

## ERIC WEIL E SÓCRATES

### DISCUSSÃO E DIÁLOGO

Gilbert Kirscher

Centro Eric Weil - Lille - FRANÇA

**D**ado que a regra do jogo pede que os participantes desta mesa-redonda reajam à exposição introdutória de Pierre-Jean Labarrière, quero dizer, para começar, que não tenho propriamente objeção a fazer contra a interpretação proposta — no máximo discutirei a idéia de uma “grande ruptura” que caracteriza a relação entre as categorias do *Absoluto* e da *Obra* — nem contra a interpretação que acaba de propor Emilienne Naert e que esclarece, além da dimensão lógica ressaltada por Labarrière, a dimensão moral da figura de Sócrates tal como a desenha Eric Weil. Só posso subscrever as duas análises que, segundo os próprios autores, devem ser conjugadas. O que vou dizer será, no fundo, uma repetição do que já foi dito.

O objetivo do nosso encontro desta manhã é compreender o que separa Eric Weil de Sócrates e o que os liga; captar a diferença entre o filosofar de Eric Weil e o de Sócrates. Eu prefiro esta expressão à de “socratismo”, que me parece pouco pertinente à medida que o sufixo “ismo” poderia levar a crer que se atribui a Sócrates uma doutrina, um discurso que responde às questões levantadas, enquanto que, para Eric Weil, Sócrates está sempre e essencialmente a caminho, a caminho do Bem, mas só a caminho. Ele é “razão caminhante” (LP:136), ele está ligado à “possibilidade do discurso formalmente coerente” (LP:137), mas à possibilidade nunca totalmente realizada, sempre a caminho da realização. Se Sócrates “conhece o caminho”, “é (...) provável que a resposta se encontre a uma enorme distância” (LP:132).

Eu situaria esta diferença — e também esta identidade — de Eric Weil e de Sócrates em dois planos que convém distinguir, uma vez que Eric Weil os distingue categorialmente: de um lado o plano da filosofia, o da sabedoria de outro. Começo a comparação entre Eric Weil e Sócrates a partir do ponto de vista do próprio Eric Weil, vale dizer, do ponto de vista da *Lógica da Filosofia* que distingue as categorias de *Sentido* e de *Sabedoria*, que distingue a decisão pela filosofia (pensada na categoria do *Sentido*) e a “decisão pela sabedoria” (LP:436). Outros pretenderão talvez comparar Sócrates e Eric Weil de um ponto de vista exterior, superior; de minha parte contentar-me-ei com tentar esclarecer como Eric Weil compreende Sócrates, ou seja, como Eric Weil se considera herdeiro de Sócrates, continuando-o e superando-o.

Consideremos primeiro as coisas no plano da filosofia. Para Eric Weil, “Sócrates é talvez a melhor ilustração da *atitude da discussão*” (LP:130) — *discussão* é aqui o nome de uma categoria filosófica concreta. “Sócrates discute e não faz senão isto”. Mais ainda, e ao contrário dos Sofistas que discutem num primeiro nível, Sócrates “discute a discussão” (LP:132). Com ele a discussão se reflete em si mesma sem, contudo, alcançar a compreensão da sua própria categoria. “É preciso entretanto observar que Sócrates, a partir do momento em que explica o que faz (...) retoma (inevitavelmente) categorias anteriores” (LP:131 n.1). A discussão sozinha não permite ao melhor representante da atitude elevar-se à sua categoria. A autocompreensão da discussão socrática não é senão uma retomada da *Verdade* ou, antes, do *Verdadeiro-e-falso* (cf. LP:138 e 130). Isso não impede que Sócrates seja exatamente o homem da *discussão*.

