

Américo Enes Monteiro (organizador)

REENCONTRO COM NIETZSCHE
NO 1. CENTENÁRIO DA SUA MORTE
(1900-2000)

FICHA TÉCNICA

Título: Reencontro com Nietzsche

Organizador: Américo Enes Monteiro

Composição e Grafismos: Barros Fotomecânica, Lda.

Editor: Granito Editores

Impressão e Acabamento: Artipol-Águeda

Depósito Legal n.º 171493/01

ISBN 972-8594-18-6

Outubro 2001



Granito
Editores e Livreiros

**INTELIGÊNCIA, PERSONALIDADE E OBRA:
ERIC WEIL, LEITOR DE NIETZSCHE**

LUÍS MANUEL AIRES VENTURA BERNARDO
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da
Universidade Nova de Lisboa

“Zaratustra sorriu e disse: ‘há muita alma que a gente nunca descobre, a não ser que a invente primeiro.’”

(*Assim Falava Zaratustra* «Da Arvore na Montanha»)

«Les époques de la philosophie sont les époques de crise (...) 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.»

(*Logique de la Philosophie*, p.431)

O título da nossa comunicação é de molde a gerar expectativas que, do ponto e vista material, a obra de Eric Weil não poderá satisfazer. Considerar Eric Weil um leitor de Nietzsche quando na sua obra maior, *Logique de la Philosophie* (1950), a referência ao autor alemão se resume a duas notas de rodapé e, por exemplo, um termo central como o de nihilismo não consta no seu léxico, só figurando num artigo escrito em 1956 e na *Philosophie Morale* (1961),¹ poderá ser considerado tão surpreendente quanto audacioso. No entanto, o facto de Weil ter publicado na revista *Critique* (1957), da qual foi co-fundador com

¹ Cf. o artigo de Jean-François Robinet, «Weil et le nihilisme», *Sept Études sur Eric Weil*, Lille, Université de Lille III, s.d., p.187. O autor, contudo, apresenta uma hipótese que, apesar da sua fragilidade, não deixa de ter interesse para quem queira equacionar semelhanças e diferenças entre Nietzsche e Weil, sobretudo por patenear como a uma mesma intenção – repensar o sentido da metafísica ocidental – podem corresponder dois entendimentos diversos: «La définition weillienne du nihilisme serait donc la suivante: c'est le choix conscient et volontaire en faveur de la violence». (*Art. cit.*, p. 190). Uma tal definição modifica radicalmente o ponto de vista, de tal modo que, para Weil o que está em causa é a defesa do modelo da racionalidade filosófica ocidental: «En conclusion, nous pouvons dire que le nihilisme est un mot relativement étranger au langage weillien. Weil parle de la violence, il ne parle pas explicitement du nihilisme, sauf dans la *Philosophie Morale*. Cependant, s'il est vrai que le nihilisme peut se définir comme refus des valeurs partagées, voire comme révolte contre la Valeur qu'est la raison, alors on peut dire que l'oeuvre de Weil est une méditation sur le nihilisme». *Art. cit.*, p. 205.

Bataille, uma recensão da edição *Schlechte* mostra, se outros aspectos não o patenteassem já, o seu interesse pela obra de Nietzsche. Todavia, o facto de Weil ter lido obras de Nietzsche não nos permite conferir-lhe, de antemão, o estatuto de leitor de Nietzsche, e, na verdade, não é o homem Weil que nos interessa, mas a função «leitor» possibilitada pela sua obra.

O que, por conseguinte, se revelará decisivo será o modo como interpretarmos o projecto weiliano de uma lógica categorial dos discursos filosóficos, que distingue as categorias lógicas das categorias metafísicas. O fulcro da nossa exposição consistirá na problematização do valor hermenêutico e heurístico de uma eventual leitura da obra de Nietzsche a partir das categorias lógicas da *Inteligência*, da *Personalidade* e da *Obra* as quais, segundo Weil, permitem constituir uma segunda coerência em relação aquela favorecida pelas categorias metafísicas (contrários, apolíneo/dionisiaco, eterno retorno, vontade de poder,...) ressaltadas pelos intérpretes.² Assim, para além de uma introdução sumária à *Logique de la Philosophie*, procuraremos, num primeiro momento, compreender em que sentido poderá ser legítima a inclusão do discurso nietzschiano na sequência lógica proposta por Eric Weil, para, num segundo momento, explicarmos o papel das três categorias em causa para a sua interpretação.

O que vai ser exposto inscreve-se numa linha de investigação e de reflexão centrada na obra de Eric Weil, e em particular na sua obra maior, a *Logique de la Philosophie*, que parte de uma afirmação do autor segundo a qual "não cabe à lógica desenvolver todas as possibilidades que contém" (op. cit., p. 314). Não podemos explicitar, aqui, o alcance do que é dito para a compreensão da intencionalidade global da obra em causa, bem como do seu contexto de produção. Para o efeito, permitimo-nos remeter para a nossa dissertação de doutoramento intitulada *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*. Para a sequência da nossa exposição basta-nos-à chamar a atenção para o duplo horizonte aí enunciado: por um lado, o intérprete é restituído à sua liberdade criativa, à sua inventividade, na terminologia de Weil, podendo, por conseguinte, escapar ao encantamento da sistematicidade dialéctica do sistema; por outro lado, enuncia-se uma potencialidade heurística:

