

Obra Absoluto / *O Abso-luto da obra* Obra Poesia Sageza: Seis Proposições Para Éric Weil

Carlos Couto Sequeira Costa

ao João Paisana _____ absolutamente

“Vivermos nesta luz é estarmos hoje/ em transparência de categoria.”[Echevarría/
Fenomenologia-37]

I – *O tema da Obra, primeira categoria depois do discurso absoluto*: não se trata de descrever Éric Weil, filósofo das categorias e da *Logique de la Philosophie* [LP] mas, fundamentalmente, trata-se de operar uma arqueologia da obra ___ da Obra, da Poesia, da Sageza, do Sentido. A *poiesis* constitui a unidade da poética, do discurso, da acção e da obra no “discurso coerente” que forma a lógica weiliana da filosofia. O texto inicial repousa numa tripla configuração da compreensão dialéctica das categorias-actitudes, incidindo conjuntamente no Compreender (com as categorias da Inteligência e do Absoluto), no Agir (Obra e Acção) e no Criar (Personalidade e Finito). Qual a significância da Obra? Como afirma Pierre Livet, em “Après la fin de l’histoire Éric Weil” [AEW-87], “para o criador, a história começa somente com a obra [LP-367]. A obra é puro projecto, decisão violenta para o que não existe ainda. Ela permite fazer do começo das categorias uma categoria própria”. Se a categoria do Objecto releva do objecto inteligível e a categoria de Deus (mediação das demais categorias) é reveladora do apelo à reflexão e totalidade da experiência do homem, se a arte da categoria da Condição é a da ironia romântica e a Inteligência é paradigma de interpretação, a categoria da Obra corresponde, em simultâneo, à acção poética (e estética) e à acção política”. A Obra é acção pela acção pura, agir político e estético, acção “sem verdade”. Que sentido(s) para a Obra? Que racionalidade(s)? Ou que violência(s)? Afirma Weil que “ser homem é agir, e o homem é o que ele faz: a sua obra” [LP-345]. Weil sublinha o carácter eminentemente *poiético* do fazer (obra) da obra. O que resta e permanece, depois do Absoluto e da totalidade que “tudo compreende e tudo dissolve ou desfaz em Absoluto? Resta o escândalo da razão” [LP-345]. Com o Absoluto há como que um “não” à *discussão* conflitual com o Ser, o Universal, o Pensamento, dado que o Absoluto os engloba e abarca num todo coerente. Diz o filósofo que o Absoluto “tem razão, e dá-se-lhe razão: se se trata de pensar, é preciso pensar no Absoluto” [LP-346]. O pensar é a nova *atitude* do pensamento que caminha para se encontrar como totalidade, como “ser do ser”, como totalidade histórica residente no homem e “liberdade do homem concreto no mundo concreto” [LP-347]. Com a categoria da Obra, porém, o problema já não é de compreender o mundo, mas de viver e nele viver [LP-349]. “O discurso é absolutamente coerente, e o discurso coerente é a Razão e o Ser” [LP-351]. Haverá *acordo* entre a obra e o discurso? Há lugar para a

condição, o prazer, a poesia, a violência, mas haverá *simpatia* (para recorrer a um termo leibniziano) com o discurso e no discurso? Criar, fazer, fazer a obra é também operar com coerência e com razão, com sentido. O criar releva de uma transformação do mundo, seja o agir do político como a poética do poeta ou do pensador-artista, do pintor ou do músico: o mundo *está prenhe* (novo sentido leibniziano, a mónada “prenhe de ser”) de sentido e prestes a receber, pelo criar, um sentido, um novo conteúdo, uma outra forma. Por outro lado, que a obra tenha *um sentido* (múltiplos) ou não, pouco importa (a obra está *certa*, e acerta no seu sentido imanente); importa sim que a Obra *seja*, e que seja a partir das “condições do mundo”. Por modelo, uma pintura de Carpaccio depende das *condições* do mundo que o envolve, do material e da inventividade, da sociedade, do tempo (mesmo que seja contra o tempo, *inactual*, diria Nietzsche) que a molda e *condiciona*. A Obra é condicionada, repete-se o truismo, tal como o Romantismo se vê condicionado pela revolução francesa, as obras de Vico e Kircher condicionadas pelo Barroco, ou a acção política condicionada pela sua historicidade. Significa isto que a linguagem da obra é “sentimento” de si mesma, imediatez na sua certitude [LP-353]. Mas a Obra igualmente apela à violência que a cria (e *descria*, segundo Agamben) e, assim sendo, já não há “história, compreensão, discurso que contem diante do sentimento da obra” [LP-354]. A razão esboroa-se face à violência da obra [LP-355 Weil refere Hitler], violência da linguagem da obra, violência do homem da obra, conflito ou silêncio da linguagem e do discurso. A obra emiscui-se, por assim dizer, com o desejo “primitivo” de fazer, fazer simplesmente. A linguagem da Obra é, para Weil, essa *primitividade* que faz com que o homem da obra esteja fora da linguagem “filosófica” [LP-355]. O homem da Obra *não tem* linguagem, ele *produz* linguagens, cria obras, “serve-se da linguagem”. A Obra produz a sua própria linguagem [LP-356] e assim atribui um sentido ao mundo, um “pro-jecto” lançado adiante, o “bonheur” da obra realizada [LP-357] (é sabido, Wittgenstein sublinhará: “a obra é o que torna feliz”). Encarada segundo um outro prisma, a obra é “perpetuum mobile”, criação contínua e inacabada, dirigida ao (sentido do) sentimento ___ a obra “dirige-se ao sentimento” e à probidade (ou “sinceridade”) do criador [LP-358]. A primitividade, atrás referida, é *isomórfica* ao mito: a linguagem do homem da obra e o mito nela contido traçam a expressão, ou acção, da *solitude essencial* (diria Blanchot) do “fazedor de obras” ou “criador de mitos” (“o homem da obra está sózinho e sabe-se único” [LP-364 e 358]). Todavia, a relação entre Obra e filosofia é nuclear. A obra faz-se e faz, é um fazer e (para Weil) não tanto um pensar. Na linguagem da categoria do Absoluto, a obra funciona como expressão do particular e da violência [LP-361]. Na linguagem do discurso filosófico (*tradicional*, sublinhe-se), como funciona a obra? Será legítimo, *fenomenologicamente*, operar uma *redução* em relação ao weiliano tema do “discurso coerente”? Para a filosofia, diz Weil, o “pour-soi deduz-se do en-soi e a ele se reduz” [LP-361]. Mas, questionamos, qual o “en-soi” da Obra? A “obra faz-se no mundo segundo as condições do mundo”, repete o filósofo [LP-361]. Pense-se na obra política de Churchill (ou Kennedy, ou Mandela), na “action/passion painting” das *Catedrais* de Pollock, nas caixas de Cornell, na interpretação *gótica* do schumanniano *Carnavall* op. 9 por J.-M. Luisada, ou nos *Pithoprakta* (“acções por probabilidades”) de Yannis Xenakis. A Obra, sendo acção, reconhece-se no “mundo da condição” (há aqui o que Weil denomina de *reprise* ou retomada, espécie de “leitmotiv” categorial que atravessa o texto da LP). Este mundo não será então a Razão como “mediação total entre a negatividade do indivíduo e o universal” [LP-361]? Qual então a originalidade, o *Witz* (para falar como os românticos) e a razão (de ser) da obra? E porquê o escândalo da razão? A obra está *fora* (no sentido do “Dehors” blanchot e deleuziano), radical e violentamente *à margem* (Derrida) da ordem da “razão”, da ordem do discurso tradicional (estará?), não só porque subverte, perverte, agride ou transgride todos os discursos possíveis, universais e de totalidade, mas porque os excede e reinventa rebatendo-os num outro e novo “plano de imanência” (utilizando a expressão conhecida de Deleuze). Como violência e “escândalo da razão”, a Obra “está fora” do diálogo, da categoria da

