

## O kantismo de Eric Weil\*\*

### RESUMO

Segundo uma fórmula já consagrada, a filosofia de Eric Weil é um kantismo pós-hegeliano. Mas em que sentido se trata de um kantismo? Para responder a essa questão, devemos sublinhar dois aspectos: primeiro, que o projeto sistemático de Eric Weil reserva um lugar determinado à filosofia de Kant, revelando suas limitações. Depois, que, no seu conjunto, a sua filosofia é uma retomada do modo de pensar kantiano. Nas páginas que seguem, abordarei estes dois aspectos partindo do pensamento de Eric Weil para remontar à sua fonte kantiana. Mais precisamente, partirei da *Lógica da filosofia* para chegar à *Crítica da faculdade de julgar* e à interpretação que lhe dá Weil.

**Palavras-chave:** Weil; Fichte; Kant; Moral; Moralização.

### ABSTRACT

According to a formula already established, the philosophy of Eric Weil is a post-Hegelian Kantianism. But in what sense is it a Kantianism? To answer this question, we must emphasize two aspects: first, the systematic design of Eric Weil holds a place for the philosophy of Kant, revealing its limitations. Secondly, that his philosophy is a resumption of the Kantian way of thinking. In the following pages, I will discuss these two aspects, starting from on the thoughts of Eric Weil to resume his Kantian source. More precisely, I will start from the *Logic of Philosophy* to reach the *Critique of Judgment* and the interpretation given by Weil.

**Keywords:** Weil; Fichte; Kant; Moral; Moralization.

\* Professor da Université Lille 3 e Diretor do Instituto Eric Weil, Lille, França. Email: patrice.canivez@univ-lille3.fr

\*\* Tradução de Judikael Castelo Branco.

## 1 A lógica da filosofia

Há muitas formas de abordar a filosofia de Eric Weil. Uma das mais esclarecedoras consiste em partir da reconstrução fichtiana da filosofia transcendental. Gilbert Kirscher explorou este caminho no seu livro *La philosophie d'Eric Weil* (PUF, 1989), seguirei seus passos neste ponto. Para compreender o projeto da maior obra de Eric Weil, a *Lógica da filosofia* (Vrin, 1950; *É Realizações*, 2012), pode-se, de fato, partir da oposição entre idealismo e dogmatismo segundo a definição de Fichte na *Première Introduction à la Doctrine de la science* (1990, p.250-253). Nesse texto, Fichte mostra que idealismo e dogmatismo são inconciliáveis e, num certo sentido, irrefutáveis um ao outro: “nenhum dos dois sistemas pode refutar diretamente aquele que se lhe opõe” (Ibidem, p. 250). Ambos provêm de um fato primeiro ou de um princípio que não existe para o outro, senão a título de aparência ou de ilusão: de um lado, a independência do eu; do outro, a independência da coisa. Certamente, não se trata da ausência absoluta de refutação. Do ponto de vista adotado por Fichte, o idealismo é verdadeiro, tanto quanto o materialismo é falso. Porém, a refutação do dogmatismo pelo idealismo vale apenas para o próprio idealismo, isto é, vale somente para o homem cujo ponto de partida é a livre autoposição do sujeito pensante no ato mesmo de pensar. Para considerar refutado o materialismo dogmático, é necessário aceitar os princípios dos quais procede a sua refutação, ou seja, é preciso renunciar os seus próprios princípios e adotar aqueles de seu adversário idealista.

De fato, Fichte nos coloca diante de dois sistemas entre os quais não há diálogo possível e a decisão por um ou por outro depende de uma livre escolha, uma escolha fundamental através da qual o homem decide o que quer ser. A escolha que ele faz pelo idealismo ou pelo materialismo dogmático, isto é, por uma filosofia da liberdade ou por uma filosofia da necessidade, depende do interesse que traz, seja por si mesmo enquanto eu autônomo, seja pelas coisas nas quais aceita se perder. “*Was für eine Philosophie man wähle, hängt so nach davon ab, was man für ein Mensch ist*”. O que se escolhe como filosofia depende do homem que se é, quer dizer, do homem que se quer ser (Ibidem, p. 253). Cada forma de discurso corresponde a uma atitude fundamental, a um modo de se relacionar com o mundo e consigo mesmo.

Por sua vez, a filosofia de Eric Weil procede de uma radicalização e de um desdobramento desta problemática. De uma radicalização porque o fundamento de todo pensamento filosófico depende de uma livre escolha em favor do universal. Livremente o homem aceita ou rejeita a regra da coerência discursiva, única maneira de assumir esta escolha completamente. Visto que só um discurso coerente é universalmente comunicável, um discurso incoerente violenta a vontade de compreender do interlocutor e um discurso parcialmente coerente é igualmente violento enquanto lhe impõe pressuposições – uma

opção fundamental, um método, um estilo de pensamento – que deve aceitar como tais, sob pena de ser excluído do círculo dos interlocutores envolvidos. Entretanto, a busca da coerência absoluta corresponde à ideia de um discurso no qual o único pressuposto é a livre escolha pelo universal.

Como Cálicles que opõe a violência do silêncio aos argumentos de Sócrates, todo homem pode rejeitar deliberadamente o universal do discurso, pode optar pela violência, não por simples ignorância ou inconsciência, mas com conhecimento de causa. Há aqui um ponto de divergência entre Weil e Kant, pois isto significa que o homem pode rejeitar a lei moral: “ninguém jamais pôde dar uma consciência moral a alguém que fosse (ou se julgasse) dela destituído” (WEIL, 1950, p. 246 e p. 349). Eric Weil radicaliza assim a problemática fichtiana, pois a escolha fundamental não é mais aquela entre dois tipos de discursos (entre o idealismo filosófico e o materialismo dogmático), mas uma escolha em favor ou contra o discurso, isto é, entre discurso e violência.

Eric Weil procede igualmente um desdobramento da problemática fichtiana. De fato, a partir da escolha fundamental entre discurso e violência, considera não apenas duas, mas uma pluralidade de posições que são, ao mesmo tempo, atitudes e categorias. São *atitudes*, quer dizer, modos concretos de se relacionar com o mundo, escolhas existenciais, ou seja, escolhas da liberdade concreta que se dá um mundo, uma maneira de se relacionar com os outros e consigo mesmo. A estas atitudes correspondem as formas de discurso que Eric Weil chama *categorias*. Uma categoria é um conceito central ao redor do qual se organiza uma forma de coerência discursiva.