² A diferença entre «categorias lógicas» - «ces centres de discours à partir desquels une attitude s'exprime de façon cohérente» (*Logique de la Philosophie*, p.147) - e «categorias metafísicas» - «les catégories développées par la métaphysique à l'usage des sciences particulières» (op. cit., p.146) - é fundamental para se entender quer o sentido global do projecto weiliano, quer a diferença entre a sua categorização e aquela estabelecida por Kant ou por Hegel.

se a lógica não deve, de modo algum, ser identificada com uma história da filosofia, tal não obsta a que uma vez exposta não possa ser a grelha adequada para a compreensão dos discursos históricos efectivos.³

Explicitemos um pouco o anterior. A montante torna-se visível a abertura constitutiva da lógica que questiona a insistência dos intérpretes de Weil na circularidade do seu discurso, e desse modo põe em causa, igualmente, a sua total dependência da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.⁴ Em conformidade há que circunscrever o âmbito da lógica por via de um conjunto de reduções que nos permitem traçar o percurso que vai da linguagem ao discurso e deste de novo à linguagem, trabalho, à primeira vista, de excisão, de depuração e de esquematização, mas, na verdade, de focalização, de concentração e de intensificação dinamizadora: da linguagem, como o prévio, no qual se constituiu o sentido (op. cit., p. 420) ao discurso como desejo/vontade do sentido, a partir da reflexão exigida por uma reavaliação da linguagem suscitada pela pergunta «que sentido tem o sentido?»

A função mediadora do discurso enquanto desejo de si põe a claro que Weil faz coincidir filosofia e discursividade ao mesmo tempo que, em virtude dessa coincidência, põe em ação um aparato lógico de pertinências que lhe permite elidir, por um lado, as formas linguísticas não discursivas e, por outro, o que escapa à razoabilidade em cada

³ «Toute philosophie, étant développément d'un sens concret dans un discours un, contient donc toutes les catégories, mais ce n'est que dans la suite historique des systèmes qu'elles apparaissent, l'une après l'autre, dans leur fonction catégoriale. Rien n'indique ni n'exige que cela se passe dans une filiation directe au sens doxographique» (Op. cit., p. 429). Esta passagem justifica, igualmente, duas posições que sustentam a nossa interpretação: 1. que nenhuma categoria ou ressumção esgotam o discurso de um autor, (cf., op. cit., p. 427), ainda que cada um desses discursos esteja centrado numa delas; 2. que a possibilidade de análise de um discurso categorial puro esteja dependente da análise das outras categorias («Les catégories se montrent donc seulement dans l'opposition à d'autres catégories...» op. cit., p. 364).

⁴ Jean Wahl chegou mesmo a considerar a *Logique de la Philosophie*, uma Fenomenologia do Espírito 1950. Não podemos, contudo, ignorar que os estudos mais recentes sobre a filosofia de Hegel põem, igualmente, em evidência a sua abertura quer enquanto função da dialéctica, restituída desta feita ao seu dinamismo, quer como resultado de uma compreensão adequada dos conceitos de superação e de efectivação que escapa à confusão entre teleologia e escatologia (cf., p. ex., JARCYK, G./LABARRIÈRE, P.-J. *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986). Assim sendo, a proposta filosófica de Weil reduzir-se-ia a um desdobraimento das potencialidades do hegelianismo, e a sua originalidade consistiria, na melhor das hipóteses, em ter antecedido, como aconteceu, aliás, com os seus *Problèmes Kantiers* e *Hegel et l'État*, a orientação hermenêutica actual. Julgamos não ser esse o caso, como pudemos mostrar na nossa dissertação, porquanto a *Logique de la Philosophie* se constitui a partir do que consensualmente se designa como a viragem linguística, o que significa que o seu horizonte não é ontológico (vj. op. cit., p. 69). Aliás, a interpretação weiliana de Hegel é complexa e convém matizá-la quer no que respeita à intencionalidade global do filosolar (cf. BERNARDO, L. *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, dissertação de doutoramento; Lisboa, F.C.S.H., 1998, pp. 373-421), quer no que concerne ao seu contexto de produção (vj. JARCYK, G./LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hegelienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, pp.179-192).

discurso que foi considerado sensato, ou seja, susceptível de ser integrado na *Lógica da Filosofia*. Para além do mais, a relação entre os discursos produzidos pelos filósofos e os centros políticos de discursividade que Weil apresenta é ambígua e só parcialmente ficaria esclarecida pela análise do processo de construção dos discursos categoriais.

A dificuldade maior a este respeito é a de legitimar a tripla gestualidade configuradora: num primeiro momento é assumida a existência de uma intencionalidade mais ou menos uniformizada ao longo das histórias e para quem da pluralidade de expressões que visa efectivar valores como o da coerência, da razoabilidade, da universalidade (mesmo quando os discursos afirmam o oposto); num segundo momento, defende-se a possibilidade de reconduzir essa pluralidade a dezasseis discursos categoriais, definidos por Weil como "centros de discurso a partir dos quais uma atitude se exprime de modo coerente" (op. cit., p. 147) - importa ressaltar que não se trata de categorias do entendimento, mas centros discursivos que eles próprios são discursos - da *Verdade à Acção*; num terceiro momento, sustenta-se a possibilidade de patentear a lógica que os organiza e ordena, graças à função configuradora das duas últimas categorias, formais e trans-discursivas, a categoria do *Sentido* considerada a categoria da filosofia, por excelência, e a categoria da *Sabedoria*, que traduz o fim de si mesmo enunciado por cada discurso, num esquema relativo de continuidade e de descontinuidade, de lógica sequencial e de interrupção voluntarista.