Discussão. *Ela é*. Assim argumentando, será a obra uma categoria-atitude, entendendo Weil por categoria (espécie de “super-conceito”) o “*principium disputationis*” incluído na discussão e no diálogo [LP-363]? Será a obra uma categoria, uma vez que agora “a violência presente se proclama na obra” [LP-364]? “A atitude está toda na obra” [LP-365], esta age e agencia operando, umas vezes, o isomorfismo entre criador e obra, e outras, a sua radical e irredutível separação. *A obra transforma-se em “missão” e o criador em “eleito”* [LP-365]: estamos em plena ficção do génio romântico ou mesmo na justificação da atitude da obra através da revelação de uma “ordem divina (assim no caso de Mahomet)” [LP-366]. Consequentemente, Weil conclui que o homem da obra “é um génio que realiza a liberdade”, “personagem histórica da sua época”, “personalidade” que tanto fixa quanto renova a axiologia dos valores. A Obra toma a reprise das categorias da Personalidade e da Inteligência, da reinvenção valorativa. Siga-se o exemplo da obra de Picasso ou de Rothko (mas o que *dizer* de um Damien Hirst?), ou do engajamento jankélévitcheano: há toda uma filosofia da obra, uma pré-história e uma história da obra a encetar. Para o criador, a história recomeça sistematicamente com o começo radical da obra, feita à sua imagem, enquanto liberdade de intuição criadora e experiência de autenticidade: “o acto que transporta a marca da nossa pessoa é verdadeiramente livre, visto que unicamente o nosso eu reivindicará a paternidade desse acto” (Bergson-114/Bretonneau-67). A marca, o traço da Obra, seja ela obra aberta ou monádica, polivalente ou “autista” (haverá?), traduz-se na sua probidade, na “atitude” da obra enquanto acção de criação-criação-experimentação. A categoria da Obra está indissociavelmente ligada às do Absoluto e do Finito, ao “discurso coerente que é o Absoluto” [LP-369] e ao Finito. O homem é um ser finito, marcado pela finitude (pela morte) e é também *discurso* em situação, marcado pela temporalidade [LP-375-378]. “A Obra constitui a “*mise-en-liberté*” da finitude [LP-378] e a postura de criação face ao discurso e à “coerência”. “No Absoluto, diz Weil, o esquecimento do projecto e da finitude”, que marcam o homem, “tinha sido completo” [LP-379]. Para o homem do Absoluto, trata-se de fazer penetrar a *incoerência* ou o *particular* no discurso coerente ou universal [LP-381], uma vez que a coerência como que “engaja” o homem [LP-387]. Ora, a filosofia weiliana assenta, em simultâneo, numa “poética” (porque obra, porque acção, porque finitude) e numa “protreptica”, ou seja *uma filosofia no mundo* [LP-390], procurando repensar todas as categorias filosóficas a partir do eixo central do Absoluto. O homem é possibilidade no mundo, projecto que nele se projecta, e projecto por vezes “esclerosado” pelo esquecimento da finitude, mas também pelo desejo da coerência imanente ao Absoluto [LP-391]. O Absoluto (e a Obra, em relação, seria como que o “luto” do Absoluto, *Obra-Absoluto* ou “Trauerspiel”, mas isso levar-nos-ia para um outro *jogo de linguagem*) não é desejo, mas é sim a própria coerência, o “pensamento que é pensando-se ele mesmo” [LP-319]. A Obra poderá ser Absoluto (como queria Novalis), todavia demarca-se, essencialmente, enquanto “vontade de poder” criar e violência do fazer (que se opõe ao Absoluto), criação e desejo contínuos, discurso fragmentário e ontologia do inacabamento. No Absoluto, por seu turno, o “homem compreende, na condição de *ser* esse discurso na sua totalidade” [LP-321], discurso *de* totalidade e discurso na condição de “ser absoluto” [LP-325]. O Absoluto forma a categoria-chave na qual a filosofia se constitui e institui para si-mesma, “compreensão de tudo como compreensão do todo” [LP-341]. O Absoluto não somente *tem* razão mas *é* a razão compreendendo o discurso absolutamente coerente, visando a “compreensão completada”, fundamento de todos os discursos, legitimidade fundante de todas as categorias [Kirscher-374-s.]. Ainda Kirscher: somente “o absoluto é a verdade, o ser, o sentido; ele é o todo compreendendo-se” [Kirscher-375] e, dentro desta lógica, “somente a criação do absoluto seria criação” [Kirscher-386]. Pense-se em Rilke, Celan, ou em Wagner, em Beethoven, no Ticiano, num Proust: a criação como Absoluto, o Absoluto da criação. Aqui retomamos a Obra. Querer compreender, certamente que leva ao Absoluto, do mesmo modo que