Entre atitude e categoria há uma relação de expressão e de justificação. Toda atitude encontra na categoria o princípio de um discurso no qual se exprime e se justifica. Como disse Fichte, tem-se a filosofia do homem que é, do homem que escolheu ser. Mas nesta relação há também o fato de que uma e outra são maneiras de *dar sentido*. Na atitude, o homem dá a si mesmo um mundo sensato, um mundo de significações. Este sentido é provado na forma do *sentimento* do sentido, é vivido como unidade entre o indivíduo e seu mundo. É o sentido concreto. Por sua vez, a categoria compreende o sentido na unidade de um *discurso*. É o sentido formal. Toda realidade recebe uma significação no contexto deste discurso, que distingue o essencial do inessencial, o significativo do insignificante, o real do irreal etc.

Há tantas atitudes e formas de discurso quantos são os indivíduos. Mas há um número finito de atitudes puras e de categorias. Uma atitude é pura quando não há mistura, quando o indivíduo se realiza sem compromisso nem composição. A categoria correspondente é um princípio de coerência. É o conceito que exprime o que faz sentido ao homem vivendo numa dada atitude. Normalmente, os homens não chegam a uma atitude existencial fundamental e a uma forma pura de discurso, mas vivem em atitudes compostas, divididos

entre muitas visões do mundo. Seu discurso obedece simultaneamente a princípios de coerência diferentes e concorrentes. A singularidade do filósofo é a sua vontade de elaborar um discurso coerente. De fato, ele é o homem de uma atitude e de um discurso. Platão, Kant, Hegel, Heidegger ou Marx descobriram uma atitude fundamental. Descobriram, quer dizer, desenvolveram: ao adotá-la colocaram-na em evidência. Ao mesmo tempo descobriram uma forma de coerência discursiva e desenvolveram uma figura do discurso.

Se existe um número indefinido de atitudes existenciais e de formas possíveis de discurso, há um número finito de atitudes puras e de categorias. A *Lógica da filosofia* desenvolve sucessivamente estas categorias que permitem compreender as atitudes correspondentes. As atitudes/categorias são as seguintes:

*Verdade, Não-Sentido, o Verdadeiro e o Falso, Certeza,  
A Discussão, o Objeto, o Eu, Deus, Condição,  
Consciência, Inteligência, Personalidade, o Absoluto,  
A Obra, o Finito, a Ação,  
Sentido, Sabedoria.*

A categoria da *discussão*, por exemplo, corresponde ao mundo das cidades gregas e à prática socrática do diálogo. A do *objeto* é ilustrada pelo platonismo e pelo aristotelismo. A *condição* permite compreender a ciência e a sociedade modernas. Na *consciência* a consciência moral está no centro. Essa categoria corresponde à filosofia de Kant, interpretada na perspectiva de Fichte (Cf. *Ibidem*, p. 235, nota 1 [p. 332, nota 2].) O hegelianismo é uma das realizações possíveis da categoria do *absoluto*. O *finito* é ilustrado pela filosofia de Heidegger, aquela da *ação* pelo marxismo etc.

Entretanto, as categorias não são resumos, condensação das filosofias que as ilustram. Com efeito, toda grande filosofia mobiliza o conjunto inteiro das categorias. Em toda filosofia, está a questão da verdade, do não-sentido, da certeza, da personalidade, da finitude, e da ação etc. Todas as formas de compreensão do real conhecem o conceito de Deus, e, eventualmente, acabam por se opor à religião. A diferença entre esses discursos é o modo no qual as categorias são organizadas e hierarquizadas. De fato, a categoria fundadora de um determinado discurso não é um conceito ao qual a totalidade dos discursos possa ser reduzida. Essa categoria é o conceito central, no qual todas as outras categorias são *retomadas*. Deste modo, pode-se dizer que cada categoria subordina todas as outras e as organiza em função da coerência que lhe é própria. Consequentemente, são as categorias do discurso; juntas elas formam o sistema das possibilidades do discurso filosófico e do discurso humano *tout court*, enquanto se trata de compreender o real na unidade de um sentido.

Na *Lógica da filosofia* as categorias se apresentam numa ordem que pode ser considerada em dois sentidos: progressivo e retrospectivo. Em outras palavras, o sentido da leitura e aquele da releitura, ou ainda, a ordem da desco-

berta e aquela da recapitulação. Esquemáticamente, pode-se dizer que o sentido da leitura é, ao mesmo tempo, fenomenológico e indiretamente histórico, enquanto o sentido lógico se manifesta na releitura. A leitura parte, de fato, da atitude mais simples – e a mais difícil de compreender –, aquela do homem que vive na evidência da *verdade*. Em seguida, o leitor descobre as diferentes atitudes/categorias numa ordem determinada, ascendendo às categorias pelas atitudes. Cada capítulo analisa uma atitude (pura) e a compreensão da realidade que lhe corresponde. Uma vez compreendida a sua unidade, esta compreensão aparece como uma categoria, isto é, como uma forma de discurso organizado em torno de um conceito central. Pode-se dizer que a leitura de cada capítulo começa pela descoberta de uma nova atitude e se conclui pela compreensão da categoria correspondente, pois esta categoria é a atitude retomada na unidade e na coerência de um discurso. Quando se passa ao capítulo seguinte, descobre-se uma nova atitude que se afirma em oposição à atitude/categoria precedente.

Esta progressão é indiretamente histórica. As atitudes e as formas de discurso correspondentes são sucessivamente predominantes nas diferentes épocas históricas. O leitor faz bem ao reconhecer as diferentes épocas, mesmo se a ordem histórica pode inverter – no caso de sequências cronológicas relativamente curtas – a ordem lógica das categorias. Historicamente, a passagem de uma categoria à outra corresponde à insatisfação sentida por certos indivíduos acerca das formas do discurso que estruturam seu mundo. Essas formas de discurso exprimem a *verdade* de uma época ou de uma sociedade, mas esta verdade *não tem mais sentido* para tais indivíduos. Na categoria da *discussão*, por exemplo, a verdade está no acordo formal dos interlocutores. Uma realidade é conhecida quando os interlocutores chegaram ao acordo sobre a definição desta mesma realidade. É o jogo do diálogo socrático. Em certo sentido, é também um modo político de pensar: o acordo racional realiza e garante a unidade da comunidade. O que a categoria não vê é que um discurso coerente pode conduzir ao não-sentido. Os cidadãos podem entrar em acordo sobre absurdos, por exemplo, sobre a condenação de Sócrates. A revolta platônica em relação à democracia que condena Sócrates se elabora como vontade de refundar a cidade sobre bases racionais. Por isso, ele supera a *epísteme* – se se pode exprimir assim – caracterizada pela *discussão*. Para ser verdadeiro, o discurso deve ser formalmente coerente, mas também estar de acordo com a realidade inteligível do *objeto* – por exemplo, com a ideia da justiça. A condição de possibilidade do diálogo, se se deseja chegar a uma verdade *objetiva*, é, portanto, a existência das ideias. Para que haja diálogo, é necessário uma eidética.