Ora, o que se torna claro é que um tal espartilhar só é viável porque está sustentado em duas teses decisivas para a avaliação da actualidade da *Logique*. Por um lado, Weil recusa a extensão, quase omnipresente na filosofia, do discurso filosófico à totalidade da linguagem - o genitivo deve ser tomado à letra - a lógica da filosofia é da filosofia e não da linguagem ou de discursos outros que o filosófico, o que implica quer uma concepção da filosofia como possibilidade discursiva da linguagem ao lado de outras possibilidades, quer a ideia de que a essa possibilidade corresponde um conjunto de traços característicos que sem prejuízo da diversidade e da particularidade dos vários discursos lhe conferem uma certa unidade formal, posição que ecoa, cremos, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, orientador da dissertação de Licenciatura de Weil.⁵

⁵ O tema da dissertação, defendida em 1928, corresponde ao interesse de Cassirer pelo Renascimento (recorde-se que a 1ª edição de *Individuum und Kosmos in der Philosophie der*

Por outro lado, importa entender que para lá da frieza conceptual que sobressai na obra de Eric Weil, o que ela encena é o drama da crise do filosofar no nosso século. Nesta medida, lemos a *Logique de la Philosophie*, não como uma exposição doutrinária, mas antes como uma procura de encontrar um sentido para a opção pela possibilidade do discurso em detrimento da possibilidade da violência, seja ela entendida como expressão das peculiaridades individuais, ou como manifestação do político, ou mesmo como violência do próprio discurso.⁶ Num momento de crise, a *Logique de la Philosophie* faz o balanço de uma opção, do que nela está presente, do que ela requer, misto de optimismo iluminista e de realismo pós-guerra, de confiança nas virtualidades da razoabilidade e de aceitação dos paroxismos da violência.⁷

O que daí resulta é uma narrativa polifónica, algo esquizofrénica no modo como assume o que escolhe como próprio de cada discurso, bem como na multiplicação dos pontos de vista - em si, para si, para nós, para os outros discursos categoriais, sem lugar atribuível, por não ser de nada nem de ninguém e, contudo, poder encaixar aqueles para os quais aponta, uma construção modal, uma narrativa-tipo de narrativas, como se houvesse uma matriz produtora de discursos que os limitasse e pré-configurasse na sua força locutória.⁸ Aliás o próprio Weil tem consciência

Renaissance data de 1927): *Des Piero Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (trad. franc. *La Philosophie de Piero Pomponazzi, suivi de Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985).

⁶ Este reconhecimento de que existe uma violência do discurso e, logo, da racionalidade, que não se reduz à construção de ideologias, herança óbvia da filosofia de Nietzsche (cf. *Logique de la Philosophie*, pp. 61-64) é fundamental para se entender quatro aspectos da filosofia de Weil: 1. a existência de categorias cujo discurso típico rejeita a «solução» metafísica; 2. a relativa descontinuidade entre as categorias; 3. a abertura constitutiva do seu sistema; 4. o facto da *Logique* propor um novo modelo de lógica, nem argumentativa, nem transcendental, nem ontológica.

⁷ A este propósito, o confronto com os autores da Escola de Francoforte permite uma clarificação da originalidade da concepção filosófica de Eric Weil. Seria interessante comparar as respectivas recepções de Nietzsche. Para as relações entre o pensamento de Weil e o de Habermas: GANTY, E. *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Nanur, Presses Universitaires de Nanur, 1998 e BERNARDO, L., op. cit..

⁸ Do exposto deduz-se a diferença entre a «polifonia» construída por Eric Weil e aquela que caracteriza a obra de Nietzsche: ao contrário do que foi proposto por diversos autores relativamente a Nietzsche, não tem cabimento falar de «vários Weils», ou de «várias vozes do mesmo autor». Julgamos que o fundamental dessa diferença está na seguinte passagem de Hayman sobre Nietzsche: «De fait, les relations qu'il entretenait avec ses voix n'avaient rien de commun avec celles que les dramaturges tissent avec leurs personnages (...) la dynamique qui l'animaient était monologique, plutôt que dialogique». HAYMAN, R., *Nietzsche*, Paris, Seuil, 2000, pp. 24-25. (trad. franc. *De Nietzsche. Nietzsche's voices*). Em contraste atente-se no que Weil escreve sobre as categorias: «Elles jouent leur rôle de principe d'unité de discours et de situation dans les situations historiques (...) à tour de rôle, elles ont leur aristaie dans le devenir de la raison (...) à tour de rôle, elles sont les protagonistes de l'histoire de la liberté. Mais elles ne sont que les protagonistes et n'arrivent pas à faire disparaître les autres acteurs ni à faire oublier que seule la pièce entière donne une signification à leurs rôles». *Logique de la Philosophie*, p. 429. (sUBL. nosso).