querer criar certamente nos levará ao eixo fundamental da Obra, porquanto esse eixo faz criar e subverter (em novas versões e perversões), violentamente.

“J’aime parler en vers, car je suis moi-même un poème” (Nijinski-122).

II – *O pensamento weiliano procede, dialectiza-se por dicotomias*: do discurso opõe-se à violência, a compreensão do Absoluto contrapõe-se à violência da Obra (veja-se Genet, Artaud, Fontana, Takemitsu, Kacem, ou Pasolini). Absoluto e Obra, discurso de coerência e violência da obra, numa palavra, a dicotomia entre Totalidade e Vida, Sentido e Facto (a “brutalidade do facto”), segundo a expressão de David Sylvester aplicada à pintura de Francis Bacon). A Obra, entre as categorias do Absoluto e do Finito, compreende-se como Acção, violência do Agir.

“J’aime la vie. Je veux la vie” (Nijinski-95).

III – *A Sageza é poesia fundamental, a poesia é sageza*: “A poesia é o outro da filosofia”, sublinha Weil, e “a filosofia, na acção, visa a presença e o sentimento, isto é a poesia” [LP 435]. Em linguagem weiliana: “o homem é poeta antes de ser filósofo e depois de o ter sido” [LP-421]. A poesia é fonte e fundamento, arqueologia e teleologia da filosofia: do *Poema* de Parménides e dos oraculares fragmentos de Heraclito a Schlegel (e aos fragmentos do próprio Wittgenstein), de Hölderlin e Novalis a Jankélévitch e Derrida, do *cadavre-exquis* *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* a Nietzsche e Heidegger, do *De Rerum Natura* lucreciano a Michel Serres e a Cioran, importa frisar quer a linha rapsódica e poética do filosofar, quer a diacronia de toda uma filosofia artística. Importa repensar as ligações proibidas (porquê proibidas?) e incestuosas entre escrita e filosofia, o dito literário e o dito filosófico, o “impuro” e o “puro”, poética e razão (dicotomizações sempre anacrónicas e falaciosas). Mas certamente que a filosofia, ou certa/incerta filosofia (*modo* Hegel, *modo* Kant) pensou sempre a poesia como o seu Outro, uma outridade não raras vezes marginalizada, desde a *expulsão dos poetas da cidade* às mais actuais (e ditas) filosofias da consciência e analíticas. Não obstante, Éric Weil reflecte a poesia enquanto expressividade e sageza fundamentais. Com a categoria da Consciência surge em cena o poeta, e a poesia como que “entra no horizonte da filosofia” [LP 2437-248]. Desde sempre, a figura tutelar do poeta é significativa e representativa da prosopopeia viva do sagrado, do mítico, do oracular, da mensagem da tradição. Os poetas são mensageiros da matemática sagrada e demiurgos dos deuses, como aponta Novalis, escutam e comunicam a Voz, o magma do espaço arcaico. Insista-se, é com a filosofia, elaborada por filósofos e poetas, que a poética se revela como *Consciência* do dizer e fazer poéticos da tradição. O que significa criar? Qual o sentido? Qual a significância do Witz romântico como “genialidade fragmentária”, do dom, do engenho, da agudeza barroca? A poesia *sabe-se*, de sageza, enquanto consciência de si poética e absoluta: “por todo o lado procuramos o Absoluto” [Novalis/Quillien/Figures-151]. Quillien não cessa de sublinhar que a categoria da “Consciência realiza então uma verdadeira revolução copernicana na ordem do poético. Descobrimo que o sujeito é tudo, eleva-se à “poesia transcendental” “[Quillien/Figures-157] e, como refere Weil, “a *poiesis* é em todo o lado a meta deste discurso” [LP-312]. A *poiesis* está antes e depois, antes da Consciência e depois, como expressão da Personalidade, nova categoria na *operática* LP. Por seu turno, a categoria do Finito compreende que o homem é poeta e filósofo. Byron e Novalis são citados [LP-169], assim como a *poesia* de Platão [LP-189], Schiller [LP-203], Schlegel [LP-248], Heine [LP-250] e Goethe [LP-290, 293, 301, 308]: *o poeta reflecte a criação da criação*. “Antes da Consciência, o poeta cria; o poeta da consciência quis pensar este criar. A Personalidade está toda ela debruçada para o criar deste criar e o Finito volta de novo à reflexão e pensa o criar deste criar”, de maneira que o “filósofo e o poeta estão condenados a viver conjuntamente e, mais do que se ignorarem um ao outro, a coexistir” [Quillien/Figures-160]. A poesia *revela* enquanto a “filosofia revela o facto da revelação poética” [LP-389], quer dizer finalmente que o “sentido da filosofia se compreende ao reportar-se à *poiesis*” [LP-427]. A poesia produz sentido, Presença ela é Presença, sageza fundamental (lembra-

