

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA

DEL ABSOLUTO A LA ACCIÓN EN LA LÓGICA DE LA FILOSOFÍA DE ERIC WEIL*

ROBERTO SALDÍAS BARRERA**
Universidad Alberto Hurtado - Santiago de Chile

RESUMEN

Las tensiones y los vínculos posibles entre razón y violencia son un problema mayor para la filosofía. La obra de Eric Weil se consagra precisamente al análisis de las figuras históricas de dicha tensión, y su obra mayor, *Logique de la Philosophie*, desarrolla lo fundamental de dicho propósito. Se analiza la manera como Weil, desde la categoría de la acción –última categoría concreta de la filosofía–, en vínculo con las categorías precedentes (absoluto, obra, finito) y con las categorías formales (sentido y sabiduría), enfrenta este desafío siempre nuevo para la filosofía.

Palabras clave: E. Weil, violencia, acción.

.....
Artículo recibido: 09 de julio del 2012, aceptado: 19 de agosto del 2012.

* Este trabajo es fruto de una ponencia realizada en agosto de 2011 para el seminario académico interno del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado; ese año estuvo consagrado al problema de la acción (aproximaciones científicas y filosóficas).

** *rsaldias@uahurtado.cl*

PHILOSOPHY AND VIOLENCE

FROM THE ABSOLUTE TO ACTION IN ERIC WEIL'S *LOGIC OF PHILOSOPHY*

ABSTRACT

The tensions and potential links between reason and violence are a significant philosophical problem. Eric Weil's systematic work, as well as his numerous articles and lectures, is dedicated to the analysis of the historical figures of such tensions. His major work, *Logique de la Philosophie*, develops that objective. The article analyzes how Weil faces this always new challenge for philosophy, on the basis of the category of action –the last concrete category of his philosophy–, together with the preceding categories (absolute, unmediated particular, finite) and the formal categories (meaning and wisdom).

Keywords: E. Weil, violence, action.

FILOSOFIA E VIOLÊNCIA

DO ABSOLUTO À AÇÃO NA *LÓGICA DA FILOSOFIA* DE ERIC WEIL

RESUMO

As tensões e os vínculos possíveis entre razão e violência são um problema maior para a filosofia. A obra de Eric Weil se consagra precisamente à análise das figuras históricas dessa tensão, e sua obra maior, *Logique de la Philosophie*, desenvolve o fundamental desse propósito. Analisa-se a maneira como Weil, a partir da categoria da ação –última categoria concreta da filosofia–, em vínculo com as categorias precedentes (absoluto, obra, finito) e com as categorias formais (sentido e sabedoria), enfrenta esse desafio sempre novo para a filosofia.

Palavras-chave: E. Weil, violência, ação.

Lógica de la filosofía, obra del filósofo Eric Weil,¹ es un texto extenso y, a primera vista, extremadamente técnico. En su tiempo –publicada por Vrin en 1950, después de haber sido defendida como tesis principal para la obtención del grado francés de doctor en filosofía–² fue considerada una obra importante y novedosa, pero su recepción no tuvo mayor entusiasmo debido, en parte, a su complejidad. El mismo Weil lo reconoce al excusarse “del estilo seco y abstracto” del libro, pero al mismo tiempo advierte que la facilidad de lectura, en materia filosófica, pudiese ser “un obstáculo respecto de la apropiación y del juicio pertinente” (1950a 86). Conviene también, como ejemplo de dicha dificultad de lectura, citar el testimonio de Maurice Merleau-Ponty, quien, antes de participar en el jurado evaluador de la tesis, escribe a Weil afirmando que este libro “está en la tradición de los grandes clásicos, enigmático y altivo como ellos, con tal madurez meditativa que cada tesis, de inmediato articulada, se acompaña de advertencias que evitan cualquier interpretación ingenua, exigiendo del lector un nuevo esfuerzo” (Weil 2003 251). Es tal vez esta exigencia una de las razones principales por las cuales Weil es poco leído y goza hasta el día de hoy de un reconocimiento limitado, a pesar de esfuerzos importantes de interpretación y de divulgación realizados principalmente en Francia.³ Asimismo, puede ser una razón de dicha falta de entusiasmo y conocimiento el hecho de que algunas lecturas consideraron que el pensamiento weiliano no era más que una rearticulación de la filosofía de Hegel (cf. Derrida 369-407, Lévinas 143), mientras que otras lo asimilaron de preferencia a la herencia kantiana (cf. Labarrière 86-98).⁴ Con todo, Weil no