Ora, num texto publicado em 1952 (dois anos depois da *Lógica da Filosofia*), “Virtude do diálogo” (PR:279-295), Eric Weil distingue expressamente *discussão* e *diálogo*. Como compreender esta distinção? Não permitiria ela esclarecer a relação entre Weil e Sócrates? Seria Weil o homem do diálogo enquanto que Sócrates o homem da discussão? Nós veremos que não é assim tão simples. Entretanto, a distinção entre discussão e diálogo — para a qual Gérard Almaleh por primeiro chamou nossa atenção por ocasião de uma reunião do Centro Eric Weil dedicada a uma exposição de Lucien Bescond sobre a função da *discussão* na *Filosofia Política*—<sup>1</sup> pode constituir um ponto de partida metódico de uma análise mais acurada.

Neste texto, Weil distingue *discussão* e *diálogo*, introduzindo uma segunda distinção, a do *diálogo antigo* e do *diálogo moderno*. Falando de Sócrates, Weil emprega a palavra *diálogo*. “Sócrates morreu pelo diálogo, depois de ter passado a vida dialogando” (PR:280).

1. L. Bescond, “Eric Weil le choix de l’État constitutionnel” in *Sept études sur Eric Weil*, P.U. Lille, coll. U 1982, pp. 57-64. (também igualmente: C. Roubin, “En marge de deux textes sur le dialogue: É. Weil, *Verdade e diálogo* - E. Levinas, *diálogo*” in *Cahiers Eric Weil*, P.U. Lille, coll. UL3, 1982, pp. 197-218.

Enquanto na *Lógica da Filosofia* Sócrates discute e representa o homem da discussão — é sempre o termo *discussão*, nunca *diálogo* que é empregado no capítulo V, **Discussão**, da *Lógica da Filosofia* —, no artigo de 1952 ele dialoga mas não discute, a discussão sendo aí não uma questão dos filósofos, mas dos técnicos e, particularmente, dos técnicos da política, dos homens políticos. Como compreender o desvio de sentido que parece afetar o termo *discussão* e o aparecimento correlativo do termo *diálogo*? Notemos primeiramente que essa reelaboração semântica não se opera sem que o filósofo a perceba. Empregando o termo *discussão* para designar o confronto de pontos de vista técnicos na organização social do trabalho e dos diferentes modelos sociais de organização, “das grandes entidades econômicas e políticas ao mesmo tempo”, Eric Weil especifica: “É intencionalmente que evitamos aqui o termo diálogo” (PR:286). E logo em seguida: “Quem pode então dialogar? Os homens políticos? Certamente não: eles podem *discutir*, e nas suas discussões podem tentar evitar o conflito violento (...). Os homens políticos podem discutir, e devemos esperar que eles continuem discutindo por muito tempo; mas eles não podem entrar num diálogo: sobre o que se entenderiam eles?” (PR:286). O artigo de 1952 restringe o sentido da palavra *discussão* ao confronto dos interesses vitais (econômicos e históricos) cujo conflito ela eleva ao plano da linguagem e da racionalidade técnica: a violência bruta se encontra aí canalizada, domesticada, regrada. A discussão técnica permite estabelecer a “superioridade técnica”, a vitória de uma entidade econômico-política com pretensões de universalidade; ele rege os conflitos técnicos mais eficazmente, mais racionalmente do que o faria a guerra.

Observemos que a *discussão técnica*, regrando os conflitos e interesses no plano da linguagem, segundo a regra do jogo, e com a ajuda de uma “técnica do discurso” (LP:126), é exatamente uma dimensão essencial da discussão entendida como categoria. Os homens da *discussão* “se vêem como indivíduos opostos um ao outro por seus interesses, mas que podem e devem falar um *com* o outro, um *contra* o outro” (LP:125). Porém, na cidade e na discussão que nela se trava, “a luta de interesses” (LP:124) é recoberta por uma outra dimensão, essencial, a dimensão moral para a qual Emilienne Naert chamou nossa atenção: “No interior da cidade a luta é o segredo que todos detêm e sobre o qual todos se calam: o cidadão presume ser movido somente pelo interesse da comunidade, pelo interesse de todos” (LP:126). É essa dimensão ética recobrindo a dimensão técnica da *discussão* que, a meu ver, conduziu Eric Weil a distinguir *discussão* e *diálogo* no artigo de 1952, sem rejeitar nenhuma das análises do capítulo **Discussão** da *Lógica da Filosofia*, e a introduzir correlativamente a distinção entre diálogo moderno e diálogo antigo.