-nos Vico) como revelação de sentido e criação poética, fundura da própria filosofia e “poesia e presença” [LP-388-389, 417-s.]. A “LP compreende a unidade da poesia, da acção e do discurso num discurso coerente que é a lógica da filosofia” [Quillien/Figures-163], o que significa que a filosofia *abre-se à totalidade da coerência*, do mesmo modo que a poesia é abertura ao obscuro luminoso e à travessia do abismo, território de uma geografia mágica e do pensamento do dom. O poeta “liberta o homem da condição” [LP-251], cria a criação, a criação que é “mistério porque se funda no segredo inviolável do eu e da liberdade” [LP-252]. É a Presença que determina “o fim da violência” e a abertura e libertação na categoria da Verdade [LP-442]. São estas as últimas palavras da LP. “O homem é um poema que o Ser começou” (Heidegger).

“Je veux que les hommes comprennent que la mort du corps n’est pas une chose affreuse, c’est pour moi je vais raconter ma promenade” (Nijinski-131).

IV – *Caminhar para a Sageza* [LP-13], eis todo o nervo da questão. A Sageza constitui a última categoria da *Logique* weiliana, sistema aberto à interpretação e à acção, à ordem do discurso e à ordem das coisas. Aliás, o exêrço é bem elucidante: “uma vez a filosofia compreendida no seu ser formal, o discurso completou-se: a Verdade está presente na Sageza, resultado do pensamento que se pensou a si mesmo” [LP-433]. *A Verdade está agora presente na presença da Sageza*. Entre o discurso coerente, a acção e o sentido, nesse *espaço do Entre* permanece um *filosofar* [LP-433] que é sageza: “A Sageza é o que faz o *Sábio* [Sage], o homem do sentido, o homem da presença” [LP-434]. Presente desde o início da obra, a categoria da Sageza é, conseqüentemente, a “*possibilidade* última do homem” [LP-434]. A filosofia, desde o *Parménides* de Platão e da *Carta Sétima* a Kant e Hegel, possui o seu sentido pleno na Sageza [LP-434], que lhe é como que *compossível*: a Sageza, da mesma forma que abre, enceta, em simultâneo, o discurso na sua espiral ou circularidade dialéctica [LP-439-s.]. A bem dizer, trata-se de um *círculo aberto*, dado que a presença da Sageza é retorno incessante à categoria primeira da Verdade, ao início e prelúdio da lógica da filosofia [LP-435-s.].

“Je veux écrire un peu en vers, mais ma pensée est ailleurs. Je veux décrire mes promenades” (Nijinski-177).

V – *O sistema de Weil é como Migdar, a serpente que circularmente morde a sua própria cauda: as categorias são compossíveis, entretendo-se umas nas outras, como uma infundável série dialéctica de caixas dentro de caixas ou de bonecas russas*. São ambas, Sageza e Verdade, categorias “íntimas” [LP-436] o que significa que a “Sageza é uma Sageza num sentido”, retomando a atitude íntima e concreta, a categoria-atitude que se pensa e se reflecte a si mesma e à sua concretude. É desta forma que, na Sageza, “coincidem o formal e o concreto” [LP-437], o um e o outro, a categoria e a atitude na história do “homem na sua situação”, do *Sein* no seu *Da*. E sendo categoria última é, também, uma categoria-limite (a metáfora da morte está presente), quer dizer, segundo o paradigma socrático: “tornar-se sábio é morrer” [LP-437]. Tornar-se sábio significa não um “estado de graça” mas a certeza de que “a razão é o mundo e o mundo é a razão” [LP-439], a certeza da compreensão dos limites e a sua superação através do sentido, da acção, da coerência. Tornar-se sábio significa não a “posse imediata do infinito” mas a sabedoria da “totalidade do discurso agente”, a escolha do discurso (da razão) e da acção, a escolha da *Outra* possibilidade que não a violência. Numa palavra, o Sage “está aberto ao mundo na Verdade, como o mundo lhe está aberto na acção que é a criação do sentido do homem” [LP-439]. O Sage escolhe deliberadamente (a célebre *proairesis* aristotélica) a liberdade no mundo, i.e., a razão. Importa concluir que a Sageza já não se quer simplesmente como categoria, mas sim *sabe-se* como categoria-atitude, afirmação do sentido na razão, recusa da violência como o *Outro* da filosofia. A Presença é “o fim da violência” e a abertura ao mundo [LP-442]. O “abandono livre da liberdade reside na possibilidade do homem”, possibilidade da ordem do discurso e da presença. Mas reformulemos a questão, sob