-
- 1 Eric Weil nació en Parchim (en la región de Mecklenburg-Alemania) en 1904. De origen judío, previó lo que podía suceder en Alemania después de haber leído *Mein Kampf*, Weil se auto-exilió para instalarse en Francia en 1933. Recibió la nacionalidad francesa en 1938 y fue movilizado bajo el nombre ficticio de Henri Dubois. Después de haber permanecido cinco años en un campo de prisioneros, participó junto a Georges Bataille en la fundación de la revista *Critique* (donde permaneció como redactor hasta el año 1960), fue profesor en la Universidad de Lille (de 1956 a 1968) y en la Universidad de Nice (de 1968 hasta su retiro por razones de salud en 1974), ciudad donde muere el 1 de febrero de 1977.
 - 2 Weil defenderá además como tesis suplementaria el texto *Hegel et l'État*, publicado también por Vrin en 1950. Esta obra es fundamental para la interpretación posterior de la filosofía del derecho de Hegel.
 - 3 Entre los estudiosos de la obra de Weil, vale la pena resaltar el trabajo de Gilbert Kirscher (1989; 1992; 1999), Patrice Canivez (1993; 1999), Francis Guibal (2009), Etienne Ganty (1997), entre otros; en el contexto de América Latina, conviene mencionar a Marcelo Perine (1997) y, más recientemente, a Evanildo Costeski (2009).
 - 4 E. Weil fue discípulo de E. Cassirer y mantuvo vínculos relativamente cercanos con un grupo importante de neokantianos. Junto a Cassirer, perteneció también (desde

perdió su lugar como escritor y educador y, en cuanto a los vínculos históricos que se le acusan, con cierta cuota de humor, se autodefinió afirmando que su obra –ni puramente kantiana ni hegeliana– era más bien la de un “kantiano poshegeliano”⁵.

En la larga introducción a la *Lógica de la filosofía* –que configura un texto prácticamente autónomo– titulada “Filosofía y Violencia”, el autor presenta el objetivo fundamental de su obra: comprender la pluralidad de los discursos filosóficos que han sido elaborados a lo largo de la historia de Occidente. Hoy en día es suficientemente claro que cada discurso filosófico particular tiene coherencia; gracias a nuestra conciencia histórica, sabemos que cada filosofía concreta ha intentado elaborar un discurso razonable y sensato para su época. El problema principal se presenta en el momento de mirar el conjunto de la historia. Es allí donde se constata, también con claridad suficiente, que todas las elaboraciones particulares no conforman, en absoluto, un todo coherente. Por el contrario, las voces son muy diferentes, los intereses son múltiples y, a menudo, contradictorios. ¿Cómo comprender entonces que la filosofía sea un conjunto complejo de filosofías tan disímiles? La *Lógica de la filosofía* no pretende elaborar una nueva filosofía, ni denunciar los errores de los discursos pasados, ni, menos aún, introducir algún tema inédito, como si las filosofías anteriores pudiesen ser reducidas a las temáticas que abordan. Más bien, se trata de una filosofía de segundo grado, cuyo esfuerzo consiste en articular las múltiples filosofías desde su interior y comprender la manera

1927) al círculo de intelectuales que se reunía en la *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*. En este contexto, Fritz Saxl y Erwin Panofsky, entre otros, impulsaron varias investigaciones de Weil sobre ciertos filósofos del Renacimiento. Además de su tesis doctoral alemana sobre la relación entre la astrología y la filosofía en la obra de Pietro Pomponazzi (defendida en 1928 y publicada en 1932 por Sittenfeld en Berlín, bajo el título: *Das Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*), cabe mencionar una edición crítica del *De vita triplici* de Marsilio Ficino, publicada recientemente gracias al trabajo de A. Deligne (2007), y algunos trabajos posteriores sobre Pico della Mirandola. Junto con la edición francesa de la tesis alemana sobre Pomponazzi, se publica también la memoria sobre Pico della Mirandola que le permitió obtener el diploma de la École Pratique des Hautes Études de París en 1938 (Weil 1985 63-177); véase también los textos póstumos “I. Contre l’occultisme – II. Pic de la Mirandole et la critique de l’astrologie”, *Archives de Philosophie* 48 (1985): 563-573.

