numa direcção e noutra. Cabe, agora, esboçar uma síntese panorâmica do que está envolvido na questão. Por um lado, como já o referimos, consideramos que, efectivamente, Weil não se move no seio de uma concepção «cognitiva» do filosofar: a facilidade com a qual afasta a explicação científica, recusando um horizonte de investigação idêntico, a valorização do binómio compreensão-sentido, a identificação da verdade como o fundo do discurso, que implica a recusa da clássica confusão entre discurso e proposição, com o correlato entendimento do discurso a partir da aparência e do erro, bem como a impossibilidade de se atingir uma total transparência da razão graças à detecção de um substracto extra-discursivo e, acima de tudo, o papel que a linguagem e o discurso desempenham na coerência do seu pensar que, como vimos, não se limita à obra maior mas configura, igualmente, as obras particulares, assim como a interpretação que faz dos filósofos que o antecederam, incluindo Hegel e Marx, reflectem, só por si, a intenção de compreender o filosofar para lá da dualidade, em si mesma unitária, entre filosofias do objecto e filosofias do sujeito.

Na sua obra sobre o pensamento pós-metafísico, Habermas apresenta um critério para distinguir as

concepções metafísicas: " Reconhece-se o formato metafísico de um pensamento filosófico pelo facto de que ele não é nem falível, como as ciências, nem pluralista, como as interpretações da vida que, na modernidade, só aparecem no plural. "<sup>761</sup> Dois correlatos são, na sequência, apresentados: por um lado, " a teoria da consciência de si promete um tipo particular de certeza; com efeito, ela pode encontrar uma confirmação numa liberdade actualizada pelo saber teórico "; por outro lado, no que respeita à exposição narrativa, " só a forma da doutrina é adequada à filosofia ".<sup>762</sup> Passe a simplicidade das oposições estabelecidas, bem como uma certa ingenuidade na apreciação do carácter não metafísico das ciência, através de um critério, o da defesa do falível, que bem vistas as coisas é metafísico, não há dúvida de que a sugestão metodológica de Habermas aponta para um aspecto fulcral de qualquer filosofia que se pretenda pós-metafísica: o enfraquecimento da sua auto-confiança, acompanhado, necessariamente, por uma concepção «processual» da racionalidade, resultante do seu carácter participativo nos processos que compreende e justifica, que a situa para lá da oposição weberiana entre racionalidade substancial e formal.<sup>763</sup> Daqui decorre um *pathos* paradoxal no que respeita à situação da razão nos nossos dias: " Por isso as formas socioculturais da vida estão sujeitas às limitações estruturais de uma

---

<sup>761</sup> HABERMAS, J. N.D., p.274.

<sup>762</sup> IDEM, Ibidem.

<sup>763</sup> HABERMAS, J. P.D.M., p.367.

razão comunicativa *simultaneamente desmentida e reivindicada.* " <sup>764</sup>

Ora, não encontramos nós, precisamente, a mesma identificação dialéctica da relação da época com a racionalidade discursiva em Weil? Retrocedendo, na sequência argumentativa do parágrafo anterior, se a nossa proposta hermenêutica estiver correcta, também a obra de Weil escapa à forma doutrinária, tanto no tipo textual quanto na exposição do conteúdo: um «drama filosófico» dá conta do esforço para criar uma situação eminentemente participativa, não só daquele que está na base da sua produção, mas ainda de todos os outros actores-personagens que, com ele, constituem a trama intersubjectiva da **L.P.**. De igual modo, se se aceitar a transposição, que identificámos na obra de Weil, do plano da necessidade para o plano da possibilidade, com a consequente flexibilização do filosofar, reconhecido como possibilidade da linguagem entre outras, e entendermos as categorias/atitudes como possibilidades da racionalidade discursiva, isto é filosófica, na óptica do autor, e não como sínteses redutoras de discursos historicamente efectuados, criando-se assim uma trama inter-racional, ter-se-á de concluir que o projecto de Weil, sendo, à primeira vista, mais «integrador» do que outras perspectivas, nomeadamente, a de Habermas, é quiçá mais «modesto», na verdadeira acepção da palavra, pela sua aspiração de tudo submeter a uma visão filosófico-socializante.

Por fim, em vez da oferta de uma certificação teórica e moral para a praxis individual ou mesmo

---

<sup>764</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.378.

colectiva, o intuito da obra de Weil, fruto de uma análise da nossa época como a de um tempo intermédio, é o de estimular a problematização, com um risco revolucionário manifesto. Assim se explica que Weil, nos momentos finais da Introdução à **L.P.**, onde se justificaria um reforço do estímulo à leitura da obra por uma exposição do que aquela poderia oferecer como assente ao leitor, tenha insistido na impossibilidade da lógica garantir a possibilidade de uma vida à medida da filosofia.<sup>765</sup>

Esta aproximação de atitudes, ou melhor, da atitude de abertura de um discurso que não se antecipa ao seu objecto, nem alterna a subjectivação com processos de objectivação, com o fito único de consolidar a sua auto-certificação, pela assumpção de que " não há razão pura que só posteriormente tivesse vestido as roupagens linguísticas, o que há é uma razão encarnada, à partida, em contextos de agir comunicativo como em estruturas do mundo da vida ",<sup>766</sup> não pode servir de pretexto, naturalmente, para ignorar as diferenças, que, poderão, numa linha de ortodoxia habermasiana, questionar seriamente o valor da aproximação. Como nenhum dos autores se referiu ao outro, cabe ao intérprete estabelecer o esquema de prioridades. Quanto a nós, na impossibilidade de nos situarmos sistematicamente fora da problemática em análise de modo a podermos decidir quanto à verdade última dos dois pensamentos, julgamos mais

---

<sup>765</sup> " Entre temps - et nous vivons dans cet « entre-temps » -, la logique de la philosophie ne garantit pas et ne saurait garantir qu'une telle vie soit réellement possible. " **L.P.**, p.85.

<sup>766</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.374.

pertinente o que, por ambos, é apontado como finalidade do que os modos próprios de cada um traçar um percurso para lá chegar.

Do ponto de vista da sistematização apresentada por Habermas, no que respeita às características que indiciam a alteração de paradigma, numa leitura de sobrevoo de ambos os autores, o número daquelas em que Weil ainda pode ser acusado de ser vítima do posicionamento moderno tradicional é, inequivocamente, superior ao daquelas que validam o perfil inovador do seu filosofar. No entanto, algumas dessas características são alvo de uma abordagem ambígua ou paradoxal por parte dos dois autores, o que obsta a que se possa tirar qualquer conclusão definitiva dessas diferenças. Para além disso, não é óbvio que a análise proposta por Habermas seja critério para aferir a modernidade de outras propostas. A referida impossibilidade de um posicionamento objectivo só permite um confronto dialéctico entre as várias teses que esteiam o debate.

Vejamos, por isso, uma manifestação da mútua ambiguidade na elucidação de certas temáticas. O próprio Habermas acaba por considerar que, nesta fase de transição de um paradigma para outro, a presença de uma característica funciona como principal critério para identificar um pensamento como inscrito ou não na «2ª modernidade»: o recurso ao ponto de vista da intersubjectividade. Ora, torna-se difícil de entender que o conceito de intersubjectividade supere, efectivamente, o *cavename* conceptual e mesmo a visão de base da filosofia do sujeito que, em **P.D.M.**, Habermas, aparentemente, critica e condena. Ao invés, como

acontece, aliás, com outros autores, o conceito de intersubjectividade surge como a consequência inevitável da introdução na filosofia do sujeito de uma valorização crescente da individualidade, sem que a característica principal atribuída ao sujeito pelo discurso da modernidade -- a reflexividade -- seja verdadeiramente questionada.

De acordo com uma tal dependência, torna-se perfeitamente possível compreender a formação comunicacional, " democrático-radical da opinião e da vontade ",<sup>767</sup> vista como implementação de " uma dinâmica de autocorreção ",<sup>768</sup> não só como expressão da solidariedade, mas como forma de cultura ( *Bildung* ) conducente a " formas de vida emancipadas ",<sup>769</sup> por efeito de uma reflexividade de tipo argumentativo que se imporia inevitavelmente aos indivíduos<sup>770</sup> e que demarcaria o campo de intervenção de um socialismo crítico renovado.<sup>771</sup> Para assegurar esta diferenciação entre níveis de racionalidade, Habermas sustenta, como vimos, a necessidade de manter, na mais pura linhagem do

---

<sup>767</sup> HABERMAS, J. N.R., pp.202 e 199-200.

<sup>768</sup> HABERMAS, J. N.R., p.201.

<sup>769</sup> HABERMAS, J. N.R., p.94.

<sup>770</sup> Eis como Habermas sintetiza o seu projecto político, na entrevista dada a Krüger (note-se como o ponto 2) exprime a aspiração de qualquer filosofia política): " Den Fluchtpunkt einer rationalisierten Lebenswelt, auf den diese Tendenzen strahlenförmig zulaufen, charakterisiere ich - darauf spielen Sie an - mit den Stichworten (1) einer Dauerrevision verflüssigter Traditionen und (2) einer Umpolung der Legitimität beanspruchenden Ordnungen auf diskursive Verfahren der Normsetzung und -begründung; für die vergesellschafteten Individuen bleibt (3) nur noch die Möglichkeit der riskanten Selbsteuerung durch eine hoch abstrakte Ich-Identität. "

HABERMAS, J. N.R., p.88.

<sup>771</sup> HABERMAS, J. N.R., p.203.

Idealismo, " a venerável distinção entre entendimento ( Verstand ) e razão ( Vernunft ) ",<sup>772</sup> o que acaba por conferir, de uma maneira ou de outra, um «poder-chave» à razão.

Duas passagens dão-nos os limites dentro dos quais a crítica de Habermas às filosofias do sujeito faz sentido. Em **P.D.M.**, Habermas demarca-se daquelas posições que, segundo ele, levaram a cabo uma " rejeição *adialéctica* da subjectividade ",<sup>773</sup> uma vez que " com este princípio da modernidade são rejeitadas não só as consequências mutiladoras de uma auto-referência objectivante, mas também as *outras* conotações que a subjectividade tinha uma vez acarretado em si como promessa não cumprida: a perspectiva de uma prática auto-consciente em que a autodeterminação solidária de todos se pudesse associar à auto-realização autêntica de cada um individualmente. "<sup>774</sup> Quatro anos depois, na entrevista com Maggiori, demarca-se, por sua vez, do idealismo alemão e de Marx, considerando que " o sentido do prefixo « auto » ficou (...) distorcido desde o início, debaixo do signo de um individualismo possessivo e de uma subjectividade pura e dura. Temos que devolver a esse « auto » um sentido intersubjectivo. Ninguém pode ser livre por si só. "<sup>775</sup>

Fica, por conseguinte, claro, que, ao contrário do que acontece com os críticos dos conceitos de sujeito e de subjectividade, que os usam em sentido lato, Habermas confere ao termo «filosofias do sujeito» um significado restrito. A sua posição a este respeito é idêntica aquela

---

<sup>772</sup> HABERMAS, J. **N.R.**, p.85.

<sup>773</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.391.

<sup>774</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.391.

que defende sobre o discurso da modernidade: por um lado, há que, com vista a inviabilizá-las, determinar os aspectos que na «1ª modernidade» conduziram às situações de totalitarismo e de opressão em nome de um certo tipo de racionalidade; por outro lado, em contrapartida, há que estabelecer, a partir do que esse discurso produz de positivo, isto é, de libertador e de emancipador, as condições para a sua consumação. De igual modo, não se trata de rejeitar liminarmente todas as valências discursivas que o conceito de subjectividade encerra, mas, tão só, de evitar a confusão entre subjectividade e solipsismo ou individualismo, expressão de um entendimento substancialista do sujeito.