O diálogo antigo não é senão o que a *Lógica da Filosofia* chama *discussão*: a discussão socrática, a discussão dos cidadãos uns com (e contra) os outros, no interior da comunidade política e a respeito da conduta da comunidade política em geral e de cada um de seus membros em particular, a respeito do Bem e, portanto, dos meios para conhecê-lo e realizá-lo, a respeito da virtude, da justiça, da coragem, da temperança, da prudência. Em suma, o diálogo antigo é a discussão dos cidadãos, dos homens livres, dos senhores que não trabalham. A *discussão* possui, como bem mostrou Emilienne Naert, um conteúdo. Eu acrescentaria: um conteúdo, mas não um referente. Os homens livres discutem de maneira ordenada, coerente, não-violenta, entretanto não falam de outra coisa senão do *logos*, da Lei da linguagem e portanto da ação: da lei da forma (coerência) e do conteúdo (o Bem) do discurso. Sua linguagem não se refere a nada de outro, a nenhuma exterioridade. Só existe linguagem. “O homem deve compreender que não pode ser satisfeito senão pela razão e a linguagem (*logos*) (...). Na verdade, a linguagem é, assim, o mundo, só ela revela a verdade; só aquilo que pode ser dito sem contradição, e tudo o que pode ser dito deste modo é verdadeiro, ou seja, recebido da comunidade e obrigatório para todos como para cada um” (LP:133).

O diálogo antigo — a *discussão* como categoria — esconde uma dualidade não reconhecida: a do diálogo ético, visível, e da luta, invisível, dos interesses privados. É precisamente esta segunda dimensão da *discussão* (no sentido da categoria) que se eleva à linguagem e à consciência sob a forma de discussão técnica no mundo moderno. Uma vez que o trabalhador (o antigo escravo) se eleva, também ele, à linguagem, é preciso reconhecer que há dois tipos de discussão: de um lado a discussão dos senhores, dos homens livres, dos cidadãos, falando de moral, pondo a questão do Bem, em poucas palavras, o diálogo; de outro, a discussão técnica, representando e confrontando no plano da linguagem, do cálculo racional, o conflito de interesses. No artigo de 1952 esta distinção corresponde à dos *homens políticos* e dos *homens de cultura*. Os primeiros se ocupam da gestão e do confronto das grandes entidades econômicas e políticas; adversários, eles discutem, mas não dialogam. Eles não dialogam “porque, ironicamente, os adversários estão de acordo: o que importa é a organização do trabalho social no plano mundial; seu desacordo não pode ser resolvido pois se refere a fatos vindouros: tanto um como outro afirma ser o único capaz de organizar o futuro e de oferecer a todos os homens o contentamento na liberdade e na dignidade” (PR:286). “Os homens políticos não estão aí para dialogar; o seu ofício é a discussão dos seus interesses” (PR:294).

A discussão técnica moderna, como a discussão ética (ou diálogo) antiga, ocorre no interior da comunidade e se fecha em si mesma, sem abertura verdadeira para o outro. Os homens de cultura, ao contrário, dialogam. O diálogo rompe o limiar da comunidade histórica instituída, ela tenta atravessar até mesmo as cortinas de ferro que separam as grandes entidades econômicas e políticas (o artigo “Virtude do diálogo” data, não nos esqueçamos, de 1952), em vista de estabelecer um laço com o outro num plano que não é o da luta organizada da sociedade com a natureza e com as outras sociedades-Estados. Os homens de cultura falam de moral, dos valores, pondo em questão o valor mesmo dos objetivos perseguidos pelas entidades econômico-políticas na sua luta (ou na sua discussão técnica). “Eles podem dialogar, uma vez que estão de acordo sobre o valor do diálogo, opondo-se à violência, pelo menos ao seu emprego prematuro. Eles podem, enfim, dialogar, pois, ao contrário dos homens políticos, eles não estão seguros quanto ao que verdadeiramente entra em questão com as paixões nem quanto ao valor do prêmio que a violência, refreada momentaneamente, espera da sua vitória sobre a violência contrária” (PR:287). Para eles o verdadeiro valor é o diálogo, ou seja, a relação simplesmente moral e filosófica com o outro. “Em que consiste este diálogo? Ele será o confronto das convicções presentes no mundo histórico (...). Ele será a tentativa, sempre renovada, de compreender as oposições agentes que dilaceram e, dilacerando, animam o mundo. Ele será a tentativa de ver o que as palavras querem dizer” (PR:292). Este “trabalho propriamente interminável” do diálogo é a própria filosofia, a qual deveria, pois, ser empreendida pelo homem de cultura, “em comum com outros que não partilham suas próprias convicções de indivíduo e de cidadão”.

