

O SIGNIFICADO DA *LÓGICA DA FILOSOFIA* DE ERIC WEIL PARA O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO*

THE SIGNIFICANCE OF ERIC WEIL'S *LOGIC OF PHILOSOPHY* FOR CONTEMPORARY THOUGHT

Peter Gaitsch**

E-mail: peter.gaitsch@univie.ac.at

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar um exame de inspiração fenomenológica da *Lógica da Filosofia* de Eric Weil, com foco em sua relevância e implicações para o pensamento contemporâneo. O ponto central dessa investigação são dois conceitos-chave introduzidos por Weil: “atitude” e “sentido”, que são considerados essenciais para compreender o potencial de sua *Lógica*. O estudo postula que o próprio ato de pensar está inerentemente entrelaçado com a atitude. O desafio está em demonstrar como o conceito de atitude, inicialmente situado em um contexto psicológico, pode adquirir um novo status transcendental, explicado como “afetividade transcendental” e caracterizado por uma “pluralidade razoável”. Assim, o conceito recém-estabelecido de atitude nos ajuda a redescobrir o papel de várias atitudes nas análises fenomenológicas. Além disso, o artigo argumenta que o sentido almejado por esses atos de pensamento ultrapassa a mera forma lógica, referindo-se, em vez disso, a um *Urphänomen* ou fenômeno fundamental. Com foco nas categorias iniciais e finais da *Lógica* de Weil, isso levanta o desafio interpretativo de elucidar como esse fenômeno pré-lógico pode ser apreendido experiencialmente. Essa interpretação explora como a experiência pura do pensamento se transforma em discurso filosófico por meio de uma “arqui-retomada”, ou seja, a reflexão da verdade no espaço do significado, e enfatiza a importância da facticidade do sentido e seu papel proto-ontológico. Essa análise leva a uma perspectiva metafísica denominada “correlacionismo frágil”, que reconhece a possibilidade de falha na elaboração discursiva do sentido.

Palavras-chave: Atitude. Discurso. Fenômeno fundamental. Sentido. Afetividade transcendental.

Abstract: This paper aims to present a phenomenologically inspired examination of Eric Weil's *Logic of Philosophy*, focusing on its relevance and implications for contemporary thought. Central to this inquiry are two key concepts introduced by Weil: “attitude” and “sense”, which are considered essential for grasping the potential of his *Logic*. The study posits that the act of thinking itself is inherently intertwined with attitude. The challenge lies in demonstrating how the concept of attitude, initially situated within a psychological context, can acquire a new, transcendental status, explicated as “transcendental affectivity” and characterized by “reasonable plurality”. Thus, the newly established concept of attitude helps us rediscover the role of various attitudes for phenomenological analyses. Additionally, the paper argues that the sense aimed at by these acts of thinking surpasses mere logical form, referring instead to an *Urphänomen* or foundational phenomenon. With a focus on the initial and final categories of Weil's *Logic*, this raises the interpretative challenge of elucidating how such a prelogical phenomenon can be experientially apprehended. This interpretation explores how the pure experience of thinking transforms into

* Traduzido do francês por Judikael Castelo Branco (E-mail: Judikael79@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4551-2531>).

** Doutor em filosofia pela Universidade de Viena em 2013. De 2013 a 2017, foi assistente de pós-doutorado na Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Graz. Desde 2023, é chefe do Centre de Service des Études Historiques et Culturelles da Universidade de Viena. Seus interesses de pesquisa incluem fenomenologia, biologia filosófica e filosofia da religião. Autor, entre outros, de *Eric Weils Logik der Philosophie. Eine phänomenologische Relektüre*, Karl Alber Verlag, Freiburg, 2014.

philosophical discourse through an “archi-reprise”, namely the reflection of truth within the space of meaning, and emphasizes the importance of the facticity of sense and its proto-ontological role. This analysis leads to a metaphysical perspective termed “fragile correlationism”, which acknowledges the possibility of failure in the discursive elaboration of sense.

Keywords: Attitude. Discourse. Foundational Phenomenon. Sense. Transcendental Affectivity.