um outro prisma (que é no fundo, dialogicamente, o mesmo): Sageza e Coerência. Sabemos já que a “Sageza é o resultado da filosofia para o filósofo” [LP-438], o filósofo que pensa a presença da verdade na acção do homem razoável ou que pensa o “soberano bem” a que alude arquitectonicamente Kant na *Dialéctica da Razão Pura Prática* [Ak V-108]. O Bem é objecto da categoria da Discussão, do dialogismo, e é apelidado de “Cidade, Virtude ou Sageza” [LP-132], e sageza de Deus [LP-177]. A filosofia: Sageza, questão do homem na vida, questão de bem e de “interesse prático” ____ a Sageza responde à questão de filosofar [LP-433] e não de filosofia [PR-49] e corresponde à total realização do Sentido, à coerência do filosofar. Se o Absoluto, acmé das categorias, significa a unidade do homem e do ser no discurso, e se a Personalidade é já marca ou traço do Absoluto [LP-283], a Sageza assenta num certo *fim* da filosofia, o qual deve ser diálogo ou presença da coerência da filosofia. O problema que se coloca é o da relação entre Sageza e Razão, Sageza e Coerência. Afirma Ricoeur que “Eu leio a sequência da *Lógica da Filosofia* como um combate dramático para *preservar a coerência* para além do discurso absoluto que é também discurso do Absoluto” [Ricoeur AEW-411]. Por outros termos, uma vez superado o discurso absolutamente coerente do Absoluto e perpassado o discurso absolutamente “incoerente” da Obra e do Finito, será possível ainda uma coerência para a Sageza? O Absoluto marca uma espécie de abismo, Abgrund, poço sem fundo ou black-hole (imenso campo gravitacional que “suga” tudo à sua volta) para o qual todas as categorias se vão dirigindo e coincidindo; é ainda, seguindo a metáfora viva, uma espécie de pirâmide de todas as categorias [Derrida-1972]. Será que a Sageza detém presentemente o silêncio do discurso ou o *discurso* do silêncio (haverá?), o discurso de uma nova coerência, após a coerência das coerências que é o Absoluto? A Sageza, e também a Acção, serão, neste caso, a “casa vazia” (Deleuze) de todo o discurso? Continua Ricoeur: “Se a Sageza acrescenta algo não somente à acção, mas ao sentido, não será um grau suplementar de formalismo: uma espécie de sentido do sentido?” [Ricoeur AEW-420]. Neste sentido, a Sageza, reiterando a primeira categoria da Verdade, situa-se no extremo dos extremos do discurso, na saturação maximal dos seus limites, ou, como sublinha ainda Ricoeur, uma espécie de “murmúrio categorial” [Id.Ib.]. E se a Sageza é, de facto, uma (a última) *categoria*, é porque “relança a *circularidade* do sistema categorial” [Ricoeur AEW-421]. “Extremação do discurso”, “murmúrio categorial”, “recurso ao sentimento e marcha para o silêncio”, “superação formal da acção” ____ dum lado; do outro ____ “reenvio ao ponto de partida, à categoria da Verdade” [AEW-421-s.]. Assim sendo, nesta leitura, a “única coerência possível é uma coerência recorrente” [AEW-422], uma coerência *regressiva*, reactivando a categoria primeira. Do Absoluto, como acção e abismo, à Acção, como realização do discurso, passamos para a Sageza, uma espécie categorial do “outro lado do espelho”: como falar a partir daqui, fazer “coerência” ou “razão”? Se a LP se preentifica como a coerência das coerências, como fazer falar a Sageza senão mesmo *sentindo-a*, vivendo-a? Se o Absoluto é totalidade sem resto (ou será um *corpo que rebenta pelas costuras?*), a perfeição da totalidade, o que vem *depois*, qual o pós? No quadro de uma filosofia da Sageza, a filosofia de Weil pode ser entendida como uma *pós-filosofia* (da Sageza), e o seu filosofar já não funciona como o “escândalo da razão” [LP-345], nem a violência como o que *resta* depois da coerência, mas sim o próprio filosofar da Sageza *em acto*. Depois do Absoluto, resta apenas agir ____ “não existe atitude para além da acção” [LP-418]____, ou o sentido como a “consciência filosófica da filosofia” [LP-419], resta apenas a Sageza como o *fim* da LP [cfr. Quillien/Sagesse]. Interpretar, com Weil, as categorias da Acção, do Sentido e da Sageza, é como interpretar as três últimas sonatas beethovenianas, o opus 109, 110, 111, e é nesse sentido que Quillien sublinha que esta série “é o que há de mais árduo na *Lógica da Filosofia*” [Quillien/Sagesse-1229]. Poderíamos concluir que “in interiore homine habitat veritas” (Agostinho, De Trinitate XIV, 7) [LP-187], mas habita, igualmente, a Sageza e a sua verdade ou “revelação” que é, no fundo, a “presença da Sageza” [LP-435]. Sageza Sentido Poiesis? Conclua-se, na