- 5 El testimonio más explícito lo da Paul Ricœur en una conferencia del año 1968: “paradójicamente, el kantismo que quiero desarrollar aquí debe ser producido, y no repetido; sería algo así como un kantismo poshegeliano, para retomar esta expresión de Eric Weil que, al parecer, se aplica a sí mismo” (402-403; véase también Kirscher 1999 237-241). De ahí también el hecho que para el mundo académico, la obra de Weil sea principalmente conocida por los análisis novedosos y penetrantes de Kant (1963) y de Hegel (1950b).

como en cada una opera una intención filosófica fundamental: el desarrollo del *logos*, del discurso que se elabora en la realidad de la existencia humana (para ella y por ella), y que se comprende en sus realizaciones, en la medida en que quiere comprenderse. No es, por cierto, una ontología, ni una teoría del ser, sino una *filosofía primera* (cf. Weil 1950a 69), una *lógica*, sin duda, pero no del ser, sino del discurso humano concreto; una *lógica*, en definitiva, de los discursos que forman *el* discurso en su unidad.

En este contexto, la violencia aparece como un problema de primer orden, al punto de considerarse como el denominador común de toda filosofía particular. En una breve presentación del conjunto del pensamiento weiliano, Patrice Canivez anota con claridad y precisión esta particularidad: “Weil propone una reinterpretación en apariencia extraña a la filosofía, ya que hace de la violencia el problema fundamental de todo discurso filosófico –de la violencia, no de la verdad, ni de la naturaleza, ni del Ser, ni de Dios” (1998 5). Y más adelante insiste en que “el problema de nuestro tiempo está planteado en el surgimiento de una violencia irreductible a la forma lógica de la contradicción” (*id.* 8), de una violencia que podríamos denominar *pura* y cuyo mejor testimonio estaría dado por los totalitarismos del siglo pasado, de los cuales aún se sufren sus consecuencias. La filosofía se inicia, entonces, porque hay una opción histórica fundamental: el hombre no quiere la violencia y es este deseo el que lo conduce a buscar comprender y justificar su vida a partir de la *razón*. Pero de dicha opción se desprende otra posibilidad que, siendo igual de real, permanece, por lo general, ignorada: el hombre también puede vivir y hablar sin buscar justificación alguna, ni ante sí ni ante los demás, de su manera de vivir y de expresar sus sentimientos. La violencia se revela entonces como lo *otro* de la filosofía, transformándose así en su verdadero adversario. Para Weil, lo *otro* de la verdad no es, por lo tanto, el error, como se acostumbra a pensar, sino la *violencia*, entendida como el rechazo de la verdad, del sentido, de la coherencia. De ese modo, esta opción implica un acto negador que se realiza mediante el lenguaje incoherente, el discurso puramente “técnico” que sin dudas es útil, pero que no se pregunta para qué. En definitiva, lo *otro* es el silencio, la expresión del sentimiento personal que se quiere, sin más, personal (cf. Weil 1950a 65). Así, la violencia se juega en una actitud que habita en todo hombre que no quiere justificar su vida ni su hablar ante el tribunal de la razón; la actitud del ser humano que se aferra a la expresión inmediata del sentimiento o a la afirmación unidireccional y dogmática de su certeza.

En el pensamiento weiliano, la filosofía es, por lo tanto, *no-violencia*, pero es en el telón de fondo de la violencia donde ella puede

proyectarse y verse. Afirmar, con un lenguaje tradicional, que el filósofo quiere ser razonable, significa que no quiere ejercer ni padecer la violencia, esto es, que no quiere padecer la violencia de los otros, ni tampoco padecer ni ejercer la violencia que él mismo posee y que califica como sinrazón, pasión, instinto o animalidad. En efecto, el filósofo no quiere ser violento. En esta voluntad se anuncia una decisión positiva, no una renuncia; porque la filosofía es, precisamente, la decisión positiva del hombre razonable contra la negatividad violenta que lo habita y que se encuentra presente en la totalidad de lo real.