Gostaria de apresentar aqui um resumo de minhas pesquisas de inspiração fenomenológica sobre a *Lógica da Filosofia* de Eric Weil (GAITSCH, 2014). A princípio, a pergunta inicial pode parecer pretensiosa: qual é o significado da *Lógica* para o pensamento contemporâneo? Mas é claro que não tenho a pretensão de ter uma visão completa do pensamento contemporâneo. Ao contrário, o objetivo dessa pergunta é descobrir o que me faz – e talvez nos faz – pensar a partir da *Lógica* de Weil. Mas isso pressupõe que *ainda há* algo a ser pensado em Weil, em outras palavras, que sua obra contém um potencial para um pensamento futuro mais do que contemporâneo. Em minha opinião, esse potencial pode ser identificado nas principais contribuições da *Lógica*, nas duas noções forjadas por Weil de “atitude” e “sentido”. Em meu livro sobre a *Lógica* de Weil, encontramos, acima de tudo, duas teses importantes que atribuo a ele: a primeira é que a *cogitatio* filosófica, ou seja, todo ato de pensamento, está ligada a uma atitude. O desafio da interpretação é, então, mostrar como a noção de atitude, originalmente ligada a um contexto psicológico, pode adotar um novo status, a saber, um status « puro » ou lógico transcendental. A segunda tese é que o sentido visado por esses atos de pensamento não é apenas uma forma lógica, mas um “*Urphänomen*”, um fenômeno fundador. Nesse caso, o desafio da interpretação é mostrar como esse fenômeno, que é por definição pré-lógico, pode ser dado à nossa experiência. Nesta apresentação, o objetivo principal é desenvolver essas duas teses por meio de uma síntese do meu livro sobre a *Lógica*, tratando, na primeira parte, do status transcendental da atitude e, na segunda parte, do sentido como um dado fenomenológico.

1. O status transcendental da atitude

Para compreender o papel específico da atitude na filosofia, é útil começar perguntando sobre a liberdade filosófica: o que significa ser livre em filosofia? Ou mais precisamente: qual é a *liberdade instauradora* do ato de pensar? Um certo intelectualismo presente na filosofia sustenta que a própria razão é a fonte de toda liberdade, de modo que a experiência libertadora da “restrição do melhor argumento”, segundo a fórmula de Habermas, é a manifestação final da liberdade filosófica. Mas será que é realmente essa liberdade racional capaz de abrir algum horizonte de pensamento e estabelecer algum ponto de vista filosófico? É duvidoso. Em vez disso, esse intelectualismo parece se originar de uma deformação profissional do filósofo, quer dizer, de uma falsa generalização da experiência do *logos* que está no centro

de todo pensamento. Nesse contexto, a tarefa de uma lógica da filosofia organizada em torno da noção de atitude será, acima de tudo, romper com o “panlogismo” implícito em todo ato filosófico.

É bom ter em mente aqui uma distinção estabelecida por Emil Lask em sua obra *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911), entre “panlogismo” e “panarquia do *logos*”. O último termo tem a intenção de afirmar o escopo universal da forma lógica sem, no entanto, estipular antecipadamente, como faz o panlogismo, que o « material » também deve ser de um tipo lógico e formal. Lask e Weil, por outro lado, enfatizam o sentido não-racional do material do ato filosófico, como veremos mais adiante. O não-racional pode encontrar seu lugar sob o domínio da forma lógica, sem levar a uma forma de panlogismo.

Quais são, então, as alternativas para uma compreensão puramente intelectual da liberdade instauradora do pensamento? Uma delas, defendida por vários intérpretes da *Lógica* de Weil, é delegar a liberdade original à vontade, de modo que a liberdade racional se fundamente em uma “escolha da razão” ou uma “vontade de discurso”. Isso é compreendido como uma tomada de decisão pela coerência e contra a violência (KIRSCHER, 1989). No entanto, essa abordagem *voluntarista* não me parece fornecer uma imagem adequada do fenômeno da liberdade na filosofia. Certamente não se trata de uma liberdade soberana *à la* Hegel ou de uma simples “decisão de querer pensar puramente” (“*Entschluß, rein denken zu wollen*”), como ele escreve na *Enciclopédia* (HEGEL, 1992, p. 118). É por isso que proponho voltar nossa atenção para as implicações da noção de atitude, a fim de obter uma melhor compreensão do sentido da liberdade instauradora. Pois pode acontecer que o ato fundador da filosofia não seja nem de ordem intelectual (razão) nem de ordem conativo (a vontade), mas sim da ordem afetiva (o “coração”, se assim posso dizer). Portanto, o principal desafio da linha de interpretação que estou propondo aqui é mostrar que o que Weil chama de “atitude” tem o status de uma *afetividade transcendental*.