Entre uma categoria e outra não há encadeamento necessário. Cada categoria é completa e autossuficiente em si mesma enquanto exprime adequadamente uma atitude. Compreende tudo o que há para ser compreendido pelo

homem vivente nesta atitude. Entre as diferentes categorias, há uma relação análoga à oposição dogmatismo/idealismo da *Première Introduction à la Doctrine de la science*. Reencontra-se esta oposição no centro da série das categorias, sob a forma – *mutatis mutandis* – da sequência: categoria da *condição*/categoria da *consciência*. De uma maneira geral, o leitor não é conduzido à categoria seguinte pelo desenvolvimento do princípio da categoria precedente – o que poderia ser feito, seja por uma dedução linear, seja por uma progressão dialética. Do ponto de vista da categoria seguinte, toda categoria parece limitada, carente do essencial e expressão de uma visão parcial da realidade. A categoria subsequente é mais completa, vê algo que a categoria anterior não via. Precisamente por essa razão a passagem de uma atitude/categoria à outra não é uma dedução, mas uma travessia, um salto livremente efetuado. Historicamente, esta passagem corresponde à evolução dos membros (de certos membros) de uma dada sociedade e à rejeição das formas de racionalidade predominantes na sua época e na sua sociedade. Voltando ao leitor da *Lógica da filosofia*, ele é levado, a cada nova etapa, a dar um passo suplementar. Será seduzido pela exposição da categoria correspondente, pela sua maneira própria de viver e de pensar. De um lado, todas as categorias precedentes lhe aparecerão como mais ou menos sensatas, na medida em que lhe conduziram à forma de discurso na qual ele se encontra agora. De outro, este mesmo discurso lhe faz passar adiante e interessar-se pelas categorias seguintes. Mas é sempre possível deter-se. Cada categoria, de fato, é uma forma autossuficiente de coerência e a passagem de uma à outra, de uma forma de discurso à seguinte, é sempre um passo livremente efetuado. A cada etapa é sempre possível fixar-se na particularidade de um discurso. Se se continua é porque se recusou deter-se nesta particularidade.

A sucessão das categorias progride, portanto, no sentido de uma universalidade crescente. Ela não implica nenhum pressuposto “substancial” quanto à realidade de um sujeito, transcendental ou absoluto, que suportaria todo o movimento categorial. Ela também não reenvia a uma filosofia do Espírito, mas repousa sobre uma teoria do discurso cujos conceitos fundamentais são aqueles de razão (universalidade) e liberdade. Tratando-se da *Lógica da filosofia*, o ponto de aplicação desta teoria do discurso é a relação entre o texto e a leitura – ou, que é o mesmo, a relação que o leitor mantém com a própria ideia de *filosofia*. Aceitando dar o passo que conduz à categoria seguinte, o leitor renova a opção entre violência e discurso. Esta escolha se configura de um modo particular em cada etapa do percurso. Até a categoria do *absoluto*, a rejeição do discurso é sempre parcial, enquanto refutação (atitude) de uma forma particular de discurso, ou seja, de uma forma de coerência sentida como violência (categoria precedente). Esta refutação leva à descoberta de uma forma mais universal de discurso (categoria seguinte). Enfim, a categoria do *absoluto* descobre o princípio de um discurso absolutamente coerente – do

qual o hegelianismo é uma realização possível. A partir daí, a refutação não será mais simplesmente a rejeição de uma forma particular do discurso em vista de outra mais completa e mais satisfatória. Com o princípio da coerência absoluta, é a ideia mesma de sistema a ser rejeitada; recusa-se, assim, a ideia de um discurso racional que queira compreender o real em sua unidade. Daqui em diante, o que está em questão é a *relação com* o discurso. Esta relação pode ser de revolta absoluta na forma de rejeição deliberada de todo discurso racional, não por ignorância, mas com conhecimento de causa (a *obra*). Pode ser ainda um retorno à poesia original pela desconstrução do discurso (o *finito*). Finalmente, pode ser a realização do discurso, uma vontade de transformar a mundo a fim de que a liberdade razoável seja nele uma possibilidade efetiva para todo ser humano (a *ação*). Tal é a problemática de nossa época, que conhece toda sorte de combinações entre estas três possibilidades.

Ao término do percurso, a derradeira atitude a se apresentar é também a última que o filósofo pode razoavelmente adotar. Esta atitude é aquela da *ação*. Por quê? Porque a escolha do universal é empurrada para suas últimas consequências. Com efeito, a ação quer *realizar* o universal. Adotando esta atitude, o filósofo não procura apenas a verdade do discurso para todos os indivíduos que pensam; ele quer contribuir para o advento de um mundo no qual a universalidade dos indivíduos tenha a possibilidade real de pensar, de ascender à autonomia do julgamento moral.

O livro se conclui com duas categorias que não correspondem a nenhuma atitude particular, mas que retomam o sentido do percurso efetuado. Estas categorias permitem compreender o que está em questão em toda categoria, isto é, permitem compreender a própria compreensão (*sentido*) e a unidade da vida e do discurso que dá lugar às múltiplas formas de sabedoria (*sabedoria*). Nestas duas categorias se efetua uma mudança de perspectiva. De agora em diante, a sucessão das categorias se torna objeto de uma compreensão retrospectiva. Ora, a conversão da progressão em retrospectão tem importantes consequências. No sentido da progressão, a sucessão das categorias depende de uma série de atos livres, já que ela não depende de uma necessidade lógico-histórica. Historicamente, ela reenvia aos atos ou às atitudes da revolta. Quanto ao leitor, ele renova a cada momento a livre passagem de uma categoria à outra na forma de um ato de leitura. O que existe aqui de lógico no sentido progressivo é: a) que cada categoria corresponde a uma forma determinada de coerência, e b) que a aparição de cada categoria corresponde a uma negação *determinada* pela categoria precedente. Porque ela se opõe a *esta* categoria *nesse ponto*, a negação é orientada num certo sentido. Porém, não há necessidade do encadeamento em si mesmo: tudo intervém na ordem do discurso, a liberdade é irreduzível ao discurso (KIRSCHER, 1999, p. 21-38). O ponto de vista retrospectivo, ao contrário, transforma em necessidade lógica a série das negações determinadas. Uma vez

alcançado o fim da série, as etapas anteriores aparecem como momentos logicamente necessários. Para chegar a este termo – em outras palavras: a nós –, foi necessário passar por todas aquelas etapas. No espaço e lugar do auto-desenvolvimento do Espírito, há o desenvolvimento do discurso humano. Do discurso humano, nada mais que humano.