circularidade de *Ouroboros*, o presente exercício escolástico (penoso) de “comentar” com a mente do Texto weiliano, da sua Obra (*naifista?*). Labarrière questiona-se se a Sageza será ou não da ordem da temporalidade, se haverá dialéctica da temporalidade na Sageza, ou “intemporalidade de essência”? [Labarrière-50-51]. O essencial, sublinha Weil, reside no facto do discurso estar “inacabado”, sempre por terminar [LP-439]. A Sageza entretece um cerrado diálogo com o Sentido e a Acção, com o Absoluto, finalmente com a Verdade [Ricoeur AEW-407-s.]. Qual o *sentido* da Sageza? E haverá *acção* na Sageza? Será possível uma *dialéctica* [Sichirrollo/Dialettica], aberta à totalidade da experiência possível? A filosofia tem necessidade de realidade (Weil: a filosofia “é a reflexão da realidade no homem real”), mas qual a realidade da Sageza? A filosofia, sendo compreensão do seu devir, não residirá este na abertura final à Sageza? O Homem, ser finito segundo o *interesse* kantiano, misto de violência e razão, de necessidade e liberdade, é um ser racional, mas também *razoável* (“*vernünftig* não significa somente *racional*, mas também *razoável*” [Belaval-181-182]), o Homem, ser razoável (ou que pode optar pela razão), ser de bom-senso (ou que pode optar pela Sageza), deseja o “fim da história”, “quer o fim dos tempos históricos”, “quer que a violência, a injustiça, o sofrimento não culpável cessem e desapareçam” [PR-170]. O telos da Sageza reside, consequentemente, neste “fim da história”. Éric Weil, um *kantiano pós-hegeliano* [Ricoeur/Conflit-403], define a Sageza como um *iniciar do filosofar*. Última categoria que *retoma* (a *reprise leitmotivica* weiliana) o “prelúdio” de todas as categorias a Verdade. A dialéctica da Sageza movimenta-se entre um *projecto de paz perpétua* que seria o “contentamento na liberdade” da presença [LP-419], o “contentamento na e pela Razão” [LP-17] e uma moral da beatitude ou da *eudaimonia* dos antigos, uma vez que o indivíduo moral “procura a moral e a satisfação” [PM-32], procura “o apaziguamento da sua inquietação sobre o sentido da sua vida, a reconciliação interior que suprima o conflito e a divisão ___ numa palavra, a *felicidade*” [PM-36]. Dado que o Absoluto perscruta a coerência total do discurso, a Obra descobre a revolta do sentimento e o Finito enceta o sentido (formal) do mundo, é a vez da Sageza como que encerrar o círculo da LP e, na sua espontaneidade criadora, desvelar a felicidade. Por isso mesmo, a Sageza é uma categoria “que não se mostra, enquanto categoria, senão ao filósofo, não uma categoria filosófica, mas uma categoria constitutiva da filosofia”; a Sageza, como “possibilidade última do homem”, é terminação e fundamento, telos e archê, fim e retoma, a “Sageza é o que faz o sábio, o homem do sentido, o homem da presença” [LP-434]. Onde reside o “paradoxo da filosofia” [LP-433]? Dum lado, o “amor da Sageza”, a filosofia e, do outro, a suspeição de que a Sageza está *para além* da filosofia (ou “fora” desta), para além do discurso e da coerência, para além desse “abismo insondável não atravessado por nenhuma ponte” [LP-434]. Será a Sageza o *isomorfismo* perfeito da vida e do discurso, da vida conforme ao discurso e v.v. [LP-436]? Todavia, se este isomorfismo se dá na Acção, e se “a sabedoria mais elevada reside na acção razoável” [Perine-194], será então possível falar de uma dialéctica da Sageza? O sábio vive na presença e reflecte a realidade no seu universal, “vive na Verdade onde tudo se revela” [LP-438], a verdade que “está presente na Sageza, resultado do pensamento que se pensou a si mesmo” [LP-433]. O homem moral é o filósofo *sage*, retratado do modo seguinte, e vale a pena transcrever a totalidade do fragmento: “Ele é sábio, porque a Sageza já não é mais um estado de graça, um saber particular, mas é sim a garantia de que a razão é o mundo e o mundo é a razão, inacabados um e outro para o indivíduo, ambos completáveis e a completar pelo homem no mundo da situação e da condição. Ele é sábio, porque a Sageza não é para si a posse imediata do infinito nem a resignação que vê o “Ser” numa distância impossível a vencer: ele sabe que a razão é a sua possibilidade, que ela é como possibilidade e que a sua possibilidade é o seu poder. Ele é sábio, porque não procura a Sageza, mas porque sabe que a possui na totalidade do discurso agente. Ele é sábio, porque sabe que, na sua liberdade, escolheu o discurso e a acção, mas que não pode procurar ao mesmo tempo a presença imediata e a razão agente, que a violência

e a revolta são a parte do indivíduo que lhes dá um sentido na linguagem do seu sentimento, mas que ele mesmo escolheu a outra possibilidade. Ele é sábio porque sabe que o discurso capta todo o sentido e que todos os sentidos concretos constituem o discurso, porque sabe que está aberto ao mundo na verdade, como o mundo lhe é aberto na acção, que é a criação do sentido do homem pelo homem, no acabamento concreto do sentido, porque sabe que a Sageza não é a satisfação do indivíduo ___ que tem o seu lugar no devir do discurso ___, mas presença para o homem que saiu da reflexão: posto que escolheu a liberdade do mundo, a razão, ele sabe que se saiu da universal que sempre é” [LP-439/Perine-196]. A razão é a possibilidade do homem, que recusa o Outro da razão, que recusa a violência. Vejamos o comentário de Kirscher: na “ideia da Sageza, a filosofia pensa a presença da verdade na acção do homem razoável que compreendeu a acção como liberdade unindo a razão e o mundo” [Kischer-399/Perine-196], o que significa que a acção do homem razoável é tão fundamental como a Sageza enquanto “possibilidade da Verdade do homem na liberdade do indivíduo” [LP-439]. O que significa ainda que a Sageza *sabe* de si não como “repouso ou sono” mas como “presença concreta do mundo real no homem que vive no discurso” [LP-440]. O círculo completa-se, uma vez que a Verdade está presente na Sageza e v.v., e a Sageza é “garante” de que a razão é o mundo e o mundo a razão. O homem da Sageza, possuindo-a na “totalidade do discurso agente” que é razão, escolhe, na sua liberdade, a acção e o discurso, a verdade e a presença, donde o isomorfismo entre acção, sageza e discurso que é também sentido. Aliás, Kirscher [Cahiers-66] não cessa de evidenciar a estreita relação entre Sageza e Sentido: ambas as categorias são como a “repetição do mesmo”, categoria e atitude, discurso e vida, teoria e prática, isto é (compreende-se o isomorfismo) “o mesmo acto de uma liberdade reconciliada com a razão, na exclusão explícita e compreendida da violência como desrazão”. Do mesmo modo que a Sageza não é “recusa do Sentido” mas recusa da violência, o “pensamento do Sentido” Q constitui uma “antecipação da Sageza”, pensada e vivida pelo filósofo. A *passagem* (tema kantiano) da filosofia ou do discurso coerente à vida, a passagem do Sentido à Sageza é, para Weil, moralmente necessária e essencial para todo o homem que optou pelo caminho da Razão e da Sageza, pois o “contentamento” [LP-419] e a “presença total” [LP-86] são tanto as metas quanto os supostos de uma Sageza que se busca como *eudaimonia*, como sentido e como agir do homem razoável ou universal [Taboni-457-464]. Uma Sageza que é silêncio [LP-69], recusa da violência e “vontade de coerência” [LP-83], “linguagem que é tudo e que faz tudo” [LP-126]. Como afirma Weil, não é tanto “o holocausto que importa, mas o que sai das chamas” [LP-187], ou seja, a reflexão e a verdade, a liberdade e a razão, a Sageza. E se a reflexão é o “acesso ao absoluto” [LP-241], a Sageza é a *poesia* como “liberdade presente” [LP-247]. Aqui *retomamos* o tema da poiesis.

