

## 6. A filosofia entre a violência e a busca de sentido: o kantismo pós-hegeliano de Eric Weil



<https://doi.org/10.36592/9786554601023-06>

Edoardo Raimondi<sup>1</sup>

O objetivo deste texto é mostrar como Eric Weil (Parchim, 1904 – Nice, 1977) compreendeu de forma original, a partir das condições práticas e teóricas de seu tempo, tanto o pensamento de Kant quanto o de Hegel, destacando como o interesse fundamental dos dois se concentrava, no fundo, no problema do Sentido, à luz da violência no mundo e na história. Um problema que questiona como é possível compreender a própria realidade, as próprias experiências vividas, em virtude da relação estrutural que, para Weil, existe entre “linguagem” e “discurso”. Assim, trataremos de algumas das obras dos dois filósofos alemães que, seguindo a interpretação weiliana, puseram tais problemas depois da perda de legitimidade de um mundo cosmologicamente concebível, ou seja, à luz do que aprendemos a chamar de “modernidade”: é nesse momento preciso da história das sociedades ocidentais que o problema do *sujeito* se torna central. Além disso, o modo próprio Weil compreender esse tema só poderia ocorrer em função de um universo pós-hegeliano que precisava ser considerado de forma definitiva. Reexaminar o pensamento de Hegel, a partir dessa perspectiva, só foi possível reconsiderando, ao mesmo tempo, o verdadeiro escopo da lição de Kant<sup>2</sup>. Ademais, os resultados

---

<sup>1</sup> Università degli Studi 'G. D'Annunzio' Chieti-Pescara.

<sup>2</sup> A recepção weiliana de Hegel começou a se desenvolver de modo sistemático a partir da década de 1950, ou seja, na sequência da célebre *Hegel renaissance* francesa ocorrida durante os anos de 1920 do século passado. Como sabemos, naquele contexto histórico-filosófico os seminários sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, realizados por Alexandre Kojève em Paris entre 1933 e 1939, assinalaram um momento crucial. Além disso, Eric Weil também participou daqueles seminários. Sobre os participantes daquelas aulas, bem como acerca dos cenários históricos e teóricos dominantes naquele tempo, cfr. S. Roth (1988, p. 225-227); S. Auffret (1990, p. 238, nota 1); L. Sichirolo (1997, p. 19); D. Pirotte (2005, p. 20); S. Geroulanos, (2010, p. 133, nota 6) e M. Filoni (2013, p. X; 2021, p. 206 ss). De todo modo, durante o segundo pós-guerra, tratou-se, para Weil, de demonstrar como os resultados aos quais havia levado aquela excêntrica interpretação kojèveiana de Hegel – pensemos apenas na famosa teoria do *fin de l'histoire* com o pressuposto e conseqüente advento do dito Estado “universal e homogêneo” como encarnação do Saber Absoluto hegeliano – não tivessem nenhuma

weilianos implícitos aqui só poderiam ser compreendidos por meio da análise de algumas partes importantes de uma de suas obras mais significativas, a *Lógica da filosofia*<sup>3</sup>. No entanto, não devemos esquecer algumas das interpretações fundamentais de Weil com relação ao pensamento do mundo greco-antigo, especificamente da doutrina aristotélica<sup>4</sup>. Poder considerar a filosofia como uma “ciência do sentido” revelará quais são as tarefas essenciais que o filósofo de hoje deve continuar a pressupor, diante de um mundo cada vez mais marcado pela complexidade e pela pluralidade: um universo no qual nenhum princípio de sentido dos nossos discursos históricos, da nossa vida concreta, parece poder ser encontrado de maneira razoável, ou seja, não violenta.

### Conhecer, pensar, julgar

Os termos constitutivos do discurso de Weil, com relação aos sistemas de pensamento de Kant e de Hegel, parecem ser os seguintes: “sujeito”, “sentido”, “mundo”. Termos que entram inevitavelmente em relação. Portanto, o problema surge no momento em que um sujeito que vive em um mundo quer buscar um sentido, um significado ou uma direção que possam ser válidas para ele em um sentido universal. Para Weil, essa é a questão fundamental que subjaz tanto à *Crítica do Juízo* quanto à *Fenomenologia do Espírito*<sup>5</sup>. Mas quais seriam, à luz de tudo isso,

---

relação com o verdadeiro Hegel (cf. WEIL, 1950a; 1950b). Permito-me remeter também ao meu *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto*, Mimesis, Milano-Udine 2022, in part. pp. 143-165. Só depois dos anos de 1950, então, Weil se decidiu por uma clara reavaliação do pensamento kantiano: cfr. Sobretudo Weil (1963). Um percurso inteiramente coerente com a sua formação inicial, marcada com certeza pelos ensinamentos de Ernst Cassirer. Sobre a formação do jovem Weil (antes do seu desembarque na Fraça no começo dos anos de 1930), cfr. A. Deligne (2022). Não devemos esquecer que muitas temáticas kantianas estudadas por Weil durante a década de 1960, começaram a evidenciar-se na sua problematicidade no início dos anos de 1930: cfr. a recensão de Weil (1933, p. 442-444).

<sup>3</sup> Considerada por Jean Wahl como uma autêntica “*Fenomenologia do espírito* de 1950”. Entenderemos a razão disso. (Cf. PALMA, 2017, p. 103). Sobre o binômio linguagem-discurso na *Lógica da filosofia*, cf. L. M. Bernardo (2003).

<sup>4</sup> Veja-se o confronto entre *Analíticos* e *Tópicos* em Weil (1970a, p. 44-80).

<sup>5</sup> A *Krtik der Urteilskraft* será publicada em 1790, depois em 1793, e ainda em 1799 com respectivas e progressivas modificações (cf. KANT, 1922). Como lembrou Leonardo Amoroso, as três edições são convencionalmente indicadas com as letras A, B e C (respectivamente primeira, segunda e terceira edição) e “em B, Kant trouxe, em relação à A, correções importantes de caráter formal bem como modificações de conteúdo; C realiza outras modificações, mas não se sabe se aprovadas por Kant em pessoal”. (AMOROSO 1995, p. 40). Consideremos que Weil traduza o título alemão da obra com *Critique de la Judiciaire*, sublinhando, assim, o caráter (pro)ativo (e “jurisdicional”) do juízo que reflete e se

as características essenciais que, para Weil, constituiriam o ponto de partida para a exposição de novas *filosofias do sentido* à luz da modernidade e do pensamento "hegeliano-kantiano"? Essa é a primeira pergunta que precisa ser feita a fim de entender por que Weil quis reconsiderar o chamado *problema transcendental*: tema desenvolvido, não por acaso, precisamente na *Lógica da filosofia* (cf. WEIL, 1950a, p. 44-46).

Depois da dissolução de um mundo cosmologicamente concebível, trata-se então de se redescobrir um princípio de sentido na realidade: o *Erkennen* (conhecer) não podia mais representar o que ele significou para o mundo antigo e medieval. Sabemos como uma concepção cosmológica do mundo pressupunha o "conhecer" como aquela atividade contemplativa que, por meio de perspectivas certas, poderia apreender de modo cada vez menos parcial o sentido que estava *nas* próprias coisas: conhecer, aqui, "equivale a restituir a uma realidade da qual o conhecimento não seria mais do que um espelho aquelas imagens de si que a própria realidade produz" (BARALE, 2007, p. 55). Se existe uma lei da natureza, ou uma lei divina transcendente, que possa garantir uma ordem estruturada, finalística e sensata do Todo, então, não há mais nada a fazer além de usar "lentes" adequadas para apreender a verdade que é, que está no mundo *independentemente* de qualquer ente capaz de apreendê-la<sup>6</sup>. Somente o sábio pode pôr o problema do sentido (não só o problema de *um* sentido qualquer): o sentido é rastreável, é necessário contemplar através das perspectivas corretas o que É. Mas o que são essas "lentes" indispensáveis capazes de nos restituir a verdade global da realidade? Aristóteles as chamou de *categorias*. Conhecer, nesse sentido, significa *classificar* e organizar corretamente cada ente e cada coisa, entendendo essas classificações como diferentes maneiras de predicar a mesma realidade, maneiras que podem, por sua vez, ser agrupadas em classes mais gerais (categorias no sentido próprio). Assim, o mundo medieval acabou transcendendo essa Verdade cosmológica que continuaria a garantir a ordem do

---

riflete. Por sua vez, a *Phänomenologie des Geistes* foi publicada primeiramente por volta de 1807 (Bamberg-Würzburg). (cf. HEGEL, 1986).