Esta necessidade lógica é aquela da releitura, ela corresponde igualmente ao ponto de vista do qual a obra foi escrita. Deste ponto, a *Lógica da Filosofia* faz uma análise regressiva das condições de possibilidade da compreensão. Uma por uma, o livro retoma as categorias que permitem enunciar o sentido (um sentido). A “leitura progressiva” faz aparecer uma série de atitudes que, expressas na forma de discurso coerente, descobrem as categorias do discurso. No sentido progressivo, é pelas atitudes que se ascende às categorias; na “releitura regressiva”, ao contrário, remonta-se, de antemão, ao fim alcançado. Ela permite retomar as categorias em si mesmas, compreendê-las novamente como condição de possibilidade do pensamento compreensivo que, por sua vez, só pode ser compreendido ao término da obra. No sentido regressivo, é pelas categorias que se compreendem as atitudes. Logo, é possível refazer todo o percurso, sublinhando a articulação que faz de todas as categorias as condições de possibilidade da compreensão (Cf. CANIVEZ, 1999): no começo de toda compreensão está a escolha pela verdade. Esta decisão abre o campo do discurso filosófico. Paradoxalmente, ela se traduz por um silêncio inicial, pois faz aparecer imediatamente o caráter insuficiente de todo enunciado particular. Não se pode dizer a verdade. Todo enunciado particular é absurdo, pois é incomensurável ao todo que deveria exprimir. Mas se não se pode enunciar a verdade, pode-se certamente enunciar o *não sentido* de toda enunciação isolada, de todos os enunciados particulares. A partir daí, há pelo menos um enunciado que é *verdadeiro*, por oposição a todos os outros que são falsos: é o enunciado que denuncia a pretensão de circunscrever a verdade numa determinada preposição. Ora, a negação das falsas preposições explicita o sentimento do verdadeiro. A partir daí este não é simplesmente vivido, mas dá lugar ao desenvolvimento discursivo. Daí se engendra a forma do discurso entendida como sistema de enunciados onde nenhum diz o essencial, mas que é significado por todos simultaneamente. A partir desta forma se encadeiam, primeiramente, as diversas figuras particulares do discurso e, depois, a relação das mesmas ao discurso. Todo o percurso realiza uma exposição sistemática das possibilidades do discurso humano. A exaustividade do sistema é verificada pelo critério da circularidade. De certa maneira, reencontra-se, no fim, a verdade como campo do discurso, o fundo de evidência sobre o qual cada enunciado se desprende. As categorias são, assim, constitutivas do discurso humano e todo discurso que quer compreender e se compreender articula, do seu modo, a totalidade das categorias.



Deve-se sublinhar: o leitor chega ao fim da *Lógica da filosofia* não em posse do discurso, mas em posse das *categorias* do discurso sensato, quer dizer, dos conceitos fundamentais que organizam todo discurso, desde que haja a questão do *sentido*. Essas categorias não são o resumo de tudo o que foi dito ou de tudo o que se há de dizer. Elas não são nem o resumo das grandes filosofias que as ilustram. Elas são tipos ideais de coerência discursiva. Terminado o percurso o leitor dispõe de categorias que não correspondem mais à sua própria atitude. A única atitude que se oferece razoavelmente a ele é aquela da *ação*. A partir de então, as categorias só têm significação se aplicadas aos discursos concretos para organizar a compreensão. Por meio da combinação das categorias, é possível interrogar e compreender as atitudes reais (complexas) e os discursos efetivos (compostos) que se oferecem na realidade histórica.

Uma vez reconstituído pela análise regressiva, o sistema das categorias se volta “verso ao exterior”. É um sistema finito de tipos ideais suscetíveis de ser articulados em toda sorte de configurações. Essas categorias permitem interrogar a diversidade inesgotável dos discursos humanos. Elas são combináveis para compreender a realidade humana concreta, isto é, os discursos que orientam e justificam as formas individuais e sociais da existência, as produções da cultura, as diferentes formas de ciência e de filosofia (não apenas as “grandes”) etc. Daí o título do livro. Trata-se de uma lógica da filosofia, não de uma enciclopédia das ciências filosóficas. A *Lógica da filosofia* funda uma hermenêutica, uma prática filosófica da interpretação.

Para compreender como as categorias se aplicam aos discursos efetivos (e às formas de vida correspondentes), deve-se introduzir um meio termo que equivale ao conceito kantiano de esquematismo, a saber, o conceito de *retomada*. Do mesmo modo que o conceito de esquema transcendental permite compreender a aplicação das categorias do entendimento aos dados da intuição sensível, o conceito de retomada permite compreender a aplicação das categorias filosóficas aos dados históricos, aos discursos desenvolvidos pelos homens e pelas sociedades. Este conceito exprime o modo pelo qual uma categoria subordina todas as outras – com mais ou menos sucesso – para formar a estrutura de um dado discurso. É este o caso dos discursos que se querem coerentes. Outras formas de discurso são organizados em função de categorias concorrentes ou cujo modo de retomada dá lugar a uma “contradição categorial” (Segundo Weil, é o caso do cristianismo. (WEIL, ch. XII), “Personalité”, 1950, p. 315 e p. 443).

O conceito de retomada se aplica à arquitetônica dos discursos. Ele permite analisar a estrutura no momento em que faz a análise “fenomenológica” das atitudes. Mas o conceito de retomada exprime também a *traduzibilidade*, com as distorções mais ou menos importantes, das proposições enunciadas na linguagem de uma categoria na linguagem de outra categoria. Que uma cate-

goria seja retomada por outra, faz com que os conceitos e as proposições enunciadas na linguagem da categoria retomada sejam traduzidos na linguagem da categoria sob a qual tem lugar a retomada. Por exemplo, o monoteísmo se enuncia na categoria *Deus*, mas este monoteísmo pode ser repensado na categoria da *condição*, aquela da ciência moderna, que apresenta uma tradução – em termos eventualmente redutores: psicológicos, sociológicos etc. – das opções fundamentais do crente em geral e do monoteísmo em particular. O conceito de retomada permite também compreender como os enunciados levantados por uma dada categoria são reformulados na linguagem de outras categorias. Por exemplo, a significação do conceito de Ser depende das formas de linguagem (da interpretação dos conceitos, das palavras que exprimem o *essencial*) características das diferentes categorias do discurso (*condição, consciência, ação, finito* etc.). Consequentemente, há uma pluralidade de ontologias possíveis em função das diferentes categorias, mas também das múltiplas combinações categoriais autorizadas pela lógica das retomadas. A *Lógica da filosofia* fornece assim os conceitos e o método de uma análise filosófica da linguagem.

## 2 O lugar do kantismo na filosofia de Eric Weil

Quando se interroga sobre o kantismo de Eric Weil, é preciso colocar duas questões: uma acerca do lugar do criticismo kantiano na sua filosofia e outra sobre a sua inspiração kantiana.