Antes, porém, daremos um passo atrás. Um problema geral com o discurso de Weil parece ser sua opacidade. A *Lógica* de Weil permanece evasiva quanto à origem e ao status da “atitude” e de seus outros conceitos fundadores (“lógica”, “categoria”, “retomada”). Infelizmente, esquivar-se das questões como estratégia de discurso não impede que os leitores façam essas perguntas. É por isso que comecei meu livro sobre *Lógica* distanciando-me do discurso de Weil, a fim de estabelecer primeiro uma definição do tipo de pensamento metafilosófico que pode ser chamado de “lógica da filosofia”. Assim, querer estabelecer uma lógica da filosofia é refletir sobre a subordinação do pensamento à atitude (*Einstellungsgebundenheit des Denkens*), em outras palavras, sobre o fato de que todo pensamento está ligado a uma atitude, seja ela qual for. A partir disso, fica claro que a questão do sentido de uma lógica da filosofia está ligada à questão do sentido da atitude.

Aqui, pela primeira vez, a natureza fenomenológica dessa releitura da *Lógica* se torna aparente. A única corrente filosófica que põe a atitude no centro operacional da atividade filosófica é a fenomenologia transcendental husserliana. Como sabemos, o ponto de partida de toda reflexão fenomenológica é suspensão da atitude natural que considera o mundo como um tecido predeterminado. Entretanto, o sujeito fenomenológico que deixa a atitude natural não chega a se instalar em um pensamento puro de formas transcendentais. Ele se instala em uma *outra* atitude, a saber, na atitude transcendental que permite o surgimento da fenomenalidade, que corresponde ao processo de doação do mundo. Esse processo pode

ser analisado em diversos modos de doação. É importante que o ponto de vista da atitude transcendental não seja acessível a uma justificação racional última, porque ele próprio não pode ser o resultado de raciocínio ou de uma evidência fenomenológica. Ele só pode ser *motivado pela razão*. Para Husserl, está claro que a motivação para uma mudança de atitude na filosofia é bem diferente da força vinculante de uma argumentação racional. É por isso que, em *Crise*, ele não apenas compara a atitude transcendental com uma atitude profissional (“berufstartige Einstellung” (HUSSERL, 1962, p. 139), que é o fundamento de um novo “interesse habitual” do homem no mundo. Nas mesmas páginas, ele também a compara com o efeito de uma conversão religiosa, destacando assim a dimensão existencial de uma mudança de atitude na filosofia. Em outras palavras, a atitude transcendental, ou a abertura de uma nova visão do mundo, *ocorre* mais no curso de um esforço existencial, como um efeito surpresa, do que como o resultado controlado e esperado de um método propriamente dito.

Devido ao hábito de subestimar o aspecto metódico específico da fenomenologia, notadamente por meio da grande influência de Heidegger, a fenomenologia pós-husserliana frequentemente negligenciou o vínculo essencial entre todo conhecimento fenomenológico e com uma atitude qualquer ; o que é lamentável. Isso também se aplica à fenomenologia francesa contemporânea mais avançada, como, por exemplo, *Etant donné*, de Jean-Luc Marion, ou a obra *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, de Claude Romano. É preciso, então reinserir ou antes descobrir o tema da atitude em todas as obras principais da fenomenologia pós-husserliana. Dessa forma, poderíamos trazer de novo à tona as divergências no cerne de um debate sobre a questão de qual é a melhor atitude (o que *pode* ser lido como: a atitude mais fecunda) para a obtenção de conhecimentos fenomenológicos importantes, uma vez que a atitude transcendental de Husserl foi posta em questão. Esse debate se abre a uma modificação da atitude transcendental original e a uma multiplicação de atitudes fenomenológicas justificáveis. Por exemplo, a atitude, por exemplo, que permite que a doação no sentido forte do termo, “saturação” segundo Marion, corresponde à superabundância de sentido que só é recebida pelo sujeito “adornado” (MARION, 1998, p. 344). Não se trata da mesma atitude que permite a Husserl reter uma série ordenada de modos de doação (percepção, ideação, imaginação, memória, consciência de imagem etc.), que se distinguem pelo “grau de preenchimento intuitivo” e pela “qualidade dóxica” de uma consciência intencional (ROMANO, 2010, p. 100). Embora não deixe de ser uma atitude, já que a doação, no caso de Marion, está sempre correlacionada a uma consciência capaz de tomar decisões¹.