<sup>6</sup> Não é fortuito que para o Aristóteles de Weil "l'intellect de l'âme périt avec le corps; dans la mort, l'individualité disparaît ; avec l'acte composé de possibilité et d'énergie, la mémoire est réduite au néant : la vérité, révélation de l'être de ce qui est, demeure: ne disparaît que l'acte dans lequel se fait cette révélation" (WEIL, 1970a, p. 31).

universo, independentemente de um intelecto finito mais ou menos capaz de pensar e compreender sua existência concreta. Somente o mundo pós-copernicano revelaria a falta de fundamento dessa dimensão cosmológica do conhecimento, a ilegitimidade de um universo até então concebido teologicamente: tratava-se, portanto, de recomeçar a partir do que restava. Recomeçar a partir do *discurso* sem o Ser, ou seja, redescobrir um tipo de ontologia que não poderia mais ser imediatamente pressuposta. Pois bem, o problema do sentido não pode mais prescindir do sujeito humano que pode colocar tal problema: não pode mais haver qualquer significado universal que prescinda de qualquer sentido que possa e deva ser válido *para nós*. Assim, a noção de *Erfahrung* torna-se central. Somente o sujeito que experimenta pode compreender os *modos* pelos quais os objetos de um mundo podem ser conhecidos, pensados e concebidos. Como se sabe, foi exatamente a partir daí que Kant compreendeu a noção de “transcendental”<sup>7</sup>.

As categorias, portanto, não poderiam ser entendidas aqui como diferentes maneiras de predicar o mesmo Ser, uma vez que é o próprio significado do conhecer que muda. Por meio da análise da Primeira Crítica de Kant, ficará claro para Weil que elas devem ser, de fato, capazes de constituir aquelas condições essenciais a partir das quais “o nosso predicar se torna possível e sensato” (BARALE, 2007, p. 62)<sup>8</sup>. Condições universais *a priori* capazes de significar, de construir e de representar universalmente o objeto da experiência, que só poderiam ser válidas dentro dos limites e das dimensões estruturais de nossa própria experiência: dentro dos limites espaço-temporais que constituem a premissa essencial para qualquer experiência de juízo capaz de *determinar* objetivamente um fato. Como Weil lembra em seu ensaio *Penser et connaître, la foi et la chose-en soi*, as intuições sensíveis foram o objeto de análise da *Estética Transcendental*. As categorias, que as objetivam, foram expostas na *Analítica*. Mas somente na *Dialética Transcendental* podemos descobrir

---

<sup>7</sup> Recompreensão de uma noção herdada do pensamento medieval. Em consonância com uma concepção anterior de conhecimento, basta lembrar que “os ditos *transcendentia* (mais tarde chamados de *transcendentalia*) representam cada um uma perspectiva global sobre cada entidade em questão, tanto que é que se tornam conversíveis um no outro, ou seja, revelam-se, assim, nomes diferentes para pensar a mesma realidade” (BARALE, 2007, p. 53).

<sup>8</sup> Portanto, condições de sentido para descobrir significados que não são mais dados e restituíveis pela realidade *em si*. Veremos como a questão reaparecerá em sua natureza problemática por meio da análise weiliana da Terceira Crítica.

as bases dos argumentos de Kant. Qualquer experiência do conhecimento, por meio do próprio conhecimento, deve ser organizada por um princípio essencialmente regulador e projetual. É aqui que *Erkennen* difere claramente de *Denken*. Sabemos as consequências que a incompreensão dessas funções essenciais e diferentes acarretaria: a queda naquelas antinomias da Razão, cuja origem deve ser esclarecida (cf. WEIL, 1963, p. 18-29).

Em suma, estamos diante daquela distinção fundamental entre o *Verstand* (Intelecto) e a *Vernunft* (Razão), uma *Vernunft* que não pode conhecer nada diretamente, uma vez que à sua essência não pertencem as categorias por meio das quais ela torna possível a representação unitária de um múltiplo espaço-temporalmente dado, mas aquelas entre as ideias compatíveis com elas que garantem seu uso sistemático. Isso significa que ao tentar transformar em representações de um dado suas manifestações, que não são mais do que uma forma de *orientar* sua inteligência, a razão entrará em contradição consigo mesma, enredada em suas próprias antinomias (cf. KANT, 1922, p. 244ss.). Foi o que a dialética transcendental mostrou: que as ideias de "Alma", "Mundo" e "Deus" revelam a dimensão universal do sujeito que poderia deixar de pensar (mas nunca conhecer) seu próprio destino mundano (*Bestimmung*) que poderia assumir um sentido unitário e sistemático para *ele*. Surge a necessidade de se orientar razoavelmente no mundo. O sujeito que pensa sistematicamente, depois de ter determinado o objeto ao conhecê-lo, descobre-se um ser fundamentalmente moral, um ser que pode restituir à realidade um sentido razoável que pode ser universal e significativamente válido para ele. Ele *deve* querer pensar sobre uma dimensão projetual e reguladora tanto do conhecimento quanto da ação: trata-se de descobrir que sentido os fatos assim conhecidos podem assumir para nós. É uma questão de descobrir *no* mundo que sentido a nossa faculdade de julgamento pode assumir no momento em que nos tornamos conscientes dessa *capacidade* subjetiva. É a partir daí que o juízo deixa de determinar apenas e começa a refletir sobre o sentido de sua própria atividade na esfera da contingência. Segue-se que uma reflexão sobre suas condições de possibilidade mais radical do que aquela desenvolvida na Primeira Crítica leva à descoberta de uma dimensão *originalmente* reflexiva de nossa capacidade de julgar.

Isso se revela sempre e antes de tudo como um *avaliar*, apreciar e interpretar, em razão do que *essencialmente* somos:

La Judiciaire assume ainsi une nouvelle tâche. Jusqu'ici, sa seule fonction avait été de subsumer le donné sous les concepts, soit fondamentaux, soit construits à partir de l'expérience; le nouveau problème fait qu'elle change de direction dans son travail et que, au lieu de classer le donné sensible sous le donné théorique, elle se mette à chercher le concept sous lequel elle pourrait placer ce qu'elle rencontre. Elle cesse d'être *déterminante* et se fait *réfléchissante* (WEIL, 1963, p. 64).

### **A Kritik der Urteilskraft e o problema do Sentido**

É bem sabido como isso caracteriza a passagem para a Terceira Crítica kantiana. Aqui, longe de desenvolver uma simples descrição dela, é necessário enfatizar certas noções que são substanciais para nossos propósitos. *In primis*, precisamos relacionar a noção de sujeito com as de "experiência" e de "intencionalidade". Se o juízo determinante foi capaz de representar de forma construtiva o dado da experiência por meio de categorias e, assim, chegar ao fenômeno, as questões que surgem agora são: esse julgamento pressupõe uma dimensão reflexiva primária de nossa própria faculdade de juízo? Ou essa determinação continua sendo uma atividade essencialmente *não intencional*?<sup>9</sup>. Compreendemos que as condições a partir das quais nosso juízo se torna possível e sensato são de fato capazes de significar na esfera da experiência cognitiva, mas não de restituir *ostensivamente* o significado do fenômeno em si. O sujeito é aquele que aprendeu a negar o ser dado e a refletir sobre a possibilidade de seu destino mundano e razoável. Mas como esse planejamento poderia descobrir condições de sentido da própria ação se não refletindo sobre a atividade que ele havia julgado, a princípio, de forma puramente *mecânica*? Em última análise, uma vez que um fato é conhecido (dimensão da experiência que é capaz de significar), trata-se de restituir ao fato

---

<sup>9</sup> Sobre o problema da intencionalidade nessa estrutura, cf. Kant (1922, p. 258-259; 288).

conhecido uma dimensão de sentido que pode ser universalmente válida para nós no mundo contingente (dimensão da experiência tornada significativa)<sup>10</sup>.

Como o próprio Weil deixa entender, se na Primeira Crítica esse nível de experiência havia sido postulado como possível a partir da delimitação de uma dimensão *sintática* de todo nosso possível e lógico determinar, na Terceira Crítica descobre-se uma dimensão reflexiva do juízo que deve ser trazida à consciência. O indivíduo que pensa em si mesmo como um ser intencional deve redescobrir os efeitos do seu agir no mundo, deve rastrear o sentido daquele discurso realizado pela experiência *científica* do conhecimento: deve descobrir aquela dimensão *semântica* que pode ostensivamente restituir o valor de cada objeto de um mundo do qual essa Razão essencialmente discursiva se tornou o único sujeito possível<sup>11</sup>. Então, a *Erfahrung* em questão aqui não poderia permanecer puramente "científica". Se quisermos encontrar um sentido razoável para os fatos que conhecemos, somente uma recompreensão da experiência feita nos permitirá descobrir a verdadeira extensão de nosso modo de ser original. A tomada de consciência da nossa capacidade de julgar reflexivamente se descobre como condição essencial para todo juízo intencional, capaz de *interpretar finalisticamente* um mundo natural que ficou desprovido de toda teleologia necessária e objetiva que possa prescindir do próprio sujeito. Logo, somente o indivíduo concreto deverá escolher exercer sua *capacidade de julgar*: o sentir reflexivo, como o Kant de Weil nos lembrou, continua sendo a condição preliminar para poder conceber a natureza por meio de uma perspectiva consciente e humana; aquela que nos levará aos ideais de História Universal, de Liberdade, de Progresso do homem, para o homem. Uma vez estabelecidas as condições de possibilidade para um novo discurso que pudesse ser considerado "científico" no contexto histórico-filosófico da modernidade, trata-se então de restituir as condições de possibilidade para uma experiência de sentido que não poderia mais prescindir, ainda uma vez, de uma dimensão reflexiva do juízo.

---

<sup>10</sup> Sobre como entender a experiência como uma construção a partir das estruturas categóricas consideradas por Kant, cf. L. Amoroso (1984, p. 16).