Quanto à primeira questão, a filosofia de Kant – e sua reconstrução por Fichte – corresponde a uma das categorias do discurso. Trata-se da categoria da *consciência*, que repousa sobre o primado da razão prática. Esta categoria é “superada” por todas as categorias que a seguem. Ela o é em particular pelas categorias da *personalidade*, do *absoluto*, do *finito* e da *ação*, onde a *Lógica da filosofia* inscreve a doutrina das obras de Nietzsche e de Hegel, de Heidegger e de Marx. Nesta perspectiva, pode-se fazer uma história das interpretações do kantismo apoiando-se nas categorias posteriores à *consciência* na *Lógica da filosofia*. Mais precisamente, o encadeamento das categorias permite explicar e avaliar as diferentes leituras e críticas do kantismo.

Para ser completo, devem ser retomados aqui os textos consagrados a Kant nos trabalhos de Eric Weil relativos à história da filosofia. É preciso analisar *Problemas kantianos* (WEIL, 1970 [tr. br. *Problemas kantianos*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, É Realizações, 2012]) e os artigos de *Essais et Conférences*<sup>1</sup> em que Kant está em questão, depois situá-los em relação à

<sup>1</sup> *Essais et conférences*, Paris, Vrin, Plon, 1970-1971; *Philosophie et réalité. Derniers Essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982; *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, in: *Cahiers Eric Weil IV*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1993; *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, Villeneuve

*Lógica da filosofia*, e, enfim, compará-los às interpretações do kantismo dadas por Hermann Cohen, Ernest Cassirer, Gerard Krüger ou Martin Heidegger. Gilbert Kirscher desenvolveu sobre este ponto análises precisas às quais nos voltamos.<sup>2</sup> De uma maneira geral, a interpretação do kantismo está ligada ao percurso que, na *Lógica da filosofia*, conduz da *consciência* moral à *ação*. Na *Lógica da filosofia*, este progresso passa por todas as etapas que levam da categoria da *consciência* àquela da *ação*. Encontra-se um movimento comparável na *Filosofia política* e na *Filosofia moral*.<sup>3</sup>

Cada uma das três obras comporta uma crítica às limitações do kantismo. Sem entrar em detalhes, deve-se dizer que duas coisas escapam à categoria da *consciência*. Primeiro, escapa-lhe o fato de a liberdade poder optar pela violência contra o discurso. A liberdade não é apenas liberdade de autonomia, afirmada no respeito do universal, nem mesmo a liberdade arbitrária, afirmada na subversão do princípio moral por aquele do amor próprio. A liberdade humana pode rejeitar o imperativo do universal com completo conhecimento de causa. Eis o limite do discurso, o limite do diálogo definido pela troca de argumentos razoáveis. Em segundo lugar, o homem da moral pura não vê que indo até o fim no seu princípio, acaba por cair no egoísmo moral. O egoísmo moral é a posição do indivíduo que se preocupa exclusivamente com a pureza de suas próprias intenções. No que concerne aos resultados de sua ação, ele se remete à providência. Ora, a obsessão pela pureza moral conduz à abstenção de toda ação, pelo menos como tendência e desemboca num moralismo abstrato que abandona o campo da ação às manobras dos técnicos do poder, isto é, à violência.

Na *Filosofia política* e na *Filosofia moral*, a argumentação refaz o percurso que leva da *consciência* à *ação* na *Lógica da filosofia*. Esta argumentação deve levar o homem da moral pura a superar sua posição para adotar o ponto de vista da *ação*. Conforme ao que sabemos da relação entre categorias, esta argumentação não espera convencer por argumentos coercitivos, à maneira de uma dedução. Ela visa conduzir o homem da moral pura até ao ponto onde ele pode, livremente, decidir-se por considerar as exigências da ação. Desde então, é conduzido a conservar uma posição que concilie a ética da responsabilidade com aquela da convicção, a estética com a deontologia, o imperativo do dever com a vida como poética do sentido (como criação de

---

d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999; *Philosophie et réalité* II, Paris, Beauchesne, 2003.

<sup>2</sup> Cf. G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 257-272; *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 209-280; também "Penser l'objet, penser le sens", in: *Cahiers Eric Weil III*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 203-227.

<sup>3</sup> E. WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956 [tr. br. *Filosofia política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1990]; *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 [tr. br. *Filosofia moral*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, É Realizações, 2011].

significações). No plano político, ele é levado a uma forma de ação que integra o cálculo das consequências, que se esforça em conciliar as exigências da justiça com as da eficácia.

Para Eric Weil, a moral de Kant é incontornável. Ela é fundamental no sentido forte do termo, pois o imperativo da universalidade se traduz por uma exigência de coerência. O princípio da moral filosófica, de toda moral filosoficamente fundada, é o princípio mesmo de todo discurso coerente. Todavia, esta exigência de universalidade é apenas o ponto de partida de uma filosofia da ação que exige a superação do ponto de vista estritamente moral.

Mas se a filosofia de Kant é, num certo sentido, superada, o modo de pensar kantiano é retomado de um lado a outro do empreendimento. É o que pode ser verificado nas obras dedicadas à moral e à política. Com efeito, o fim da ação política é um fim “kantiano”, pois se trata de transformar o mundo a fim de que todo indivíduo possa ascender à autonomia moral. A ação visa um mundo no qual todos sejam livres para seguir uma vida pessoal, para conduzir sua vida individual e sua vida como personalidade moral. Isto supõe a redução da violência social e política que atenta contra o indivíduo enquanto membro de uma dada classe social, comunidade ou nação. Supõe também uma educação que permite ao indivíduo escolher razoavelmente por si mesmo, sem ser privado desta possibilidade pela violência que sofre de sua própria parte – isto é, pela paixão entendida como autodestruição. Daí um cosmopolitismo que corresponde ao fim dos conflitos internacionais e das lutas entre os estratos sociais. Na *Filosofia política*, Eric Weil analisa o desenvolvimento de uma sociedade mundial, os conflitos e os cenários possíveis aos quais ela pode dar lugar. Trata-se de compreender em que condições socioeconômicas uma sociedade mundial permitiria uma transformação do Estado no sentido de uma democratização efetiva. A ação razoável visa, portanto, uma sociedade humana unificada e pacífica, politicamente controlada pelos Estados. Sobre a base de uma sociedade universal que organize a livre coexistência das particularidades históricas – graças a uma organização política internacional, mas também por uma organização mundial do trabalho –, os Estados poderiam deixar de ser instrumentos de poder e de luta para se tornarem, de fato, o que são de direito, a saber, comunidades éticas que dão a cada indivíduo a possibilidade de uma existência sensata.

