

CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

*AS CONFISSÕES*  
**DE SANTO AGOSTINHO**  
1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

## PRESENÇA DE SANTO AGOSTINHO NA *LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, DE ERIC WEIL

Luís MANUEL BERNARDO  
Universidade Nova de Lisboa

«Dieu est l'infini en face de l'homme toujours déterminé: mais c'est dans la destruction par la liberté que la détermination de la liberté existe et que Dieu se révèle en sa vérité: *in interior homine habitat veritas.*»

*Logique de la Philosophie*, p. 187

A *Logique de la Philosophie* de Eric Weil, publicada em 1950, obra maior do autor e, certamente, uma das grandes obras do século xx, apresenta, após uma extensa Introdução, uma sequência de discursos categoriais, centrados em categorias lógicas que funcionam como «os princípios que unem num (ou para um) discurso, discurso e situação». <sup>1</sup> Cada discurso categorial diz, de um modo próprio, o sentido do discurso uno, constituindo-se, assim, como uma possibilidade para o homem de encontrar um Sentido e uma forma de Sabedoria para a sua existência. Desta feita, as categorias, têm, à vez, «a sua aristeia no devir da razão para si mesma, à vez, elas são as protagonistas da história da liberdade». <sup>2</sup> Neste esforço complexo de esquematização da pletora discursiva, Eric Weil releva dezasseis categorias materiais — da *Verdade à Acção* — e duas formais — *Sentido e Sabedoria*.

Para a interpretação de uma tal organização é decisivo o estatuto que se entenda ser próprio destas duas últimas categorias: se nelas se vê um ponto de chegada da filosofia de Weil, então, estaremos perante uma doutrina filosófica cuja originalidade se vai estabelecendo pela negação dos discursos materiais e que tem o seu modelo de Sabedoria para propor; se, pelo contrário, se aceitar

<sup>1</sup> *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985 (2) (= *L.P.*), p. 428.

<sup>2</sup> *L.P.*, p. 429.

a formalidade destas duas últimas categorias, de tal modo que a sua existência só se torne visível por destaque em cada discurso, estaremos perante uma lógica dos discursos filosóficos que tem a pretensão de ser, simultaneamente, uma hermenêutica do discurso filosófico e uma avaliação crítica do significado histórico da Metafísica ocidental. Por razões que apresentámos na nossa dissertação de doutoramento e que não podemos aqui retomar, defendemos esta segunda posição.<sup>3</sup>

Para nós, deste modo, o título da obra — *Logique de la Philosophie* — enuncia, exactamente, o projecto que nela se visa, a saber, o de compreender, num tempo de crise,<sup>4</sup> o que está em causa na opção, pois de uma opção para Weil se trata, pelo discurso, ou seja, pelo sentido, o mesmo é dizer, pela filosofia. A questão que norteia a totalidade da obra é a do sentido do sentido, perante a outra possibilidade, a da violência, para a qual «só a eficácia conta»,<sup>5</sup> e que, com conhecimento de causa, lança, contra a lógica do sentido, a lógica do poder, do exercício injustificado e injustificável da força, tanto mais ameaçadora para a filosofia quanto, também ela, constrói o seu discurso, paródia, decerto, do discurso filosófico, mas, por isso mesmo, não completamente incompreensível.

Assim sendo, a obra de Eric Weil retoma, à sua maneira, o problema da morte e da sobrevivência da filosofia, não só perante a fragmentação e a «desrazão» da época, mas, sobretudo, em relação a si própria, ao que a constituiu como proposta alternativa ao mito, à poesia, à ciência e à religião. Importa, por conseguinte, insistir, que a *Logique de la Philosophie* instaura o plano de reflexão no qual a filosofia se enfrenta a si mesma, na coerência das suas possibilidades discursivas e da intencionalidade global que lhe corresponde na história, a si mesma, uma vez que «o homem não é apenas razoável: a razão é a sua possibilidade essencial, mas não a sua possibilidade essencialmente (= necessariamente e sempre) realizada»,<sup>6</sup> e nesta reflexividade de terceiro grau descobre que a unidade do discurso se pode dizer de dezasseis maneiras diferentes, segundo uma lógica, ao mesmo tempo unitária e plural, circular e aberta, discursiva e histórica.

Todavia, o que parece corresponder à efectuação de uma coerência extre-

<sup>3</sup> Cf. BERNARDO, L. M. *Linguagem e Discurso, uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, dissertação de doutoramento apresentada à F. C. S. H., Lisboa, 1998, pp. 421 e ss.

<sup>4</sup> «Les époques de la philosophie sont les époques de crise (crisein=discerner) où les questions sont aussi ambiguës que les réponses, et ce n'est que dans les crises les plus profondes, celles de la tradition philosophique et de tout sens concret de la vie, que la logique devient nécessaire et ainsi compréhensible» *L.P.*, p. 431.

<sup>5</sup> *L.P.*, p. 360.