<sup>11</sup> A distinção entre as dimensões sintática e semântica nesse contexto foi destacada por M. Barale (1988, p. 22).

A Terceira Crítica kantiana, ao tematizar tanto uma experiência *estética* quanto uma experiência *ética* (seria melhor dizer, com Weil, *prática*), expõe as condições de possibilidade para se chegar a um discurso *em geral* que se quer razoável, ou seja, universalmente reconhecível dentro dos limites de uma existência humana e finita. Os indivíduos, por meio do sentimento, reconheceram sua própria *intersubjetividade* e sua *comunicabilidade* (cf. KANT, 1922, p. 309-311)<sup>12</sup>.

Segue-se que a capacidade de restituir ostensivamente a dimensão semântica de qualquer discurso possível se revela como condição essencial para uma existência que pretenda ser razoável, qualquer que seja a experiência concreta pela qual se esteja passando. Em essência, a capacidade de se referir de forma sensata aos objetos de um mundo só pode ser exercida depois da tomada de consciência do próprio *caráter linguístico* estrutural e primário. A *estruturalidade* da própria consciência (*Bewußtsein*), essa capacidade intencional de se referir a objetos, só pode ser compreendida na dimensão radicalmente linguística de todas as nossas experiências possíveis: experiência transcendental do transcendental, atravessamento da possibilidade de todas as possibilidades.

Resta um ponto fundamental, bem apreendido pela análise weiliana. Para a Terceira Crítica, traçar as condições de possibilidade para chegar a um discurso em geral que possa ser considerado razoável, isto é, sensato e universal para nós, continua sendo uma perspectiva reguladora. Uma perspectiva que queria oferecer um método de interpretação da realidade natural de acordo com objetivos que podem ser considerados humanos e razoáveis. Mas até que ponto é possível assegurar uma compreensão do que foi considerado de modo puramente determinante? Que significados uma *Bewußtsein* pode criar de uma vez por todas, dentro de sua própria realidade? Que categorias capazes de significar podem ser pressupostas no discurso contextual que uma realidade histórica sempre traz à tona? Assim, parece que uma reivindicação intelectualista permanece subjacente ao sistema kantiano, com a qual a Terceira Crítica tentou constantemente chegar a um acordo. O sujeito como

---

<sup>12</sup> No entanto, a capacidade de sentir reflexivamente, ou seja, de sentir preliminarmente *algo em relação ao mundo*, continua sendo uma perspectiva reguladora: o juízo do gosto deve (*soll*) estar de acordo com uma norma puramente ideal, embora intersubjetivamente verificável. Além disso, o verbo alemão *sollen* revela que aqui ainda estamos lidando com a esfera prática, quer dizer, com o interesse e as finalidades da Razão, e não com uma necessidade lógico-técnica. (Cf. WEIL, 1963, p. 66).



universal, o sujeito que não pode prescindir de um caráter linguístico essencial de sua experiência, continua sendo um sujeito que não é universal, mas apenas universalizável. O papel da educação na capacidade de juízo é, em Kant, essencial: um nó teórico e prático que assinalaria toda a filosofia weiliana<sup>13</sup>. No entanto, essas condições espaço-temporais nas quais um indivíduo se encontra só podem ser consideradas no seu caráter formal? Não é verdade que as próprias noções de tempo e espaço só podem ser compreendidas dentro de uma experiência de *vida* que as vive a todo momento de forma *significativa*? Aquela *Bewußtsein* da qual Kant falou é a consciência certa de si mesma e do objeto que agora se coloca diante dela. Mas essa subjetividade racionalmente certa de si e do mundo externo não surgiu em virtude de um *processo* histórico e discursivo, cultural, vivido e já existente, que só gradualmente descobriu o próprio conceito de "cientificidade" no sentido moderno?<sup>14</sup>.

A partir daqui, é possível introduzir o pensamento da *Phänomenologie des Geistes*, que não pode ser inteiramente compreendida sem o auxílio de algumas partes introdutórias da *Wissenschaft der Logik*<sup>15</sup>. Quais são os pontos de contato que, seguindo o pensamento de Weil, poderiam ser traçados entre a *Crítica do Juízo* e a *Fenomenologia do Espírito*?<sup>16</sup>. Aqui é preciso destacar também as noções de "consciência" e de "experiência". O que o Hegel de Weil vai realizar é uma verdadeira

<sup>13</sup> Sobre a questão educativa no contexto da modernidade segundo o pensamento político weiliano, cf. J. Castelo Branco (2021, p. 115-134). Friedrich Schiller tinha visto a função decisiva da educação em Kant, que não por acaso tematizou a necessidade de uma educação *estética* do homem, chegando a falar da necessidade de fundar um "Estado estético" (cf. SCHILLER, 1795).

<sup>14</sup> Levando em conta que "vivido não é sinônimo de *imediato*, uma condição cultural não é vivida como um estado físico: ela é vivida na medida e nas formas em que é compreendida" (BARALE, 1988, p. 49).

<sup>15</sup> A *Wissenschaft der Logik* não foi uma obra surgida do nada. Ela é composta por três livros principais. O primeiro foi publicado pela primeira vez por volta de 1812, depois em 1831, *A doutrina do ser*. O segundo, *A doutrina da essência*, e o terceiro, *A lógica subjetiva ou seja a doutrina do conceito*, entre 1813 e 1816. A obra completa foi depois publicada em 1832. (Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke* 5-6, I-II).

<sup>16</sup> Embora Weil nunca tenha se referido à possibilidade de tal comparação, como vimos até agora – por meio das passagens citadas das obras weilianas – um dos centros estruturais de suas leituras "hegeliano-kantianas" poderia encontrar sua razão de ser precisamente na tentativa tácita de trazer essas duas obras, essas duas potenciais *filosofias do sentido*, para o diálogo. Devemos lembrar, no entanto, que sobretudo durante a primeira metade da década de 1960, Weil reduziu definitivamente a filosofia hegeliana – e não a filosofia kantiana – a uma pura filosofia do Ser, tendo em mente, acima de tudo, os resultados (metafísicos) expostos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (questão que, além disso, colocaria de novo em causa a relação entre a *Fenomenologia do espírito* e a versão final do sistema enciclopédico). Sobre essas questões cruciais, ver E. Weil (1963, p. 105; 2003, p. 107-125). Para uma discussão dessas questões "hegeliano-weilianas", cf. E. Raimondi (2022 p. 201-218).

desformalização dessas condições essenciais capazes de significar. A experiência da própria capacidade de julgamento mostrou como o sentimento de prazer e desprazer é a pré-condição para ser capaz de se referir de forma sensata a objetos naturais: é somente ao experimentar um sentimento em relação ao que o sujeito chamou de "belo" que se pode alcançar uma comunicabilidade intersubjetivamente verificável<sup>17</sup>.

A experiência estética abre o caminho para a possibilidade de conceber a dimensão natural dos fatos como o que está sempre dentro do âmbito da Razão. O que é chamado de "belo" pode ser considerado em sua objetividade: a vontade-razão (a natureza estrutural da consciência) é "*symbolisée dans le monde*", tanto mais que a representação estética do fato descobre uma dimensão compartilhada do juízo do gosto (cf. WEIL, 1963, p. 90-94). Somente ao compreenderem a si mesmos como sujeitos que intencionalmente quiseram restituir uma dimensão de sentido aos fatos conhecidos é que pôde surgir o interesse pela beleza. Esse interesse objetivamente descoberto revela a possibilidade de conceber finalisticamente uma natureza que permaneceu sem qualquer fundamento independente do juízo que reflete e que se reflete (cf. KANT, 1922, p. 261-264)<sup>18</sup>.

Portanto, a interpretação teleológica da natureza não poderia encontrar nenhuma confirmação objetiva do âmbito de uma experiência propriamente científica. Mas a perspectiva ideal que permanece subjacente a ela mostra a possibilidade de conceber uma História universal que o sujeito deve (*soll*) escolher para orientar finalisticamente em direção a metas universais e razoáveis. Trata-se de realizar uma coexistência razoável em uma pluralidade irreduzível. Todavia, aprendemos que essa experiência de sentido continua sendo uma perspectiva puramente reguladora. Qualquer subjetividade humana, em qualquer situação concreta, deve (*soll*) sempre ser capaz de realizar uma crítica sistemática e

---

<sup>17</sup> Sobre como a Terceira Crítica chegou à tematização da função do *Gefühl*, ver I. Kant, (1922, p. 244-247).

<sup>18</sup> Sobre como alcançar um interesse intelectual pelo belo, veja-se I. Kant (1922, p. 372-377). A Terceira Crítica agora mostra claramente como se deve passar de uma falta de consciência da atividade intencional de julgar (o sentimento em relação ao belo foi relegado à esfera da particularidade subjetiva e *desinteressado* em se compreender e em compreender) para a dimensão compartilhada do próprio sentimento. O interesse no resultado do próprio juízo estético atesta a vontade de compreender qual conceito era constantemente simbolizado no mundo.

razoavelmente orientada tanto do mundo em que vive quanto de sua própria maneira de julgar<sup>19</sup>. E, no entanto, o problema que surge aqui na perspectiva hegeliana adotada por Weil é aquele que, em outras palavras, Aristóteles já havia apontado nos *Tópicos*: como é possível não pressupor, em relação ao discurso científico (Aristóteles teria dito: “analítico”), um discurso em geral já existente, universalmente reconhecível pelo homem concreto?