Para este fim, é preciso que a moral das intenções se torne, ao mesmo tempo, uma moral da responsabilidade. Mas tal responsabilidade é para a moral, para o porvir da moral. Esta perspectiva tem importantes consequências para a definição do fim mesmo da ação, pois este fim não é apenas a realização de um mundo que combina o cosmopolitismo, o pluralismo das formas de vida e a possibilidade real – não o simples reconhecimento verbal – da autonomia pessoal para todo ser humano, é também a realização de um mundo onde a ação através apenas da troca de argumentos possa ser eficaz, um

mundo onde os indivíduos possam fazer valer seus direitos pelos meios moralmente admissíveis, sem ser obrigados a recorrer ao uso da força, da ameaça ou da astúcia.

Quanto ao filósofo, o fato de adotar a atitude da ação não quer dizer que ele deixe de fazer filosofia. Simplesmente, ela a faz de outro modo. Ele compreende a partir daí a sua prática como uma tarefa de educação, no quadro (kantiano) do uso público da razão. Assume sua condição social e política e não desenvolve suas teorias *in abstracto*, como se fosse socialmente desencarnado. Ele assume o estado e a função que são seus. A maior parte do tempo, ele exerce a função de um profissional da educação, enquanto a educação passa pelo ensinamento, pela reflexão e pelo diálogo. Como filósofo, privilegia sempre a ação pela palavra, se abstém de toda violência positiva, não encoraja o desmantelamento das instituições pela violência, mas, ao contrário, permite-se a violência negativa da desobediência civil. Ele participa de toda transformação das instituições em vista do progresso da justiça e intervém na discussão política para esclarecer os problemas, para neles fazer aparecer suas dimensões (notadamente morais). De fato, enquanto filósofo da política, ele deve se perguntar em que condições – e em que medida – a ação pela palavra pode ser eficaz. Não pode se contentar em desenvolver as normas da argumentação razoável, mas deve analisar as condições de possibilidade e de eficácia de uma ação servindo-se das vias da discussão.

Na sua filosofia prática (*Filosofia política* e *Filosofia moral*), Eric Weil retoma um modo de pensar kantiano assinalando os limites do kantismo. A mesma observação vale para sua filosofia primeira, isto é, para a *Lógica da filosofia*. A divergência com Kant – mas também com Hegel – é levar em conta uma possibilidade fundamental, aquela de rejeitar deliberadamente o critério da universalidade e, nisso, de todo discurso. Ora, a liberdade que pode se contrapor ao discurso é uma liberdade criadora; é a liberdade de uma existência que é, ao mesmo tempo, experiência e produção de sentido. A rejeição do discurso é o fato de um indivíduo que quer ser ele mesmo na sua singularidade. É o indivíduo que encontra a unidade com seu mundo, não num discurso que procura compreender a realidade, mas no sentimento daquilo que ele faz. Ele vive no sentimento de uma obra, de um *fazer* no qual se faz criador do seu mundo. A versão política extrema desta atitude é uma forma de totalitarismo para o qual a sociedade é apenas um material a ser moldado em vista da realização de um mito (Cf. WEIL, 1950, ch. XIV, "L'Ouvre"). Em razão da incomensurabilidade do indivíduo e de seu mundo, esta obra é necessariamente condenada. Mas este erro revela a estrutura do projeto que é a existência de todo indivíduo livre e finito, esta livre existência que *faz* sentido em si mesma. Em última instância, a liberdade que desvela a alternativa entre violência e discurso é uma liberdade criadora de sentido. Ela é, ao mesmo tempo, sentimento (vida) e linguagem (expressão) e pode se afirmar ou não na forma de

um discurso universalmente admissível. Para o filósofo, ela significa que o discurso não domina o sentido. Todo discurso apenas *retoma* o sentido nas diversas categorias que permitem articulá-lo. Toca-se assim nos limites constitutivos de todo discurso. O discurso não é absoluto. Mesmo se guiado pela ideia (irrealizável) de uma compreensão ao mesmo tempo concreta e completa do real, o discurso filosófico existe entre dois limites: aquele que representa a escolha individual em favor do discurso e aquele que faz o discurso depender de um mundo de significações sempre renováveis. Compreender é depender do outro que leva a pensar e pensar é retomar o sentido vivido nesta espontaneidade da *linguagem* que é a existência mesma da liberdade (Cf. *Ibidem*, ch. XVII, “Sens”, p. 419 [p. 589-590]).

A partir daí, vê-se perfilar uma série de analogias com a marcha kantiana: de um lado, a análise das condições de possibilidade, mas também dos limites do conhecimento objetivo; de outro, a análise das condições da compreensão e dos limites da argumentação. Portanto, as categorias do entendimento são as condições de possibilidade do pensamento, as categorias filosóficas são as condições de possibilidade do pensamento que quer compreender. As categorias da *Lógica da filosofia* não são categorias meta-científicas (quantidade, qualidade etc.), destinadas a dar conta da possibilidade de conhecimento científico, são categorias filosóficas que dão conta da possibilidade de compreender o real na unidade de um sentido. O fato sobre o qual se apoia Eric Weil não é aquele do conhecimento científico, mas o da *compreensibilidade* do todo discurso humano. É para dar conta deste fato que se faz necessário colocar a ideia de um sistema completo de categorias. Se todo discurso humano é compreensível, o é porque se encontra nele categorias do discurso em geral. Do contrário, dever-se-ia admitir a existência de discursos ao mesmo tempo humanos e estritamente ininteligíveis, pelo menos em certos pontos.

Segundo Kant, a categoria é vivida sem a intuição à qual ela se aplica. Para Eric Weil, a categoria representa o sentido formal em relação ao sentido concreto. A categoria filosófica é vivida sem os discursos que ela permite compreender. O discurso filosófico apenas retoma o que se dá e se produz na linguagem. Enquanto o conhecimento supõe a atividade sintética do entendimento e a receptividade da sensibilidade, a compreensão supõe uma forma de receptividade, de dependência em relação à inesgotável criação de sentido que é a livre existência do ser humano. Enfim, o conceito de *retomada* joga o papel de mediação assumido pelo conceito de *esquema* na filosofia kantiana. Ele permite compreender como a categoria se aplica ao dado combinando-se, retomando as categorias numa configuração apropriada à singularidade de um discurso ou de uma forma de vida.