<sup>6</sup> *L.P.*, pp. 424-425.

ma, apres  
quais dev  
argument

Em p  
pela vont  
contra a  
cendental  
pelo men  
unidade d  
vidade, u  
linguagem  
uma cisão  
ta da esp  
rios, não  
questiona  
fragiliza

Estas  
cretos, n  
procuran  
do tempo  
cursos ca  
as catego  
puração  
pluralida  
são elas p  
concreto  
dos esfor  
com um  
lhor mat

Para  
to esque  
que per  
compree  
presente

<sup>7</sup> *L.P.*, p.

<sup>8</sup> Cf. *L.P.*

<sup>9</sup> Cf. *L.P.*

<sup>10</sup> *L.P.*, p.

ma, apresenta problemas insolúveis nos termos da própria obra, alguns dos quais devem ser patenteados em virtude da sua relevância para a sequência da argumentação.

Em primeiro lugar, a reflexividade produzida, por se encontrar atravessada pela vontade de justificar o sentido do sentido, afigura-se, inevitavelmente, e contra a intenção explícita do autor, orientada por um ponto de vista transcendental, o qual, por sua vez, nega a autonomia dos discursos categoriais, ou pelo menos, produz a possibilidade quer de uma redução desses discursos à unidade da lógica, quer da detecção dos mesmos esquemas lógicos de discursividade, uma espécie de gestualidade lógica comum assente na diferença entre linguagem e discurso, a primeira originária e espontânea, o segundo gerando uma cisão matricial que confere à filosofia o estatuto de «história da reconquista da espontaneidade»,<sup>7</sup> que imporia uma homogeneização dos actos ilocutórios, não obstante, e para cá, das diferenças locutórias. Ora, neste caso, cabe questionar o alcance efectivo de cada discurso, o qual poderá ser ainda mais fragilizado pela segunda ordem de dificuldades.

Estas dizem respeito à relação entre discursos categoriais e discursos concretos, na terminologia do autor, entre categorias e atitudes. Se as categorias procuram compreender as atitudes não podem ser prévias às atitudes na ordem do tempo, mas, uma vez que as atitudes só são compreensíveis graças aos discursos categoriais, estes são logicamente anteriores às atitudes. Para além disso, as categorias e as atitudes expostas são puras, tanto por resultarem de uma depuração esquemática, como por se constituírem como possibilidades de uma pluralidade indeterminável pela lógica de discursos concretos.<sup>8</sup> Mas, porque são elas próprias discursos, mantêm uma dependência em relação aos discursos concretos produzidos ao longo da história da filosofia, de tal modo que, apesar dos esforços do autor para esbater uma tal interacção, o próprio texto está, com uma certa regularidade, marcado pelas referências às concepções que melhor materializam um certo discurso puro.

Para caracterizar o modo como os discursos categoriais funcionam enquanto esquemas,<sup>9</sup> Weil introduz o conceito de reassunção: «é ele, escreve o autor, que permite a aplicação da lógica à realidade histórica, ou seja, que permite a compreensão dos discursos concretamente feitos pelos homens do passado e do presente».<sup>10</sup> Ora, ainda que fundamental, este conceito dá conta do mo-

<sup>7</sup> *L.P.*, p. 424.

<sup>8</sup> *Cf. L.P.*, p. 427.

<sup>9</sup> *Cf. L.P.*, p. 430.

<sup>10</sup> *L.P.*, p. 82.

vimento que vai da lógica à história, mas não permite resolver a dificuldade lógica, e para a Lógica, do movimento inverso. É que a Lógica tem a pretensão de não ser uma filosofia das concepções do mundo,<sup>11</sup> e a introdução do conceito de reassunção reforça um tal posicionamento.

A solução apresentada por Weil ajudar-nos-á a melhor compreender o que está em causa: «A resposta é que a filosofia nasce num momento determinado, em circunstâncias determinadas (...) e que ela nasce então filosofia completa, num momento, portanto, em que todas as atitudes estão presentes. Mas isto não implica de modo algum que todas as categorias sejam desde logo, e de uma só vez, pensadas como tais (...). Todas as categorias estão presentes, mas só tarde é que a presença de todas é compreendida. Pois, em cada passo da história, só uma categoria está no centro e as outras são rejeitadas por ela para o pano de fundo, como reais, é verdade, mas como não essenciais...».<sup>12</sup>

O autor considera, assim, a existência do que poderíamos designar como uma reciprocidade dialéctica: desde o princípio, que deve ser entendido como o início da filosofia e o seu recomeço em cada discurso concreto, a totalidade das atitudes está presente, o que significa que a totalidade das categorias está, igualmente, presente, em si, mas não para si. Ora a sucessiva tomada de consciência das potencialidades discursivas, a história da auto-compreensão da filosofia, é gradual e tal como, uma vez constituída a sua lógica, que neste sentido representa o fim dessa história, cada categoria pode ser vista como o «título principal de um capítulo»,<sup>13</sup> assim um autor pode protagonizar, ressalvado o facto de todo o discurso concreto encerrar em si a totalidade das categorias, o discurso próprio de uma categoria.