“Je veux parler parler aux gens de l’amour des uns envers les autres. Je sais qu’ils riront en recevant ces lettres, mais je sais que ces poèmes les étonneront” (Nijinski-181).

VI – *Presenças do “estético” em Weil?* Concluamos este texto *detestável* (de *testar* novas experimentações, entenda-se), repetindo a interpelação: e porque não o “escândalo da razão” a que alude o filósofo [LP-345]? Porque não o *Abso-luto*/jogo de luto & enigma imanente à obra ___ obra estética, artística, filosófica ___, o spleen deste *Abso-luto*? Quillien afirma que “a *Lógica da Filosofia* não contém nem estética, nem poética, nem teoria da criação artística; a razão é simples: um discurso sobre o poético não é ele-mesmo poético, isto é criador de sentido, mas somente a sua reprodução sobre o modo da prosa” [Quillien/Figures-152-153]. Demonstraremos tratar-se de um truismo sem sentido, começando pelo fim: a “crítica” pode e deve ser, também ela, não meramente *metalinguística* mas criativa e poética, reveladora e instauradora de sentidos do criar; não deve ser, tão-somente, mera “reprodução” mimética “sobre o modo da prosa”. Um “discurso sobre o poético” pode, igualmente, ser estético-artístico, ter o estatuto de *obra* (ou *sobre-obra*, continuação ou suplemento de obra), não mimesis mas *heuresis*, inventividade e produção do novo. Ramalho

Ortigão, com a sua habitual perspicuidade, vai mais longe: “a crítica de um quadro não é mais do que uma obra de arte escrita paralela à obra de arte pintada” [*Arte Portuguesa* / III]. Assim seja, a razão é dialógica. Ademais, é preciso reler o próprio Weil que, referindo-se à criação poética, estética, pode afirmar que a “criação é um mistério” fundada num “segredo” [LP-252], uma *ontologia do segredo*, do eu e da liberdade, que se alia a uma estética da criação (a “misteriologia” de que falava Jankélévitch na sua *Philosophie Première*). A própria *arquitectónica da LP é poética porque estética-heurística*, desenvolvendo-se em sucessivas retomas e reprises (termo de Weil), espirais e círculos, harmonias, contrapontos e *leitmotivos musicais*. Aliás, é o próprio Quillien quem nos sugere e indicia, a propósito da complexidade da problemática do *começo* e concretamente em relação ao ponto de partida weiliano, uma sugestiva imagem de comparação entre Éric Weil e Richard Wagner, entre o *começo da Lógica* e o *começo do Ouro do Reno*: “parece-nos, afirma, que aquele que melhor se aproximou do que aqui se quer dizer é Richard Wagner visto que quis, também, com a *Tetralogia*, a obra total e deu-a simultaneamente e indissolivelmente a *ver* e a *ouvir*, a *ver-e-ouvir*”. A primeira cena do *Ouro* “começa” pelo canto das filhas do Reno, e depois surgem as palavras *Weia! Waga!*; o canto é “o prelúdio que vem antes da primeira palavra (Weia!), ele é, para retomar essa surpreendente fórmula de Weil, “aquilo que precede todo o *começo*” (Quillien/Coherence-165). O som inefável do canto é comparável ao fundo ou *fermata* da categoria da verdade, espécie de prelúdio que precede o próprio prelúdio, e o *crescendo* do movimento das categorias. “A *Tetralogia* desdobra-se em quatro cenas e doze actos assim como a *Lógica da Filosofia* em dezoito capítulos” [Quillien/Coherence-166]: a categoria da Verdade como que condensa em si esse instante único que *antecede* o próprio acontecimento temporal, revelado na *temporalidade* imanente da lógica das categorias. Como categoria do *começo* e “terreno infinito sobre o qual aparece tudo o que é” [LP-113], a Verdade figura o “domínio de todas as questões” [LP-92], das questões *verdadeiramente principiais*: “Com *Verdade*, escreve ainda Quillien, Weil diz o todo da linguagem, da palavra humana, afirmada e postulada na sua totalidade” [Quillien/Coherence-169]. A vontade de coerência e de razão da *Lógica* compreende-se a partir deste fundo instaurador e originário, *tohu-bohu* inicial, fundamento do discurso, espécie de *fermata* musical que percorre toda a obra e agenciamento de sentido primeiro: “a verdade (...) não é a categoria de um discurso, mas a do discurso tout court da filosofia” [LP-86]; a “verdade das coisas (=o que é) é para o homem que (...) se detem como aberto para as coisas” [LP-383]. Qual o “problema da verdade” e do discurso coerente [LP -66]?, pois que, no “fim da violência”, o “homem liberta-se para a verdade” [LP-442]. Verdade, Presença, presença e “poesia fundamental”, Sageza, “pura theoria”, “vista”, abertura da visão, contentamento, liberdade, criação, silêncio, são filosofemas *vividos* que se repercutem ao longo do texto da LP como filosofia “aberta” [LP-442]: o homem é “olhar, olho aberto sobre o mundo verdadeiro, bom e belo”, “realidade do olhar e da presença”, caminhada em direcção ao “silêncio do olhar” [LP-10]; o “silêncio é e permanece a verdade da Verdade” [LP-102] e o filósofo “permanece sempre o aprendiz do silêncio” [LP-14]. Filosofia ou conto de fadas? Ora bem, o homem pode ser um “lagarto [lézard], uma criança de Deus, uma alma” [LP-115] — todavia, o que é factual é que obra e discurso weilianos instauram uma *poiética* e uma *arquitectónica* da Presença (e também da *escrita*), uma *meta-estética do intelecto criador*. Weil refere o romantismo “outrancier” do movimento Dada [LP-254], da mesma forma que fala do intelecto como *arte* da condição, “intelecto perfeito, quer dizer, criador, um *intellectus archetypus*” [LP-258]. O “mundo é *belo* na sua essência” [LP-269] e o homem *livre* “viverá na presença” [LP-404]. Novamente o conto de fadas? e/ou a *parte maldita*, a *parte do fogo*? Pensemos mais fundo: a *Presença constitui o regime de fascinação weiliano, o filósofo fascinado pela realidade*: entre um *hiperrealismo filosófico* e um *construtivismo dialéctico* (o lógico da filosofia) se desenvolve então a *arquitectónica* weiliana da filosofia. Compreender Weil (*un philosophe naïf?*, questionava Reboul) é compreender finalmente a *totalidade* dos regimes desta filosofia profundamente sóbria mas aberta