A *Lógica da filosofia* define as condições da compreensão, assim como os limites de toda argumentação possível. Cada categoria é um conceito que exprime o que, numa dada atitude, é considerado (e vivido) como essencial, real,

significativo etc. Ao mesmo tempo, as categorias são mutuamente insuficientes, inaceitáveis etc, sem que lhes seja possível reger suas diferenças por argumentos decisivos, porque os argumentos procedem a partir dos princípios que, em cada categoria, definem o essencial. Ora, o que é essencial numa é inessencial, inexistente e secundário do ponto de vista de outras categorias. Consequentemente, as diferentes categorias são mutuamente irrefutáveis. Será o mesmo para os discursos fundados sobre categorias ou – ordinariamente – sobre qualquer tipo de retomada. Desde então, há um limite para o diálogo. Quando os interlocutores estão de acordo sobre princípios comuns, sobre considerar os fatos e sobre as regras da argumentação, o diálogo pode conduzir a conclusões partilhadas. No fundo, isto supõe que os participantes do diálogo inscrevam seu raciocínio na mesma categoria. Se não for este o caso, o diálogo pode esclarecer as posições inconciliáveis, mas reciprocamente compreensíveis. Mas, sobretudo, a argumentação pode se inscrever na categoria mesma do interlocutor e conduzi-lo do centro até os limites “exte-riores” de seu próprio discurso. Ela deve assim levá-lo ao ponto no qual se torna possível, se ele quiser, libertar-se desses limites, passando a outra perspectiva. Esse modo de argumentação é típico dos textos de Eric Weil. A exemplo da discussão com o representante da moral pura, os textos colocam em cena uma forma de diálogo com os representantes de tipos ideais de posições filosóficas. Finalmente, o limite de todo diálogo possível é a rejeição do discurso com conhecimento de causa. Uma vez alcançado este limite, nenhuma argumentação apreende mais o interlocutor, pois, para ser acessível aos argumentos, cada interlocutor deve estar convencido do valor e do caráter sensato do próprio fato de argumentar.

Ademais, as categorias não permitem apenas compreender as posições respectivas dos interlocutores. Elas são também os conceitos operadores de uma análise da linguagem, permitem aos interlocutores sondar o sentido de discursos, proposições e posições que fundam o objeto de sua reflexão comum. Esta análise concerne particularmente o sentido das palavras e dos conceitos utilizados na discussão pública. O diálogo permite explorar a significação dos valores invocados pelos homens de Estado e pelos políticos, a fim de esclarecer o jogo de debates e o sentido da ação. Nesta perspectiva, há uma ligação entre a *Lógica da filosofia* e a prática do diálogo ao qual Eric Weil se refere em termos um tanto kantianos e um tanto socráticos. O tipo de compreensão que funda a *Lógica da filosofia* é uma prática cujo jogo é ao mesmo tempo hermenêutico e político. Compreender e fazer compreender, conduzir o outro a compreender-se é agir. É permitir ao sentido, exigido sob a forma de revolta e antecipado como sentimento de insatisfação, elaborar-se na forma de um discurso. Deste acesso do sentimento do sentido à forma do discurso depende a possibilidade de traduzir a revolta em vontade política, de substituir a ação violenta e inconsciente pela ação consciente. Da educação depende a possibi-

lidade da ação política, no sentido no qual ela é ação para a discussão. Para o filósofo – e, numa maneira geral, para os homens do diálogo –, trata-se de contribuir para a transformação da ação política, para a substituição do uso da violência pela argumentação; portanto, de contribuir para a transformação da própria discussão, de maneira tal que os argumentos sejam mais que expressão ideológica dos interesses e das relações de força.

A *Lógica da filosofia* funda, assim, uma prática sistemática da compreensão. Desse modo, ter-se-ia uma prática da filosofia que seria, ao mesmo tempo, uma pedagogia política, uma educação ao diálogo acompanhada por uma reflexão acerca das suas condições de possibilidade e, enfim, sobre a sua eficácia. Mas exatamente: o que temos a mais que uma metodologia aqui? Temos algo mais que um método de interpretação acompanhado de uma reflexão sobre os fundamentos deste método? A esta questão, pode-se responder que a *Lógica da filosofia* justifica certo número de teses relativas à liberdade, ao sentido, à relação entre discurso e liberdade. Resta apenas que essas teses fundam uma prática metódica da compreensão, da análise, da interpretação. Como esta prática dialógica dá lugar a um saber, a uma compreensão filosófica da realidade?

### 3 A Crítica da Faculdade de Julgar, lógica da filosofia e filosofia

Na obra *Problemas Kantianos*, Eric Weil reserva um longo estudo intitulado “Sentido e Fato” à *Crítica da Faculdade de Julgar*. O objeto da análise kantiana, explica Weil, são os fatos sensatos, não os fatos brutos aos quais se pode atribuir um sentido, mas os fatos sensatos em si mesmos, fatos que manifestam uma finalidade. Tais fatos, como sabido, são o belo, o sublime – que Eric Weil prefere chamar *grandioso* – e o vivente. Eles permitem pensar a natureza não apenas como mecanismo, mas como um mundo suscetível de se prestar à ação finalizada do homem. Bem mais, a natureza mesma pode ser pensada como um sistema hierárquico de fins. Ela se apresenta como uma totalidade sensata na qual o homem, como ser de cultura, é o derradeiro fim, isto é, o fim último enquanto ser moral. A natureza é uma totalidade sensata na medida em que permite ao homem dar a si mesmo um sentido, pondo seus próprios fins, e um sentido último na realização da liberdade como livre coexistência dos homens sob as leis morais. O fosso entre natureza e liberdade é preenchido, portanto, na medida em que a natureza se presta à ação livre dos homens. A natureza faz ainda mais: leva o homem a se colocar a questão da finalidade, pois, ao se apresentar sob a forma de fenômenos finalizados, desperta no homem a ideia de finalidade. É sensata porque leva o homem a por a questão do sentido, a afirmar a si mesmo como sujeito de uma ação livre. Não é somente finalizada, mas adquire também um *valor* pelo fato de que o seu fim último é a liberdade moral, fim que decide o valor de todos



os outros fins. Ora, estes aspectos, a finalidade e o valor, são os dois aspectos do conceito de sentido.

A descoberta de Kant é a realidade do sentido. A realidade é sensata no sentido mais forte da palavra "ser". O sentido é. Não há, de um lado, os fatos cientificamente constatados, e, do outro, as significações que se poderia atribuir a esses fatos. A realidade é uma totalidade sensata. O homem vive num mundo que lhe dá o que pensar, que ele compreende como sensato, mesmo quando não chega a exprimir esta compreensão num conceito determinado. O conhecimento científico se constrói sobre o fundo desta pré-compreensão da natureza como realidade sensata. Testemunha isso o fato de que, na própria atividade científica, o homem não duvida que a natureza se preste à atividade unificadora da razão, à submissão progressiva das leis particulares sob a unidade das leis sempre mais gerais. A natureza se apresenta ao homem como um *cosmo*, como uma totalidade que tem sentido, mas, à diferença do cosmo grego, ela só aparece ao homem que se sente e se quer livre.