dos paradoxos aos quais conduz uma tipificação dos discursos categoriais, pelo que acutela os excessos da purificação produzida através de dois procedimentos compensatórios: por um lado, salienta que os discursos efectivamente produzidos ao longo da história, se bem que centrados numa categoria, incluem a totalidade das categorias; por outro lado, introduz, a par do binómio categorias/átitudes puras, o conceito de ressunção, o qual permite entender o desfasamento cronológico entre a utilização do discurso puro e a necessidade de o integrar num discurso logicamente anterior.⁹

A relação entre os discursos categoriais e os discursos efectivos pode resumir-se ao seguinte paradoxo: a *Logique de la Philosophie* inclui todos os discursos, porquanto estes põem em jogo as potencialidades discursivas oferecidas pelos discursos categoriais e admitem, por nele se centrarem, a sua recondução a um discurso categorial de entre os dezasseis expostos, no entanto, em virtude da universalidade do ponto de vista geral, não interpreta nenhum em particular. Aliás, o projecto de uma lógica da filosofia ficaria seriamente comprometido se fosse viável a atribuição de uma categoria determinada a um discurso efectivo determinado. Por isso, Weil é parco nas referências históricas, nas remissões para autores ou para filosofias, fazendo-o a maior parte das vezes com o intuito oposto, ou seja, o de evitar a identificação entre uma categoria e um autor.

Para o intérprete da sua obra, essas referências adquirem, dessa feita, uma grande importância: é que na sua escassez sobressai, para além do conjunto das fontes do pensamento weiliano, a tentação da *Logique de la Philosophie* se constituir numa grelha hermenêutico-herística que dirija a leitura dos autores referidos para um centro de coesão discursiva do seu filosofar, uma rede que facilite o propósito de suturar, mais do que o de cindir, que proporcione o encontro com o autor em causa descentrando-o para o voltar a centrar na lógica intra-discursiva da filosofia, desqualificando para este efeito as categorias metafísicas e de domínio que lhe são próprias em favor das categorias lógicas e das respectivas ressunções.

Num artigo sobre as figuras da subjectividade na *Logique de la Philosophie*,¹⁰ Gilbert Kirscher, discípulo de Weil e principal intérprete da sua obra, atribui à *Logique* potencialidades interpretativas surpreendentes

⁹ Cf. op. cit., pp. 81-82.

¹⁰ KIRSCHER, G. *Les figures de la subjectivité dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil*, Paris, *Archives de Philosophie*, Tomo 59, Outubro-Dezembro de 1996, pp. 607-628. Vj., ib., do mesmo autor, *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, PUF, 1989.

no que diz respeito à filosofia de Heidegger, o estudo da presença das categorias da Personalidade e do Finito em *Sein und Zeit* "permitiria uma aproximação original da relação complexa de Heidegger a Kant, a Hegel, a Nietzsche e aos homens da obra que o hitlerismo incarnou."¹¹ Julgamos ser legítimo extrapolar que o mesmo é aplicável a qualquer autor referido por Weil. Ora, Nietzsche é referido duas vezes na *Logique de la Philosophie*. Para já gostaríamos de esclarecer que a nossa exposição não visará objectivos tão complexos como aqueles enunciados por Kirscher, antes procurará pôr à vista algumas linhas de interpretação decorrentes de se considerar que as categorias da *Inteligência*, da *Personalidade* e da *Obra* estão presentes e operativas na filosofia de Nietzsche, sem avaliarmos a pertinência ou a adequação de tais considerações. Façamos, sumariamente, a síntese do que se tem escrito sobre as relações entre Weil e Nietzsche.

Tal como constataríamos a escassez de referências explícitas a Nietzsche, também é notória a quase inexistência de interpretações sobre as relações entre os dois filósofos.

A excepção é constituída por um artigo de Enrico Capodaglio intitulado *Le Paradoxe de la Liberté – Weil et Nietzsche*.¹² O intérprete alinha uma série de afirmações, algo descontextualizadas, que teriam sentido idêntico nos dois autores, (a título de exemplo duas considerações que desgarradas surgem especiosas: "Nos dois pensadores o paradoxo é um método heurístico muito importante" (p. 398) ou "Com efeito, há nos dois autores a metáfora da viagem" (p. 399)) do mesmo modo que apresenta uma ou outra que os diferencie substancialmente (é o caso do modo como, segundo o intérprete, cada um avalia o contributo de Kant no que concerne à liberdade: "Weil diz que Kant salvou a liberdade infinita estabelecendo o carácter finito do conhecimento teórico; Nietzsche que Kant estabeleceu um limite ao saber apontando não só para uma nova fé, como, também, para uma nova metafísica" (p. 403), o que conduz a dois entendimentos opostos do problema da responsabilidade (p. 404)).

Este tipo de procedimento interpretativo só tem a virtude de patentear a diferença essencial dos dois projectos, sem conseguir colocar a questão de fundo que poderia trazer alguns esclarecimentos sobre o que é relevante: porque é que dois projectos filosóficos que põem em acção, intencionalmente, a categoria do sentido com vista a elucidar o alcance do espectro do fim da metafísica e do conseqüente

¹¹ KIRSCHER, G. *art. cit.*, p. 623.