à totalidade do ente e à *diferença*, interpretando uma nova entrada “estética” ou *poiética* como inteligência do compreender, do agir, do criar. Obra, Sageza, Poiesis: não será isso o *Absoluto* da Filosofia?

A poesia esquematiza *com* conceito: “Le poème de la chair est le logos transcendantal” [Franck/*Dramatique des phénomènes*-72]; “Ou, quando se descobre a transparência/o espaço se ilumina/e a iluminação é a si mesma/tristeza e categoria”. [Echevarría/*Fenomenologia*-85].

“Je sais que Dieu m’aidera. (...) Je ne veux pas mourir, c’est pourquoi je vais aller me promener” (Nijinski-122).

LEITURAS

- [AEW-], *AAVV, Actualité d'Éric Weil, Colloque, Beauchesne 1984.*
 Bergson, *Les donnés immédiates de la conscience, Oeuvres Complètes, Ed. Robinet/Gouhier Puf 1963;*
 Bretonneau, G., *Création et valeurs éthiques chez Bergson, Sedes Paris 1975*
 Belaval, Y., “Éric Weil (1904-1977)” in *Kant-Studien*, 69, 1978;
 Couto S. C. *Sentido Violência Sageza, inédito 1987; O Desenho Insurrecto/ Lógicas da Violência / Paráfrases a partir de Weil Derrida Artaud, in Arteteoria n.º 3, 2002; “Éric Weil, a lógica da filosofia e a música”, e “Filosofia no Feminino: Medusa, Pandora, Ariana, Electra, Salomé e Mônada”, CNC 1989 (Conferências-Curso); Estéticas e Arquitectónicas da Filosofia /4 Conferências, Nov. 1988, FCCGulbenkian (Aud.III);*
 Derrida, J., “Le Puits et la Pyramide”, *Marges. De la Philosophie, Minuit-Critique, 1972;*
 Echevarría, F., *Fenomenologia, Ed. Nova Renascença, Porto 1984;*
 Franck, Didier, *Dramatique des phénomènes, Puf 2001;*
 Jankélévitch, V., *Philosophie Première, Puf 1954;*
 Kirscher, “La philosophie comme logique de la philosophie”, in *Cahiers Philosophiques* 8, 1981; “Absolu et sens dans la Logique de la Philosophie”, in *Archives de philosophie* 33, Cahier 3, 1970;
 Livet, Pierre, “Après la fin de l’histoire Éric Weil”, in *AEW;*
 Nijinski, Vaslav, *Cahiers, Babel, Actes Sud 1995;*
 Perine, M., “A não-violência: o desafio da acção razoável segundo Éric Weil”, *Síntese* 45, Jan.-Abr. 1989;
 Quillien, Jean, [Quillien/Figures-] “Les Figures du poète dans la Logique de la Philosophie”, in *AEW;* [Quillien/Coherence-], “La coherence et la negation. Essai d’interprétation des premières catégories de la Logique de la Philosophie” in *Sept Études sur Éric Weil, Lille III, PUL 1982;* [Quillien/Sagesse-] “De la Sagesse comme fin de la Logique de la Philosophie”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Sér. III, 11, 1981;*
 [Labarrière-], “Sagesse et Temporalité”, in *AEW;*
 Reboul, P., “Eric Weil. Un Philosophe naïf?”, in *AEW;*
 [Ricoeur AEW-], “De l’Absolu à la Sagesse par l’Action”, in *AEW;*
 [Ricoeur/Conflit-], *Le Conflit des interpretations. Essais d’Herméneutique, Seuil Paris 1969;*
 [Sichirolo], L., *Dialettica, Isedi Milão 1973, tr. port. Presença 1980;*
 Taboni, P. F., “I ‘saggi’ di Éric Weil”, *Filosofia* 27, 1976, 457-464;
 Weil, E., [LP-] *Logique de la Philosophie, Paris Vrin 1950; Problèmes kantians, Vrin 1963/1982;* [PR-], *Philosophie et Réalité, Derniers essais et conférences, Beauchesne Paris 1982;* [PM-] *Philosophie Morale, Vrin 1961; Philosophie Politique, Vrin 1956;* “Violence et Langage”, in *Huit Études sur Éric Weil, Cahiers Éric Weil, PUL 1987.*