Concluí-se, então, que, paradoxalmente, o problema das «filosofias do sujeito» não está em se terem centrado na subjectividade, mas em não a terem convenientemente compreendido, isto é, as «filosofias do sujeito» são-no de um sujeito que não pode ser, uma vez que a intersubjectividade é, para o autor, condição de possibilidade da própria subjectividade na tripla vertente de liberdade, vida consciente e auto-pertença.<sup>776</sup> Em suma, a perspectiva intersubjectiva não é a negação da subjectiva, mas a sua realização plena, o que acaba por significar que toda a obra de Habermas é uma tentativa para explicitar o sentido desta dimensão comunitária da subjectividade.

Nos termos desta caracterização, cabe levantar a questão de saber se não terá Weil tido propósito idêntico, se a sua preocupação antropológica não terá

---

<sup>775</sup> HABERMAS, J. N.R., p.35

consistido na vontade de conciliar a necessária assumpção subjectiva da discursividade e da acção e a trama comunitária que os sustenta e estabelece as condições para a produção de sentido, assim como para as formas de o comunicar. Do mesmo modo, manifesta-se na obra de Weil uma clara vontade de, evitando a confusão entre subjectividade e individualidade, não negar nenhum dos termos, antes determinar a possibilidade do indivíduo aceder ao estatuto de sujeito, precisamente no sentido em que Habermas o entende, ou seja, enquanto liberdade e racionalidade. Consequentemente, como vimos, a obra de Weil trata, tal como a de Habermas, das modalidades comunicativas da intersubjectividade -- o diálogo e a discussão -- ainda que lhes atribua um papel e uma finalidade diversas.

E, no entanto, não podemos escamotear o facto do sistema de Weil não se alicerçar sobre o conceito de intersubjectividade, nem apresentar os meios e as condições específicas do seu exercício. Mais, não podemos ignorar a afirmação recorrente de que a discursividade não é nem subjectiva, nem objectiva. Finalmente, sendo manifesto que Weil teve presente a tríplice distinção saussurriana entre linguagem, língua e fala, a quase inexistência de elementos que correspondam a uma tematização do último aspecto, que diz propriamente respeito à actualização dos dois primeiros pelos sujeitos falantes, associada ao recurso ao discurso indirecto anónimo, no qual mesmo o uso do «eu» não é suficientemente consistente para permitir a passagem da utilização retórica da primeira pessoa do discurso para a concretude de um sujeito enunciador, lançam,

naturalmente, a dúvida sobre a pertinência do problema da constituição intersubjectiva do espaço público, na pluralidade das suas dimensões, e da consequente racionalidade neste e graças a este produzida.

A ambiguidade exposta só poderá ser esclarecida pela elucidação do modo como Weil compreende a discursividade e os discursos categoriais que esta produz, bem como pela distinção entre categorias e conceitos. Eis mais um exemplo da vantagem hermenêutica de abordar a **L.P.** a partir da problemática da linguagem e do discurso, porquanto, na verdade, só esta permite, simultaneamente, detectar a ambiguidade e entender o posicionamento global do autor. Ao longo da primeira parte desta dissertação já procurámos caracterizar a concepção weiliana do discurso. Por conseguinte, bastar-nos-á, agora, estabelecer os termos gerais em que a questão faz sentido no pensamento de Weil, ao mesmo tempo que nos oferece mais um traço do carácter de transição que, a propósito de outros temas, atribuímos à sua obra, alargando à totalidade da sua produção o juízo de Taboni segundo o qual " a **L.P.** (1950) antecipou e ultrapassou o seu tempo, e não só no sentido historiográfico se a compararmos com a já abundante literatura filosófica e científica contemporânea sobre os problemas da violência. " <sup>777</sup>

Logo na exposição da primeira categoria, a da Verdade, Weil sintetiza, num parágrafo, a justificação do seu ponto de vista: " A última « interpretação » a eliminar é a da « verdade para um sujeito » - a última não no sentido de que não houvesse outras que fossem falsas: toda a interpretação o é necessariamente neste

plano; ela é tão só a mais moderna. A observação que temos para lhe opôr é sempre a mesma: ainda não há sujeito, nem objecto, nem relação do *para*. Tudo isso deverá encontrar o seu lugar, pois tudo isso é, ou se se preferir é *verdadeiro*. Mas tudo isso corresponde a atitudes particulares ( aqui, em particular, à da ciência que quer falar de e para, todos os particulares enquanto particulares, a saber, a atitude fundamental da ontologia transcendental ). Ora, o problema é o do terreno de todo o discurso. <sup>778</sup> Esta passagem exhibe a vontade de radicalizar a problemática, que já detectáramos, ao mesmo tempo que, no confronto possibilitado por Habermas, nos obriga a levantar a questão da concretude desse olhar em direcção ao « terreno dos discursos ».

Numa abordagem imediata, ressalta a crítica comum às filosofias do sujeito. Contudo, tendo nós já constatado que Habermas utiliza o termo em sentido restrito, torna-se, desde logo, visível, por antítese, que Weil lhe confere um âmbito de significação bastante mais lato. Se, por um lado, Weil a considera a atitude mais moderna, indo desse modo ao encontro do seu uso por Habermas, por outro lado, vai progressivamente alargando o campo da sua aplicação até, no período final, lhe dar o estatuto de «opositor» global ao empreendimento iniciado. Este alargamento não é, contudo, acompanhado por um aumento de valor ou de importância do opositor.

O movimento antitético em relação ao percurso habermasiano encontra aqui, por conseguinte, outro traço: ao passo que o estreitamento operado por Habermas produz

---

<sup>777</sup> TABONI, P. **A.E.W.**, p.43.

<sup>778</sup> **L.P.**, pp.92-93.

uma espécie de «concentração valorativa», o alargamento consentido por Weil conduz a uma «diluição axiológica», traduzida, formalmente, pelo reduzido espaço que lhe é dedicado, bem como pelo sub-título que a introduz -- " o preconceito subjectivista ". Mais, um tal alargamento «antecipa» o ponto de vista defendido por Habermas, viabilizando a aplicação à filosofia deste dos termos a partir dos quais Weil se quer demarcar das filosofias do sujeito.

Ao considerar a atitude subjectivista um preconceito, e não um erro ou uma falsidade, Weil confere-lhe o estatuto lato de um ponto de vista particular, comum a várias propostas filosóficas, e não lhe retira o seu valor intrínseco, nem adopta a defesa da sua eliminação. Que o não faça revela que não reconhece a sua filosofia como contraposta, no mesmo plano, às filosofias do sujeito.

Por oposição, percebemos que o mesmo não se passa com Habermas. Na verdade, este, ao preconizar a necessidade de substituição de um entendimento estreito do sujeito por uma concepção intersubjectiva, situa-se no mesmo horizonte de problematização do posicionamento que critica. Esta diferença cria espaço para se poder cavar uma oposição de fundo entre os dois autores. Indo ao encontro de um certo gosto por dramatizações hermenêuticas, não será difícil de imaginar que Habermas criticaria a Weil não ter desenvolvido o conceito de racionalidade processual, remetendo a filosofia deste último para o grupo dos neo-hegelianos cujo

logocentrismo<sup>779</sup> associado a uma filosofia da história que resvala para uma filosofia da práxis<sup>780</sup> e que vive “ da metáfora espacial da razão inclusiva e exclusiva”,<sup>781</sup> nem Weil, provavelmente, evitaria considerar que o pensamento de Habermas se centra na categoria da Inteligência, sendo um discurso justificativo para o facto desta se constituir como a nova forma de consciência social e política.

Contudo, para lá do facto de ser sempre contestável este tipo de simplificação apreciadora, não está na intenção da nossa análise a tarefa comparativa. O que nos interessa é possibilitar o reconhecimento da necessidade hermenêutica de dar conta da complexidade do posicionamento de Weil perante as grandes questões do nosso tempo, evitando, desta feita, a cristalização do seu pensar em formulações tipificadas, e identificando os planos em que aquele pode fazer sentido.

Ora, o nosso excursus permitiu-nos verificar a validade da hipótese inicial sobre a maneira como Weil se situa nos meandros densos desta problemática: a sua obra revela a intenção, só à primeira vista paradoxal, de se inscrever na linhagem da modernidade, acreditando no

---

<sup>779</sup> Cf. HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.362.

<sup>780</sup> HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.69, n.4.

<sup>781</sup> Torna-se interessante transcrever na íntegra a passagem em questão pelo ajuste hermenêutico que permite: “ Die räumliche Metapher von einschliessender und ausschliessender Vernunft verrät, dass noch die vermeintlich radikale Vernunftkritik an den Voraussetzungen der Subjektphilosophie haften bleibt, von denen sie doch loskommen wollte. Nur eine Vernunft, der wir Schlüsselgewalt zuschreiben, könnte ein- oder ausschliessen.” HABERMAS, J. **P.D.M.**, p.360. Que não encontremos na obra de Weil vestígios do dramatismo destas consequências, acaba por mostrar que a riqueza heurística das metáforas não se confina à unilateralidade de um tipo de concepção.

poder libertador e vivificador dessa matriz cultural que vive o presente como abertura ao futuro,<sup>782</sup> a partir de um modo de filosofar que chamámos pós-ontológico e que, na senda de Habermas, poderíamos, mesmo com a consciência das limitações, igualmente, chamar pós-metafísico.

Partimos, como é óbvio, da distinção entre o visado e a sua concretização, tal como pressupomos que o que caracteriza um paradigma não é a definição dos conteúdos particulares, mas uma maneira de interrogar, um horizonte, simultaneamente, de problematicidade e de orientação. Apesar, portanto, da concretização do projecto reflectir a transitoriedade do seu pensar, a intenção de Weil legitimamente se enquadra nesse movimento, daqueles que não podendo abdicar da racionalidade, nem, em conformidade, dos modos de vida que, a partir dela, são construídos, não podem, também, iludir a sua constituição linguística, discursiva e argumentativa, assim como a necessidade de extrair as devidas consequências para o filosofar. Ficou à vista que consideramos as formas de concretização deste intento ambivalentes, tanto na dialéctica entre o que se quer ou que se deveria deixar para trás e o que se lança como diferença, quanto na indecisão em que nos deixam sempre que os forçamos a uma resposta única. Não será esta, no entanto, uma das características, precisamente, da modernidade " cultural e social ", o seu " conteúdo altamente ambivalente " ?<sup>783</sup>

Para além do mais, o desnível criado por Weil não obsta nem à possibilidade de uma filosofia da

---

<sup>782</sup> Cf. HABERMAS, J. P.D.M., pp.13 e ss..

<sup>783</sup> HABERMAS, J. P.D.M., p.392.

intersubjectividade, nem à sua identificação como adequada à nossa época. Ao invés, ele tem a pretensão de estabelecer a lógica que justifica a adopção de um discurso/atitude determinado, incluindo o da racionalidade comunicativa e intersubjectiva, sem a reduzir à constatação de uma eventualidade condicional e condicionada. Para Weil há, decerto, um devir histórico dos discursos predominantes em cada época, que faz com que determinado discurso traduza melhor os interesses, as preocupações, os anseios, de um tempo, mas nem o ponto de vista por este adoptado fecha a cada momento o horizonte das possibilidades discursivas, nem o modelo determinista se revela adequado para entender a relação estabelecida entre uma época e o seu tipo de discurso predominante, não só em virtude da coexistência de outros discursos, mas, igualmente, pela dialéctica da discursividade cuja lógica se afigura paradoxal na relação que mantém com o tempo: se a cada momento é preciso ir discorrendo, adoptando este ou aquele discurso, reassumindo categorias anteriores em discursos tidos como mais actuais, num sentido «conductivo», de reflexão e recolhimento, todas as possibilidades discursivas já estão sempre presentes na sua totalidade, enquanto discursos categoriais. Caberá, assim, ao filosofar estabelecer o nexó lógico entre as duas atitudes.