¹² AA.VV. *Actualité d'Eric Weil*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 397-405.

fim da filosofia, seguem orientações tão diversas? Esta questão teria de ser desdobrada numa outra: porque é que Weil, filósofo atento aos sinais do seu tempo, terá optado por fazer o luto da modernidade através de uma última reconstrução do edifício que tem ameaçado ruir e não seguiu, como a maior parte dos filósofos franceses, Bataille incluído, a crítica do niilismo, a investigação sobre a genealogia da moral, a miscigenação dos géneros, a pragmática do poder, formas de dar continuidade à interpretação nietzschiana? É que por mais aproximações que se encontrem elas não conseguem contornar o facto da filosofia de Weil, ainda que se situe no mesmo contexto de problematidade, não ser nietzschiana ou de sua inspiração. Assim sendo toda a aproximação que assuma a forma do embate entre dois sistemas terá de sujeitá-los mutuamente ao jogo dos matizes característico dos grandes conceitos: o que escreveram ambos sobre o conhecimento e a linguagem; como entenderam a *potésis* e a presença, em que termos constroem o ideal da redenção final, a sabedoria, que papel e sob que forma têm as categorias estruturadoras do pensamento de Nietzsche lugar na *Logique de la Philosophie*?

Para uma eventual leitura de Nietzsche no contexto da *Logique*, não obstante, o problema global com o qual teremos de nos debater é o de saber porque é que, para Weil, a filosofia de Nietzsche constitui, simultaneamente, um discurso particular, logo integrado e integrável na sequência de discursos materiais, categorizáveis, e, apesar de ter em comum com a *Logique* a pergunta sobre o sentido do sentido, não ter o estatuto de uma lógica da filosofia. A resposta a esta dupla questão acarretaria duas tarefas: por um lado seria necessário identificar a célula rítmica, para usar uma metáfora que Labarrière aplica ao sistema de Hegel, do filosofar nietzschiano, produzindo assim uma unificação do que se afigura diverso e, diríamos mesmo, se quer diverso; por outro lado, ter-se-ia de esclarecer o que faz com que um determinado discurso adquira o estatuto de uma lógica da filosofia. Ambas as tarefas são, obviamente, inviáveis, dentro dos limites deste evento. Optaremos, conseqüentemente, por, apenas, lançar algumas pistas que, cremos, serão decisivas para o tema.

Partamos de uma elucidação sumária do que constitui a concretude de um discurso. Weil aponta duas características para os discursos concretos: eles falam sobre a situação a partir da situação, isto é, são discursos mundanos sobre o mundo, seja este entendido como for, e nesta medida, exprimem uma insatisfação em relação ao *status quo* (op. cit., pp. 424 e ss.), ou ainda, são discursos de uma atitude determinada que se situa com os seus interesses próprios,

tidos como verdadeiros, num mundo de interesses com os quais o discurso que lhe corresponde terá de lidar; eles compreendem tudo o que há para compreender, ou seja, tudo o que o próprio discurso destaca como pertinente no mundo, e nessa constituição do essencial impede-se a compreensão de si como categoria, isto é o acesso à lógica inerente a qualquer discurso particular, incluindo o seu. Os discursos concretos encontram-se demasiado empenhados no jogo do mundo para puderem pôr em prática a forma «não-mundo» que lhes revelaria a parcialidade e a limitação lógica do que enunciam. Do ponto de vista da elocução diríamos que os discursos concretos são expressivos e comunicativos, mesmo quando se alçam aos extremos da reflexão.

Que o discurso de Nietzsche seja concreto, neste sentido, não nos parece difícil de aceitar: a que filósofo se poderá atribuir com mais propriedade uma preocupação com o presente e com a situação? Todavia, uma tal atribuição ficaria num nível de exterioridade se não pudéssemos confirmá-la a partir da intencionalidade expressa nas principais categorias metafísicas que estruturam o seu pensar. A este respeito, uma vez mais, e diríamos, precisamente em virtude de estar estruturado a partir de categorias metafísicas, o discurso de Nietzsche é sobre a situação, sobre o mundo, sobre a realidade, mesmo a sua tipologia é uma tipologia evemencial, a sua genealogia, a determinação da proveniência do que é experiência vivida no mundo, a sua crítica, uma ponte em direcção à satisfação no mundo. Aliás, não é, exactamente para essa reaproximação do mundo tal como ele é que a filosofia de Nietzsche aponta? Um obstáculo a esta posição encontra-se no que poderíamos designar impropriamente como os procedimentos metodológico-críticos de Nietzsche: a ironia, a aporia, o riso, o paradoxo, o perpectivismo, a suspeita, ... não conferem à filosofia de Nietzsche um estatuto metacrítico que sustenta a passagem de uma semiologia a uma hermenêutica e a uma pragmática?