Contudo, tal empreendimento é difícil. O homem de cultura, filosofando e dialogando, encontra de fato outros homens que resistem ao empreendimento comum, que, no limite, recusam dialogar. “Se o outro recusa dialogar, ele deverá ainda *continuar o diálogo consigo mesmo*, e se perguntar como o outro lhe perguntaria, dando o máximo de força às suas objeções, o que é o Estado, (...) a liberdade, (...) a dignidade do homem, (...) a paz (...), a nação (...), o fim da vida e do trabalho da comunidade” (PR:292s). O diálogo moderno não faz outra coisa senão elaborar uma filosofia política que se ocupa de “pensar a ação”, de “compreender a ação” (PR:295). O diálogo moderno, a um só tempo filosófico e político, não se substitui à discussão tecnicamente política; ele, mais precisamente, se enxerta sobre ela, para educá-la, para “fazer da discussão um diálogo”, para levar a política à sua compreensão agente e, assim, à redução da sua própria violência ao mesmo tempo que ao reconhecimento de uma violência irredutível: a do

homem que “ataca o homem na sua humanidade” negando a razão “com conhecimento de causa”. Assim a filosofia do diálogo moderno chega, por sua compreensão da política e da virtude do diálogo, ao problema constitutivo da *Lógica da Filosofia*, a saber, o problema da violência de uma recusa radical do diálogo, da compreensão, da razão, e que a atitude do homem da obra apresenta na sua pureza.

“A filosofia” — diz um texto mais tardio, de 1968: “Preocupação pela filosofia, preocupação da filosofia” (PR:7-22) — “se deve existir, é o diálogo das filosofias, vale dizer (...) o pôr em relação teses sustentadas no mundo, e, para isso, é indiferente (...) que essas teses sejam apresentadas como filosóficas ou não-filosóficas” (PR:12). Ora, significativamente, a caracterização da filosofia pelo diálogo vai de par com a definição de seu objeto, ou antes, do seu problema constitutivo: “se a filosofia não apresenta problema para a violência (...), em compensação a violência e o uso da violência apresentam problema, no mais alto grau e profundidade, para a filosofia, uma vez que ela se funda e se autocompreende na oposição à violência e ao uso da violência, precisamente enquanto ela é vontade de discurso universal. Assim torna-se claro que a pluralidade de teses é essencial para a filosofia, pluralidade que, se não é superada no diálogo e no discurso racional, faz da violência uma instância, certamente não de julgamento, mas de decisão” (PR:12). O texto citado vale perfeitamente como apresentação da *Lógica da Filosofia*, do seu problema, da sua organização dialógica: “A filosofia é essencialmente dialógica; ela não pode ser considerada como monólogo senão por um desconhecimento da sua natureza. Com efeito, o monólogo é na sua essência a proclamação de uma sabedoria” (PR:14). Ora, é preciso constatar, hoje como ontem, “a coexistência e a oposição de múltiplos monólogos” (PR:15). “A tarefa da filosofia” é, portanto, “pensar no diálogo as diversas *sabedorias*, as *evidências* opostas — e pensar não é senão confrontar pensamentos e recolhê-los juntos” (PR:17).