Gera-se, desta feita, a montante, uma relativa permeabilidade entre o plano dos discursos concretos e o plano dos discursos categoriais, que acaba por afectar ambos: os discursos categoriais sofrem, no seu dinamismo intrínseco, mesmo nos momentos da exposição da categoria nos termos em que ela se diz a si própria, para si própria, um processo de temporização, que manifesta a irresolução do par filosofia/filosofar; as filosofias eleitas saltam para a ribalta da lógica, doravante lidas como expressões privilegiadas de categorias/atitudes puras, nelas se descobrindo um núcleo de sentido que patenteiam para cá das reassun-

<sup>11</sup> Cf. *L.P.*, p. 281.

<sup>12</sup> *L.P.*, pp. 428-429.

<sup>13</sup> Cf. *L.P.*, p. 430.

ções, mas um tal papel implica a sua entrada no jogo da Lógica, isto é o cumprimento do que, de alguma forma o guião pré determinou.<sup>14</sup>

Ora, há uma referência deste tipo a S. Agostinho na *Logique de la Philosophie*, na página 187, correspondente à categoria de *Deus*: Eric Weil, após catorze páginas sem qualquer remissão explícita para qualquer autor, introduz, sem necessidade aparente, uma expressão retirada do *De Trinitate*, XIV, 7 — *in interiore homine habitat veritas*. Que significado possui esse acto na economia geral da categoria?

Antes de entrarmos na elucidação da categoria de Deus e da sua relação com S. Agostinho, julgamos poder afirmar que Weil era leitor da obra do autor medieval, como decorre de outras duas referências, em artigos sobre religião e política, dessa feita à Cidade de Deus: *Christianisme et Politique* (Critique, 1953);<sup>15</sup> *Religion et Politique*.<sup>16</sup> No primeiro artigo, a referência é mediada pelo tarefa de recensão da obra de Gilson *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*; no segundo a referência é directa.

O tema de ambos os artigos e que constitui o verdadeiro interesse de Weil, como se depreende de outros artigos sobre as relações entre religião e política, bem como do que Weil salienta na concepção agostiniana, é o do confronto entre o movimento de secularização da acção política na modernidade e a sua rejeição pelos autores cristãos, seus contemporâneos.<sup>17</sup>

Para nós, o que é mais significativo, por reiterar uma mesma gestualidade weiliana, é o facto de, aqui também, Eric Weil privilegiar S. Agostinho como representante da concepção política cristã. Obviamente, a *Cidade de Deus* é uma obra fundamental para qualquer abordagem de uma concepção cristã da política e da história e, nessa medida, não deve causar surpresa que Weil a ela se refira. Contudo, o que merece destaque é o facto de, no primeiro artigo, o autor saltar da concepção agostiniana, revisitada, com toda a pertinência, segundo Weil,<sup>18</sup> por Gilson, para a perspectiva protestante e, no segundo, não

<sup>14</sup> Para uma apresentação esquemática e sintética dos principais conceitos de filosofia de Eric Weil, vj. CANIVE Z. P. *Eric Weil (1904-1977) ou la question du sens*, Paris, Ellipses, 1998, em especial as pp. 49 a 59.

<sup>15</sup> *Essais et Conférences II*, Paris, Vrin, 1991, pp. 51-52; 63 e 74.

<sup>16</sup> *Le Temps de la Réflexion*, 1981, pp. 189-191.

<sup>17</sup> Cf., p. ex., *Essais et Conférences II*, pp. 67-69.

<sup>18</sup> «M. Gibson part de Saint Augustin. Et quel autre point de départ pourrait-on désirer? Sans doute nous accorderions (et accorderons) à l'Antiquité gréco-romaine plus que ne fait M. Gibson. Mais saint Augustin quoi qu'il ait puis à l'Antiquité, malgré tout ce dont il a hérité (...), Saint Augustin fut le premier a penser le problème de la foi en ses rapports avec le politique.» *Essais et Conférences II*, p. 51.

introduzir qualquer outra referência histórica relevante. É como se na concepção de S. Agostinho estivesse, para Eric Weil, a totalidade da posição cristã.

Uma tal elisão remete-nos para o procedimento idêntico efectuado, anos antes, na categoria de Deus. Nela, igualmente, o discurso da categoria está referido a S. Agostinho como se ele fosse não só o melhor exemplo mas o exemplo suficiente do discurso em causa. Poder-se-ia considerar que estávamos perante uma opção de Eric Weil, mormente por não se tratar de uma história da filosofia ou de uma filosofia das concepções do mundo, não fora a intenção do autor de construir o discurso da categoria, como salienta Michel Renaud, «para cá da sua elaboração pela teologia, para cá da sua diversificação em religiões múltiplas». <sup>19</sup> Acresce que o carácter sistemático da obra, bem como a forte influência da filosofia hegeliana, fariam esperar o recurso a outros autores, nomeadamente da tradição escolástica.