Estamos, uma vez mais, perante uma questão de actualidade: será possível, com autenticidade, levar a cabo esta exposição da totalidade dos discursos categoriais sem adoptarmos, forçosamente, o ponto de vista do discurso que é o nosso? Não corresponderá esta procura do terreno, reforçada pela própria espacialidade

da metáfora, a uma retoma do discurso assente num fundamento substancial? Esta discursividade que está para aquém do sujeito e do objecto não constituirá uma transposição para o domínio da linguagem do esquema tradicional que coloca o Ser como fundo/razão dos entes? Nesse caso, teríamos de concluir que, na verdade, a filosofia de Weil não radicaliza a reflexão sobre o que o discurso da modernidade toma por adquirido, mas se limita a repetir um esquema mental anterior ao da modernidade. Na terminologia weiliana, a **L.P.** mais não seria do que uma reassumpção do discurso categorial da Verdade pelo discurso do Sentido.

Poder-se-á, desde logo, argumentar, nos termos do próprio autor, invocando as principais teses que estruturam a sua posição: a inexistência de uma discursividade que fosse acessível fora da multiplicidade dos discursos; a dupla reflexividade posta em acção pela lógica que impede, precisamente, a tentação de configurar todos os discursos categoriais a partir de um deles que fosse exterior aos outros; a presença de todas as categorias num discurso efectivamente elaborado; o carácter de *medium* da linguagem, supondo a renúncia às concepções utilitaristas e pragmáticas que a compreendem como *meio* e evitando a confusão entre linguagem e discurso. Contudo, esta linha de argumentação não dá plenamente conta do problema em causa, uma vez que não decide sobre a temporalidade intrínseca a todo o discurso, isto é, sobre o *hic et nunc* da sua facticidade.

O problema pode, todavia, ser visto de um outro ângulo. Se cada discurso tido está, totalmente, sujeito às condições da sua época, como consegue ele atingir a

consciência da sua actualidade? Posta desta forma, a questão torna manifesta uma circularidade entre facticidade e actualidade nas anteriores formulações. Ora a facticidade pode fundar uma necessidade existencial, mas nunca uma necessidade lógica, o que acaba por implicar que, do ponto de vista lógico, todos os discursos, se submetidos ao critério da sua concretização, estão imediatamente legitimados, ou seja, nenhum está discursivamente legitimado. A conversão operada da questão da actualidade na questão da legitimidade revela um núcleo de interrogações que relançam o confronto entre os dois autores.

Se, para Weil, a opção pela discursividade implica, igualmente, a eventualidade extrema do discurso da modernidade ser substituído por outro discurso, já para Habermas parece haver um certo determinismo da condição que se impõe às possibilidades de discursos em cada época, e que resulta da aplicação da sua concepção de progresso à relação entre história e razão. A perspectiva habermasiana acaba por traduzir, no caso vertente, um conjunto de concessões ao discurso tecnocrático, não tanto no que respeita ao seu papel ou ao seu contributo para a constituição da sociedade actual, quanto na importação de alguns esquemas de compreensão, o que poderá ser visto como contraponto a um certo idealismo que eiva a filosofia de Weil, mas acaba, também, por mostrar a necessidade, que o seu pensamento exhibe, de ter, por sua vez, um interlocutor «idealista».

No que respeita ao problema que estamos a tratar, o que aparece é a perpetuação da feição mecanicista na concepção habermasiana: mantendo a confiança no horizonte

de racionalidade da modernidade, mas, ainda que numa linha de coerência com o seu projecto de uma filosofia dialogante e interdisciplinar, acabando por ser afectado pelas críticas que lhe são dirigidas, procura pôr em prática um sistema de compensações que permitam relançar a racionalidade na órbita correcta. O aproveitamento do modelo de progressão, por estádios, da psicologia piagetiana e kohlbertiana compensa a possibilidade de rarefacção da razão no tempo; a integração da teoria dos sistemas de Luhmann compensa a eventualidade de uma redução elitista da racionalidade; a aplicação da teoria dos actos de fala compensa o espectro do «nonsense»; a constituição intersubjectiva do sentido compensa a fragilidade ontológica da linguagem...

Entendidos como formas de compensar os ataques sofridos, os pilares da teoria de Habermas ficam sujeitos a uma apreciação crítica: o que poderia surgir como tentativa de resposta conciliadora aos principais problemas herdados da *Aufhebung*, revela-se como uma gestão de compromisso, suficientemente escudada para perdurar por um tempo indeterminado, mas insuficiente para provocar a almejada mudança de paradigma. O que estará na origem dessa insuficiência é uma manifesta falta de confiança nos poderes da linguagem, o que entra em contradição com a assumida «viragem linguística».

No fundo, para Habermas, o sentido carece sempre de ser actualizado por um sujeito determinado, sem que a própria linguagem detenha a possibilidade dessa actualização. Assim sendo, o que acaba por determinar a racionalidade presente na linguagem é um acto que, de certo modo, lhe é exterior. Num período crítico, como

aquele que atravessamos, só um entendimento intersubjectivo poderá realizar esse acto de doação de sentido e, logo, de racionalidade. O que, desta feita, se evidencia é a subjacente mútua fragilidade, tanto da linguagem, ao carecer do acto subjectivo, quanto do consenso intersubjectivo, ao depender das potencialidades comunicativas da linguagem. Deste modo, fica patente a continuidade da visão filosófica tradicional, no que respeita à essência da linguagem, que a desvirtua ontologicamente e enfraquece o seu impacto numa filosofia da acção por a entender, antes de mais, na concepção de Habermas, como representação.

Nesta medida, a proposta de Habermas indicia, eventualmente, uma impossibilidade do discurso filosófico, a de conciliar paritariamente o papel da linguagem e o papel da acção. O equilíbrio visado conduz à necessidade de um sistema de equilibração que o garanta face, não só às modalidades de derrapagem, como, sobretudo, ao fantasma do grau zero, seja por via de uma anulação conjunta, seja por via do desaparecimento de uma das partes. Esta dimensão passional que subjaz às posições discursivamente assumidas produz no pensamento de Habermas um efeito armadilhado, equivalente ao perigo de uma certa «esquizofrenia» discursiva em Weil, mas em sentido oposto: se o sentido resulta sempre de um consenso intersubjectivo, como levar a cabo uma reflexão filosófica? Será inevitavelmente o nosso diálogo com o passado «historicizante»? Será inquestionavelmente o diálogo entre culturas «etnografizante»? Como evitar, na prática comunicacional, a colagem a um discurso

determinado, que circunscreve um domínio de problemas e de abordagens tipo, o qual é universalizado?

É óbvio que a posição explícita de Habermas é diversa. Como a sintetiza Apel, partilhando-a: " Por outras palavras, o que se deveria exigir hoje não é o jogo das diferenças particulares e da « cura de si » própria das formas de existência singulares contra as normas universalmente válidas, mas, ao contrário, uma relação de complementaridade de uma ética axiologicamente universalista e deontológica com uma ética neo-aristotélica do valor referido às formas da existência. Mas para isso seria necessário - como o sublinhou Kant - que a ética universalista e deontológica prevaleça sobre a ética da assumpção própria do indivíduo. " <sup>784</sup>

Na verdade, a proximidade entre esta posição e a de Weil na **P.M.** é surpreendente, sobretudo, decerto, para aqueles que tentam estabelecer uma clara clivagem entre a perspectiva habermasiana e a dos que são considerados herdeiros directos da dialéctica hegeliana. Tal surpresa não é justificável no que respeita a Weil, uma vez que o triângulo de influências que sustentam a sua reflexão é constituído, precisamente, por Aristóteles, Kant e Hegel. Por sua vez, a partilha de uma concepção universalista, aliada a uma preocupação pelo indivíduo, terá necessariamente de conduzir a uma partilha do ponto de chegada. Por fim, o que, manifestamente, as filosofias crítica e dialéctica legaram à reflexão posterior, foi a entrosagem entre a universalidade e a publicidade, com a

---

<sup>784</sup> APEL, K.-O. *Une éthique universaliste est-elle possible?*, **La Philosophie en Europe**, p.502.

correlata constituição de espaço público associado à própria racionalidade.<sup>785</sup>

Neste sentido, poder-se-á considerar a **L.P.** como uma tentativa de circunscrever as fronteiras de uma racionalidade que, sendo discursiva, é intrinsecamente pública, anteriormente à constituição sociológica do eixo público/privado. Uma razão que, inevitavelmente, se diz, que carece de ser dita, que não sobrevive, totalmente, ao silêncio, que se exprime mesmo nas categorias que a renegam, que, por todos os modos e sob as mais diversas formas, exhibe o seu plectro, instaura a publicidade como regime de existência e gera, assim, a sua «ágora». Estabelecer o ponto de encontro entre essa publicidade essencial e as manifestações culturais ou pessoais surge como problema segundo. Claro está que um tal entendimento supõe a anterioridade da própria racionalidade sobre as várias formas de apropriação subjectiva, com o

---

<sup>785</sup> Na sua obra sobre o espaço público, ainda que dependente da matriz da crítica das ideologias, o que o leva a considerar sociologicamente o espaço público como intrínseco á sociedade burguesa, Habermas salienta a importância desta dimensão de publicidade em Kant, ao escrever: " Darum gilt Kants Publizität als dasjenige Prinzip, das allein die Einhelligkeit der Politik mit der Moral verbürgen kann. Er begreift «Öffentlichkeit» als Prinzip der Rechtsordnung und Methode der Aufklärung zumal. " HABERMAS, J. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, p.128. Em Hegel detecta Habermas uma posição bastante diversa, ainda que o ponto de partida apareça como idêntico (cf. **IDEM**, p.143): reduzida a uma função pedagógica, " Öffentlichkeit dient bloss der Integration des subjektiven Meinens in die Objektivität, die sich der Geist in Gestalt des Staates gegeben hat. " **IDEM**, p.147. Resulta, no entanto, patente a limitação metodológica provocada pela análise neo-marxista, que faz com que Habermas reconduza a dimensão da publicidade à da formação social e política de uma opinião pública, o que, aliás, a sua reflexão posterior parece querer corrigir, nomeadamente, através da noção central de uma racionalidade comunicativa.

consequente problema de evitar uma qualquer cristalização fundamentalista. No entanto, ele permite elucidar melhor o motivo pelo qual a universalidade deve ter a precedência sobre os valores típicos das várias formas de existência.

Assim sendo, não há dúvida de que uma das críticas dirigida às teorias consensuais é, igualmente, aplicável a Habermas: como garantir, por via dos consensos estabelecidos, a instauração do princípio da universalidade? A questão define-se na passagem culturalmente inevitável da compreensão da universalidade como princípio para a sua apreciação como valor. Não se trata de negar o papel do consenso, mormente numa visão dialógica da razão, mas de radicalizar a dialéctica que lhe subjaz. A questão pode ser formulada do seguinte modo: é o consenso que assegura a publicidade da razão ou é a publicidade inerente à razão que sustém a procura do consenso? O espaço público está sempre a ser feito ou permanece, com carácter transitório, um cavername demarcador?