Ora, do ponto de vista da *Logique*, cabe perguntar sobre o que é revelado pela gestualidade metacrítica de Nietzsche. Uma vez que essa gestualidade visa instaurar uma transmutação de valores torna-se visível que não é o conhecimento da categoria ou categorias lógicas que assim é adquirido, mas o que vem à consciência de si é a atitude enquanto atitude e a polaridade que esta instala em relação à categoria. Na filosofia de Nietzsche aparece uma das valências intrínsecas a toda a discursividade, a saber, a solidariedade entre categoria e atitude, entre discurso e situação, só que do ponto de vista da atitude. Este é um dos aspectos que evidencia a forte presença da categoria da

Inteligência na filosofia nietzschiana como teremos oportunidade de constatar.¹³

Esta limitação só fica suficientemente esclarecida se enquadrada no plano mais lato, mas não menos decisivo da linguagem. É que, estamos convictos, o que impede uma filosofia hermenêutica como a de Nietzsche de aceder à compreensão do plano categorial, e, por aí, de atingir uma reflexão de «3º grau» (na terminologia weiliana)¹⁴ é o facto de ela manter operativa uma concepção tradicional da linguagem, como instrumento, que o progressivo deslocamento em direcção ao cognitivismo ou à axiologia não supera. Na verdade, um tal deslocamento não resulta propriamente de uma modificação do papel expressivo da linguagem (seja essa expressão do pensamento, da configuração vital, ou da fluidez socio-histórica do sentido, ou melhor dos sentidos), mas antes do desencanto produzido pela constatação de que a expectativa da adequação da linguagem ao real, isto é do seu horizonte de verdade não é legítima, nem pode ser legitimada.¹⁵

No texto *Acerca da Verdade e a Mentira no Sentido Extra Moral*, esta relação complexa está cristalizada no recurso à metáfora como negação do valor de verdade, bem como da sua utilização como duplo corte entre natureza e cultura, entre o dado e o símbolo. Para o nosso argumento interessa, acima de tudo, constatar a secundarização que é atribuída à linguagem e que se vai manter mesmo em *Assim Falava Zarathustra* onde o silêncio ou a imediatez do poético são valorizados e ainda, por exemplo, em *Para uma Genealogia da Moral*, onde fica manifesto que a palavra enquanto forma não tem autonomia perante os sentidos que a vão determinando.

Podemos, assim, concluir que, para Nietzsche, apesar de fundamental, a linguagem é-o enquanto forma de acesso à atitude, ao mundo, aos outros... (mostrar que a vida é o fundo da linguagem e não o inverso) que ela oculta mais do que revela, porquanto é vítima da história das variações de sentido. Detecta-se, deste modo, uma

¹³ É claro que a limitação atribuída à filosofia de Nietzsche do ponto de vista da constituição de uma lógica do discurso filosófico pode, de uma perspectiva diversa, ser entendida como um sinal da nupura que o autor pretendeu operar. Neste caso, o gesto sistematizador da *Logique* traíra o seu carácter metafísico e o percurso que ela pretende efectuar, revelando-se como o canto do cisne, mais não seria do que um anacronismo.

¹⁴ Para os níveis de reflexividade em Weil, cf. BERNARDO, L. *A Filosofia Moral de Eric Weil*, dissertação de mestrado, Lisboa, F.C.S.H., 1990, p.112.

¹⁵ A dependência da filosofia de Nietzsche do horizonte tradicional de problematidade expõe-na, constantemente, ao jogo, indesejado pelo autor, da «superação»: porquanto o seu alcance só se torna verdadeiramente compreensível pela oposição aos autores da metafísica ocidental, o pensamento de Nietzsche continua a mover-se no interior desse horizonte de problematidade e de discursividade, de tal modo que a inversão ou a transmutação almejadas, supondo intrinsecamente a polémica, mantêm presente o outro que quer transmutar.

contradição inerente ao filosofar nietzschiano, que resulta da sua dependência da categoria da Personalidade, entre o carácter fundamental da linguagem e a sua secundarização ontológica. A linguagem é sempre linguagem de, e por isso, diríamos, escapa sempre a si própria. Ora, um empreendimento do tipo da *Logique de la Philosophie* (que a demarca quer da *Lógica* quer da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) só faz sentido a partir da convicção de que tudo o que é, tudo o que existe, é linguagem. Note-se que nos referimos a linguagem e não a discurso. Toda e qualquer concepção que secundariza a linguagem é inevitavelmente parcial, uma vez que obnubila à partida o plano que torna possível uma visão panorâmica.

O entendimento anterior do tema permite, julgamos, lançar uma nova luz sobre duas posições fundamentais da concepção de Nietzsche: o perspectivismo e a rejeição do sistema (que implica, obviamente, a rejeição de todas as características essenciais do mesmo — unidade, universalidade, idealidade, abstracção, ...).¹⁶ Não se trata de alterar o muito que já foi afirmado sobre estes aspectos, mas de repensar o plano a partir do qual fazem sentido. A ser correcta a compreensão weiliana, eles decorrem necessariamente do discurso categorial que constitui o centro discursivo genésico do discurso de Nietzsche, sendo, por conseguinte, segundos em relação ao sentido instaurado por essa adstricção. Para além desta inversão da anterioridade relativa, que impõe uma circularidade sistematizadora, não desejada por Nietzsche, mas intrínseca à própria discursividade (o que significa inerente à opção pelo discurso, seja qual for o discurso produzido), fica patente um limite, igualmente inultrapassável: o perspectivismo, ainda que se revele a adequada interpretação dos outros discursos, não permite o desdobramento interior que alçaria a filosofia de Nietzsche a uma lógica do discurso, a partir do próprio discurso, e não a partir da atitude que, indirectamente, o sustenta e que ele, antes de mais, mascara. Filosofia da suspeita, dirigida, mesmo, para a sua própria legitimidade, mas, inevitavelmente, incapaz de construir o positivo para o qual, constantemente, aponta, sem lhe conseguir determinar o sentido.