Eric Weil, por sua obra filosófica, é bem o homem do diálogo moderno, que compreende explicitamente como se articulam discussão política técnica e diálogo ético-filosófico, e capta o problema da violência irreduzível no coração do diálogo. Sócrates, ao contrário, é o homem do diálogo antigo, o homem da categoria da *discussão* que ignora a moderna distinção entre discussão técnica e diálogo ético-filosófico, porque simplesmente ignora o problema da violência radical, de uma violência com conhecimento de causa. Sócrates ignora a pluralidade radical das *sabedorias*. Dizendo de outro modo, ele não reconhece a possibilidade de uma liberdade que possa dizer *não* à razão: “Daí a sua total

incompreensão diante do que nós chamamos má vontade" (LP:131). A discussão corretamente levada, segundo uma técnica adequada, deve conduzir ao acordo. O acordo é possível, necessário. "É necessário que essa discussão possa concluir. É essa técnica é elaborada na base de um princípio, de um enunciado aceito por todos" (LP:131). "Trata-se de ter razão" (LP:125), de "demonstrar seu direito", de "provar que se tem razão" (LP:128). Sócrates visa ao discurso único que reduziria todas as diferenças individuais, todas as diferenças de interesse (e assim a violência que significa a diferença do individual e do universal). "Ele tem certeza que a discussão terminará" (LP:136). A *discussão* (o diálogo antigo) visa ao discurso único, o monólogo da razão. O fracasso de qualquer tentativa de redução da pluralidade dos discursos a um discurso único ainda não lhe apareceu. Ora, é somente o reconhecimento da pluralidade das categorias filosóficas irredutíveis umas às outras que permite pôr o problema de uma lógica dialógica da filosofia.

A distinção entre discussão e diálogo nos permite pensar a relação entre Weil e Sócrates. Uma categoria como a da *discussão* não permitiria empreender e compreender a ordem dialógica da *Lógica da Filosofia*; o ideal do discurso filosófico coerente é, para ela, o *objeto* (e mais adiante, o *absoluto*), mas não o *sentido*. Pôr as categorias filosóficas a discutirem entre si, projetá-las no plano da *discussão* a fim de descobrir qual delas tem razão — quer dizer, qual delas realiza a ciência absoluta —, seria operar uma *retomada* do sistema weiliano sob a categoria da *discussão*. Mas a *Lógica da Filosofia* não equivale a um sistema da *discussão* que concluiu (na ciência do *objeto* ou na ciência absolutamente reflexiva do *absoluto*), precisamente porque ela é um sistema do diálogo. A expressão pode parecer paradoxal. Todo sistema não é monológico? Certo, não se trata de desconhecer a exigência de unidade, de coerência formal do discurso filosófico: quanto a este ponto, Eric Weil pretende ser e sabe que é o herdeiro de Sócrates, que foi o fundador do discurso formalmente coerente. "Sócrates descobre na linguagem a possibilidade do discurso formalmente coerente" (LP:132). O aparecimento da *discussão* constitui "o fato mais importante da história tal como a lemos, porque ela é o ponto de partida dessa história (a condição necessária, não a condição suficiente)" (LP:124). Contudo, esta exigência de coerência formal não implica necessariamente a redução de toda alteridade. Ao contrário, poder-se-ia mostrar<sup>2</sup> que a *Lógica da Filosofia* é um percurso no qual se encontram todas as figuras do outro, até a do outro radical, do homem que se retira da discussão e do diálogo, do homem que se cala e se limita a fazer e sentir, o puro violento, o homem da *obra*. De maneira paradoxal, é a vontade filosófica de

3. Kirscher, "Dualités ductibles et unité ématique dans la *Logique Philosophie d'Eric Weil*" *ahiers Eric Weil I*, P.U. coll. UL3, 1987, pp. 33-

manter o diálogo, mesmo com este outro radical, que dá ao discurso sistemático da filosofia a aparência de um monólogo, mas somente aparência, pois o filósofo “continua o diálogo em si mesmo” (PR:92), estando consciente de que o outro, qualquer que seja, no ato de sua liberdade irreduzível, quer ele queira quer não, propõe uma figura do sentido, ainda que sob a forma da recusa muda de todo sentido. A esta figura muda da recusa do sentido o filósofo empresta um discurso. Nesta figura muda do sentido o filósofo reconhece uma categoria filosófica que põe a filosofia em questão e com a qual o filósofo prossegue seu diálogo interior.