Porém, segundo Eric Weil, Kant exprime sua própria descoberta numa linguagem inadequada. Ele exprime na linguagem do *ser* sua descoberta relativa ao *sentido*. Por quê? Porque a realidade para Kant se ergue do contingente. O real é mais que o possível, mas não é o necessário. A inexistência de uma realidade não implica contradição. Esta realidade é, então, fortuita. A partir desse fato, a realidade do sentido é ela mesma contingente. É por isso que precisa de um Ser supremo para garantir o sentido do mundo, para garantir a realidade do sentido. É o Deus ao qual conduz a teologia moral. Deus é um ser cuja existência se deve necessariamente postular para garantir que o mundo seja um mundo moral. O sentido é, em outras palavras, existe; mas é necessário um Ser que faça ser o sentido. A realidade aparece como um todo sensato, mas o fundamento deste sentido é exta-mundano.

Se se restabelece a descoberta de Kant na linguagem que lhe é própria, a linguagem do *sentido* (da categoria do sentido), a necessidade de um fundamento transcendental desaparece. Não há necessidade de fundamento e garantia quando se pensa o real simplesmente como real, e não mais como um conjunto contingente de fatos fortuitos. É preciso, então, voltar à simples verdade, mas sem dúvida a mais difícil de admitir, de que o mundo é sensato e que a realidade não é nada mais que a realidade do sentido. Tal realidade não precisa de um fundamento. Ao contrário, a realidade é o fundamento de tudo o que podemos pensar e querer. Não há nada mais a pensar que o real, não há transcendente extra-mundano. A realidade é a fonte de toda questão e de toda resposta.

Encontra-se assim a natureza como cosmo, e, ao mesmo tempo, uma sorte de aristotelismo. Se se quiser jogar com as denominações, dir-se-á que a filosofia de Eric Weil não é somente um kantismo pós-hegeliano, mas também um aristotelismo pós-kantiano – como é também um hegelianismo pós-mar-

xista. As categorias da *Lógica da filosofia* são maneiras de dizer o sentido tanto quanto as categorias de Aristóteles são maneiras de dizer o ser. Mas, ao mesmo tempo, a diferença está evidente. A filosofia não é uma ontologia, mas ciência do sentido. E a *Lógica da filosofia* não funda apenas uma metodologia da interpretação, uma história racional da filosofia ou uma forma de sabedoria pessoal. Ou, antes, ela faz tudo isso ao mesmo tempo. Mas tudo reconduz à verdade compreendida como abertura ao real. Enquanto a realidade *tem sentido*, a ciência do sentido é um saber filosófico da realidade.

Mas como passar da terceira *Crítica à Lógica da filosofia*? A *Crítica da faculdade de julgar* se interessa pela natureza, a *Lógica da filosofia* funda a análise da diversidade dos discursos humanos concretos. Qual é a relação entre elas? Numa passagem do capítulo intitulado "Sentido e fato" de *Problemas kantianos*, Eric Weil evoca a diversidade de gostos que atribuem, seja aos gênios que inventam "uma outra linguagem de formas e sentimentos", seja às civilizações que valorizam aspectos diferentes da natureza (WEIL, 1970, p. 74 [p. 71]). Eric Weil acrescenta em nota que se trata ali de uma extrapolação em relação ao texto kantiano, mas de uma extrapolação que lhe parece legítima.

Eis a chave. Para Eric Weil, a natureza se dá na diversidade das culturas, em outros termos: das atitudes e dos discursos concretos. A natureza é histórica. Ela se apresenta na forma de um mundo que se desenvolve na história. Neste ponto, Eric Weil procede mais um alargamento que uma superação do kantismo. Natureza e mundo, os dois aspectos de uma mesma realidade, se dão à compreensão na diversidade dos sentidos concretos, na diversidade do sentido concretamente desenvolvido na pluralidade dos discursos. O sentido é vivido pelos homens no mundo da ausência. È por isso que existe o discurso. Os homens falam, precisamente, porque eles não vivem na presença do sentido. Mas isto não quer dizer que o mundo é um mundo de pura violência. Se fosse o caso, a violência não apareceria enquanto tal. Ela seria simplesmente sofrida, não apareceria sobre o fundo de seu outro. A realidade é, então, mescla de violência e de razão, de sentido e não-senso. Todo conhecimento objetivo pressupõe esta pré-compreensão da realidade como sensata. Mas, por causa da violência, esta realidade do sentido é, ao mesmo tempo, truncada, vivida no modo paradoxal da privação. O sentido só se apresenta no modo da ausência. Contudo, no modo da ausência, da deformação, da insatisfação, ele está presente. Por isso os homens falam. Para fora dos momentos esclarecidos pela palavra poética, eles falam para retomar num discurso o sentido – a pluralidade do sentido – que é a existência mesma e que, contudo, lhes escapa.

Daqui a relação entre a *Lógica da filosofia* e a filosofia. As categorias da *Lógica da filosofia* formam um sistema completo, mas essas são categorias formais que só adquirem um conteúdo ao estruturar a compreensão do sentido concreto. Filosofar é compreender o mundo na unidade de um sentido. Ora, o mundo humano se dá à compreensão numa pluralidade de discursos que pre-

cisa interpretar e submeter à prova da análise. O jogo dessa compreensão é, ao mesmo tempo, filosófico, moral e político. A realidade, da qual se trata de compreender, é feita de significações que devem ser acabadas, realizadas na forma de projetos sensatos. A retomada do *sentimento* do sentido na forma de um discurso coerente tem uma dupla significação. Ela condiciona, ao mesmo tempo, a possibilidade de compreender e aquela da ação acordada pela discussão. O diálogo filosófico tem, portanto, uma virtude igualmente teórica e prática. Finalmente, a palavra *sentido* é ela mesma uma abstração que endereça à diversidade de um mundo de significações sempre renováveis. Eis porque a filosofia não pode ser contida num corpo de doutrina. A filosofia não se aprende nunca, é preciso aprender a filosofar. Ao desenvolver um tipo de eidética do discurso, a *Lógica da filosofia* funda esta prática sistemática do diálogo que é a própria filosofia.

## Referências bibliográficas

CANIVEZ, P. *Eric Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

FICHTE, *Oeuvres choisies de philosophie première. Première Introduction à la Doctrine de la science* (1797). 5<sup>a</sup>. Section tr. fr, A. Philonenko. Paris: Vrin, 1990.

KIRSCHER, G. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve D'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie D'Eric Weil*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille, 1992.

\_\_\_\_\_. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: PUF, 1989.

\_\_\_\_\_. *Penser l'objet, penser le sens*. In: *Cahiers Eric Weil III. Interprétation de Kant*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 203-227.

WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950.

\_\_\_\_\_. *Lógica da Filosofia*: São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Philosophie politique*. Paris, Vrin: 1956.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Política*. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. *Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1961.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Moral*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_. *Problemas Kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Essais et conférences*. Paris: Plon, 1970.

\_\_\_\_\_. *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982.

\_\_\_\_\_. *Philosophie et réalité II*. Paris: Beauchesne, 2003.

\_\_\_\_\_. *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

\_\_\_\_\_. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation. In: *Cahiers Eric Weil IV*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille, 1993.