Aliás a referência explícita ao *De Trinitate* surge num momento de viragem do discurso categorial, quando se extremam as dualidades e se procede à identificação do implícito filosófico, o que poderia levantar a suspeita sobre o horizonte agostiniano da categoria. Não nos parece que essa suspeita seja sustentável, como justificaremos com mais pormenor adiante. Pelo contrário, julgamos que a referência algo intempestiva a S. Agostinho no último ponto antes da exposição das reassunções constituiu um reconhecimento da dívida do autor em relação a uma filosofia que lhe deu acesso a um discurso no interior do qual tem algumas dificuldades de orientação, resultantes, eventualmente, de se encontrar, segundo o próprio, «por mais do que uma razão, fora de qualquer cristianismo dogmático». <sup>20</sup>

Assim sendo, à concepção agostiniana corresponde, para Weil, uma dupla função dialéctica: por um lado, ela parece constituir-se como a fonte matricial da atitude do crente e do discurso categorial que permite a sua dicção; por outro lado, o que ela deu a ver ao filósofo da lógica foi o princípio do movimento de superação da categoria ou, o que para o efeito é o mesmo, a compreensão do seu papel na lógica da filosofia.

Esta ambivalência funcional do discurso agostiniano na *Logique de la Philosophie*, discurso originário, potencialmente próximo da pureza da categoria e, em virtude de uma tal proximidade, potencialmente, particular, adstrito ao centro de discursividade à volta do qual se constrói, determina o modo como ele é integrado na obra, legitimando, num primeiro momento, a hipótese de

<sup>19</sup> RENAUD, M. *L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie de M. Eric Weil*, *Revue Théologique de Louvain*, 2<sup>e</sup>ème Année, 1971, fasc. 3, pp. 334 e 330. Cf., tb., *L.P.*, pp. 180-181.

<sup>20</sup> *Essais et Conférences II*, p. 63.



que o essencial da categoria e o essencial do discurso agostiniano possam coincidir. A verificar-se uma tal hipótese, poder-se-ia concluir que Weil encontrou no pensamento de S. Agostinho aquele momento, acima descrito, em que uma atitude, a do crente, adquire um discurso próprio, suficientemente coerente e sensato para o satisfazer, de tal modo que, doravante, qualquer discurso sobre Deus mesmo quando julga negar uma tal dependência, se reverá nos termos em que ele foi aí cristalizado.

O discurso agostiniano cumpriria, assim, uma dupla exigência, a da tomada de consciência do que estava implicado na atitude do crente e a da constituição de uma espécie de transparência para a dialéctica da discursividade total, patenteando, ou permitindo patentear, os conceitos de esteio da filosofia, dicção mediadora enquanto acesso em direcção à origem, ao tal discurso anterior ao da teologia e das religiões, mas apropriado à compreensão da atitude,<sup>21</sup> e ancoragem na discursividade filosófica, garantindo a compreensão da categoria pela filosofia.<sup>22</sup> Para a lógica, a pluralidade de discursos que antecederam ou sucederam essa fixação não é suficientemente relevante para o traçado do que é original na categoria/atitude e só se justifica a sua indicação a título de exemplos, de reassunções de categorias anteriores efectuadas a partir da categoria de Deus.

Como veremos, para uma atitude de fidelidade hermenêutica mínima ao pensamento de S. Agostinho uma tal valorização tem como contrapartida um conjunto de reduções que, ao limite, desfiguram, provavelmente, o que nele é fundamental. De igual modo, as potencialidades hermenêutico-heurísticas da *Logique de la Philosophie* são postas à prova como resultado da proximidade relevada, e num tal jogo dialógico, do mesmo passo, questiona-se a sua função esquematizadora e clarifica-se o sentido global do empreendimento. Urge, por conseguinte, destacar os traços mais importantes do discurso da categoria de Deus.

O discurso é exposto em cinco etapas: na primeira, a categoria é apresentada no seu discurso próprio; na segunda, procura-se caracterizar a atitude do crente, em contraposição à compreensão inicial; na terceira, determina-se o advento da liberdade como problema-chave quer para o discurso, quer para a atitude; na quarta, patenteiam-se as dualidades resultantes do confronto entre atitude e categoria e evidencia-se a dinâmica de auto-negação que é própria de

<sup>21</sup> Cf. *L. P.*, pp. 180-181.

<sup>22</sup> Cf. *L. P.*, pp. 186 e 188-190.



todos os discursos particulares, a qual antecipa a possibilidade de superação da categoria pela categoria da Condição e na quinta apresenta-se as reassunções das categorias anteriores.