É nesse contexto que considero, em primeiro lugar, a importância da *Lógica* de Weil para o pensamento contemporâneo. O que ele tem a oferecer não é apenas uma apresentação sistemática de uma pluralidade de atitudes supostamente irreduzíveis, todas candidatas ao ponto de partida de uma análise fenomenológica específica. É também um desenvolvimento por etapas e uma espécie de gênese lógica da noção de atitude, que, acima de tudo, oferece uma excelente ocasião para refletir sobre o sentido e a importância filosófica da atitude. Voltarei à gênese lógica da atitude na segunda parte da minha exposição,

¹ Gaitsch, Peter: Selbstgegebenheit und Einstellung. Zur Reichweite einer Phänomenologie der Gegebenheit, in: Staudigl, Michael (ed.): Der Primat der Gegebenheit: Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion. Freiburg/München: Alber, 2020, p. 146-179.

quando interpretarei as primeiras categorias da *Lógica*, é mais urgente agora elucidar o sentido da noção de atitude. Neste ponto, e como já observei, temos que ir além da opacidade do texto às nossas próprias custas por meio de um esforço de pensamento.

Penso ser importante considerar a grande pretensão que está ligada ao uso da noção de atitude por Weil. Para ele, a atitude tem um status que não é psicológico, sociológico ou antropológico, mas inteiramente lógico. A atitude pertence a um tipo de lógica transcendental, no sentido de que essa noção abrange todos os pontos de vista como condições de possibilidade do pensamento. Mas como isso é possível? Como podemos liberar a noção de atitude de uma compreensão psicológica, sociológica ou antropológica, quer dizer, de uma compreensão *externa* à lógica das formas puras? A outra possibilidade, que consiste em excluir completamente o momento deformador ou impuro do pensamento, não pode ser considerada válida porque a atitude perderia, assim, todo significado filosófico. A única opção, então, parece-me ser assumir e aprovar que a atitude ocupa um status *interno* ao próprio discurso, sendo uma « força formativa » (*bildende Kraft*, Kant, KU, § 65), mas também uma força que deforma o espaço lógico. Em meu livro, por uma questão de simplificação, enfatizo acima de tudo o momento negativo, a « deformação interna », descoberta com a atitude como uma característica do espaço do pensamento. Pois, como o fenômeno do desacordo fundamental na filosofia ilustra bem, o espaço do discurso não é simplesmente povoado por *formas lógicas* universalmente acessíveis, mas, acima de tudo, por *deformações lógicas*. Essas deformações são responsáveis pelo caráter *insular* de cada acesso a certas formas lógicas que sustentam os desacordos fundamentais. Em outras palavras, e retomando uma distinção terminológica útil, graças à atitude, o espaço lógico não se abre para um pensamento « puro » que permitiria um discurso estritamente *racional*, mas para um pensamento que pressupõe sempre que certas posições sejam *razoavelmente* ocultas ou fechadas para ele. Dessa maneira, uma lógica da filosofia é capaz de dizer não apenas que o ato de pensar está ligado a uma atitude, mas também que há uma pluralidade de atitudes razoáveis que surgem dos momentos não-rationais divergentes que constituem o coração de cada pensamento. Assim, o projeto de uma lógica da filosofia terá, acima de tudo, a tarefa de detectar e determinar essas atitudes que povoam o espaço da razão.

As consequências desse estado de coisas para a teoria da argumentação na filosofia também devem ser destacadas. O funcionamento normal de uma argumentação racional depende sempre de um enquadramento fornecido pela atitude operante. No entanto, não devemos contar com o fato de que qualquer atitude razoável terá paciência para conduzir um discurso racional, reconstituir e analisar as premissas implícitas, etc. Pode ser que a intenção de analisar racionalmente um determinado discurso filosófico lhe pareça uma distração em relação ao que é essencial nele. De modo geral, se levarmos em conta a atitude, descobriremos uma vasta pluralidade de gestos ou estilos argumentativos, se considerarmos um *argumento razoável* todo pensamento que dê uma boa razão para agir de acordo com uma atitude irredutível (e, portanto, já estabelecida como razoável).