¹⁶ Para se compreender esta necessidade «intra-discursiva», bem como a sua relação com a particularidade do discurso, atente-se no facto da rejeição do sistema ser um dos traços característicos do discurso da Personalidade que, como veremos, é o discurso categorial no qual se centra a obra de Nietzsche: «Elle (a Personalidade) a horreur du système: c'est l'affaire des autres, une mise en commun des conflits, la dépersonnalisation par la discussion dans la société qui doit mettre tout le monde d'accord sur les valeurs, l'établissement de l'«une fois pour toutes»». *Logique de la Philosophie*, p. 309.

Vamos dar como esclarecido o problema da parcialidade do discurso nietzchiano a qual significa que ele se presta ao jogo das categorias/atitude/resunções que a *Logique de la Philosophie* tem a pretensão de encenar. Passemos, então, à questão de saber que categoria constitui o centro dinâmico do filosofar de Nietzsche.

Sempre que a maioria dos intérpretes procurou responder a essa interrogação, considerou que a filosofia de Nietzsche correspondia a uma concretização da categoria da Obra, a qual é entendida sumariamente como a categoria da violência, (op. cit., p. 354) da recusa da coerência, (op. cit., pp. 358; 363) da revalorização do *mythos*, (op. cit., pp. 358-359) da imposição de uma ordem ao serviço da vontade de domínio, (op. cit., p. 352) de recusa do sistema do Absoluto, (op. cit., pp. 345-346) e, nessa medida, um escândalo para o homem da dialética. Não há dúvida de que estes traços são identificáveis na filosofia de Nietzsche, e sabemos como conjugados puderam originar uma corrente interpretativa, mas não é menos verdade que uma tal atribuição resulta de uma «vingança» dos neo-hegelianos que formam a maioria dos seguidores de Weil.¹⁷ é que a categoria é anti-filosófica (op. cit., p. 360), dando sentido, para nós, ao sem sentido de posições como as associadas ao hitlerianismo.¹⁸

Ora, Weil afirma explicitamente que a obra de Nietzsche tem como centro discursivo a categoria da Personalidade, considerando, contudo, que esta não esgota a compreensão da obra de Nietzsche.¹⁹ Justifica-se, assim, duplamente (pelo facto das categorias dependerem umas das outras para serem compreensíveis; em virtude de, no caso vertente, o próprio autor indicar a limitação da aplicabilidade da categoria da Personalidade ao pensamento de Nietzsche), o recurso hermenêutico a duas outras categorias, sendo uma delas, precisamente, a da Obra e a outra, a da Inteligência. Diferentemente do que acontece na categoria da Obra, Weil refere Nietzsche na categoria da Inteligência, ainda que, retrospectivamente.²⁰ Uma tal referência não é suficiente para legitimar a tríade por nós proposta, porquanto, se a Inteligência

antecede imediatamente a Personalidade, entre esta e a Obra medeia o Absoluto. Ora, é o próprio autor que estabelece o nexo entre as três categorias ao escrever que as categorias da Inteligência e da Obra «objectivam» a categoria da Personalidade.²¹

Interpretemos o significado desta afirmação, começando por afastar uma eventual «subjectivação» da categoria da Personalidade. Com efeito, ela integra-se nas categorias da subjectividade,²² ou seja, daquelas que fazem depender o mundo de si e não o inverso, mas importa não confundir-la com a categoria do Mim, afirmação pura da interioridade. Na verdade, o discurso da Personalidade não só não desconhece o mundo (o que é demonstrável através da sequência das categorias) como dele depende, nomeadamente sob a forma de «mundo dos outros», para se reconhecer. Ora, a problemática do reconhecimento constitui o cerne irradiador da categoria (op. cit., p. 301).

Dessa feita, a Personalidade está completamente dominada pela questão do reconhecimento — auto-reconhecimento sob a forma da autenticidade, do «estilo», da «arte de viver», das «máscaras» (op. cit., p. 312); reconhecimento dos outros, reconhecimento pelos outros (op. cit., p. 296) sob a forma do *agôn* ou da ironia, do conflito de interesses e da «disciplina do desinteresse» (op. cit., p. 284). Como escreve Weil, ecoando Nietzsche, «trata-se de viver» (op. cit., p. 285), mas é óbvio que, para a Personalidade, viver, se é tudo, tudo é, ou seja, é a aspiração sempre a conquistar, nunca conquistada, precisamente porque a aposta é múltipla. A vida é a imediatez do sentimento (op. cit., p. 289), aфонismo, indicação, oráculo, instinto, mas imediatez perdida, a recuperar e por isso carecendo da mediação do mundo.