Poder-se-ia dizer que o lógico da filosofia estabelece em si mesmo o diálogo entre Sócrates, ou melhor, entre o herdeiro de Sócrates e as figuras do outro que Sócrates teria ignorado por causa de sua confiança absoluta na razão: no limite, entre Sócrates, para quem tudo é linguagem, para quem toda linguagem deve ser formalmente coerente, e o homem da *obra* que, depois do desenvolvimento completo da razão filosófica, de Sócrates a Hegel, se retira da linguagem, para não deixar lugar, numa espécie de cinismo absoluto, senão ao *sentimento da obra*. O lógico da filosofia estabelece em si mesmo o diálogo entre razão e violência, entre *logos* e *poiesis*, entre discurso e sentimento, dado que a *discussão* não pode franquear o limiar da razão, do *logos*, do discurso.

Este ponto me parece particularmente claro na *Lógica da Filosofia*. A *discussão* se constitui pela corrosão do conteúdo da *certeza*: não há mais conteúdo, vindo de fora, do passado, da tradição, ao qual o homem possa se apegar. Os homens (livres) não têm senão a linguagem para se orientar. Com Sócrates se efetua de maneira quase pura o ato de auto-afirmação da Linguagem e de sua lei como única realidade, como ato de exclusão de toda referência exterior à linguagem. Tudo é linguagem, não há senão linguagem. Contudo, esta linguagem formalmente coerente não é vazia: o real está *dentro*, é o Bem, o valor segundo o qual é possível se orientar. Na categoria seguinte, o *objeto*, o que foi reprimido em Sócrates, se ousou dizer, volta, e sob duas formas: Platão exige um referente, uma medida transcendente da linguagem, o objeto absoluto, e junto com ele, deve pôr “um conceito de pura oposição”, o “não-conceito” de um “outro” que “é, não sendo” (LP:146). Nas categorias posteriores, estas figuras do outro se renovam, de maneira específica para cada uma. Depois da categoria do *absoluto* aparece uma figura da alteridade, impensável para Sócrates, e é exatamente a partir desta figura que a filosofia deve definitivamente renunciar ao monólogo que seria a conclusão da *discussão*. Dora-vante a estrutura dialógica não pode mais ser evitada, senão por um desconhecimento. A categoria do *absoluto* constitui o limite máximo de realização do ideal socrático do discurso coerente. A

F. Châtelet, *Hegel*, Ed. Le  
uil, coll. Ecrivains de tous  
s, n 80, Paris, 1968, p.170.

F. Châtelet, *Chronique des  
es perdues*, Stock, Paris  
77, pp. 103-105.

E. Weil, *Essais et Conférences*  
Plon, Paris, 1970, p. 268.

questão socrática terá levado à resposta hegeliana, ao discurso único e total compreendendo todos os discursos em si, porém reduzindo-os ao discurso absoluto; não nivelando-os por baixo, a um aspecto entre outros do todo, a uma abstração, a um essencial particular, mas nivelando-os por cima, numa redução que respeita tudo, que não elimina nada. Como escreveu François Châtelet, na conclusão do seu livro sobre Hegel<sup>3</sup> — onde se percebe facilmente a influência de Eric Weil<sup>4</sup> —: “A redução hegeliana não rejeita nada; ela quer integrar tudo”. Só que Eric Weil dá um passo a mais, abrindo o espaço para o diálogo: ele reconhece a atitude do violento radical como uma figura do sentido.