En lo que pretendemos desarrollar a continuación, no nos detendremos mayormente en el conjunto de elementos técnicos que conducen el desarrollo de esta obra. Reconocemos, sin embargo, que dichos elementos no son secundarios. Al respecto, remitimos al lector a dos estudios de primera importancia: el primero, *La philosophie d'Eric Weil: Systématique et ouverture* (1989), del francés Gilbert Kirscher, discípulo y asistente de Weil en la Universidad de Lille; el segundo fue escrito por el primer latinoamericano que ha propuesto una tesis sobre el pensamiento de Weil, Marcelo Perine, cuyo texto se titula *Filosofía e Violência: Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil* (1987). Sin embargo, es necesario comprender el método fundamental que permite acceder al conjunto de *Lógica de la Filosofía*. Se trata de la articulación de tres conceptos mayores: la actitud, la categoría y la retoma (*reprise*).

La primera noción designa una manera de estar en el mundo, de vivir en función de un interés fundamental. En efecto, en la *actitud* el hombre mira directamente el objeto de su interés y, al querer alcanzarlo, busca eliminar de su acción todo aquello que lo niega; cuando habla, expresa su convicción y su sentimiento. La *categoría* tiene desde allí la tarea de elevar la *actitud* a la coherencia del discurso mediante la búsqueda de una expresión que responda de la mejor manera posible a aquello que es esencial en la vida. Queda así establecido que la labor de la filosofía es, por cierto, la elaboración de categorías (*cf.* Canivez 1998 13). La correspondencia entre *actitud* y *categoría* determina, no obstante, una tesis fundamental tanto de la *Lógica* como del conjunto de la obra weiliana, a saber, la estrecha y necesaria relación entre filosofía e historia. Afirmar que la categoría determina una actitud, corresponde, en efecto, a decir que la filosofía determina la historia. Ahora bien, si la primera, la *categoría*, prima desde el punto de vista de la reflexión, la segunda, la *actitud*, prima desde el punto de vista de la historia. El análisis histórico conduce a Eric Weil a identificar un total de dieciocho actitudes-categorías filosóficas que, en su conjunto, conforman la *lógica* de la filosofía. Cada categoría se muestra así como una suerte de átomo puro del gran discurso que el hombre elabora en la totalidad de su historia.

Si las actitudes indican maneras de vivir, las categorías serán los modos precisos de comprensión.

Las categorías no agotan la realidad histórica concreta, ni menos aún el conjunto de la historia de las ideas. Con ellas, el hombre debe seguir viviendo en un constante retorno a la realidad empírica. Es ahí donde Weil introduce un tercer término: la *retoma* (*reprise*), que también podría traducirse como *rearticulación*. Para ser fieles a la sustantivación del verbo *repandre* (retomar), optamos por el término *retoma*,⁶ aunque en castellano no tenga un uso frecuente como sustantivo.

El autor define este concepto de la siguiente manera: “[l]a *retoma* es la comprensión de una actitud (o categoría) nueva bajo una categoría precedente, comprensión realizada en y por esta actitud anterior” (Weil 1950a 98). Es decir, el hombre que crea un mundo nuevo a partir de un nuevo interés no puede, por lo general, acceder de manera inmediata a la conciencia de su mundo y de su interés. Si habla de su mundo, lo hace a partir de los discursos disponibles que han sido elaborados por intereses históricamente anteriores. Según Weil, la historia está llena de estas retomas, ya que los filósofos nunca dicen lo esencial de lo que quieren ni de lo que buscan; por lo general, hablan mezclando varios *discursos puros*. Son pocos los pensadores que han logrado elaborar el discurso puro que corresponde plenamente a su actitud. Esa es la acción de lo que Weil denomina el “genio”. Solo son tres los genios mencionados en la obra: el epicureísmo y el estoicismo (*id.* 173), quienes desarrollan la categoría del “yo”, y Hegel (*id.* 341), quien acuña, por su parte, la categoría del absoluto. En otras palabras, y empleando un término kantiano (término que Weil mismo utiliza), la *retoma* es el *esquema* que permite que la categoría sea aplicada a la realidad y que realice así, de manera concreta, la unidad de la filosofía y de la historia (*id.* 82).

A continuación presentaremos la actitud-categoría de la acción, a partir de la interrogación por su lugar y su función en el desarrollo de *Lógica de la filosofía*, así como por la relación que guarda con el conjunto del proyecto *lógico-filosófico* de Eric Weil. Para ello es necesario partir de una categoría precedente, el absoluto, y comprender desde allí lo que está en juego en las actitudes-categorías que corresponden al momento histórico de protesta contra el absoluto: la obra y lo finito.