A tragédia da Personalidade é que a presença de si a si está completamente dependente dos outros, dos mundos na sua pluralidade, das perspectivas múltiplas, do caleidoscópio das emoções, das experiências, das provações, das vezes que ela tem de absorver, fazer suas, transmutar para poder ser mais do que um Mim, refugiado no puro prazer ou na pura dor, do que uma Consciência que se constrói poeticamente ao lado do mundo não no mundo, ao lado dos outros não com os outros, para poder afirmar a sua coerência sob a forma da vontade, o «quero» que valida o Instante e o transmuta em porvir. A sua força está exactamente na sua fragilidade: ao revelar o referente, a Personalidade alicha-o à dignidade de uma outra personalidade e,

²¹ Cf. *op. cit.*, p. 286.

²² Cf. ROBINET, J.-F. *art. cit.*, p. 193.

¹⁷ Que assim seja é reforçado pelo facto de Weil não se referir a Nietzsche nessa categoria, se bem que, curiosamente, se refira à teoria romântica do herói hegeliano. Cf. *op. cit.*, p. 355.

¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 355, nota 2.

¹⁹ «L'oeuvre de Nietzsche ne saurait être comprise dans toute sa complexité sous cette catégorie: elle y domine pourtant et en constitue le centre dynamique, où se rencontre avec la nouvelle morale et avec la poésie la lutte contre les valeurs établies. *Op. cit.*, p. 311.

²⁰ «ont ici leurs racines (sur lesquelles peuvent se greffer d'autres reprises) les théories de la force et de la violence de Gobineau à G. Sorel, Pareto, Mussolini et A. Rosenberg. Leur représentant à bon droit le plus célèbre reste le Nietzsche du Zarathoustra. *Op. cit.*, p. 279. Ainda que a passagem se refira a seguidores não pode deixar de ser notório que eles só podem fazer uso da categoria porque ela tem directamente a ver com Nietzsche.

nessa medida, obtém o efeito contrário ao que desejava, descentra o discurso da total concentração e construção de si.

Estamos agora em posição de compreender a função de «objectivação» das duas outras categorias: é que a Personalidade carece duas vezes da mediação do mundo e dos outros para tomar posse de si, isto é, nos termos do *Zaratustra*, para fazer coincidir o Eu e o Si próprio, para se libertar da fragmentação, da loucura do mundo, para poder experimentar a presença plena de si a si, a sabedoria da criança: por um lado, é fundamental para si identificar o verdadeiro significado das atitudes/discursos, ou seja os «interesses» que, efectivamente, movem os homens de modo a construir tipos de comportamento e de discurso, o que encontra, precisamente, no discurso da Inteligência; por outro lado, e sob pena de se perder no cepticismo estético que tudo tolera porque se sente desvinculado, ou nos termos da categoria, desinteressado, por ter compreendido o interesse,²³ o que entra em contradição com a atitude avaliadora da Personalidade, é-lhe imprescindível lançar o imperativo da construção da Obra (op. cit., p. 363).

Fazer, criar, originar para adquirir a densidade de uma imagem, para fixar as máscaras (op. cit., p. 348). Se o jogo do reconhecimento permitira à Personalidade a conquista de si, essa conquista é negativa e não ultrapassa os limites de um reflexo, de uma projecção na tela do mundo, dos outros. O que assim se constitui tem, para si próprio, a mesma consistência daquilo a partir do qual se constitui: luta interior como metáfora do espaço agonístico; cisão, pluviovalidade, movimento perpétuo entre a negação e a afirmação. Por isso, como salienta Weil, só a obra faz aparecer a Imagem como manifestação autêntica da Personalidade (op. cit., p. 358). Mas a obra ainda não está realizada e o seu poder de revelação depende do seu anúncio, não da sua concretização. Uma vez acabada, a Obra seria o fim da história das outras categorias; mas, felizmente, para si mesma, ela é sempre a declaração da pré-história de si mesma (op. cit., p. 367).

Nesta linha de interpretação, apercebemo-nos de que o mais importante no discurso da Obra não é tanto a violência do seu imperativo quanto a obra que produz no discurso. Na verdade o escândalo da obra não está na recusa do sistema (esse escândalo só o é para o discurso do Absoluto) mas na produção de uma obra de

²³ «L'homme qui sait l'intérêt est le dernier homme. (...) Tout est équivalent, et il vit dans le néant, puisqu'il comprend la plénitude des mondes et que cette plénitude ne le remplit pas.» Op. cit., p. 274.

exterioridade: a partir do discurso da Obra quebra-se de vez a ingenuidade da coincidência postulada entre o discurso e a atitude, entre a interioridade do pensamento e a exterioridade do mundo. O que a Obra patenteia é que o mundo não é uma circunstância susceptível de ser absorvida pelo sistema, mas traduz a alteridade constitutiva do próprio discurso, isto é, a sua violência, consciente de si (op. cit., p. 353). Contudo, a ruptura provocada nunca poderá ser completamente superada e doravante todos os discursos serão simultaneamente sobre si próprios e sobre o outro, os outros, de si, sobre a violência que a própria opção pelo discurso instaura.

Cisura que encontramos permanentemente em Nietzsche, *spectator mundi* (Inteligência, op. cit., pp. 266; 274), encenador/autor/actor de si (Personalidade, op. cit., p. 301) e arauto da Obra a vir (op. cit., p. 358), todas as vezes e nenhuma porque sempre intempestivo, segundo uma lógica discursiva à qual, como tentámos mostrar, não conseguiu escapar. Ou, no entusiasmo da compreensão, teremos inventado uma nova alma?