A relação que no pensamento de Habermas se estabelece entre a racionalidade comunicacional, a intersubjectividade e a pragmática dos actos de linguagem se permite cingir os processos de entendimento entre indivíduos, bem como, em certa medida, os processos mundanos que os sustentam contextualmente, não consegue, verdadeiramente, dar conta de uma razão suficiente para que os indivíduos, os grupos ou as culturas façam prevalecer o critério da universalidade sobre o dos valores instituídos, ou, na terminologia habermasiana, que sobreponham o interesse emancipatório ao interesse

prático. Se a racionalidade é entendida como exclusivamente processual e sempre a ser constituída pelo diálogo e pela discussão, como efectuar o seu enraizamento na trama axiológica do mundo vivido? Ao limite, somos uma vez mais confrontados com a possibilidade de um grau zero.

Contudo, esta consequência não resulta apenas do modo como Habermas concebe a racionalidade, mas advem, igualmente, das limitações que, inevitavelmente, os outros dois termos impõem à coerência do seu pensamento. Ambos acarretam uma abordagem «microscópica» que, por não ser atomista, não deixa de implicar sérias dificuldades quando se pretende restituir a totalidade, isto é, restabelecer a unidade entre sistema e mundo vivido. Se é verdade que as perspectivas «macroscópicas», nas quais se poderá enquadrar o pensamento de Weil, facilmente tendem para impôr ao mundo vivido o sistema, deste modo convertido em totalitário, não o é menos que as posições opostas produzem uma forma outra de idealismo, ao terem de postular como global o que só se verifica segmentariamente.

Seria de esperar que Weil não se satisfizesse com a insegurança decorrente de se deixar à discussão e ao diálogo intersubjectivos a constituição da racionalidade. Como já vimos, a propósito da modernidade, duas balizas delimitam e condicionam a acção da discussão e do diálogo: a pré-existência de um nível de racionalidade como condição para a busca da solução dialogante, o qual não pode ser atribuído a nenhum sujeito ou grupo de sujeitos; a normatividade inerente ao exercício da racionalidade, que acaba por definir critérios e fins,

formais, decerto, mas não necessariamente processuais. A questão torna-se mais clara analisada no contexto da diferença entre a cultura ocidental e aquelas entendidas por esta como tradicionais. O problema é demasiado complexo para ter aqui tratamento exaustivo, pelo que nos cingiremos aos aspectos que exibem a posição de Weil sobre o tema em discussão.

Coloquemos, de antemão, a dificuldade: atendendo a que " a ideia de universalidade absoluta caracteriza uma época determinada, a nossa, e a distingue como particular de todas as outras ",<sup>786</sup> como garantir que ao convertê-la não só em critério teórico e axiológico, mas igualmente em fim da acção política não se caía num manifesto etnocentrismo europeista? Esta dificuldade está, igualmente, no âmago das preocupações da ética da discussão enquanto ética universalista. Num artigo de 1953, intitulado *Tradition et traditionalisme*,<sup>787</sup> Weil retoma o critério kantiano, partilhado por Habermas, do acordo último dos sujeitos racionais: " A razão é o que é razão para todo o ser razoável, porque o que é desrazoável revela-se como tal ao entrar em conflito com o consenso universal de todos os seres razoáveis. "<sup>788</sup> Foi, obviamente, na história da Europa que se chegou a esta formulação, " desde que os filósofos gregos e os profetas judeus perguntaram o que era a justiça, e não o que decorria do uso no seu tempo ",<sup>789</sup> pelo que só uma discussão política alargada ou um diálogo efectivo entre

---

<sup>786</sup> P.R., p.235.

<sup>787</sup> E.C.II, pp.9-21.

<sup>788</sup> E.C.II, pp.19-20.

<sup>789</sup> E.C.II, p.20.

homens de cultura<sup>790</sup> poderá estender este ideal de racionalidade a todas as culturas.

Esta posição corresponde à defendida por Apel: " Por esse facto, não é, até hoje, possível prever como é que uma filosofia universalista -- por exemplo, uma ética e uma filosofia do direito que poderiam ser capazes de obter o consentimento de todos os habitantes da Terra -- poderia ser erigida sobre um outro fundamento que o da tradição espiritual da Europa. Tal parece confirmar a missão universalista da Europa -- a qual permanece evidentemente uma tarefa que ainda não foi preenchida e que deve ser realizada no futuro. "<sup>791</sup> A formulação de Apel tem a vantagem de transpôr o conceito de um consenso transcendental para o plano da realidade política na qual adquire a feição de um consenso entre todos os homens, mas, do mesmo passo, exhibe a fragilidade de um tal critério: é que ele só pode ser entendido como tarefa, sempre a refazer, sem que permita estabelecer a razão pela qual as culturas tradicionais deverão dar o salto em direcção à sua prossecução.

O que, naturalmente, se reproduz a este nível é a impossibilidade de justificar a decisão pela racionalidade antes do exercício da mesma. No entanto, o que acaba por impedir a identificação da dificuldade é o facto da violência ser mais visível no plano social e político do que no que respeita ao âmbito da decisão individual. Assim, a procura do consenso revela-se como condição necessária ao exercício da racionalidade e

---

<sup>790</sup> Cf. P.R., p.294 (artigo *Vertu du Dialogue*).

<sup>791</sup> APEL, K-O *Une éthique universaliste est-elle possible?*, **La philosophie en Europe**, p.492.

constitui, decerto, a sua forma pública ideal, mas supõe um nível de decisão prévio que a «discussão dos outros» não converte em condição suficiente. Apel deu-se conta desta fragilidade da argumentação, pelo que acrescenta à ética da discussão e da comunicação habermasianas uma ética do discurso, reinscrição do transcendental como fundamento do processual. Do mesmo modo, Weil, ponderando o problema através do binómio diálogo/discussão, acaba por propôr um entendimento complementar da possibilidade da busca do consenso.

O artigo *De la loi fondamentale*,<sup>792</sup> escrito em 1957, ao louvar as virtudes da discussão, considerando que " a discussão livre e universal constitui ela própria o princípio último ",<sup>793</sup> de tal modo que ela deve ser " reconhecida como valor político fundamental ",<sup>794</sup> poderia traduzir um reforço e não um questionamento dos limites do consenso. Contudo, importa ter presente que a discussão é, para Weil, própria da política e, por isso, não constitui a forma última de acordo. Ora, é, precisamente, no plano da política que o artigo se move. Por outro lado, é evidente que a discussão só tem sentido dentro do quadro de uma organização social, jurídica e política específica, a da Inglaterra, que representa um nível de racionalidade prévio.

Em 1963, no artigo *Le particulier et l'universel en politique*,<sup>795</sup> Weil dá uma resposta à questão cuja formulação representa, à primeira vista, uma inflexão retrógada, mas que, quanto a nós, reflecte tão só a

---

<sup>792</sup> E.C.II, pp.80-98.

<sup>793</sup> E.C.II, p.97.

<sup>794</sup> E.C.II, p.98.

procura de uma articulação entre a decisão, o exercício e a orientação da racionalidade<sup>796</sup>: " O universal existe, mas não como facto exterior, ele existe como o facto da vontade que o quer. "<sup>797</sup> Na aparência, nada se acrescentou: é evidente que a procura de consensos supõe a vontade de os encontrar por parte daqueles que se dispõem a discutir entre si. Contudo, esta objectivação, com a relativa autonomia que lhe é concedida, do conceito de vontade confere-lhe um carácter positivo forte, em contraposição à neutralidade suposta no modelo comunicacional e põe em evidência a procura do ponto dialéctico de intersecção entre discurso e acção.

Se ao nível da interlocução entre dois sujeitos a diferença tende para ser matizada, já no que respeita ao problema do logocentrismo étnico ela acaba por ser significativa. Quando Weil reflecte sobre o conflito no seio de outras culturas entre os modelos tradicionais e o modelo europeu que, em virtude da sua feição universalista, tende para se impôr às outras culturas, é o conceito de vontade que lhe permite sair do impasse. Ao passo que a teoria da racionalidade comunicacional não consegue caracterizar o conflito que se instala nas sociedades «tradicionais» ao ponto de propôr um desenlace, ficando presa de uma formulação «politicamente

---

<sup>795</sup> P.R., pp.225-239.

<sup>796</sup> Que assim seja mostra-o as afirmações que antecedem aquela sobre a qual incide a nossa interpretação: " (...) un universel qui, par son principe, ne peut pas être reconnu comme universel par tout homme est à nos yeux inadmissible. Nous demandons un universel qui soit universel pour tous et pour chacun, - pour tous ceux qui ne refusent pas l'universel consciemment. " P.R., p.234. A limitação introduzida no fim da frase patenteia a relação entre a decisão e o exercício.

<sup>797</sup> P.R., p.234.

correcta», assente no conceito, de feição kantiana, de respeito pelas diferenças, Weil identifica o âmago do conflito no desdobramento do binómio imposição/sujeição na dialéctica entre a conservação dos valores tradicionais e a vontade de usufruir os benefícios da racionalidade oriunda da modernidade europeia. Ora, como esta vontade é-o de um certo tipo de racionalidade, não só não é correcto afirmar que estamos, pura e simplesmente, perante uma tentativa de dominação de uma cultura por outra, como se torna legítimo aplicar à análise dessas culturas em mutação os critérios e os parâmetros próprios dessa racionalidade.

É óbvio que a posição de Weil poderia surgir como ingénua se se limitasse à forma depurada através da qual a apresentámos. A leitura do artigo sobre *Masses et individus historiques* e, mais especificamente, o ponto intitulado " *Masses et élites des pays coloniaux* ",<sup>798</sup> afasta, certamente, essa impressão, ao mesmo tempo que acaba por relevar uma outra insuficiência da proposta alternativa: esta não consegue equacionar, fora dos esquemas explicativos de pendor neo-marxista, a dialéctica do político que não cabe totalmente na sua idealização «democrática». Por sua vez, ao estabelecer a vontade como mediação entre racionalidade tradicional e racionalidade moderna, Weil não pode, verdadeiramente, prescindir do conceito de revolução, o que não só dificulta a aplicação da globalidade da sua análise aos nossos tempos, como supõe a existência de processos de cariz não intersubjectivo ou comunicativo na formação da racionalidade.

Se é certo que a concepção neutral da vontade, entendendo-a como difusa e circunscrita, mantém a compreensão num nível de indecisão última, equivalente em filosofia política a um nível último de não-explicação, mas, por isso mesmo, facilita o destaque dos processos horizontais mais ou menos espontâneos de intersubjectividade, a perspectiva de Weil não se acomoda, plenamente, nem mesmo na idealização de um acordo último entre todos, no modelo intersubjectivo, não por ignorar ou afastar os procedimentos de tipo comunicativo que visem o entendimento, mas pela impossibilidade de delimitar, à partida, um modo exclusivo de racionalização.

No que caracterizariamos como a sua busca das condições racionais do exercício da racionalidade, o que prevalece, no pensamento de Weil, é uma certa auto-suficiência da própria racionalidade para definir as regras do jogo, que é jogado de várias maneiras, sem que a intersubjectividade detenha a solução única. Ao passo que a extensão horizontal das formas de racionalização, na visão comunicacional, acaba por ser coesiva de uma hierarquização vertical restrictiva, que não pode deixar de evidenciar uma opção pré-determinada, a padronização lógico-gramatical proposta por Weil, limitando as possibilidades discursivas e sobrepondo a discursividade, sujeita à normatividade decorrente da vontade razoável de razão, à produção, na aparência e por contraposição, espontânea de racionalidade por via do entendimento intersubjectivo, escusa-se a optar, à partida, por um processo de racionalidade, evitando, em consequência, a

---

<sup>798</sup> E.C.II, pp.286-290.

confusão de facto entre o discurso filosófico e o discurso político.