Del absoluto a la protesta radical de la obra

En el desarrollo de las ideas de “filosofía” y de “razón” en Occidente, con la categoría del absoluto se alcanza una cima importante. Es aquí donde la filosofía asume con plena consciencia que

6 De hecho, el verbo *réarticuler* y el sustantivo *réarticulation* son términos que también existen en francés.

puede comprender y comprenderse. ¿Hay algo más después de una comprensión que comprende todo y que, a su vez, se comprende a sí misma? Weil afirmará, por cierto, que con el absoluto parece imposible que pueda ser elaborada otra actitud u otra categoría. En efecto, “el libro está cerrado, la historia, desde que la negatividad encontró la paz, no es más que repetición y continuación. El pensamiento *es* pensamiento: ¿qué queda después de esto?” (1950a 345). La respuesta de Weil no se deja esperar: “Queda el escándalo de la razón”; escándalo, porque el hecho de renunciar a la coherencia del absoluto, a querer pensar fuera de él, significa salir del *pensar* único, abandonar el discurso razonable, o bien sustraerse a coherencias superadas que, por lo mismo, son insignificantes, extrañas y pasajeras.

El absoluto tiene razón, una razón total que, no obstante, solo es posible a condición de que el individuo ponga lo esencial de su vida en la comprensión; posición que, como sabemos, no siempre ocurre, lo cual genera una pregunta radicalmente nueva respecto del problema de la razón. En efecto, el individuo puede entender el discurso, incluso el discurso absoluto, pero puede también renunciar a él o decir, al menos, que no es de su interés. El individuo percibe que la voluntad de comprensión coherente no es una voluntad simple, sino exigente y *tediosa*.⁷ Esto no es nuevo, cada categoría se ha visto y se sigue viendo enfrentada a las exigencias y los disgustos de la individualidad. Es un hecho que los hombres viven en y desde la particularidad, en y desde la perspectiva finita de sus puntos de vista. En este sentido, Weil reconoce que a Hegel no le inquieta mayormente que haya gente fuera del discurso. Lo que es inquietante –y, por cierto, escandaloso– es que haya hombres que rechazan el discurso con conocimiento de causa (cf. Weil 1950a 64). La filosofía, por más que lo quiera y moralmente lo exija, no puede ser comprendida, ni mucho menos puede orientar con su verdad a aquel que no ha optado por el discurso, por una vida que se comprende a partir del discurso y del universal. La protesta contra el saber absoluto exige, de esta manera, una revisión radical de la definición del proyecto filosófico en su conjunto. Exigencia que, por supuesto, solo tendrá sentido para aquel que quiere comprender.

La oposición fundamental a la que hemos llegado con el absoluto no es solo la que se da entre filosofías, sino entre *la* filosofía y su *otro*. A este otro Weil lo llama “violencia pura” (1950a 61) o absoluta. De este modo, no optar por el discurso, no optar, en otros términos, por

7 El tedio o el aburrimiento (*l'ennui* en francés) es un tema recurrente en la obra de Weil. Un texto elocuente al respecto lo encontramos en la *Filosofía política* (1956): “[l]o que caracteriza al hombre no es, en primer lugar, el don divino de asombrarse [...], sino el de aburrirse y de estar descontento” (64).

la empresa de legitimación discursiva mediante la cual el individuo se universaliza, significa optar por la violencia:

Solo la destrucción del discurso –ya sea por el silencio o por el lenguaje incoherente– corresponde a la violencia pura, que solo será pura *con conocimiento de causa*. Esta violencia es posible, y sin esta posibilidad la filosofía no sería comprensible por sí misma: esta es la dificultad para nosotros, los que hacemos filosofía. (Weil 1950a 61)

Ahora bien, Weil piensa que la vida antidiscursiva podría, en principio, reivindicar la universalidad que pretende la filosofía del absoluto. Es, precisamente, en esta actitud donde el autor sitúa la naturaleza de la categoría de obra, decimocuarta categoría de la *Lógica de la filosofía* (345-367). La obra obtendrá así su universalidad de aquello a lo que se opondrá, el discurso absoluto. Al igual que este, la obra pretende una comprensión verdadera y total del mundo, pero rechaza todo tipo de reflexión. Para la obra, en efecto, todo tipo de pensamiento comporta siempre una traición. Es por ello que el centro de esta actitud es definido por Weil como un “crear”, pero en el sentido muy concreto de “hacer algo” (*id.* 352 y ss.) sin recurrir a discursos ni a ningún tipo de abstracción sucedánea de la vida. No importan las consecuencias de este obrar, lo que importa es que el hombre sienta⁸ que lo que ha hecho lo identifica plenamente, sin necesidad de discursos, sin recursos a la historia ni a ningún tipo de comprensión.