### Consciência, experiência e linguagem na Fenomenologia do espírito

É preciso antes de tudo evidenciar um ponto substancial. O que Kant teve de continuar a pressupor como realidade natural – ou, em outras palavras, um universo ainda não compreendido como âmbito exclusivo da experiência humana – é, na verdade, uma realidade histórica em devir. De acordo com o Hegel de Weil, de fato, os conteúdos que uma consciência pode tornar próprios já são sempre e a todo momento determinados culturalmente<sup>20</sup>. É precisamente a partir daqui que é possível destacar como a *Erfahrung* de Kant – a experiência do sujeito que se modifica diante da realidade de uma nova forma de conceber o objeto – se revela como experiência da consciência; experiência de uma subjetividade que já experimenta de modo significativo certas condições espaço-temporais, que, por necessidade, delimitam a dimensão já e sempre contextual de seu percorrer. No entanto, como Weil reconheceu, a noção de sujeito que Hegel descobriu como *resultado* dessa experiência discursiva e histórica acaba revelando toda a extensão do pensamento kantiano:

<sup>19</sup> Para análises introdutórias do Kant de Weil, veja-se P. Salvucci (1989, p. 99-117); G. Frilli (2013, p. 93-103); S. Yiaueki (2022, p. 131-144); E. Raimondi (2022, p. 180-193).

<sup>20</sup> Essa parece ser a lógica subjacente que pode legitimar a existência, para Hegel, de quatro reinos históricos-mundiais principais, que caracterizaram a progressão histórico-dialética do espírito universal até a era moderna. (Cf. HEGEL, 1820, p. 509-512). Não é fortuito, portanto, que Weil tenha se concentrado na diferença substancial entre as *morais* historicamente determinadas e a *Moral* no sentido filosófico-formal (que também apareceu no terreno da história concreta por meio da descoberta do princípio da universalidade, ou melhor, da *universabilidade*). Tudo isso, partindo da consideração – profundamente hegeliana – de que a chamada moral concreta ou viva desta ou daquela comunidade não deve ser confundida com a moralidade abstrata (de matriz kantiana) que surgiu no contexto do mundo moderno – e cujas origens mais profundas podem ser rastreadas até a revolução cristã. Veja-se a respeito em E. Weil (1970a, p. 311-318; 1970b, p. 45-79, sobretudo, p. 74-75).

Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensowohl die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein (HEGEL, 1986, p. 39)<sup>21</sup>.

As descontextualizações que Kant teria operado teriam, portanto, o grande mérito de revelar o novo princípio aqui implícito: o sujeito é, essencialmente, negatividade. Não se trata mais de contemplar a ordem do Cosmos: esse Ser que está sempre em movimento é o que agora se revela como História do devir de determinadas subjetividades reais, que vivem sempre dentro de mundos discursivos e contextuais. Essa “certa consciência de si”, que Kant quis pressupor, constitui, na verdade, apenas um *momento* da história desse discurso. Entende-se a estrutura da *Fenomenologia*: se os capítulos I-V mostram a experiência da autoconsciência que se descobrirá *Bewußt-sein*, os capítulos VI-VIII remetem àquelas configurações estruturais do espírito – aquelas dimensões contextuais do discurso – que se tornarão *para* a consciência. A relação entre as condições da manifestação do sentido (aquelas previstas pela Terceira Crítica) são descobertas em uma relação essencialmente bidirecional com as dimensões estruturais que as manifestam agora e sempre. Trata-se, em suma, de chegar ao sentido real do discurso histórico, ao significado que o próprio conceito de “categoria” pode assumir para nós. Esse processo só pode ser dialético, uma dialética desencadeada pelo sujeito (é a negatividade) e que se revela como objetiva (a contradição real e contextual que se efetiva). Além disso, somente compreendendo tal processo seria possível entender como a partir da *Certeza Sensível*. Ou seja, a pergunta e minha opinião poderiam ser levadas à *Certeza e verdade da razão*, onde esse “ser da consciência” descobre a “categoria”. Aqui a consciência

---

<sup>21</sup> Sobre como Hegel recebeu *in toto* a importância da moral kantiana, sobretudo em sua *Filosofia do direito*, cf. E. Weil (2003a, p. 127-145).

den Gegenstand hat als *an sich* vernünftig bestimmt oder vom Werte der Kategorie, aber so, daß er noch für das Bewußtsein desselben den Wert der Kategorie nicht hat<sup>22</sup>.

Não era essa a questão crucial que Weil havia identificado na *Crítica do Juízo*? Não é esse o problema que pergunta como é possível um processo interno de re-compreensão *sensata* do que a consciência realizou, fez, no curso de sua experiência, de sua *Erfahrung*? Trata-se de entender que as condições de sentido para uma nova forma de compreensão da própria experiência concreta só poderiam vir à tona compreendendo-se como linguisticidade essencial, a linguisticidade essencial de toda a nossa experiência possível, mas apenas dentro de certas dimensões discursivo-contextuais: dentro daquelas configurações estruturais da *linguagem* capazes de restituir ostensivamente a dimensão semântica que um *nós* vive constantemente<sup>23</sup>. Nessa perspectiva, Weil teria concluído que toda experiência possível para nós certamente não poderia prescindir nem de sua própria linguisticidade essencial (é o sujeito que experimenta) nem das configurações estruturais nas quais a linguagem se realiza como *discurso* contextual e significativo. Em última análise, parece que toda *nova* e possível ontologia, ainda mais para o último Weil, só pode ser entendida, paradoxalmente, como uma ontologia

<sup>22</sup> "... tem como objeto algo racionalmente determinado em si mesmo ou como determinado pelo valor da Categoria, mas que, para a consciência, ainda não tem o valor da própria Categoria" (HEGEL, 1986, p. 326).

<sup>23</sup> Fiz uma substituição essencial entre a palavra 'Espírito' e o termo 'Linguagem': veja-se a respeito, cf. H. G. Gadamer (1967, p. 149). Quanto ao problema da "linguagem" na *Fenomenologia*, Weil se expressa abertamente no já citado artigo "La dialectique hégélenne", para mostrar a extrema problemática, sobretudo à luz dos resultados ainda *metafísicos* da *Enciclopédia* hegeliana: "On pourra noter ensuite que la démarche qui conduit au savoir absolu commence dans la certitude immédiate et avec la constatation des contradictions auxquelles celle-ci aboutit dès qu'on veut *dire* cette expérience. En d'autres termes, la philosophie débute dans le langage. Or Hegel, qui célèbre dans des textes magnifiques, surtout dans la *Phénoménologie* (et, dans une vue plus étroite, dans l'*Encyclopédie*, § 459), la grandeur du langage, n'en traite pas explicitement, ne le *thématise* pas. On pourrait répondre que la *Phénoménologie* tout entière est une histoire du discours. Mais, pour soutenable que nous paraisse pareille thèse, elle semble conduire à une autre difficulté non moins inquiétante: il faudrait alors que le système, pour conserver la circularité qui seule le prouve, ramène à ce départ dans le fini qu'est la *Phénoménologie*, laquelle, comme Hegel l'avait affirmé à l'origine, serait donc nécessairement la première partie du système – tandis que l'*Encyclopédie*, qui a le plus grand mal à situer la *Phénoménologie*, revient au début de la *Logique*, à l'Être et se termine par un texte d'Aristote qui affirme le *Noûs* comme substance-sujet et comme vie, comme objet-sujet de la vue, de la *théoria*, dans laquelle disparaît le langage en même temps que l'individu" (WEIL, 2003a, p. 124). Para os confrontos Weil/Gadamer, cf. J. M. Breuvert (1987, p. 143-163); J.-M. Buée (1987, p. 165-195). Sobre o pensamento gadameriano, veja-se C. Tuozzolo (2020).

*hermenêutica*, em que a condição de possibilidade de um discurso contextual e sensato que possa ser tal para nós continua sendo a negatividade do sujeito consciente: o único animal capaz de dizer “Não” (WEIL, 1950a, p. 8). A partir daqui, devemos ver em que termos os resultados posteriores da filosofia hegeliana constituíram um dos principais centros de interesse no pensamento de Eric Weil.

Portanto, como sabemos, os resultados da *Fenomenologia* levam à exposição da *Ciência da Lógica*. Em última análise, trata-se de extrapolar do discurso em geral – que surgiu para a consciência em sua experiência de recompreensão – as formas essencialmente lógicas que não podem deixar de ser. O valor da Categoria foi compreendido, uma vez que só a linguagem humana, que se transforma sempre *nesta* ou *naquela* linguagem, nos fornece “as formas de pensamento” (HEGEL, 1832, p. 20)<sup>24</sup>.