Em cada uma das quatro primeiras partes encontramos não só o que poderíamos considerar o léxico básico agostiniano, como uma espécie de reconstrução hermenêutica de algumas etapas dialécticas do seu pensamento, o que nos leva a formular uma outra hipótese, justificável apenas indirectamente, a de que, para a elaboração da categoria, Weil tivesse presente, a par do De Trinitate, as Confissões. Esta hipótese surgiu-nos reforçada pela recente leitura em paralelo dos dois textos. Aliás, tanto a sequência da exposição da categoria, quanto os recursos retóricos, como, ainda, o sentido global que a unifica estão muito mais próximos dos das Confissões. Um argumento decisivo, por dizer respeito ao intuito próprio do De Trinitate, o de mostrar na estrutura e na actividade da alma humana uma analogia da Trindade, acentua a suspeita sobre a sua inadequação para o propósito de Weil, o qual não faz qualquer menção do mistério trinitário, antes, separa o discurso categorial sobre Deus do discurso sobre Jesus Cristo, considerando este último uma reassunção da categoria pelo discurso categorial da Personalidade (quatro categorias depois).<sup>23</sup>

No que concerne ao léxico, o qual representa, por ser seleccionado, já uma determinada orientação do discurso, poder-se-ia estabelecer, praticamente a cada passo, o paralelo com uma passagem das Confissões: a título de exemplo, tenha-se em consideração o modo como é introduzida a problemática da *imago dei*,<sup>24</sup> e o relevo que é dado à ideia de Deus como fonte originária;<sup>25</sup> veja-se a sequência em rede, na qual surgem felicidade, calma, descanso, beatitude,<sup>26</sup> que vem fechar a temática da salvação exposta anteriormente;<sup>27</sup> ou

<sup>23</sup> Cf. *L. P.*, p. 315.

<sup>24</sup> «Il (o homem) n'est plus seul devant la nature, le moi divin lui parle et il rencontre en lui un autre moi qui, étant au-dessus de lui et donc désintéressé, ne s'oppose pas à lui, mais lui demande seulement d'être en vérité tel que son créateur l'a voulu: dans le fini, image de la transcendance, liberté qui se détermine en vue de la pureté». *L. P.*, p. 176. Sobre este tema escreve Kirscher: «La notion fondamentale d'image exprime, vue du côté de Dieu, la structure catégoriale nouvelle, à la fois une et dédoublée, telle que le jeu du même et de l'autre reste structure ouverte et vivante...» KIRSCHER, G. *Op. cit.*, pp. 259-260.

<sup>25</sup> «Il (o homem) se saisi en sa plénitude en retournant à sa source». *L.P.*, p. 176. Kirscher salienta que «L'image de la source revient p. 176, 179, 185, 188». KIRSCHER, G. *op. cit.*, p. 262.

<sup>26</sup> «Ce qu'il (o homem) demande, c'est le calme (...) Mais obéissance, confiance, amour, compréhension sont plus que des *moyens* du salut: celui qui les possède *est sauvé*, parce qu'en leur possession il trouve le repos auquel il aspire. (...) Plus riche que l'homme heureux, celui qui vit et croit en Dieu est dans la béatitude du salut, parce que tout ce qui peut lui arriver est pour son bien et qu'à chaque moment de son existence il est sûr du sens absolu de celle-ci.» *L.P.*, p. 179.

<sup>27</sup> «Croire et espérer en Dieu et — ce qui est la même chose — l'aimer de tout son cœur et de toutes ses forces: voilà le salut de l'homme». *L.P.*, p. 178.

os termos  
são do d  
mento d  
sultado c  
interioric

Mas  
uma ain  
vez mais  
mos pod  
entre a c  
cia infeli  
nito, e; p  
no respe  
ções de  
razão-vo  
homem  
ceitos fil  
com We  
sofia (te

Por  
mente c  
em que  
últimas  
assim a t  
da um: s  
os seus I  
sofrem e  
comprece

<sup>28</sup> «Sa que

<sup>29</sup> «Mais d  
aussi av  
re, qu'i  
p. 183.

<sup>30</sup> «L'hom  
mais de

<sup>31</sup> Cf., de

<sup>32</sup> Cf. *L.I*

<sup>33</sup> Cf. *L.I*

<sup>34</sup> Cf. *L.I*

<sup>35</sup> *L.P.*, p

<sup>36</sup> Cf. *L.I*

os termos em que é equacionado o diálogo com Deus e a progressiva conversão do discurso em prece;<sup>28</sup> o tema do tríplice amor;<sup>29</sup> ou ainda o entendimento de que a unidade do homem não é, como nas categorias antigas, o resultado de uma oposição entre natureza e razão, mas está dada num nível de interioridade constituído no e pelo coração.<sup>30</sup>

Mas é na própria construção dos momentos do discurso que se detecta uma ainda mais forte presença do autor das *Confissões*. Limitar-nos-emos, uma vez mais, a alguns exemplos. Tal como a encontramos numa etapa final, julgamos poder encontrá-la logo de início, no modo como é estabelecida a relação entre a categoria de *Deus* e a categoria do *Mim*, a partir de traços da consciência infeliz,<sup>31</sup> da solidão do eu e do seu preenchimento por um outro eu, infinito, e, por isso mesmo, capaz de o fazer feliz,<sup>32</sup> diálogo instaurado doravante no respeito mútuo da diferença ontológica,<sup>33</sup> dinâmica salvífica em que as noções de imagem e de queda, de obediência amorosa e de desobediência livre, razão-vontade e graça,<sup>34</sup> formam a equação do Mesmo e do Outro que faz do homem em relação a Deus «semelhante, mas não igual»,<sup>35</sup> e sustentam os conceitos filosóficos de liberdade, reflexão, essência e existência que, de acordo com Weil, formam o contributo da categoria para a auto-compreensão da filosofia (terceiro e quarto pontos).<sup>36</sup>