Ora, o que assim, simultaneamente, se manifesta é o reconhecimento de que a substituição do conceito de subjectividade pelo de intersubjectividade não soluciona o problema da articulação das partes e do todo, nem constitui uma abordagem efectivamente intermédia entre uma visão segmentada e uma visão panorâmica. Fazendo uso da terminologia weiliana, diríamos que a intersubjectividade, como a subjectividade, aliás, não constituem categorias discursivas e, por isso mesmo, não podem funcionar como justificação última ou primeira dos discursos produzidos. Assim sendo, encontra justificação a procura por parte de Weil das condições discursivas que conferem sentido ao conceito de intersubjectividade, privilegiando a 3ª pessoa, em aparente detrimento da 1ª.

Este juízo põe em evidência, uma vez mais, o que consideramos ser o carácter intermédio do pensamento de Weil: por um lado, não será correcto considerar que Weil não se preocupou com as questões da subjectividade e da intersubjectividade, e, por conseguinte, tem razão Kirscher ao levar a cabo a elucidação hermenêutica destas temáticas na obra do autor; por outro lado, é inevitável constatar que a abordagem que delas Weil faz é ou indirecta ou inscrita em filigrana na exposição dos discursos categoriais.

Não se trata, contudo, a nosso ver, de um traço de inactualidade do seu pensamento que resultaria, eventualmente, de uma ortodoxia hegeliana ou de uma falta de sensibilidade para intuir os sinais dos tempos. Pelo contrário, supomos que, tendo compreendido os desafios

contemporâneos da filosofia, procurou evitar algumas das armadilhas que, precisamente, a acção do tempo lança sob a forma da imediatez do presente. Aliás, a sua perspectiva antecipa a orientação da investigação sobre a linguagem e o discurso em França, parecendo ecoar na advertência que Roland Barthes, em 1966, ou seja dezasseis anos depois, proferiu no colóquio John Hopkins: " Relembremos, por fim, esta precisão da análise linguística: no processo de comunicação, o trajecto do eu não é homogéneo (...). Esta dissemetria fundamental da linguagem, esclarecida por Jespersen e Jakobson na noção de *Shifter*, ou encavalgamento da mensagem e do código, começa enfim a inquietar a literatura, fazendo-a perceber que a intersubjectividade, ou, o que talvez seja mais bem dito, a interlocução, não se pode realizar pelo efeito de um voto piedoso relativo aos méritos do «diálogo», mas sim por uma descida profunda, paciente e muitas vezes tortuosa, ao labirinto do sentido. " <sup>799</sup>

---

<sup>799</sup> BARTHES, R. **Le Bruissement de la Langue**, pp.27-28.

## CONCLUSÃO



A nossa interpretação da obra de Eric Weil saldou-se pela geração de um conjunto de aporias e de paradoxos, que exprimem uma reavaliação do ponto de vista, a partir do qual se deve compreender a concepção filosófica do autor, e, concomitantemente, do lugar que ela ocupa no conjunto da produção filosófica contemporânea. Não deve causar surpresa que assim seja: ao propormos uma leitura da obra de Weil, que defenda a sua abertura, assim como a transitividade da dinâmica hermenêutica que instaura, e, em consequência, admite, graças a uma insistência na necessidade de levar a sério as afirmações do autor sobre a diferença constituída por uma lógica do sentido e do discurso que o efectiva, deixa de ser viável antecipar a

perfeição e o fechamento resultantes de uma gestualidade sistemática pura. Se, como mostrámos, há que considerar a **Logique de la Philosophie** como um espaço textual de encontro entre possibilidades diversas de filosofar, então, há que, igualmente, aceitar que ela não tem a pretensão de ser mais uma forma de Sabedoria, nem mesmo a Sabedoria do Sentido, mais um discurso particular, que viria continuar a sequência dos discursos categoriais e das atitudes traduzida por estes. Na verdade, que atitude corresponde ao Sentido, senão a do próprio acto de filosofar, que estando presente em todos os discursos/atitudes que integram a lógica da filosofia não se esgota em nenhum, nem mesmo em si mesmo, escapando, assim, a qualquer determinação material que viesse sobrepôr-se ou contrapôr-se àquela que é compreendida, pela identificação dos discursos categoriais que formam os centros de discursividade, e a partir dos quais os discursos concretos são constituídos e adquirem a marca da sua particularidade?

A identificação de tais possibilidades discursivas, bem como da grelha discursiva que oferecem, tem um valor heurístico significativo, mas apenas sustentável em virtude do cruzamento entre uma lógica que visa a totalização e uma lógica dos limites. Com efeito, a perspectiva de Weil encontra na contradição deste duplo movimento um dos seus grandes paradoxos fundacionais. O principal limite está enunciado no próprio título: a lógica da filosofia é a lógica do discurso filosófico, o que só passa a ser redundante no final do percurso, isto é, a lógica dos discursos que são pertinentes para uma atitude cultural que se reconhece na vontade de razão e

que descobre, num momento da história, que é uma das possibilidades do homem, legitimamente universal enquanto expectativa, mas não única ou exclusiva, enquanto opção inicial.

Quando Weil afirma que a lógica poderia ter desenvolvido outras categorias, temos que entender essa afirmação num duplo sentido: por um lado, ela exprime que o fundamental é o Sentido, é esse auto-reconhecimento da categoria da filosofia, que transforma a racionalidade em razoabilidade, ou seja, que submete a racionalidade aos limites da discursividade na qual se efectua o Sentido; mas, por outro lado, não se pode deixar de interpretá-la como designação de uma selecção e de uma ordenação, com base no critério da pertinência, o qual introduz, no esforço de totalização, a contingência do ponto de vista da actualidade. Nessa medida, a **Logique de la Philosophie** presta-se a uma dupla leitura, sistemática e histórica, que a interroga, simultaneamente, sobre a sua constituição e sobre a sua destinação. No entanto, esta situação não deixa incólume o campo de compreensão permitido pela obra de Weil, uma vez que daqui se pode concluir, de novo, uma atribuição de limites, que torna legítima a seguinte suspeita: não só a **Logique de la Philosophie** não é a lógica de todos os discursos, mas, mesmo dentro do conjunto das possibilidades oferecidas pela discursividade filosófica, apresenta o resultado de uma escolha, através de critérios que não são puramente discursivos.

Deve-se, todavia, evitar reduzir este conflito interno ao propósito lógico entre finitude e infinitude, à oposição entre discurso e situação. Sem dúvida, que uma

parte das limitações sofridas pela pretensão narrativa formulada na produção de uma lógica do discurso filosófico decorre do que se quer compreender através do nível de reflexividade, no qual se situa o filosofar. O mesmo é dizer que há um conjunto de actos ilocutórios, que sustentam a sequência narrativa, e que dizem respeito ao plano da situação. Não obstante, o verdadeiro núcleo de conflito decorre da própria intenção de levar a cabo uma lógica da racionalidade discursiva: como suturar em cada etapa, e no movimento geral, a circunscrição formal, que define o género narrativo «lógica de» e a criatividade, a qual caracteriza a força poética da linguagem e, conseqüentemente, do discurso?

A pergunta é decisiva, porquanto atinge a especificidade do projecto weiliano. Na verdade, o que ela questiona é a viabilidade de se realizar uma lógica da discursividade. Que seja possível uma hermenêutica de discursos particulares, a fazer sobressair uma determinada lógica correspondente à coerência das articulações produzidas, que se possa identificar o conceito-chave que unifica essas articulações, não oferece dificuldade. No entanto, o intuito de Weil, mesmo em relação aos discursos categoriais particulares, é diverso: trata-se de determinar as possibilidades discursivas que materializam a poética discursiva. Ora, a rede, que assim se cria, não entra em contradição directa com a liberdade que é a linguagem?

Duas ordens de razões podem ser contrapostas à radicalidade da interrogação: em primeiro lugar, o facto do discurso ser, como vimos, uma possibilidade optativa da linguagem que se quer, precisamente, lógica, o que

levaria a inverter o argumento, defendendo que, por conseguinte, a lógica é o modo próprio do discurso se reflectir; em segundo lugar, que as categorias não são entendidas pelo autor como formas *apriori*, a partir das quais se constituíssem, num segundo momento, os discursos, mas são, com propriedade, discursos dos discursos, formulações esquemáticas, obtidas por um processo de depuração, através da função prismática do Sentido.

Contudo, uma tal depuração contamina a própria categoria do Sentido, gerando, ao mesmo tempo, uma circularidade constitutiva, que não estava prevista, e que resulta de não haver um prisma que depure o sentido enquanto tal, e uma certa arbitrariedade que, em consequência, afecta a gestualidade lógica, a qual advem de ficar sem argumentação, para lá da auto-exibição constituída pela própria sequência categorial, o problema da lógica da lógica. Como vimos, a refiguração, que Weil leva a cabo, na *Introdução*, revela que o autor teve consciência desta cisura, mas os limites que a coerência da sua exposição lhe impunham quase que reduziram o âmbito dessa refiguração a uma espécie de configuração. É que Weil não podia conceber que o recurso a um aparato argumentativo, ilocutório e perlocutório, não viesse reintroduzir, forçosamente, no interior da lógica, os paradoxos de uma filosofia do sujeito. Ora, uma análise mais focalizada na própria temática da linguagem e do discurso teria concluído que os actos que sustêm a argumentação ao nível da pragmática não são exteriores, mas estruturais, em relação ao fenómeno linguístico.

Nesta impossibilidade revela-se, assim, uma dependência anacrônica de Weil em relação à filosofia da linguagem tradicional, a qual funciona aqui como definidora do horizonte prévio de problematidade dentro do qual linguagem e discurso são filosoficamente tratáveis, que retoma de Aristóteles a dicotomia entre *logos* e *phonê*, que partilha, aliás, com a Hermenêutica gadameriana. Na realidade, a formulação radical da ideia de que o discurso é uma instância simultaneamente comunicativa e comunitária, constituindo-se como um terceiro termo entre as violências individuais, uma espécie de projecção idealizada da capacidade do homem transmutar a sua natureza, expressa pela Babel do linguajar das vocalizações, na unidade de uma linguagem sem língua, de um discurso sem voz, não se adequa plenamente, como tivemos oportunidade de mostrar, à concepção de Weil: a formalização das categorias em discursos, sem os quais elas não só não são visíveis como não possuem qualquer sentido; a defesa da inventividade poética, e não apenas da inventividade lógica; a sua crítica dos ontologismos; a tese central da auto-suficiência da linguagem, enquanto expressão do desejo, tornam manifesto o modo como o autor reequaciona, em termos de dicção, as temáticas herdadas. Não há dúvida de que reencontramos na sua filosofia aspectos da compreensão aristotélica da linguagem; tal como nela detectamos a identificação kantiana entre espontaneidade e inventividade, ou a dialéctica hegeliana entre discurso e desejo, mas transfigurados aqui pela dimensão linguística, pelo reconhecimento da identidade entre pensamento e linguagem, os quais conferem um estatuto de

paridade à forma e ao conteúdo. Estamos convictos de que Weil aceitou as teses principais da concepção contemporânea da linguagem, nomeadamente a da unidade entre significante e significado, ou a da determinação da linguagem, não só como mundividência, mas também como processo de codificação, que condiciona por si, isto é, pela estrutura gramatical e semiológica, essa mesma mundividência. E, no entanto, fica por esclarecer, uma vez que tais pressuposições se movem no plano do implícito, pela acção de uma interpretação que une as afirmações pontuais numa linha de coerência, até que ponto se terá ele liberto da força do modelo que durante séculos submeteu a linguagem e o discurso às leis que julgou serem as do pensamento.