A *Lógica*, portanto, está preocupada em expor de modo *exotérico* o que a *Fenomenologia* só conseguiu expor de forma *esotérica*. De modo esotérico: expor o conceito de seu ponto de vista *interno*, mostrando a experiência do sentido da consciência. Expor o que não pode ser apenas declinado para o presente e para o futuro, mas deve se estruturar em um sistema de compreensão contínua à luz do que

---

<sup>24</sup> Sobre como a *Lógica* voltou a mostrar – longe de ser formal – o verdadeiro sistema da razão pura (que Kant havia apenas pressuposto), veja G. W. F. Hegel (1832, p. 44; 57-58). Por outro lado, também nessa obra capital, Hegel reconheceu os méritos de Kant, como Weil não deixou de enfatizar em várias ocasiões: “Für den wirklichen Fortschritt der Philosophie aber war es notwendig, daß das Interesse des Denkens auf die Betrachtung der formellen Seite, des Ich, des Bewußtseins als solchen, d. i. der abstrakten Beziehung eines subjektiven Wissens auf ein Objekt, gezogen, daß die Erkenntnis der *unendlichen Form*, d. i. des Begriffs, auf diese Weise eingeleitet wurde” (HEGEL, 1832, p. 61). Além disso, vemos na *Enciclopédia das ciências filosóficas* que “Die Kritik der Urtheilskraft hat das Ausgezeichnet, dass Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der *Idee* ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*, *innerer Zweckmässigkeit* u. s. f. ist das *Allgemeine* zugleich als an ihm selbst *konkret* gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich *spekulativ*. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des *Kunstschönen*, der *konkreten Einheit* des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den *Abstraktionen* des trennenden Verstandes gefunden [...]. Die *Gegenwart* hingegen der lebendigen Organisationen und des *Kunstschönen* zeigt auch für den *Sinn* und die *Anschauung* schon die *Wirklichkeit des Ideals*. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewusstsein in das Fassen und Denken der *konkreten Idee* einzuführen” (HEGEL, 1870, p. 79-80). Não é coincidência que esse parágrafo (de Hegel) tenha sido considerado por Francesco Valentini como “particularmente ‘Weiliano’”, onde é verdade que “a leitura que Weil faz de Kant, especialmente em *Sens et Fait*” – um ensaio analisado acima e que diz respeito à análise da Terceira Crítica de Kant (veja Problemas Kantianos) – “praticamente coincide com a leitura que Hegel fez dela. Ele polemiza com Kant, mas reconhece (e Weil enfatiza esse ponto em outro lugar) que Kant foi além da reflexão, mas não tirou todas as consequências porque era prisioneiro de sua ideia de conhecimento subjetivo finito [...]” (VALENTINI, 1989, p. 144, nota 9).

resultou dialeticamente. A *Erfahrung* só pode ser relegada ao passado: ela é radicalmente a história da experiência que *foi feita* pela consciência, a história do sujeito que, à luz da descoberta do que é, Razão-Linguagem, agora se põe do ponto de vista da onicompreensão. Logo, somente a *Erinnerung* será o verdadeiro movimento que nos permitirá orientar-nos em nosso sempre novo conhecer, sempre novo pensar, sempre novos decidir e agir.

Somente agora podemos realmente entender quais são as premissas essenciais da lição weiliana.

### Kant, Hegel, Weil

Só podemos entender como Weil discerniu esses traços teóricos essenciais que se entrelaçam entre Kant e Hegel considerando sua maneira específica de compreender esses dois autores<sup>25</sup>, como faz, por exemplo, na *Lógica da filosofia*, ao mostrar que um procedimento dialético do pensar não pode deixar de assumir também uma função essencialmente crítica. Além disso, não é coincidência que as categorias da *Lógica da filosofia* se apresentem como ostensivas e não puramente formais<sup>26</sup>. Também não é fortuito que a "linguagem" seja descoberta como elemento constitutivo do próprio discurso filosófico. Será suficiente destacar esses dois aspectos cruciais para passarmos aos outros resultados alcançados pela filosofia de Weil.

A *Lógica da filosofia* queria prestar contas não apenas com o pensamento hegeliano, do qual o mundo ocidental não pode prescindir, mas também com aquela negação histórica "escandalosa" da possibilidade de uma razão abrangente<sup>27</sup>. Então, nesse cenário, somente um renovado pensamento kantiano poderia nos devolver a possibilidade de não abandonar o discurso-pensamento. Foi nesse nível que o

---

<sup>25</sup> Cf. *supra*, nota 1.

<sup>26</sup> Aqui estamos lidando com dezoito categorias fundamentais, que vão desde a *Verdade* até a *Sabedoria*. (Cf. WEIL, 1950a, p. 89-442). Para uma análise introdutória da obra, veja-se G. Kirscher (1989; 1992); P. Canivez (2004, p. 17-100). Uma interpretação nova e original do texto, que abordou a questão weiliana sobre a linguagem sob uma luz diferente, foi oferecida por S. Yiaueki (2023).

<sup>27</sup> Trata-se aqui das atitudes concretas que, historicamente, rejeitaram a possibilidade de o Discurso alcançar uma compreensão total da existência. Essas são as categorias da *Obra* e do *Finito*, as categorias da violência e da revolta. (Cf. WEIL, 1950a, p. 345-391).

homem pôde mais uma vez descobrir a si mesmo como o objeto do discurso que ele mesmo terá de continuar a perseguir, ciente do fato de que não seria mais possível pressupor a subsistência de qualquer metafísica "ingênua". As categorias que Weil expõe na *Lógica da filosofia* permanecem, portanto, categorias filosóficas, centros de discurso irreduzíveis e sempre possíveis que caracterizaram tanto a realidade do mundo ocidental quanto a história de seu relativo discurso filosófico, categorias que afrontaram dialeticamente a violência e a negação do diálogo. Elas compreenderam no discurso coerente atitudes humanas e coletivas que, inicialmente, podiam apenas *exprimir-se*. Somente ao compreender o papel essencial da *reprise* podemos entender como é possível compreender o surgimento de novas atitudes, embora ainda de forma inadequada – já que é somente por meio da retomada de uma categoria antiga que se pode tentar compreender uma nova atitude. No entanto, é só por meio da *superação* real de uma atitude presente que se pode chegar à categoria completa realizada, onde essa ou aquela atitude, agora passada, é de fato compreendida<sup>28</sup>.

Isso não significa que certas formas de viver, de sentir, de conceber o mundo possam ser definitivamente reduzidas à compreensão total da contradição. Sabemos que determinadas atitudes podem reaparecer na história, uma dimensão humana essencial que revela o terreno no qual a linguagem-pensamento pôde e pode continuar a se materializar. Uma história circular e linear ao mesmo tempo, pois é sempre uma história de progresso em direção à consciência da liberdade, em que o indivíduo razoável *deve* sempre ser capaz de pensar em si mesmo como condição e modalidade de toda experiência possível de liberdade e de sentido. Entende-se, então, por que a perspectiva weiliana quis reconsiderar, por um lado, o problema do sujeito moderno, retomando assim a questão transcendental de matriz kantiana e, por outro lado, redescobrimo o terreno real no qual determinadas categorias discursivas poderiam ser significativamente realizadas: a história no sentido hegeliano<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Sobre a relação que subsiste entre atitudes e categorias, cf. E. Weil (1950a, p. 70-72; 2003b, p. 234-250). Acerca do problema da *reprise* e sobre a natureza filosófica das categorias expostas por Weil, cf. G. Kirscher (1992, p. 40 e p. 47); G. M. Cazzaniga (1987, p. 279-281).

<sup>29</sup> Sobre a circularidade e a linearidade da história, cf. E. Weil (1950a, p. 80-81); acerca da relação de essencial identidade que subsistente entre filosofia e história, cf. E. Weil (1950a, p. 68-72).



Os resultados aos quais a *Lógica da filosofia* conduz são aqueles enunciados em suas duas últimas categorias, *Sentido* e *Sabedoria*. E é precisamente na categoria do *Sentido* que o discurso pode entender qual é a sua origem. Por meio da incessante compreensão da experiência vivida por subjetividades radicalmente temporais e históricas, *podemos* constantemente (re)compreender a nós mesmos – se assim desejarmos – como fonte original e não discursiva do discurso: como linguagem, como *possibilidade* da Razão-Liberdade:

La liberté doit se montrer, concrète et concrètement, comme le fond réel du discours. Le langage est cette apparition concrète. Il est liberté, parce qu'il est être pour soi, parce qu'il fonde l'en-soi et, avec lui, le travail du retour vers soi, parce qu'il est l'universel et qu'en lui seul le particulier peut se tourner vers l'individu et l'individu aller à l'universelle, parce qu'il est la possibilité (*potestas*) qui s'exprime par la négation, parce que la philosophie se comprend en lui comme possibilité humaine, parce que c'est lui qui donne la soif de la présence et qui l'assouvit (WEIL, 1950, p. 419).

São essas as conclusões às quais uma renovada filosofia do sentido poderia chegar pôde chegar, à luz das premissas (e dos limites) estabelecidas por Kant e por Hegel. Agora é necessário mostrar como *Sentido* e *Sabedoria* representam as chamadas categorias do *filosofar*, como a primeira das duas mostra uma nova forma de compreensão essencial dos resultados ainda *metafísicos* do *Saber Absoluto* hegeliano, à luz das categorias de violência e da revolta mencionadas anteriormente. Agora é a própria filosofia que se põe como problema para o filósofo.