A recusa da razão renova a questão filosófica. Para o filósofo esta recusa põe a própria filosofia em questão. É possível compreender (não justificar) o que para Sócrates ou Hegel, para a filosofia da *discussão* ou do *absoluto*, é incompreensível, portanto, não é? Dizendo brevemente e de outro modo: trata-se de pensar o sentido do insensato<sup>5</sup>, de compreender até mesmo, e sobretudo, Hitler, pois ele pertence à espécie humana, realiza uma possibilidade do homem, de todo homem, de cada homem, porque ele está potencialmente em nós como Sócrates também está: nós somos essa dupla possibilidade e a escolha da possibilidade socrática, filosófica, implica hoje, para nós modernos, o reconhecimento do fato da outra possibilidade. A filosofia a partir daí é o diálogo entre as possibilidades mais radicais do homem, mas do ponto de vista de uma dentre elas, que, para Sócrates, não era *uma*, mas a *única* possibilidade. Aqui está toda a diferença entre Weil e Sócrates, entre a filosofia do diálogo e a filosofia da discussão; para Eric Weil, a razão não é tudo.

\*

Para concluir, eu gostaria de esboçar brevemente a diferença entre Weil e Sócrates no plano da sabedoria. Eric Weil não pode evitar a referência a Sócrates quando expõe a idéia de sabedoria. “Tudo tem um sentido, e a sabedoria consiste em viver no sentido pensado. A palavra de Sócrates se explica (sem se justificar): tornar-se sábio é morrer; pois o que perece no devir da sabedoria (...) é o discurso do indivíduo, a vida individual que pretendeu se manter individual e razoável” (LP:437). Entretanto a sabedoria segundo Eric Weil não é senão a identidade, vivida pelo indivíduo, do seu discurso e da sua vida, da sua categoria e da sua atitude. Tudo tem um sentido, tudo é sentido uma vez que não há mais a menor separação, o menor espaço entre o discurso e a realidade, e, mais precisamente, no indivíduo vivo, entre o seu discurso e a sua vida. “Se se quer dar uma definição de sábio, é

preciso descrevê-lo como o homem que, na sua existência concreta, é o sentido" (LP:434). No entanto o indivíduo é o sentido quando não se pode mais distinguir o universal do seu discurso e o singular da sua vida, quando a categoria se fez atitude, quando o homem prefere morrer a viver uma vida abstrata, puramente individual, desprovida de sentido porque separada do universal ou da Lei. A figura de Sócrates que aceita a própria morte porque recusa viver fora da coerência da razão (e, portanto, da Cidade) é uma figura paradigmática do sábio.

Entretanto, Weil toma também suas distâncias com relação à definição socrática da sabedoria: "A palavra de Sócrates se explica (*sem se justificar*)". O que pode significar esta reticência que é preciso sublinhar, senão que o "morrer" é a própria sabedoria para Sócrates e não somente um caso limite? Por essência o sábio socrático é um sábio morto, vale dizer, um homem que renunciou completamente à sua individualidade, à sua existência concreta, para ser somente razão. Para compreender a concepção socrática da sabedoria é preciso relembrar a antropologia da categoria da *discussão*. O homem é duplo: ele é, por um lado, o que já encontra em seu ser, indivíduo egoísta, interessado, passional; ele é, por outro lado, o que ele quer ser, pensante e querendo a razão. Ora, esses dois lados se excluem por natureza: o homem está do lado do universal, não do lado do particular. "Ele não quer ser para si mesmo senão razão, universal, e ele é inquietado e constrangido por este animal estranho que pretende ser ele mesmo, e ao qual ele não pode dar razão, porque este outro recusa a discussão e nem sequer fala a linguagem da razão, mas a do interesse irrefletido, da paixão, da passividade que se aceita tal qual ela se encontra. O homem que ele quer ser para si mesmo se encontra aprisionado num outro que ele não quer ser: ele deve desembaraçar-se dele para se tornar ele mesmo" (LP:135). Desembaraçar-se dessa parte de si mesmo que não é si mesmo, do indivíduo que não é homem, é morrer.