A confiança excessiva na força locutória do discurso pressupõe a identificação entre discurso e discurso filosófico, mas, para efeitos de análise, uma tal pressuposição revela-se, no limite, perversa, em virtude do tipo de circularidade imperfeita que suscita. Entre a generalidade da linguagem, que leva à definição do homem como aquele que fala, e a especificidade da linguagem resultante da efectuação dos critérios próprios do discurso, entre a discursividade como possibilidade comunicacional da linguagem e a discursividade como opção pela coerência e pela realização do sentido, entre o sentido, como determinação da própria expressão, e o sentido, como determinação da lógica da filosofia, há um conjunto de desníveis e uma exigência de consequentes mediações, que a **Logique de la Philosophie** não explicita. Com efeito, a justificação teleológica, mesmo *estofada* pela exposição dialéctica, não permite desfazer todos os

nós, que se vão formando ao longo do caminho, que leva da definição antropológica inicial à mostração da discursividade filosófica, como concretização do projecto que, para si mesmo, o homem é.

Por isso, do ponto de vista de uma compreensão do problema da linguagem e do discurso, ressalta uma certa generalização. O carácter formal das duas últimas categorias representa a possibilidade do movimento dialéctico que estabelece a distinção entre a abertura do filosofar e a opção, inevitável para viver, por um discurso determinado, que esteja centrado numa das dezasseis categorias materiais. O próprio Weil centrou o discurso das suas duas obras sobre domínios particulares na categoria da Acção. No entanto, descobertas as categorias do Sentido e da Sabedoria como formas da pertinência filosófica dos discursos concretos, poder-se-á mantê-las na sua expressão formal e será, realmente, possível que, determinado o plano da lógica, se possa produzir *menos* do que lógicas? Para quem compreendeu a particularidade do ponto de vista de cada discurso/atitude categorial, situando-se na perspectiva do sentido, que perpassa no acto de falar e discorrer, como será ainda viável o desenvolvimento das potencialidades hermenêuticas de um desses discursos, mesmo introduzindo o critério do que faz sentido, para uma mundividência historicamente situada, a nossa?

Assim sendo, o que surge, num primeiro momento, como um processo de mútua *presentificação*, torna-se, num segundo momento, num procedimento de mútua ocultação. O Sentido só faz sentido enquanto forma dos discursos, e, por sua vez, os discursos só possuem uma configuração a

partir do momento em que se lhes reconhece a sensatez, mas nesta circularidade inclusiva não ficam pelo caminho, apesar do esforço de Weil, traduzido na formulação de um discurso-tipo para cada categoria/atitude, tanto a especificidade de cada discurso, que se vê, assim, uniformizado e padronizado, por via da sua sujeição às mesmas marcas de sensatez, quanto a universalidade do Sentido que, sob pena de se afigurar como puro transcendental, não admite nenhuma determinação concreta que não seja imanente aos vários discursos?

Toda a **Logique de la Philosophie** se encontra atravessada por este paradoxo, impossibilitada de resolver a contenda interior entre a defesa da unidade imanente da racionalidade, seja qual fôr o discurso, e a sua difracção, na variedade estrutural dos discursos categoriais. Ainda que a resposta de Weil favoreça, claramente, a unidade da razão, de tal modo vincada que foi possível identificar duas categorias que sintetizem a sua operatividade, não há dúvida de que cada discurso categorial se constitui como ponto de interrogação sobre a efectividade desse esquema unitário e impedimento de eventual confusão entre unidade e unicidade.

Ora, este equilíbrio é conseguido graças à sustentação da formalidade do Sentido, o que implica que a segunda interrogação subjacente à pergunta do sentido do sentido fica por satisfazer. Se é lícito concluir que a pergunta se anula a si própria, no momento em que fica manifesto, não só que o sentido é a condição de possibilidade da possibilidade da linguagem que é o discurso mas, igualmente, que ele é a forma lógico-discursiva dos discursos, reconhecível e formalizável em

cada um deles, não podemos deixar de lado a questão de saber o que é realizável a partir desse adquirido, não tanto como possibilidade de escolha consciente de um discurso concreto sensato, mas, sobretudo, como desdobramento das virtualidades intrínsecas ao Sentido.

Tal significa que, para nós, a **Logique de la Philosophie** não esgota o campo da reflexão sobre a linguagem e o discurso. É verdade que a circunscrição do âmbito da sua reflexão ao plano da lógica não a obriga a mais do que ao traçado da reflexividade constitutiva da auto-identidade do discurso filosófico, mas o facto de Weil ter reconhecido na linguagem o *medium* da racionalidade discursiva, tendo, em consequência, alçado a sua obra sobre o binómio linguagem/discurso, introduz no discurso da lógica um conjunto de problemas que não estavam previstos nas lógicas anteriores, e que justificariam a produção de uma filosofia da linguagem mais abrangedora que reavaliasse a questão da lógica da lógica e se constituísse, não propriamente como «metalógica», mas como «intralógica». Há, por conseguinte, quanto a nós, uma etapa por percorrer, que deveria mediar a produção da **Logique de la Philosophie** e a das **Philosophie Politique** e **Philosophie Morale**. De algum modo, a nossa dissertação visou, através da enunciação das aporias que eivam a obra de Weil, esboçar a topologia desse espaço lacunar, forçando muitas vezes os textos a uma lógica que, por não ser a sua, não deixa de ser a do horizonte de problematização no interior do qual eles se vieram inscrever.

Podemos, deste modo, efectuar sobre a obra de Eric Weil um juízo idêntico ao que ele formulou sobre a **Crítica da Faculdade de Julgar** de Kant, no final do segundo capítulo de **Problèmes Kantians**.<sup>800</sup> Demasiado próximo do modelo tradicional, que pretendia superar, para dele herdar um conjunto de temas e de modos de interrogar, por vezes mais adequados a uma filosofia do ser ou do sujeito do que a uma filosofia da linguagem e do discurso, pronto a muito sacrificar para defender, numa altura de «cismas» filosóficos, a ortodoxia da atitude filosófica, Weil teve, contudo, a coragem de conjugar tradição e inovação, reconhecendo que a evidência da unidade entre linguagem, discurso e racionalidade não acarretava a fragmentação do filosofar, mas antes abria um novo campo paradigmático de reflexão.

O que, para nós que estamos imersos nesse paradigma, fica por decidir é se a resposta «forte» constituída pela produção de uma lógica unitária é a mais adequada para dar conta do reposicionamento a que a intransponibilidade da linguagem obriga. Sem dúvida que, enquanto exibição da vitalidade do filosofar, perante a moda sua coeva do anúncio da tripla morte, de Deus, do Homem e da Filosofia, a obra de Weil surge como um reduto de pacificação e de esperança. Não obstante, esta fortaleza está sustentada, não na aparente sistematicidade monolítica, mas na questionação inquieta e aporética, na vontade, por vezes antitética, de fazer jus à universalidade do sentido e à alteridade das suas manifestações. Se se pode conceder facilmente que a exposição das categorias/atitudes torna visível o fundo

---

<sup>800</sup> Cf. **P.K.**, pp.105-107.

de discursividade e de sentido que se reproduz em cada discurso, já se torna problemática a decisão sobre o modo como o autor lida com a alteridade que cada um deles representa e instaura.

E se outras propostas têm surgido que, sem prejuízo da unidade da razão e da coerência a que esta obriga o filosofar, defendem uma concepção mais aberta, mais modesta e mais plural da actividade filosófica, pensamos ter conseguido mostrar que a obra de Eric Weil, ora louvada, ora penalizada, pela sistematização que leva a cabo, sobretudo, mas nem sempre da melhor forma, reconhecida pela filiação hegeliana, possui uma originalidade e um poder de questionamento que a tornam efectivamente indispensável no debate filosófico contemporâneo.

## **BIBLIOGRAFIA**



## I - ERIC WEIL

As principais recolhas bibliográficas sobre a obra de Eric Weil encontram-se nas seguintes obras:

KIRSCHER, G. **La Philosophie d'Eric Weil**, Paris, P.U.F., 1989. A bibliografia aqui apresentada foi completada pelo mesmo autor em **Figures de la Violence et de la Modernité**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.

STEXHE, G. DE **La Raison au Défi de l'Histoire** (Dissertação de Doutoramento), Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1990.

### A) OBRAS

- **La Philosophie de Pietro Pomponazzi; Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie**, Paris, Vrin, 1986.
- **Hegel et l'Etat**, Paris, Vrin, 1980 (5).
- **Logique de la Philosophie**, Paris, Vrin, 1985 (2).
- **Philosophie Politique**, Paris, Vrin, 1989 (5).
- **Philosophie Morale**, Paris, Vrin, 1987 (4).
- **Problèmes Kantiens**, Paris, Vrin, 1990 (2).

B) RECOLHAS DE ENSAIOS E CONFERÊNCIAS

- **Essais et Conférences I**, Paris, Vrin, 1991.
- **Essais et Conférences II**, Paris, Vrin, 1991.
- **Philosophie et Réalité, Derniers Essais et Conférences**, Paris, Beauschesne, 1982.
- **Valuing the Humanities**, Chico, Historians Press, 1989 (colectânea de textos publicados em Inglês por Eric Weil).
- **Cahiers Eric Weil IV**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

C) RECENSÕES E ARTIGOS DISPERSOS

Weil assinou numerosas recensões em **Kant-Studien** (1933), **Recherches Philosophiques** (1933-1937), **Critique** - de que foi co-fundador - (1946-1971), **Revue de Métaphysique et de Morale** (1952), **Revue Internationale de Philosophie** (1959), **Journal of the History of Philosophy** (1971). Encontrar-se-á um levantamento completo em anexo a **Philosophie et Réalité**, pp.385-400.

- *Le Cas Heidegger*, Les Temps Modernes, (2) 1947, n°22, pp.128-138, retomado em **Lignes**, n°2, Fevereiro de 1987, pp.139-151.
- Entradas da **Encyclopédie Universalis**: (1971) *Morale*; (1972) *Politique, Pratique et praxis, Raison*.

#### D) TRADUÇÕES

- **Hegel e lo Stato e Altri Scritti Hegeliani**, a cura di A. Burgio, Milão, Guerini, 1989.
- **Aristotelica**, a cura di L. Sichirollo, Milão, Guerini, 1990 ( trad. it. Dos três estudos sobre Aristóteles ).
- **Filosofia Política**, trad. port. Marcelo Perine, São Paulo, Ed. Loyola, 1990.

#### II - PIERRE-JEAN LABARRIÈRE

##### A) PRINCIPAIS OBRAS

- **L'Existence Reconciliée**, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- **Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- **Dimensions pour l'Homme: Essai sur l'Expérience du Sens**, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
- **L'Unité Plurielle**, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- **Dieu Aujourd'hui: Cheminement Rationnel, Décision de Liberté**, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.

- **Le Discours de l'Altérité: une Logique de l'Expérience**, Paris, P.U.F., 1983.
- **L'Utopie Logique**, Paris, L'Harmattan, 1992.