Além disso, os argumentos mais característicos da filosofia, aqueles que são verdadeiramente empolgantes, e – é verdade – às vezes também os mais irritantes, são os que se desenvolvem entre duas ou mais atitudes, que abalam e transgridem as possibilidades internas de uma atitude já estabelecida. Esse

fato exige um *ethos* do diálogo que não é exatamente idêntico ao *ethos* de uma discussão racional, desde que o primeiro leve em conta que uma argumentação em um diálogo filosófico tem, sobretudo, a função de ser uma iniciação a uma atitude, ou seja, de aprender a ver o mundo de uma nova maneira. Ademais, a vida da argumentação pode ser um meio de permanecer sensível às diferenças de atitudes, mas também, por assim dizer, de manter-se aberto a uma conversão de atitudes. Tudo isso ajuda a ampliar as perspectivas de uma teoria da argumentação que, por essa razão, é melhor abordada, seguindo o exemplo de Chaim Perelman e sua *Nouvelle Rhétorique* (1958), a partir da tradição da retórica aristotélica, que lida, acima de tudo, com as *materialidades afetivas* que servem como base para todas as formas de persuasão.

Mas voltemos ao problema com o qual estamos lidando aqui, a tese de que a atitude tem um status estritamente lógico. Em meu livro sobre a *Lógica*, tentei identificar, no campo da história da filosofia moderna, várias figuras análogas a essa noção de atitude, a fim de encontrar ali os meios para uma explicação mais rica dessa noção. Dessas pesquisas dispersas, gostaria de considerar apenas quatro momentos que me parecem instrutivos. Em primeiro lugar, o elemento mais promissor para uma analogia com a noção de atitude pode ser encontrado em Kant e Fichte, a saber, a noção de *interesse da razão*. Em suma, é o interesse que decide o que, no âmbito do discurso filosófico, não pode ser decidido racionalmente. Assim, Fichte, para explicar as diferenças entre os pontos de vista idealista e dogmático, observa que o princípio de um pensamento é determinado arbitrariamente. Mas, como a decisão arbitrária deve ter um motivo, este é determinado por uma inclinação e um interesse (“durch Willkür, und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt” (FICHTE, 1797, p. 433; GAITSCH, 2014, p. 53). Em segundo lugar, um resultado talvez surpreendente de minhas pesquisas sobre a filosofia histórica é que o sistema de Hegel exclui estritamente qualquer lógica da filosofia, entendida como um pensamento da atitude, na medida em que Hegel retira o movimento filosófico de um pensamento sem particularidades (“eigentümlichkeitsloses Denken”), como ele aponta em um manuscrito de 1823 (HEGEL, 1994, p. 6; GAITSCH, 2014, p. 64). Em terceiro lugar, com relação ao seu status metodológico, a atitude não me parece concebível como uma “figura ideal-típica” no sentido das observações metodológicas de Max Weber sobre as ciências sociais, que são aplicadas de forma exemplar por Wilhelm Dilthey em seu *Weltanschauungslehre* (GAITSCH, 2014, p. 102). A razão para isso é que uma lógica, pelo menos em seu próprio direito, não pode ser julgada como uma tipologia histórica. Finalmente, em quarto lugar, a importante conquista da lógica da filosofia de Emil Lask consiste em atribuir ao *material não racional* a primazia sobre a forma racional. Qual é, então, o conteúdo de seu “Prinzip der Materialbestimmtheit der Form”? (LASK, 2003, p. 50 ss.). Em última análise, é o material – em nosso caso, a atitude – não pode ser uma massa amorfa, mas já contém uma *abundância de sentido concreto* que se presta à formação categorial (RALFS, 1931, p. 91; GAITSCH 2014, p. 138).