Diálogo ou silêncio, liberdade ou violência: é a partir desses elementos constitutivos subjacentes a toda a *Lógica da filosofia* que podemos entender como o terreno histórico no qual o pensamento surgiu pode se tornar a única dimensão na qual a universalidade pode efetuar-se. Expressar uma atitude historicamente determinada significa: querer afirmar a própria particularidade (particularidade cultural, social, política, individual) de forma violenta. Significa não querer entender as razões pelas quais alguém diz “Não” ao ser dado. Mas somente por meio da negação (violenta e real) poderíamos ver o nascimento da subjetividade moderna. As

análises de Weil mostraram, de fato, como ainda é possível entender a História, onde somente o discurso filosófico poderia indagar sistematicamente quais são as estruturas culturais e materiais reais *presentes* pelas quais constantemente se decide. Então, para poder compreender o homem concreto, não se poderia desconsiderar as modalidades (linguístico-discursivas) por meio das quais essa mesma subjetividade poderia elevar-se à autocompreensão. Aprendemos que o homem é sempre o que ele não é, que ele se descobriu como negatividade, que por meio da contradição real ele chegou à expressão de determinadas e sempre novas atitudes. Ao mesmo tempo, as lições kantianas e hegelianas, para Weil, nos alertam constantemente para o fato de que o homem se descobre como um ser dotado de razão, ele é linguagem. Compreende-se como a compreensão, em um discurso coerente (filosófico), dos discursos concretos e históricos não pode prescindir da *perspectiva* de uma coerência absoluta, mas que com certeza não poderia mais pretender-se necessária em si mesma ou metafisicamente fundamentada.

No entanto, essa perspectiva essencialmente *reguladora* continua a assinalar para quem filosofa uma tarefa da qual não parece mais possível se esquivar, ainda mais porque as tentativas de realizar uma verdadeira pluralidade universal, uma verdadeira experiência livre e razoável de indivíduos e sociedades, devem considerar diariamente a força persistente da violência cega, a negação reiterada de toda possibilidade de diálogo. Trata-se, então, de entender como podemos assegurar de novo a possibilidade de uma práxis igualmente razoável, capaz de neutralizar tudo o que age contra a humanização da vida concreta de qualquer subjetividade histórica<sup>30</sup>. O filósofo se tornará consciente de que é necessário realizar no mundo um modo de pensar a realidade que só o filosofar poderia revelar como o modo mais humano de conviver com os outros homens em sua própria e mútua diversidade. Um ponto de vista que deve ser constantemente escolhido e que pode ser negado em qualquer

---

<sup>30</sup> Não é coincidência que na *Logique de la philosophie* Weil fale de uma violência “primeira”, a rejeição de qualquer tipo de coerência e razoabilidade universais, e uma violência “segunda”, aquela que é positivamente revolucionária, enquanto “le moyen nécessaire (techniquement nécessaire dans un monde qui est encore sous la loi de la violence) pour créer un état de la non-violence, et ce n'est pas la violence première qui est le contenu de la vie humaine; au contraire, la vie humaine m'aura de contenu humain qu'à partir du moment où cette violence seconde, dirigée contre la violence première par la raison et l'idée de cohérence, aura éliminé celle-ci du monde et de l'existence de l'homme: la non-violence est le point de départ comme le but final de la philosophie” (E. WEIL, 1950a, p. 58-59).

momento da história. Se o *Saber Absoluto*, para Weil, teve a pretensão final de afirmar uma oncompreensibilidade realizada de uma vez por todas, se essa perspectiva deveria *necessariamente* continuar a se aplicar a toda particularidade concreta, as categorias da revolta nos revelaram a insuficiência desse empreendimento. É assim que surge a necessidade de uma nova compreensão substancial do último discurso onto-lógico estabelecido por Hegel, mantendo-se firme as perspectivas teóricas que Weil reiterou durante uma conferência na Sorbonne, em 26 de janeiro de 1963:

J'ai affirmé dans cet exposé qu'il n'y a pas de savoir absolu. Cela me semble une distinction assez radicale. Il y a une idée du savoir absolu, mais il n'y a pas de savoir absolu, c'est-à-dire la philosophie reste toujours philosopher [...] je crois, en effet qu'il y a une structure du discours. Mais c'est une structure, et la structure – l'avoir négligé, c'est là l'erreur hégélienne, dont il s'affranchit toujours lorsqu'il travaille dans le concret – ne coïncide jamais avec le structuré (WEIL, 2003a, p. 49)<sup>31</sup>.

Entendemos aqui todas as implicações (rejeitadas weilianamente em sua carga metafísica) da *Ciência da Lógica*. Se todo discurso histórico revelou um modo de pensar e uma relativa categoria *clarificável* por meio da qual um mundo foi compreendido, isso não significa que o estruturado (a realidade efetivada) possa coincidir constante e necessariamente com a estrutura do discurso coerente. Vimos como a *Lógica da filosofia* mostra a irredutibilidade de determinadas atitudes-categorias que continuam a se reapresentar na história real, como persiste a rejeição *consciente* da própria oncompreensibilidade. São as categorias da *Obra* e do *Finito* que revelam que a revolta da particularidade contra a redução de si mesma na

---

<sup>31</sup> O Hegel que “trabalha no concreto”, para Weil, é principalmente o da *Filosofia do Direito*, que teria percebido que – no nível da *realidade efetivada* (*Wirklichkeit*) – a reconciliação entre subjetividade e objetividade, entre em si e para si, permaneceria irrealizável em um sentido absoluto e definitivo, realizável, quando muito, apenas no nível *lógico-teórico*, no qual age o olhar sistemático (universal e razoável) do filósofo. Sobre isso, veja-se o meu *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil*, p. 209. Isso explica por que Weil acabou conversando com seu amigo e filósofo italiano Arturo Massolo sobre uma *contradiction heureuse* em Hegel. Em uma carta a Massolo, datada de 23 de dezembro de 1965, Weil escreveu: “Quanto a Hegel e sua observação que realmente me interessou: concordo plenamente quando você diz que eu coloco o início da filosofia em uma decisão livre e que Hegel tinha todo o direito de fazê-lo. O que me causa dificuldade é que ele – não eu! – insiste na circularidade e no conceito de necessidade. Minha crítica, se é que pode haver uma, não se refere ao que ele fez, mas à contradição entre seu programa e sua realização – uma feliz contradição, mas ainda assim uma contradição”. Essa carta, juntamente com algumas outras, foi publicada por mim pela primeira vez em italiano em E. Raimondi (2022, p. 180).

compreensão absoluta é sempre possível. Um fato que, para Weil, o próprio Hegel admitia tacitamente sempre que “trabalhava no concreto”. Um fato que até mesmo o discurso absolutamente coerente sempre teve de levar em conta (cf. WEIL, 1950a, p. 395, n. 1)<sup>32</sup>.

Logo, trata-se de entender que somente a instância reguladora, a ideia *kantiana* de *Saber Absoluto*, poderia constituir a condição de sentido a partir da qual a ação razoável pode ser o que é. É na categoria marxiana da *Ação* que a relação entre *práxis* e *teoria* é compreendida, à luz de uma realidade que continua sendo a da *condição*, a saber, a da sociedade moderna do trabalho tecnicamente organizado. Mas como chegar a essa consciência? Devemos agora atravessar as categorias da violência e da revolta que apareceram como momentos sucessivos ao discurso absolutamente coerente de Hegel.

### Horizontes pós-hegelianos: a Violência e o Filosofar

Tanto a *Obra* quando o *Finito* (esta última a categoria “existencialista” *par excellence*) queriam rejeitar a possibilidade de coerência absoluta. O homem da *Obra* não se satisfaz dentro do Discurso-Pensamento porque, de fato, não foi realizado: aquele sistema lógico-categorial que compreende tudo reduziu a particularidade ao objeto de um discurso que, a bem dizer, não se efetuou, uma vez que permaneceu posto em um plano puramente teórico. A contradição entre o eu empírico e o Eu

---

<sup>32</sup> À luz de tudo isso, considero bastante significativas as considerações weilianas sobre a condição existencial de quem filosofa: “C'est que le philosophe a peur. Il n'est pas lâche, loin de là; il veut bien affronter la mort, il veut même la subir s'il le faut, non pas de gaîté de cœur, certes, mais s'il doit choisir entre une vie déraisonnable ou a-raisonnable d'un côté et la fin de son existence de l'autre, c'est pour la mort qu'il se décidera. Lâche à la façon de celui qui craint une chose ou un événement et prend la fuite devant ce danger, il ne l'est pas. Au contraire, dans ce sens, il est courageux, et peut-être plus courageux que la plupart des héros qui ne se défendent si bien de la peur que parce qu'ils ne sont pas assez intelligents pour voir les risques qu'ils courent. Mais il a peur de ce qui n'est pas raison en lui et il vit avec cette peur, et tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit et pense, est destiné à éliminer ou à calmer cette peur. A tel point qu'on pourrait dire de lui qu'il a surtout peur de la peur. Il ne craint pas le désir, il ne craint même pas le besoin, lui qui ne craint pas la mort: il craint de craindre” (WEIL, 1950a, p. 19). Weil nos alerta para um fato objetivo: o medo do homem-filósofo é uma tomada de consciência do risco real da destruição de tudo o que poderia significar “liberdade razoável”. Ora, o fato de o *Saber Absoluto*, como o próprio Weil o entende, ter admitido tacitamente o seu medo de fundo, o de não ter compreendido de uma vez por todas a violência do particular que ele *não* quer compreender, pode constituir, com razão, um momento essencial sobre o qual o homem-filósofo volta a refletir: trata-se de enfrentar esse medo.