B) Em colaboração com Gwendoline Jarczyk

- **Hegel: le Malheur de la Conscience ou l'Accès à la Raison...**, Paris, Aubier, 1989.
- **Hegelianism**, Paris, P.U.F., 1986.
- **Les Premiers Combats de la Reconnaissance: Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.
- **Le Syllogisme du Pouvoir: y a-t-il une Démocratie Hégélienne?**, Paris, Aubier, 1989.
- **Maître Eckhart ou l'Empreinte du Désert**, Paris, Albin Michel, 1995.
- **De Kojève à Hegel: 150 ans de Pensée Hégélienne en France**, Paris, Albin Michel, 1996.
- **Science de la Logique** (trad. franc.), 2 tomos, Paris, Aubier-Montaigne, 1980-81.
- **Phénoménologie de l'Esprit** (trad. franc.), Paris, Gallimard, 1993.

### III - JÜRGEN HABERMAS

#### A) PRINCIPAIS OBRAS

- **Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1962.
- **Erkenntnis und Interesse**, Francoforte, Suhrkamp, 1968.
- **Technik und Wissenschaft als «Ideologie»**, Francoforte, Suhrkamp, 1968.
- **Theorie und Praxis**, Francoforte, Suhrkamp, 1971.
- **Kultur und Kritik**, Francoforte, Suhrkamp, 1973.
- **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**, Francoforte, Suhrkamp, 1973.
- **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Francoforte, Suhrkamp, 1976.
- **Kleine Politische Schriften (I-IV)**, Francoforte, Suhrkamp, 1981.
- **Philosophisch-politische Profile**, Francoforte, Suhrkamp, 1981.
- **Theorie des kommunikativen Handelns (2 v.)**, Francoforte, Suhrkamp, 1981.
- **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**, Francoforte, Suhrkamp, 1983.
- **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Francoforte, Suhrkamp, 1984.
- **Der Philosophische Diskurs der Moderne**, Francoforte, Suhrkamp, 1985.

- **Between Facts and Norms**, Cambridge/Oxford, Polity Press/Blackwell Publ., 1996.
- **Communication and the Evolution of Society**, Cambridge, Polity Press, 1984.
- **Après Marx**, Paris, Fayard, 1985.
- **Logique des Sciences Sociales et Autres Essais**, Paris, P.U.F., 1987.
- **On the Logic of the Social Sciences**, Cambridge Mass., MIT Press, 1988.
- **Martin Heidegger: l'Oeuvre et l'Engagement**, Paris, Cerf, 1988.

#### IV - SOBRE ERIC WEIL

##### Monografias

- BERNARDO, L.M. **A Filosofia Moral de Eric Weil**, Dissertação de Mestrado defendida na F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa, em 1991.
- CANIVEZ, P. **Le Politique et sa Logique**, Paris, Kimé, 1993.
- STEXHE, G. DE **La Raison au Défi de l'Histoire** (Dissertação de Doutoramento), Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1990.
- KIRSCHER, G. **La Philosophie d'Eric Weil**, Paris, P.U.F., 1989.

**Figures de la Violence et de la Modernité**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.

- KLUBACK, W. **Eric Weil, a Fresh Look at Philosophy**, Nova Iorque/Londres, University Press of America, 1987.

Colectâneas de artigos

- **Actualité d'Eric Weil**, Actas du colóquio internacional de Chantilly de 21-22 de Maio de 1982, Paris, Beauchesne, 1984.

- **Cahiers Eric Weil I**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.

- **Cahiers Eric Weil II**, Eric Weil et la pensée antique, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989.

- **Cahiers Eric Weil III**, interprétations de Kant, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.

- **Cahiers Eric Weil IV**, Eric Weil, essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

- **Discours, Violence et Langage: un Socratisme d'Eric Weil**, Le cahier du Collège International de Philosophie, n°9-10, Paris, Osiris, 1990.

- **Eric Weil**, Actas da jornada de estudos do Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos que decorreu em Nápoles no dia 21 de Novembro de 1987, Urbino, Edizioni Quattroventi, 1989.

- **Sept Etudes sur Eric Weil**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1982.

Artigos Dispersos

- KIRSCHER,G. *La Philosophie Morale d'Eric Weil et la Fondation de la Loi Morale*, **Archives de Philosophie**, (56), 1993, pp.29-51.  
\_\_\_\_\_ *Les Figures de la Subjectivité dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil*, **Archives de Philosophie**, (59), 1996, pp.607-628.
- LABARRIÈRE,P.-J. *Après Weil, avec Weil: une Lecture de Gilbert Kirscher*, **Archives de Philosophie**, (53), 1990-4, pp.661-675.
- RENAUD,M. *L'Interprétation de la Foi et du Salut dans la Philosophie d'Eric Weil*, **Revue Théologique de Louvain**, (2), 1971, fasc.3, pp.327-353.

V - SOBRE PIERRE-JEAN LABARRIÈRE

- BRETON,S./GUIBAL,F. **Altérités - Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière**, Paris, Osiris, 1986.

VI - SOBRE JÜRGEN HABERMAS

- AA VV **Habermas: Critical Debates**, Londres, McMillan, 1982. (Incluí o artigo de Habermas *A Reply to my Critics*).
- AA VV **Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, Cambridge Mass., MIT Press, 1992.
- AA VV **The Cambridge Companion to Habermas**, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1995.
- AA VV *Habermas*, **Revue Internationale de Philosophie**, (49) n°194, 1995.
- CABRAL, F. **Leituras de Habermas**, Lisboa, Centelha, 1992.
- COOKE, M. **Language and Reason: a Study of Habermas' Pragmatics**, Cambridge Mass., MIT Press, 1994.
- FERRY, J.-M. **Habermas: l'Ethique de la Communication**, Paris, PUF, 1987.
- McCARTY, T. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, Cambridge Mass., MIT Press, 1982.
- OUTHWAITE, W. **Habermas: a Critical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1994.
- RODERICK, R. **Habermas and the Foundations of Critical Theory**, Londres, McMillan, 1986.

VII - OUTROS AUTORES

- AA VV **The Philosophy of Language**, Oxford, Oxford University press, 1971.
- AA VV **Histoire de la Philosophie** (T.III: Du XIXe Siècle à nos Jours), Paris, Gallimard, 1974.
- AA VV **Mythes et Représentations du Temps**, Paris, Editions du CNRS, 1985.
- AA VV **Le Texte comme Objet Philosophique**, Paris, Beauchesne, 1987. (Incluí artigo de Labarrière *Textes sur Texte ou comment le taire?*).
- AA VV **Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»**, Francoforte/Nova Iorque, Campus, 1989.
- AA VV **Figures de la Rationalité - Études d'Anthropologie Philosophique IV**, Lovaina/Paris, Vrin/Peeters, 1991. (Incluí o artigo citado de A. Berten *Sémiotique, Sémantique, Pragmatique: la Question du Sujet*).
- AA VV **La Philosophie en Europe**, Paris, Gallimard, 1993.
- ADAM, J.-M./REVAZ, F. **L'Analyse des Récits**, Paris, Seuil, 1996.
- ADORNO, T. **Gesammelte Schriften**, Francoforte, S. Fischer, 1981.
- AGOSTINHO, S. **De Doctrina Christiana**, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.  
**De Magistro**, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

- ALVAREZ, J. **Historia y Modelos de la Comunicación en el Siglo XX**, Barcelona, Ariel, 1992.
- APEL, K.O. **Transformation der Philosophie** (2v.), Francoforte, Suhrkamp, 1973.  
       \_\_\_\_\_ **Towards a Transformation of Philosophy**, Londres, RKP, 1980.
- \_\_\_\_\_ **Le Logos Propre au Langage Humain**, Combas, Éclat, 1994.
- ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism**, Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovich, 1951.  
       \_\_\_\_\_ **The Human Condition**, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- ARISTÓTELES **Peri Hermeneias**, Cambridge Mass./Londres, Loeb Classical Library, 1983.
- ARON, R. **Mémoires**, Paris, Julliard, 1983.
- AQUINO, S. Tomás de **Quaestiones Disputatae De Veritate**, Roma, Marietti, 1964.  
       \_\_\_\_\_ **Questions Disputées sur la Vérité, Question IV, Le Verbe**, Paris, Vrin, 1992.
- ASSOUN, P.-L. **Freud, la Philosophie et les Philosophes**, Paris, P.U.F., 1976.
- AUSTIN, J. **How to do Things with Words**, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- AYER, A.J. **Language, Truth and Logic**, Londres, Gollancz, 1936.
- BARTHES, R. **Le Degré Zéro de l'Écriture**, Paris, Seuil, 1953.  
       \_\_\_\_\_ **Le Bruissement de la Langue - Essais critiques IV**, Paris, Seuil, 1984.
- BATESON, G. **La Nouvelle Communication**, Paris, Seuil, 1976.

- BAYLON, C. **Iniciação à Linguística**, Coimbra, Almedina, 1979.
- \_\_\_\_\_ **La Communication**, Poitiers, Nathan Université, 1991.
- BENVENISTE, E. **Problèmes de Linguistique Générale**, Paris, Gallimard, 1974.
- BETTI, E. **Teoria Generale della Interpretazione**, (2v.), Milão, Dott A. Giuffrè Editore, 1955.
- BLEICHER, J. **Hermenêutica Contemporânea**, Lisboa, Ed.70, 1992. (Incluí artigo de Habermas *A Pretensão da Hermenêutica à Universalidade*).
- BLOCH, E. **Subject-Object Erläuterungen zu Hegel**, Berlin, Aufbau, 1951.
- \_\_\_\_\_ **Gesamtausgabe (5) - Das Prinzip Hoffnung**, (3v.), Francoforte, Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_ **Gesamtausgabe (15) - Experimentum Mundi**, Francoforte, Suhrkamp, 1977.
- BOURDIEU, P. **Ce que Parler veut Dire**, Paris, Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_ **L'Ontologie Politique de Martin Heidegger**, Paris, Minuit, 1988.
- CASSIRER, E. **Philosophie der Symbolischen Formen**, (3v.+Ind.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- \_\_\_\_\_ **Philosophie des Formes Symboliques**, vol.1, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_ **An Essay on Man**, New Haven, Yale University Press, 1944.
- \_\_\_\_\_ **Essai sur l'Homme**, Paris, Minuit, 1975.
- \_\_\_\_\_ **Die Philosophie der Aufklärung**, Tübingen, Mohr, 1932.

- \_\_\_\_\_ **Sprache und Mythos**, New Haven, Yale University Press, 1953.
- CHARAUDEAU, P. **Langage et Discours**, Paris, Hachette, 1983.
  - CHOMSKY, N. **Knowledge of Language: its Nature, origin and use**, Westport/Londres, Praeger, 1986.
  - CIORAN, E. **Histoire et utopie**, Paris, Gallimard, 1960.
  - COLLADO, J. **Fundamentos de Linguística geral**, Lisboa, Ed.70, 1977.
  - CORETH, E. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**, S. Paulo Ed. Univ. de S. Paulo, 1973.
  - CRYSTAL, D. **The Cambridge Encyclopedia of Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
  - DAVIDSON, D. **Truth and interpretation**, Oxford, Blackwell, 1986.
  - DERRIDA, J. **De la grammatologie**, Paris, Minuit, 1967.
  - \_\_\_\_\_ **La Voix et le Phénomène**, Paris, P.U.F., 1967.
  - \_\_\_\_\_ **Limited inc.**, Paris, Galilée, 1990.
  - \_\_\_\_\_ **Aporias**, Paris, Galilée, 1996.
  - DESCARTES, R. **Oeuvres Philosophiques**, Paris, Garnier, 1963.
  - DILTHEY, W. **Gesammelte Schriften**, (18v.), Leipzig/Berlin, Teubner, 1958.
  - \_\_\_\_\_ **Selected Writings**, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
  - \_\_\_\_\_ **L'Edification du Monde Historique dans les Sciences de l'Esprit**, Paris, Cerf, 1988.
  - \_\_\_\_\_ **Teoria das Concepções do Mundo**, Lisboa, Ed.70, 1992.