Qual foi a contribuição desses quatro elementos para a questão que temos diante de nós, a saber, a determinação do status transcendental da atitude? Aqui, também, precisamos acrescentar um elemento importante que, infelizmente, não aparece em meu livro. São as reflexões de Max Scheler sobre o principal papel epistemológico do amor e do ódio, que hoje me parecem fornecer a chave para conceber a atitude

como afetividade transcendental. (E, com relação a esse ponto, eu também gostaria de saber se há uma recepção de Scheler por Weil nos arquivos da BibliothèquÉ Eric Weil). As reflexões de Scheler podem ser lidas como uma análise fenomenológica da fonte da atitude entendida como interesse no sentido de Kant e Fichte.

Em sua principal obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), assim como em seu ensaio “Liebe und Erkenntnis” (1915), Scheler, adotando a tradição agostiniana e pascaliana, afirma o primado epistemológico dos atos interessados (“Primat der interessenehmenden Akte” (SCHELER, 2008, p. 94), e, sobretudo, o ato de amor ou do coração, acima dos atos intelectuais e dos atos conativos. Desse modo, o amor, assim como o ódio, é o ato fundador do próprio espírito. Da mesma forma, em seu ensaio “Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens” (1917), o amor é identificado como a base do movimento filosófico que Scheler descreve como uma elevação moral (“Aufschwung” (SCHELER, 2008, p. 89)) do espírito. Em *Formalismus*, para o qual o significado do amor é postulado no contexto de um sentir intencional dos valores (*intentionales Wertfühlen*), não apenas morais, lemos essa passagem-chave:

In Liebe und Haß tut unser Geist etwas viel Größeres als ‚antworten‘ auf schon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte. Liebe und Haß sind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich (an dessen Bestand auch das Vorziehen gebunden ist) eine *Erweiterung* resp. *Verengung* erfährt. [...] ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß *ernach* gefühltem Wert oder *nach* vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert ‚antwortend‘ richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlichte *deckende* Rolle in unserem Werterfassen spielt – und daß nur er sie spielt –, daß er gleichsam eine *Bewegung* darstellt, in deren *Verlauf* jeweilig *neue* und *höhere*, d.h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Er *folgt* also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein *Pionier* und Führer voran (SCHELER, 1966, p. 266 s.).

Detenhamo-nos uns instante sobre um ponto que nos é essencial: o amor, ou o coração do interesse e o coração da atitude, pode ser considerado um “ato espontâneo” na medida em que não é um ato de resposta reativa ou receptiva, mas um ato de revelação ou desvelamento que abre, a partir do nada, um sentido concreto ou um domínio de sentido concreto, novo. Dessa forma, é em nossa atitude que, em última análise, expressamos o que amamos (e também o que detestamos). Entretanto, é importante que não entendamos esse resultado de acordo com estratégias que excluem a atitude do domínio do espírito, mas como a afirmação de uma afetividade transcendental. Assim, somos tentados a dizer que é o coração que está no centro do espaço lógico.

2. O sentido como dado fenomenológico

No espaço que ainda tenho, gostaria de mostrar a que interpretação das primeiras e das últimas categorias da *Lógica* de Weil, que termina com uma compreensão do sentido como *Urphänomen*, pode levar

a uma releitura fenomenológica dessa obra. O método de releitura fenomenológica deve ser compreendido como a evocação de uma certa ingenuidade artificial ou como uma *repetição* da *primeira* leitura. Trata-se, na verdade, de uma abordagem que procura compreender como o sentido *é feito* durante a experiência do pensamento, sem dar muita atenção às várias funções das categorias, uma vez estabelecidas, e ao sentido do sistema como um todo. Desse ponto de vista, a *Lógica* lida principalmente com a questão da relação entre « a experiência de pensar » (para usar a expressão de Marc Richir) e o discurso filosófico, começando com uma *genealogia do discurso*, a partir da experiência de pensar, e terminando com uma determinação do *sentido do discurso filosófico* em relação à experiência de pensar.

O que distingue essa fenomenologia do pensamento filosófico de uma fenomenologia no sentido husserliano é o reconhecimento do *momento dialético* na experiência do pensar: O sentido não é produzido a partir do nada, mas somente durante a *elaboração* do sentido. Ora, a elaborar um sentido, de preferência por meio de um discurso filosófico, pode significar que ocorre uma mudança de atitude, de modo que o coração não é mais o mesmo que era no início da tarefa. Esse momento dialético, ou seja, o fato de que o pensamento pode ser transformado pela experiência reflexiva, não impede que a *Lógica* obtenha resultados definitivos sobre a relação entre a experiência do pensamento e o discurso.