Por sua vez, o modo como Weil descreve o acto de confissão ecoa claramente o registo agostiniano, sintetizando as diversas passagens das *Confissões* em que o santo se interroga sobre os destinatários bem como sobre as razões últimas da confissão: «Falando para si próprio, cada um fala para todos e fala assim a todos; exprimindo o que traz no coração, exprime o sentimento de cada um: se confessa a sua indignidade, se implora a clemência de Deus, se canta os seus Louvores, fá-lo para si e para a comunidade. Os seus irmãos em Deus sofrem e alegram-se como ele: quando ele se dirige a eles, está seguro de ser compreendido, de ser compreendido no que sente, e não apenas nas suas pala-

<sup>28</sup> «Sa question devient prière». *L.P.*, p. 182.

<sup>29</sup> «Mais dans l'amour de Dieu, l'homme ne se trouve pas seulement lui-même; il se rencontre aussi avec l'autre. Sa solitude a disparu, il vit avec tous les hommes, ses frères, fils du même père, qu'il comprend et qui le comprennent pasce qu'ils sont unis par un même amour». *L.P.*, p. 183.

<sup>30</sup> «L'homme est pour lui-même cœur, c'est-à-dire, sentiment qui n'est pas sentiment de besoin, mais de richesse. Par Dieu et en Dieu, il est donné à lui-même...». *L.P.*, p. 185.

<sup>31</sup> Cf., de outro modo, RENAUD, M. *art. cit.*, p. 344.

<sup>32</sup> Cf. *L.P.*, p. 183.

<sup>33</sup> Cf. *L.P.*, p. 182.

<sup>34</sup> Cf. *L.P.*, p. 185.

<sup>35</sup> *L.P.*, p. 177.

<sup>36</sup> Cf. *L.P.*, pp. 184 e ss..

vras, seguro de não se apresentar perante adversários ou juizes, mas de se dirigir a homens que sentem com ele». <sup>37</sup>

A possibilidade de tais cruzamentos não nos deve surpreender. Com efeito a obra de S. Agostinho possui um conjunto de características fundamentais para o intuito de Weil: cronologicamente situada num período crítico em que se afrontam dois mundos, o que contribui para tornar visível a diferença entre a categoria do Mim e a categoria de Deus, <sup>38</sup> ela encerra a totalidade das questões da filosofia cristã em estado constitutivo e, por isso mesmo, dialéctico, propondo uma «doutrina» que não obnubila o questionamento originário, nem prescinde da totalidade das etapas do mesmo, como se, permita-se-nos a imagem, ficasse de pé quer o edifício quer os andaimes, e admite ser lida como uma teologia prévia à teologia, fornecendo ao filósofo lógico a matriz da constituição do sentido.

Todavia, esse estado nascente, essa autenticidade da inquirição, essa urgência de encontrar a intersecção entre a palavra criadora, a palavra de criação e a palavra criada, deixam espaço para duas interpretações globais, ou mesmo, como parece ter tentado Weil, uma interpretação com dois momentos: uma primeira favorecerá a mística agostiniana, uma segunda acentuará os desencontros, as clivagens, os desesperos, as dificuldades expostas pelo santo.

Esta dupla possibilidade interna à dinâmica do filosofar agostiniano poderá ter contribuído para facilitar o modo como se traça na *Logique de la Philosophie* a progressão das várias etapas do discurso, a confirmar-se a nossa hipótese de que a construção da categoria de Deus está sustentada na leitura weiliana de S. Agostinho. Não obstante, o que daí resulta corresponde ao inverso do sentido que norteia a investigação do santo e, se não põe em causa a sua presença na *Logique de la Philosophie*, suscita, pelo menos, dúvida sobre a legitimidade do tratamento filosófico que lhe é imposto.

Gilbert Kirscher equacionou com acuidade o sentido global dessa progressão: «da atitude vivida à atitude pensada pelo teólogo à atitude compreendida pelo filósofo, progride-se na descoberta da dualidade». <sup>39</sup> Mais adiante, reforça

<sup>37</sup> *L.P.*, p. 184.

<sup>38</sup> Este estado de crise, constitutivo da categoria de Deus, resulta, em contraposição com a categoria do Mim, da reflexividade possibilitada pelo diálogo com um outro Mim, absoluto, e, segundo Weil, permanece, mesmo quando supõe justificada a existência do pecado, pela transcendência daquele com quem é estabelecido o diálogo: «Dans la catégorie de Dieu, l'homme ne dépasse donc pas seulement ce qu'il rencontre, mais se dépasse lui-même dans la totalité de son existence. Mais il se dépasse pour se voir, c'est-à-dire: son interprétation de lui-même est réfléchie. Il est évident que cette réflexion n'est pas complète, puisque pour elle-même elle se fait dans un être extérieur à elle». *L.P.*, p. 187.