- DUCROT, O./SCHAEFFER, J. **Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**, Paris, Seuil, 1995.
- DUFRENNE, M. **Pour l'Homme**, Paris, Seuil, 1968.
- DURAND, G. **L'imagination symbolique**, Paris, P.U.F., 1964.
- Eco, U. **Segno**, Milão, ISEDI, 1973.
- \_\_\_\_\_ **Lector in Fabula**, Milão, Valentino Bompiani, 1979.
- \_\_\_\_\_ **Interpretação e sobreinterpretação**, Lisboa, Presença, 1993.
- ELIADE, M. **Le Mythe de l'Eternel Retour**, Paris, Gallimard, 1969.
- ENES, J. **Linguagem e Ser**, Lisboa, I.N.C.M., 1983.
- FARÍAS, V. **Heidegger et le Nazisme**, Paris, Verdier, 1987.
- FICHTE, J.G. **Sämtliche Werke**, Berlin, Walter de Gruyter, 1965.
- \_\_\_\_\_ **La Théorie de la Science - Exposé de 1804**, Paris, Aubier, 1967.
- \_\_\_\_\_ **Oeuvres Choiesies de Philosophie Première**, Paris, Vrin, 1980.
- FODOR, J. **The Language of Thought**, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1975.
- FOUCAULT, M. **Les Mots et les Choses**, Paris, Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_ **L'Archéologie du Savoir**, Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_ **L'Ordre du Discours**, Paris, Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_ **Dits et Ecrits**, (4v.), Paris, Gallimard,  
1994.

- FREUD, S. **Gesammelte Werke**, Francoforte, S. Fischer, 1960.
- GADAMER, H.G. **Gesammelte Werke**, (10v.), Tübingen, Mohr,  
1995.

\_\_\_\_\_ **Verità e Metodo**, Milão, Fratelli Fabri,  
1972.

\_\_\_\_\_ **Vérité et Méthode**, Paris, Ed. du Seuil,  
1976.

\_\_\_\_\_ **Truth and Method**, Londres, Sheed and  
Ward, 1989.

- GAGNEPAIN, J. **Du vouloir dire**, Paris, Livre et  
Communication, 1990.

- GENETTE, G. **Seuils**, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

- GOMBRICH, H. **In Search of Cultural History**, Oxford,  
Oxford University Press, 1969.

- GOODMAN, N. **Modos de fazer mundos**, Lisboa, Asa, 1995.

- GREIMAS, A. **Du sens: essais sémiotiques**, Paris, Seuil,  
1983.

- GREISCH, J. **Comprendre et Interpréter: le Paradigme  
Herméneutique de la Raison**, Paris, Beauchesne, 1993.

- GRONDIN, J. **L'horizon hermeneutique de la pensée  
contemporaine**, Paris, Vrin, 1993.

- GUSDORF, G. **La Parole**, Paris, P.U.F., 1952.

\_\_\_\_\_ **Les Origines de l'Herméneutique**, Paris,  
Payot, 1988.

- HARTMANN, N. **Die Philosophie des Deutschen Idealismus**,  
Berlim, Walter de Gruyter, 1960.

- HEGEL, G.W.F. **Werke in Zanzig Bänden**, Francoforte,  
Suhrkamp, 1986.

- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe**, Francoforte, Vittorio Klostermann, 1977...
- \_\_\_\_\_ **Lettre sur l'Humanisme**, Paris, Aubier, 1983.
- \_\_\_\_\_ **Acheminement vers la Parole**, Paris, Gallimard, 1976.
- HEKMAN, S. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento**, Lisboa, Ed.70, 1986.
- HELLER, A./FEHÉR, F. **The Grandeur and Twilight of Radical Universalism**, Nova Brunswick/Londres, Transaction Publishers, 1991.
- HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**, Francoforte, S. Fischer, 1987.
- HOTTOIS, G. **L'Inflation du Langage dans la Philosophie Contemporaine - causes, formes et limites**, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979.
- \_\_\_\_\_ **Pour une Métaphilosophie du Langage**, Paris, Vrin, 1981.
- HUMBOLDT, W. **Introduction à l'Oeuvre sur le Kavi et Autres Essais**, Paris, Seuil, 1974.
- \_\_\_\_\_ **On Language: the Diversity of Human Language Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind**, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- HUSSERL, E. **Husserliana ( Gesammelte Werke )**, Haag, Martinus Nijhoff, 1973...
- \_\_\_\_\_ **Idées Directives pour une Phénoménologie**, Paris, Gallimard, 1950.
- \_\_\_\_\_ **La Crise de l'Humanité Européenne et la Philosophie**, Paris, Aubier, 1987.

- JAKOBSON, R. **Essais de Linguistique générale**, Paris, Minuit, 1963.
- JASPERS, K. **Philosophie**, Berlin, J. Springer, 1932.
- JAUSS, H. **Pour une Esthétique de la Réception**, Paris, Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_ **A Literatura como Provocação**, Lisboa, Vega, 1993.
- KANT, I. **Werke in Zwölf Bänden**, Francoforte, Suhrkamp, 1968.
- \_\_\_\_\_ **Oeuvres Philosophiques**, (3v.), Paris, Gallimard, 1986.
- KOJÈVE, A. **Introduction à la Lecture de Hegel**, Paris, Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_ **Le concept, le temps et le discours**, Paris, Gallimard, 1990.
- KRISTEVA, J. **Le Langage, cet Inconnu**, Paris, Seuil, 1981.
- KUHN, T. **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago, Chicago University Press, 1970.
- LEVINAS, E. **Totalité et Infini**, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_ **Transcendance et Inteligibilité**, Paris, Labor et Vides, 1984.
- LUDWIG, P. **Le Langage**, Paris, Flammarion, 1997.
- LYOTARD, J. **La Condition Postmoderne**, Paris, Minuit, 1988.
- MARTINET, J. **Chaves para a Semiologia**, Lisboa, D. Quixote, 1974.
- MARX, K./ENGELS, F. **Werke**, Berlin, Dietz, 1970..
- \_\_\_\_\_ **Philosophie**, Paris, Gallimard, 1994.

- MELLOR, D. (ed.) **Formas de comunicação**, Lisboa, Teorema, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**, Paris, Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_ **Eloge de la Philosophie et autres Essais**, Paris, Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_ **L'oeil et l'Esprit**, Paris, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_ **La prose du monde**, Paris, Gallimard, 1969.
- MEYER, M. **Questions de rhétorique**, Paris, Livre de Poche, 1993.
- MURA, Gaspare **Ermeneutica e Verità**, Roma, Città Nuova Editrice, 1990.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**, Munique/Berlim/Nova Iorque, Deutschen Taschenbuch/Walter de Gruyter, 1980.
- ORTIGUES, E. **Le Discours et le Symbole**, Paris, Aubier, 1962.
- ORTIZ-OSÉS, A. **Antropologia Hermenêutica**, Lisboa, Escher, 1989.
- PALMER, R. **Hermenêutica**, Lisboa, Ed.70, 1989.
- PEIRCE, C. **The Essential Writings**, Nova Iorque, Harper and Row, 1972.
- PERELMAN, C. **O Império Retórico**, Lisboa, Asa, 1993.
- PEREIRA, M.B. **Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno**, Coimbra, Minerva, 1990.
- PHILONENKO, A. **Théorie et Praxis dans la Pensée Morale et Politique de Kant et de Fichte en 1733**, Paris, Vrin, 1968.
- PLATÃO **Crátilo**, Cambridge Mass./Londres, L.C.L., 1977.

- POPPER, K. **The Open Society and its Enemies**, (2v.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- \_\_\_\_\_ **Objective Knowledge: an Evolutionary Approach**, Oxford, Clarendon, 1981.
- PUTNAM, H. **Reason, Truth and History**, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1981.
- QUILLIEN, J. **L'Anthropologie Philosophique de G. Humboldt**, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1991.
- QUINE, W. **Ontological Relativity and Other Essays**, New York/Londres, Columbia University Press, 1969.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- RÉCANATI, F. **La Transparence et l'Énonciation**, Paris, Seuil, 1979.
- RICOEUR, P. **Le conflit des Interprétations**, Paris, Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_ **La Métaphore vive**, Paris, Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_ **Temps et Récit**, (3v.), Paris, Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_ **Du Texte à l'Action**, Paris, Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_ **Lectures on Ideology and Utopia**, New York, Columbia University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_ **Soi-même comme un Autre**, Paris, Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_ **Reflexion faite autobiographie intellectuelle**, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_ **Consequences of pragmatism**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

- ROTH, M. **Knowing and History: Appropriations of Hegel 20<sup>th</sup>. Century France**, Ithaca N.I., Cornell University Press, 1988.
- RUSSELL, B. **An Enquiry into Meaning and Truth**, Londres, Allen and Unwin, 1980.
- SAUSSURE, F. **Cours de Linguistique Générale**, Paris, Payot, 1971.
- SEARLE, J. **Speech acts**, Cambridge (Mass.) Cambridge University Press, 1969.
- SICHIROLLO, L. **Dialletica**, Milão, ISEDI, 1973.
- SILVESTRI, A. **Comunicazione e sistemi**, Milão, Franco Angeli, 1985.
- SIMON, J. **Filosofia da Linguagem**, Lisboa, Ed.70, 1990.
- TAMEN, M. **Hermeneutica e Mal-estar**, Lisboa, INCM, 1987.
- THOM, R. **Apologie du Logos**, Paris, Hachette, 1990.
- VATTIMO, G. **La fine della modernità**, Garzanti, 1985.
- \_\_\_\_\_ **As Aventuras da Diferença**, Lisboa, Ed.70, 1988.
- \_\_\_\_\_ **Filosofia'91**, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- V.V. **Le langage**, Paris, Pléiade, 1968.
- V.V. **Retórica e comunicação**, Lisboa, Asa, 1995.
- WATZLAWICK, **Une logique de la communication**, Paris, Seuil, 1972.
- WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, Tübingen, Mohr, 1951.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- \_\_\_\_\_ **Philosophische Untersuchungen**, Francoforte, Suhrkamp, 1971.
- \_\_\_\_\_ **Philosophical Grammar**, Oxford, Basil Blackwell, 1984.





## ÍNDICE

<b>SIGLAS</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>PARTE I</b>	
O TEMA: LINGUAGEM E DISCURSO NA OBRA DE ERIC WEIL	<b>41</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
UMA LÓGICA DO DISCURSO	<b>43</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	
O DISCURSO ENTRE A LINGUAGEM E A LINGUAGEM	<b>97</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	
DISCURSO E POESIA: COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO	<b>175</b>

**PARTE II**

AS VARIAÇÕES: QUESTÕES DA ACTUALIDADE 237

**CAPÍTULO I**

A TOPOLOGIA DA *LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE* REVISITADA -  
TRAÇADOS E FIGURAS 239

**CAPÍTULO II**

O LUGAR DO OUTRO: À VOLTA DE HEGEL 373

**CAPÍTULO III**

REPENSAR A MODERNIDADE 421

**CONCLUSÃO** 557

**BIBLIOGRAFIA** 571