No que concerne às três primeiras categorias da *Lógica*, parece-me possível concentrar o movimento de pensamento descrito em uma única frase de Weil que exprime a “forma primeira da reflexão”, a “reflexão simples”, e que servirá aqui como esquema para minha abordagem: “É através da retomada que a atitude se torna categoria” (WEIL, 1950, p. 98). Se tirarmos essa frase de seu contexto original, ela pode ser entendida da seguinte forma: É por meio da *arqui-retomada* (a categoria de “Não-sentido”) que a *atitude* pura da experiência do pensar (a categoria da “Verdade”) se torna *discurso* filosófico (a categoria do “Verdadeiro e Falso”). Também parece que os conceitos operativos fundamentais da *Lógica* não são pressupostos pelo autor, mas desenvolvidos – eu diria, fenomenologicamente – pela própria obra em seu início. Em um primeiro momento, a categoria da “Verdade” descreve a atitude pura, quer dizer, a experiência do pensar ligada ao fato de viver na verdade; isso é possível graças a uma “*epoché*”, uma suspensão da reflexão.

É claro que esse estado de coisas só pode ser expresso como uma categoria, por mais abstrata que seja: Mas o ponto essencial aqui é que essa categoria se refere a um caráter fenomenal que é a experiência da abundância pré-discursiva. Isso é acessível a nós graças à *epoché* total da reflexão. Em outros termos, no início da *Lógica*, chegamos ao estrato mais fundamental da experiência de pensar, que não se perde mais nos desenvolvimentos que se seguem, a saber, a atitude pura como a dimensão essencial ou o elemento básico de todo ato de pensar. Em um segundo estágio, por meio do que poderíamos chamar de “arqui”-retomada da verdade a partir do nada, descrita pela categoria do “Não-sentido”, que nada mais é do que o surgimento da primeira reflexão simples, o fundamento da verdade é revelado como o espaço do sentido vazio. Dito de outra forma, chegamos a outro estrato fundamental da experiência do pensar, qual seja, que a atitude pertence totalmente ao espaço do sentido. Por fim, em um terceiro estágio, podemos observar como a atitude se apreende no espaço do sentido ao dizer a verdade. “Dizer a verdade” é a marca registrada de toda experiência de pensamento que se eleva ao nível do discurso filosófico ao elaborar o sentido da

verdade. Aqui, o discurso filosófico se revela em sua essência dialética: é um *discurrere*, um movimento de ida e vinda, quer dizer, um ir em direção à *verdade a ser dita*, apenas para retornar com o *verdadeiro dito* que é, na verdade, o falso... Daí o nome da categoria “Verdadeiro e Falso”.

O que é importante nesse resumo tão breve das primeiras categorias é, acima de tudo, que ele mostra mais uma vez que a atitude não é simplesmente uma figura histórica ou um campo de aplicação de uma lógica supostamente “pura” (VESTRUCCI, 2013). Pelo contrário, ela pertence inteiramente ao movimento lógico em si, desde que, no entanto, uma lógica da filosofia seja entendida como uma fenomenologia da experiência do pensar e não como uma lógica de formas categoriais.

Além da importância singular da atitude para o pensamento, há um segundo elemento na *Lógica* de Weil, fortemente ligado e correlacionado com a atitude, e que me parece ser muito significativo para o pensamento contemporâneo: trata-se, por assim dizer, da experiência fundamental do sentido “proto-ontológico”. Esse elemento surge quando consideramos o movimento categorial das últimas categorias, indo do “Finito” à “Sabedoria”. De acordo com essa releitura, a importância da categoria “Finito” consiste na *transformação* do sentido do discurso filosófico e na expressão da figura última do *discurrere*, de seu duplo movimento: o discurso, em última instância, não é a formulação da coerência absoluta, nem é mais uma opção a ser escolhida em oposição à violência, que seria a atitude bruta. Em vez disso, é a *elaboração de um sentido* que vem de outro lugar e que, por essa razão, permanece sempre dependente de uma fonte última, ou seja, da *facticidade de um sentido que está se fazendo livremente*, que é intimamente ligado à atitude como afetividade transcendental. Dessa maneira, a coerência como o *telos* do discurso não está mais situada no enunciado, mas no movimento de ida e vinda, marcado pela persistente abertura da força formativa para o sentido que está se formando. Assim, a questão inicial desta apresentação, a saber, determinar a liberdade instituinte do ato de pensar, encontra aqui a sua configuração final: a liberdade da experiência de pensar é desempenhada entre os dois níveis de sentido (o sentido sendo feito e sua elaboração discursiva), precisamente como um “Zwischenereignis” (WALDENFELS, 1994, p. 234), segundo as palavras do filósofo alemão Bernhard Waldenfels, um “evento entre-dois”, se podemos dizer assim.