universal continua existindo. Mas agora se percebeu que o plano do Pensamento não fez mais do que levar o indivíduo a se iludir com a ideia de pacificação e de uma real reconciliação. O homem dirá: *infelizmente* pensamos, sacrificando a ação imediata que, ao contrário, agora pode nos levar à verdadeira satisfação. Algo deve ser feito imediatamente. Esse mundo (que é sempre o mundo da condição e do trabalho) nos reduziu a objetos de uma razão inacessível. É somente a *nossa obra* que pode nos devolver uma dimensão de sentido, *seja ela qual for*. O homem da *obra* quer sentir imediatamente a existência do sentido, quer *ser* imediatamente universal. Todos terão de cooperar para a realização da *obra*, todos terão de depositar fé e esperança nela. A linguagem usada aqui, portanto, só pode ser a do modo *imperativo*. De fato, aqui Weil está falando daquele indivíduo da sociedade do trabalho que permaneceu insatisfeito porque estava *desorientado* e, por essa mesma razão, progressivamente persuadido do fato de que somente aquele que se demonstrar capaz de incorporar o próprio universal poderá conduzi-lo a uma realidade de paz e de felicidade<sup>33</sup>. Logo, o pensamento já não tem mais utilidade alguma: o indivíduo mergulha, do ponto de vista da *consciência*, em uma dimensão onírica que não pode fazer mais do que produzir imagens essencialmente *míticas*, figuras de uma aparente nova realidade que se *expressa*, fonte imediata de um novo significado ilusório. Apenas a crença na promessa feita pela *obra* poderá oferecer esperança de satisfação imediata. E será exatamente isso que o homem do *finito* rejeitará.

De fato, o *Finito* é a categoria na qual ocorre uma retomada consciente da *Consciência* (WEIL, 1950a, p. 385). Surge novamente o problema do Ser e da liberdade, do ser liberdade em uma dimensão condicionada e finita da própria existência. Mas, desta vez, com conhecimento de causa: não é mais possível (o fracasso do absolutamente coerente mostrou isso) alcançar uma compreensão total do Ser por meio do discurso, não é mais possível compreender a si mesmo *na coerência* como condição e modalidade para toda experiência legítima de liberdade

---

<sup>33</sup> Compreendemos como o fato de nos lançarmos no fluxo da ação imediata para a realização de um universal-particular (que se recusa a compreender a si mesmo) revela a violência em sua pureza. É preciso contar com o homem universal, aquele que ouve e expressa o grito de insatisfação da maioria. Não é por acaso que Weil reconhece que "c'est ainsi que Hegel, dans la philosophie de l'histoire, peut introduire les concepts de *passion*, *grand homme*, *héros*, etc., qui tous visent la violence de l'œuvre. C'est encore ainsi qu'un Hitler est compréhensible pour nous [...]" (WEIL, 1950a, p. 355, n. 2).

e de sentido. Trata-se de compreender-se, então, como sujeitos que vivem, de forma paradoxal e trágica, uma dimensão radicalmente *temporal* da existência. Existência paradoxal: o homem é sempre o que ele não é. Existência trágica: agora o homem sabe que não será mais possível alcançar a coerência infinita dentro de um mundo finito, que todo sentido definitivo e abrangente já e sempre continuará a desaparecer. Assim, o homem se encontra em sua insuficiência, permanece preso a um projeto (é a consciência que agora fala), mas um projeto *ad nihilum*, desejo de autocompreensão que nunca realizará, com coerência, o sentido definitivo de si mesmo (cf. WEIL, 1950a, p. 372). O único projeto ao qual o homem do *finito* pode se vincular com boa consciência continua sendo o da *poièsis*: um ato criativo que sempre revela a única dimensão *autêntica* do ser sujeito; o indivíduo, em uma palavra, agora quer ser *espontaneidade*. Ele não *crê* mais nem no discurso absolutamente coerente nem no projeto falsamente universal da *Obra*: essa constituiu apenas uma perigosa particularização do *Absoluto*.

Entretanto, o homem do finito continua responsável por seu projeto, é ainda a consciência que fala. O homem se agarra em sua finitude radical, tendo sempre que escolher entender a si mesmo como *problema*. A realização da liberdade e do sentido no tempo e na condição, a *revelação* de um modo de ser essencial e autenticamente subjetivo, permanece alcançável apenas no ato do instante poético. No entanto, esse modo espontâneo de ser, essa "explosão" diante de um objeto sempre novo, mais uma vez atesta o caráter *estrutural* da consciência; essa capacidade espontânea de se referir a qualquer objeto de um mundo é confirmada como a linguisticidade *essencial* de toda experiência possível. O homem-filósofo, então, compreende que toda experiência possível da possibilidade só pode ocorrer por meio da *poesia*, no ato dessa criação livre e ao mesmo tempo reveladora de um modo autenticamente subjetivo de estar no mundo. O sentimento, que a própria consciência descobriu como uma de nossas possíveis *maneiras* de ser, é descoberto como a *possibilidade absoluta*; possibilidade de ser tudo e ao mesmo tempo nada, de revelar o sentido que é, que poderá ser, que nunca será de modo definitivo:

C'est dans la poésie, dans le pro-jet de soi-même vers l'Etre et dans l'échec de ce pro-jet que la possibilité humaine se réalise comme possibilité, c'est là qu'elle

constitue d'abord le monde où raison et poésie, réalité et rêve, nécessité et liberté s'opposeront. A l'intérieur du monde, l'homme est ou non poète, mais ce monde est l'œuvre du créateur-homme dans sa finitude, et ce n'est pas par hasard qu'il porte le titre de ποιητής (WEIL, 1950a, p. 388)<sup>34</sup>.

Então, a filosofia acaba por ver seu fundamento e seu termo na poesia, nesse ato criativo que nunca *com coerência* e sempre com conhecimento de causa revelou a questão de todas as questões, mostrou que o homem *pode*, ele *não sabe*? De fato, para a categoria em questão, não poderia ser de outra forma: agora sabemos que o filósofo é tal apenas para "reconhecer o fundo de sua existência na *poesia*" (WEIL, 1950a, p. 388). Afinal, não foi o *Gefühl* que estabeleceu as pré-condições para a experiência fundamental do fundamento? Não foi o sentimento que lançou as bases para a descoberta da natureza estrutural da própria consciência, que sempre se volta para a existência concreta e temporal? Entretanto, também não podemos nos esquecer dos outros resultados "hegeliano-kantianos" adotados por Weil: não há Ser que possa ser apreendido sem a coerência do discurso. A consciência deve permanecer vinculada ao projeto que revelou, mais uma vez, a verdadeira perspectiva reguladora que deve (*soll*) permanecer subjacente. Se primeiro vimos como é possível chegar a uma consciência de ser essencial linguisticidade – a essencial linguisticidade de todas as nossas experiências possíveis – o que está de fato em jogo só se mostrará de verdade quando for descoberta, na história, a necessidade da *práxis*. Somente por meio do discurso conseguimos chegar à sua origem, à linguagem, dimensão revelada primariamente – agora nos tornamos conscientes disso – por aquela atividade pré-filosófica que é a *poièsis*.

Tais conclusões só podem ser alcançadas pela categoria do *Sentido*, que está *além* dos discursos concretos, porque é, por natureza, essencialmente formal e reguladora. Essa é a única categoria que permite que o próprio discurso filosófico se oriente razoavelmente no mundo. O discurso absolutamente coerente, que deve revelar o sentido de *todos* os sentidos possíveis para nós, continua sendo uma *ideia*.

---

<sup>34</sup> A relação poesia-filosofia aparece aqui em toda a sua importância. No entanto, ela representa um binômio constitutivo da *Logique de la philosophie* em sua totalidade, demonstrando a não unilateralidade dos pontos de vista que podem ser adotados em relação a essa obra. Sobre a relação entre poesia e filosofia na *Logique de la philosophie*. (cf. RAIMONDI, 2015, p. 8-45).