<sup>39</sup> KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, PUF, 1989, pp. 260-261.

este en  
porque  
mediaç  
Weil é  
ligioso  
losofia,  
inicial  
Nesta r  
de, da  
percur

Ur  
nêutico  
racteri  
da poe  
dos do  
«mode  
postos  
que o  
Podem  
mensã  
compr  
só pod  
tituiu

Ur  
uno u  
do Se  
centra  
mútu  
o mo  
e o di

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> «Cor  
rant  
ment

<sup>42</sup> LAB

<sup>43</sup> «C'es

l'attit

jours

ra du

pe d

este entendimento: «É a consciência teórica da fé que acentua a dualidade, porque a captação intelectual interessa-se pelas diferenças, pela articulação, pela mediação». <sup>40</sup> Assim, como sustentáramos, aliás, no início, o ponto de vista de Weil é o do filósofo que não quer, propriamente, compreender o discurso religioso ou teológico, nem a fé, enquanto atitude do crente, mas a lógica da filosofia, e que, dessa feita, destaca, gradualmente, a partir da aparente unidade inicial do discurso categorial, as dualidades que considera serem-lhe estruturais. Nesta inversão do modo como constitui o discurso, da unidade para a dualidade, da posição para a negação, fica à vista uma das diferenças essenciais entre o percurso narrado nas Confissões e a sua apropriação por Eric Weil.

Um exemplo significativo é constituído pelo problema do «círculo hermenêutico». Por ter insistido na dualidade sentimento/razão, a qual facilita a caracterização do discurso da categoria como oriundo de duas lógicas diversas (a da poesia e a da filosofia), Weil vê-se impossibilitado de entender a unidade dos dois termos que, artificialmente, separou. <sup>41</sup> Assim, apresenta uma leitura «moderna» da articulação entre crer e compreender que ignora que «os termos postos em contacto por esta conjunção devem ser captados juntos, uma vez que o seu destino está ligado por uma necessidade de ordem conceptual». <sup>42</sup> Podemos afirmar que o resultado é uma situação paradoxal: privada da sua dimensão existencial, esta articulação aparece cristalizada sob a forma da oposição compreensão/sentimento e inteligência/razão, de tal modo que o seu sentido só poderá ser estabelecido pelo discurso filosófico, o qual, precisamente, a destituiu da sua intencionalidade originária.

Uma tal necessidade de encontrar no fundo de um discurso que se quer uno uma estruturação dual, impondo a uma forma de Sabedoria a lógica plural do Sentido, remete para o quinto ponto, relativo às reações, a temática central da filosofia cristã, o modo como se articulam em mútua inclusão e em mútuo esclarecimento fé e razão. Se o momento em que introduz a questão e o modo como o faz, a partir de uma oposição artificial entre o discurso da fé e o discurso sobre o mundo, <sup>43</sup> servem o propósito de enraizar nas insuficiências

<sup>40</sup> *Idem*, p. 261.

<sup>41</sup> «Comprendre n'est une activité rationnelle que pour le théoricien de la philosophie. L'usage courant oppose justement la compréhension à l'intellectualisation et l'attribue au cœur, au sentiment». *L.P.*, p. 188, nota 4.

<sup>42</sup> LABARRIÈRE, P.-J. *Croire et comprendre*, Paris, Cerf, 1999, p. 26.

<sup>43</sup> «C'est ce désir, celui de posséder un langage, qui donne naissance aux reprises. Le croyant, dans l'attitude pure de la foi, ne parle pas de lui-même, il est vrai; mais il parle, du moins il est toujours tenté de parler de l'homme non régénéré, et ainsi de parler du monde. Certes, il en parlera du point de vue de Dieu; mais Dieu cesse ainsi d'être l'aimé de la foi, pour devenir le principe d'explication de ce qui est». *L.P.*, p. 192.

da teologia natural a exigência do discurso técnico e positivista da Condição e, logo, de construir uma solução de continuidade na sucessão dos discursos categoriais, não consegue, contudo, deixar de levantar a suspeita sobre a adequação do tipo de dedução efectuado.

Analisado retrospectivamente o discurso categorial, a partir deste último momento e da articulação opositiva extrema que ensaia, apercebemo-nos de que a sua viabilidade é o resultado de um jogo permanente entre planos, como se depreende do juízo que Weil faz sobre a posição relativa da categoria: «A categoria é assim o ponto de viragem do devir filosófico, a mais moderna das categorias antigas, a mais antiga das modernas. Nela, trata-se da compreensão do homem; para nós, o homem é nela tudo, mas nesta atitude em si mesma o homem não é nada (porque para si próprio ele mais não é do que reflexo)». <sup>44</sup>

Um paradoxo atravessa uma tal caracterização: pela introdução de um ponto de vista, simultaneamente contemporâneo e universal, o para nós, o autor desloca o centro do discurso da categoria de Deus para o Homem. Uma recolha de diversas passagens, incluindo aquelas que formam o contexto imediato de interpretação da citação agostiniana poria, imediatamente, à vista uma compreensão antropológica da categoria (para o propósito deste artigo, basta ter em conta os dois exemplos seguintes: «Pela primeira vez, o homem é o princípio»; <sup>45</sup> «Ela admite um acesso directo por nela o homem ser o centro» <sup>46</sup>). Mas, assim sendo, cabe perguntar que especificidade corresponde à categoria de Deus, presumindo, com o próprio autor, que esta posição não corresponde a qualquer ateísmo dissimulado, nem a qualquer tentativa de suspeitar da autenticidade da atitude do crente.