Em minha opinião, as categorias posteriores da *Lógica* não acrescentam nada a essa determinação do sentido do discurso em relação à atitude; em outras palavras, a esse reconhecimento do papel da facticidade do sentido no discurso, proveniente da categoria do “Finito”. Nesse sentido, tanto a “Ação” quanto o “Sentido” são simplesmente *aplicações* dessa compreensão do discurso. *Agir* é ordenar o sentido que está sendo feito em função de um projeto razoável, e *estabelecer uma ciência do sentido* equivale a formalizar o sentido que está se formando. É somente na “Sabedoria” que encontramos um novo aspecto que enriquecerá a perspectiva filosófica sobre o sentido. De fato, é somente nessa última categoria que o status proto-ontológico do sentido se manifesta: é o sentido *real*, o “sentido existente”, como Weil fala a propósito de Kant, que é elaborado pelo discurso. Em outras palavras, a experiência do sentido no interior do discurso se encontra invertida ao se reconhecer como participante da própria realidade. Dessa forma, parece que a tentativa de elaborar um sentido em formação pertence à realidade sensata.

Em conclusão, poderíamos chamar a posição metafísica, em minha opinião altamente significativa para a fenomenologia atual, que é anunciada aqui em Weil e que é formulada por uma noção não conceitual

e pré-linguística de sentido, de *correlacionismo frágil*. O termo « fragilidade » aqui significa que o correlacionismo leva em conta a *contingência* da contingência, rejeitando, assim, a ideia da *necessidade* da contingência, proposta pelo materialismo especulativo de Quentin Meillassoux (2006). O correlacionismo frágil pode ser compreendido como a posição metafísica subjacente a toda análise fenomenológica da realidade. Ele sustenta a tese de que, embora o sentido em formação seja um *Urphänomen*, o fracasso de uma elaboração discursiva do sentido é sempre possível. Para dizer de outro modo, o fato de que o sentido em formação se presta ao discurso é a facticidade primeira e o limite intransponível.

Referências

- FICHTE, J. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). In: *Sämtliche Werke*. Ed. J. H. Fichte. Bd. 1, Berlin 1845, p. 417-449.
- GAITSCH, P. *Eric Weils Logik der Philosophie*. Eine phänomenologische Relektüre. Freiburg/München: Alber, 2014.
- GAITSCH, P. Selbsgegebenheit und Einstellung. Zur Reichweite einer *Phänomenologie der Gegebenheit*. In: STAUDIGL, M. (ed). *Der Primat der Gegebenheit: Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg/München: Alber, 2020, p. 146-170.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Hamburg, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie. Ed. Pierre Garniron, Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1994.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Einleitung in die phänomenologie Philosophie. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag 1962.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*.
- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Systematicité et ouverture. Paris: PUF, 1989.
- LASK, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Die Lehre vom Urteil Jena : Reprint 2003.
- MARION, J.-L. *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donotion. Paris, 1998.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil 2006.
- PERELMA, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*. La nouvelle rhétorique, 6 ed. Bruxelles, 2008.
- RALFS, G. *Sinn und im Gegenstand der Erkenntnis*. Eine transzendental-ontologische Erörterung. Tübingen, 1931.
- ROMANO, C. *Au cœur de la raison*. La phénoménologie. Paris: Gallimard, 2020.

SCHELER, M. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. 4 ed. Bouvier: Bonn, 2008.

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 5 ed. Bern; München: Francke, 1966.

VESTRUCCI, A. “Schema et reprise, transcendental et historique”. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 31, 2013, p. 267-285.

WALDENFELS, B. *Antwortregister*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1994.

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