Encontra-se a mesma concepção de sabedoria em duas outras categorias gregas: o *objeto* e o *Eu*. O *Eu* encontra a mesma duplicação da *discussão*, mas com a diferença de que o *Eu* se acha do lado do indivíduo e do seu sentimento de si mesmo, não do lado da razão com a qual, contudo, ele queria se identificar. "Daí a ação do homem sobre si mesmo: porque é sentimento, ele toma partido pela razão contra si mesmo; sendo eu para si mesmo, ele se salva na razão que não possui eu: para ser feliz é preciso que ele deixe de ser, porque fora da sua infelicidade o eu não é mais nada. Ser filósofo, é morrer" (LP:168). Se o filósofo do *Eu* vive — "ele vive porque não consegue ser o que quer ser" — é porque "jamais o filósofo se torna sábio", é porque o sábio da categoria do *Eu* não é

mais, no limite, um eu: “o homem que ganha um instante de alegria e no qual a razão é suficientemente forte para abandonar a vida à natureza (...) estaria acima do homem, seria deus vivendo não no cosmo, mas entre os mundos” (LP:168). A filosofia antiga, segundo as diferentes modalidades definidas pelas categorias gregas da *discussão* (Sócrates), do *objeto* (Platão) ou do *Eu* (Epicuro e os Estóicos), concebe a sabedoria como a negação radical daquilo que, no homem, não é razão. Tornar-se sábio é tornar-se razão e somente razão. É neste sentido que o sábio antigo é um sábio morto.

Em contrapartida, o sábio moderno do qual a *Lógica da Filosofia* pensa a possibilidade, é um sábio vivo. Já a primeira das categorias modernas (*Deus*) — e é isso que faz a diferença com relação ao *objeto* — deixa de exigir a negação daquilo que, no homem, é separado do absoluto. No fundo da sua queda, o homem continua “a imagem viva de Deus”; “sua queda é sua dignidade” (LP:177). O eu finito, decaído, graças à revelação, sabe-se responsável pela sua separação de Deus: “De imagem de Deus, ele se torna semelhante a Deus”. A unidade concreta do finito e do infinito se reflete em cada um dos dois termos: ela é “amor de Deus” (no duplo sentido, objetivo e subjetivo, do genitivo). Assim, para a categoria moderna, um dos dois termos não é mais afirmado pela negação do outro. Doravante o sentido se encontra tanto de um lado como do outro da relação. O pólo da finitude não é menos importante, para o filósofo em busca da sabedoria, que o pólo da infinitude.

O filósofo moderno quer a razão mesmo sabendo-se irredutivelmente finito. O homem não é nunca pura razão, ele nunca será mais do que razoável, e é como tal que ele pode não somente ter-se decidido pela filosofia mas também pela sabedoria. No final da *Lógica da Filosofia*, na sua concepção de sabedoria, Eric Weil tenta assumir não somente a herança da filosofia grega — e da sua exigência de razão — mas também a herança do pensamento da finitude, desde a atitude do crente (categoria de *Deus*) até a sua mais extrema radicalização (a categoria do *Finito*). Ignorando a finitude do homem, ou antes, ignorando a humanidade da finitude, ignorando que não existe sentido senão para um ser finito e que se sabe finito, as categorias antigas só podem propor o ideal de um sábio morto. A questão de Eric Weil, em contrapartida, é a da possibilidade de um sábio vivo: a da possibilidade de uma sabedoria do indivíduo razoável e finito, definitivamente finito e que não pode mais pretender reduzir sua finitude à infinitude da razão. A presença do sentido não é pensada nem vivida mais na negação, ou mesmo no desconhecimento da finitude, mas na sua assunção filosófica. Se se quer compreender a diferença entre a sabedoria segundo Sócrates e a sabedoria segundo Eric Weil, é

necessário lembrar que se Weil reivindica a herança socrática, antiga, da exigência de razão, ele reivindica igualmente a herança do pensamento da finitude, um pensamento que é totalmente estranho a Sócrates. A idéia weiliana do sábio vivo, "livre para a vida no mundo" (LP:442), simboliza a unidade concreta desta dupla herança.

*(Tradução de Luis Corrêa Lima)*

SÍNTESE NOVA FASE  
46 (1989): 99-110

Endereço do autor:  
16, rue Hippolyte Lefèbvre  
58900 — Lille — FRANÇA