A leitura proposta por Weil só é compreensível se tivermos em conta os dois desníveis supostos na citação em análise. Um primeiro, interior à própria categoria, entre atitude e categoria <sup>47</sup>; um segundo, correspondente ao «para nós», entre antiguidade e modernidade da categoria. Ora, a introdução extemporânea do «para nós», não com função de apropriação, mas de distanciação imprime, do exterior, um sentido contrário ao do esforço de compreensão do crente, lançando, contra a aceitação compreensiva do enigma e do mistério, os procedimentos de auto-certificação da racionalidade moderna.

<sup>44</sup> *L.P.*, p. 188.

<sup>45</sup> *L.P.*, p. 187.

<sup>46</sup> *L.P.*, p. 188.

<sup>47</sup> Há um movimento de superação da atitude inicial do crente pela construção de um discurso teológico-filosófico. A dialéctica constitutiva da categoria, tal como é exposta, recria uma história da progressiva racionalização efectuada a partir de um momento de sentimentalidade pura em direcção a um momento discursivo, como se a razão fosse o valor último almejado pela discursividade centrada na categoria de Deus.

Essa v  
iremos ex  
aplicável  
acaba por  
tanto ma  
oposição  
confissão  
sustentáv  
Deus, a c  
nismo co  
dade. <sup>49</sup> U  
sophie, n  
entendim  
da sobre  
tológica.

Este  
O jogo e  
ca, o qu  
/apropri  
é propri  
sença/au

<sup>48</sup> Como :  
chrétien  
que dis  
dans sa  
celle-ci

<sup>49</sup> Cf. *L.P.*

<sup>50</sup> A este  
Dieu d  
ontolog  
se voit

<sup>51</sup> Cf. *KII*

Essa vontade de transparência está na origem da última perplexidade que iremos expor. Ao pretender universalizar o discurso da categoria, tornando-o aplicável quer ao Cristianismo, quer ao Judaísmo, quer ao Islamismo, Weil acaba por preterir o que é próprio de cada uma destas religiões e essa perda é tanto mais grave quanto, ao converter a fé numa atitude genérica, cria uma oposição insuperável entre atitude e categoria que é oposta ao significado da confissão religiosa.<sup>48</sup> A redução assim operada força uma das elisões mais insustentáveis: a da remissão da cristologia para uma categoria diversa da de Deus, a categoria da Personalidade, e a conseqüente consideração do Cristianismo como uma reasunção da categoria de Deus pela categoria da Personalidade.<sup>49</sup> Uma vez mais, a dualidade serve o propósito da *Logique de la Philosophie*, mas, simultaneamente, configura-se como obstáculo insuperável para o entendimento da tradição filosófica cristã, ao mesmo tempo que suscita a dúvida sobre a possibilidade da Lógica restituir adequadamente a problemática ontológica.<sup>50</sup>

Este mesmo equívoco contamina a interpretação de proposta agostiniana. O jogo entre os vários pontos de vista que é constitutivo do discurso da Lógica, o qual inverte o sentido da aplicação do par hermenêutico distânciação/apropriação,<sup>51</sup> e força os vários discursos a uma coerência global que não lhes é própria, leva-nos, concluindo a nossa exposição, ao paradoxo de uma presença/ausência de S. Agostinho na *Logique de la Philosophie* de Eric Weil.

<sup>48</sup> Como aponta Michel Renaud, «Dissociant l'attitude pure de la foi de son contenu proprement chrétien, M. Weil obéit aux nécessités de sa *Logique*, qui recherche la cohérence interne de chaque discours particulier. On peut toutefois se demander si la *Logique* respecte ainsi le lien que, dans sa foi, le chrétien pose pour lui-même entre sa foi et le contenu proprement trinitaire de celle-ci.» RENAUD, M. *Art. cit.*, pp. 342-343.

<sup>49</sup> Cf. *L.P.*, pp. 314-316.

<sup>50</sup> A este propósito escreve Michel Renaud: «Ce que M. Weil refuse, ce n'est pas seulement un Dieu déformé par les abus de l'athéisme, mais bien l'affirmation d'un Dieu sous forme d'Étant ontologiquement distinct de l'homme; en un mot, c'est l'affirmation de *Dieu comme Personne* qui se voit rejetée dans la mesure où elle est prise au sens littéral.» RENAUD, M. *Art. cit.*, p. 240.

<sup>51</sup> Cf. KIRSCHER, G. *op. cit.*, p. 263.