Uma Categoria que revela ao homem qual é a origem da filosofia: a poesia finalmente compreendida. Por outro lado, é a categoria marxiana da Ação que supera o *Finito* no discurso e *na* realidade. Também sabemos que a ação razoável só pode ocorrer no final dos tempos, quando a filosofia que compreendeu a sua origem tiver sido realizada e cada indivíduo souber que é espontânea razoabilidade (cf. WEIL, 1950a, p. 393-412). O homem da *condição* e do *finito* terá de realizar a *obra-prima*: o reino dos fins e da liberdade, ou seja, da *possibilidade*, que agora compreende sua própria razão de ser. A práxis, como uma atividade essencialmente revolucionária, é descoberta como condição essencial para a realização do homem razoável. Elemento que, através da contradição levada a cabo concretamente por algumas classes sociais no mundo moderno do trabalho (as classes mais alienadas), permitirá a realização do reino da liberdade do homem como tal. A instância reguladora da ação razoável continua sendo a realização do sentido (da *presença* de si mesmo no mundo real), categoria pela qual a filosofia deve ser guiada desde agora e para sempre (cf. WEIL, 1950a, p. 396-404). Então, o sentido representa uma das duas categorias do filosofar, aquela que revela sua pura formalidade, sua não-necessidade: o homem deve *escolher* compreender a si mesmo como a possibilidade da Razão, a violência primeira – as categorias da revolta o mostraram – permanece sempre possível. Em um outro aspecto, compreendemos que a filosofia é poesia porque é linguagem, poesia “qui a crée son autre et qui s'est créée dans cet autre et qui doit se reprendre de cette réalité où elle s'est faite autre pour elle-même” (WEIL, 1950a, p. 423).

Poesia é revelação, é “le cri de l'admiration devant un nouvel 'objet' (dans quelque catégorie que ce soit)” e não “devant un nouveau discours” (WEIL, 1950a, p. 421-422). A filosofia agora entende o porquê. Somente no instante sempre reproduzido da κρίσις, aquele momento concreto em que é necessário separar e julgar tudo, entendemos que aquela unidade imediata entre eu e mundo, entre sentido e linguagem, é quebrada e, assim, “du discours se détache le langage, du sens de la vie, le sens”. Uma busca pelo sentido de todo sentido será, portanto, constantemente orientada para a busca da *Verdade*<sup>35</sup>. A filosofia que quer se apoderar de todos os

---

<sup>35</sup> Percebe-se como a filosofia como tal se compreende e se revela definitivamente como a “ciência do sentido”, como “histoire de la reconquête de la spontanéité” (WEIL, 1950a, p. 423). E não é de forma



sentidos concretos, que são sempre possíveis por meio da *forma* do sentido, chega, assim, a uma compreensão de sua função última: procurar a *Sabedoria*. Mas o que isso significa? Por um lado, descobrimos a *Ação* como a categoria última do discurso sempre em devir, sempre a se realizar; por outro lado, compreendemos a pré-condição para toda ação razoável, ou seja, compreender a si mesmo como a possibilidade da razão a ser constantemente realizada por meio do discurso-diálogo, busca do sentido de um presente no qual o homem-filósofo concretamente se encontra. Seu objetivo, portanto, continua sendo o de *universalizar* a realidade existente, uma vez que ele certamente não pode buscar qualquer pacificação ou conciliação que possa se dar de uma vez por todas. O filósofo, de fato, está ciente de que *os outros* – ou o outro da razão nele – podem sempre escolher a violência: ele sabe perfeitamente que a *condição* objetiva em que se encontra pode exprimir um sentido violento. O sábio, portanto, não é aquele que conseguiu saber tudo. Ele é o homem histórico que, por meio da Linguagem-Razão, quer chegar ao diálogo, à compreensão das razões de um mundo. Ele não se imola no altar da racionalidade escarnekida pela história: ele compreender e se compreende como aquele que, ao realizar sua própria presença no pensamento (no mundo da ausência real), deve contribuir para realizar a presença de si mesmo, de todos e de cada um, por meio do discurso.

Assim, a filosofia acaba se colocando entre a vocação para o pensamento e o impulso para a ação, que se descobre eminentemente revolucionária porque é crítica, e vice-versa. Eis a instância reguladora que permanece, eis a recompreensão kantiana (e dentro de certos limites também marxiana) do *Saber Absoluto* hegeliano. Perspectiva de um pensamento sistemático que, tendo compreendido a constante possibilidade da criação-revelação do sentido (indivíduo-linguagem, origem não discursiva, violenta, do discurso), permanece *aberta* ao mundo, à *possibilidade* irreduzível de *todo* discurso histórico<sup>36</sup>. A filosofia, em última análise, permanece bem

---

alguma uma coincidência o fato de retornarmos à primeira categoria da *Logique*, a *Verdade*, termo que, à luz do que foi dito até agora, poderia muito bem ser substituído pela palavra "significado". Sobre a sistematicidade e a circularidade da *Logique de la philosophie*, nesse sentido, remontando à estrutura (recompreendida) do pensamento hegeliano, cf. E. Weil (1950a, p. 439-442).

<sup>36</sup> Por isso, "il n'y a pas de fou pour la philosophie". Deve-se acrescentar que só podem existir espíritos "violentos" do ponto de vista daqueles que querem realizar o reino da liberdade razoável, perspectiva que, no entanto, não é necessária. (Cf. WEIL, 1950a, p. 420).

ciente de que a ação razoável sempre em devir deve realizar aquilo que a *poièsis* só foi capaz de expressar de modo incoerente: "la possibilité de la Vérité de l'homme dans la liberté de l'individu" (WEIL, 1950a, p. 439).

Concluindo, parece-me que todas essas formas específicas de Weil compreender os problemas, bem como as suas implicações em relação à importância do papel educativo que a filosofia deve assumir e as suas conseqüentes repercussões eminentemente políticas e morais, não podem deixar de nos fazer refletir sobre o caráter essencialmente violento de nossos dias.

### Referências

AMOROSO, L. (org.). *Critica della capacità di giudizio*. Milano: Rizzoli, 1995.

AMOROSO, L. *Senso e Consenso*. Uno Studio Kantiano. Napoli: Guida, 1984.

AUFFRET, D. *Alexandre Kojève*. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

BARALE, M. "Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale". *Giornale di metafisica*, XXIX, 2007, p. 55.

BARALE, M. *Ermeneutica e Morale*. Pisa: ETS, 1988, p. 22.

BERNARDO, L. M. A. V. *Linguagem e discurso*. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda 2003.

BREUVART, J. M. "Tradition, effectivité, et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer". In QUILLÉIN, J.; KIRSCHER, G. (Orgs.). *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 143-163,

BUÉE, J.-M. "La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer". In QUILLÉIN, J.; KIRSCHER, G. (Orgs.). *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 165-195.

CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

CASTELO BRANCO, J. "Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na política". *Perspectivas*, 6, 1, 2021, p. 115-134.

CAZZANIGA, G. M. "L'Azione di Eric Weil. Presentazione". In AA. VV. *Marx e i suoi critici*. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 279-281.

DELIGE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*. Hambourg – Berlin – Paris. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Sptentrion, 2022.

FILONI, M. *Kojève mon ami*. Torino: Aragno, 2013.

FILONI, M. *L'azione politica del filosofo*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2021.

FRILLI, G. "Per una filosofia del senso. Eric Weil interprete di Kant". *Studi Kantiani*, 26, 2013, p. 93-103.

GADAMER, H. G. *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967.

GEROULANOS, S. *An Atheism that is not humanist*. Emerges in French Thought. Stanford: Stanford University Press, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin, 1870.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlim, 1820, em *Werke* 7.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, em *Werke* 3, neu ed. ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1781, hrsg. von Albert Görland. In *Immanuel Kants Werke*, Band III, hrsg. von Ernst Cassirer, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin 1922.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Éric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Systématique et ouverture. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

PALMA, M. *Foto di Gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré. Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelvechi, 2017.

PIROTTE, D. *Alexandre Kojève*. Un système anthropologique. Puf, Paris 2005

RAIMONDI, E. "Appunti sul Kant di Weil". In E. WEIL. *Sull'uomo e sul mondo*. La filosofia di Pietro Pomponazzi. Lanciano: Carabba, 2023, p. 180-193.

RAIMONDI, E. "Poesia e Filosofia nella *Logique de la Philosophie*". *Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories*, v. 1, n. 2, 2015, p. 8-45.

RAIMONDI, E. *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil*. Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto. Milano; Udine: Mimesis, 2022.

ROTH, M. *Knowing and History*. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France. New York: Cornell University Press, 1988.

SALVUCCI, P. "Il 'Kant' di Weil". In: L. SICHIROLLO (Ed.). *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici. Nápoles, 21 de novembro de 1987. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 99-117.

SCHILLER, F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In *Die Horen*, vol. I, II e VI, Jena 1795.

SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997.

TUOZZOLO, C. *Evento dell'Essere e interpretazione*. L'ontologia dell'Indeterminato in Gadamer. Roma: Aracne, 2020.

VALENTINI, F. "L'Assoluto nella *Logique de la Philosophie*". In SICHIROLLO, L. (Ed.). *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 21 novembre 1987. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 137-159.

WEIL, E. "Gerhard Kruger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik", *Kant-Studien*, 38, 1-2, 1933, p. 442-444.

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

WEIL, E. *Hegel et l'Etat*. Paris: Vrin, 1950b.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Plon, 1970a.

WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Plon, 1970b.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1963.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003a.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003b.

YIAUEKI, S. "Natureza e cosmos na filosofia de Eric Weil". In: M. PERINE et alii. (Orgs.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUSC, 2022, p. 131-144.

YIAUEKI, S. *Action, Meaning and Argument in Eric Weil's Logic of Philosophy*. A Development of Pragmatist, Expressivist, and Inferentialist Themes. Berlin: Springer, 2023.