El hombre de la obra no ve la violencia posible de su creación, ni tampoco se piensa como violencia. Se encuentra completamente sumergido en el sentimiento de que lo que hace es lo que tiene que hacer; que nada más es necesario. Habla, no hay dudas, pero el único lenguaje que reconoce es el de la condición (novena categoría de la *Lógica*), un lenguaje técnico, útil, no discursivo, que se caracteriza, únicamente, por la capacidad que tiene de manejo y de dominio de la naturaleza. Pues bien, si la condición conforma lo que Weil llama “la conciencia media de nuestro tiempo” (*cf.* Weil 1950a 231); el trabajo principal de la obra consiste en subordinar al hombre de la condición (el hombre de la organización social positiva, el que sabe que vive en la realidad de un mundo que lo condiciona y que hay que transformar) a una creación absoluta, plenamente adecuada a lo que él es y a lo que persigue. El lenguaje de la obra no pretende entonces ninguna coherencia, sino efectos. Es una suerte de mito consciente articulado en un lenguaje imperativo que convoca a todos, a la masa, a una conversión liberadora:

8 En la categoría de la obra, el sentimiento juega un papel fundamental (*cf.* Weil 1950a 354 y ss.).

El lenguaje del hombre de la obra no significa nada [...]. El creador quiere crear, el lenguaje le es técnicamente necesario, pero no tiene valor en sí: el lenguaje hace, otorga esa potencia que es indispensable para los hombres, no tiene un fin en sí mismo. Lo que el creador dice es siempre lo mismo: “Soy el creador de la obra; hay que realizar el proyecto que pongo frente a ustedes; hay que sentir que ustedes deben subordinarse con todo lo que tienen y con todo lo que son”. En todo lo que dice, el creador es sincero; las formas no cuentan para él, y cuando habla de grandeza o de bondad, de amor o de lucha, de salvación o de felicidad, no miente [...]. Lo que dice el creador no elabora un discurso; si es necesario un término para designar ese contenido que mueve y que es (para nosotros) siempre idéntico, se lo puede llamar *mito*. (Weil 1950a 358)

¿En qué o en quién está pensando Eric Weil cuando desarrolla esta categoría? La obra podría sin duda ilustrar la actitud de muchos jefes carismáticos que han sublevado sus pueblos sin conducirlos necesariamente hacia fines del todo sensatos, ni cuyo valor sea reconocido universalmente. Sin embargo, la forma histórico-política más adecuada que asume la obra (y que implica, entonces, pensarla como categoría, no de reflexión, sino de protesta contra toda reflexión) está dada por el proyecto político de Hitler y de otros totalitarismos, en donde la violencia se muestra en su forma pura, sin discursos ni justificación argumentativa (cf. Canivez 1993 63 y ss.; Kirscher 1992 44).

Es aquí donde se encuentra un punto de tensión fundamental que permite comprender el lugar que tiene la violencia en el interior de *Lógica de la filosofía* y del pensamiento weiliano en su conjunto. En efecto, para Weil la *lógica* se encuentra por completo construida a partir de esta alternativa radical: o se opta por el discurso bajo su forma más desarrollada, universal y, en consecuencia, insuperable (representado de manera insigne por el absoluto), o se decide por la vida bajo su forma más creativa y re-activa ante todo aquello que la quiera negar, o, dicho en otra forma, por el sentimiento en su forma más intensa (representado por la obra). Fuera de cualquier actitud ingenua, Weil comprende que el rechazo a la comprensión discursiva, y a la satisfacción que dicha comprensión procura, no es solo un rechazo vehiculado por la estupidez o la obstinación; en cierta medida, es un rechazo que tiene sentido. ¿Cómo entenderlo? Si el hombre no pone su centro de gravedad en el discurso, esto es, no opta por él y, asimismo, no busca la satisfacción mediante el discurso, su expresión no es más que sentimiento y negatividad respecto de todo aquello que le es adverso. Esta, que es la actitud natural del individuo, le permite al filósofo pensar que el hombre, en su más pura individualidad, puede entonces negar y negarse a la razón *con conocimiento de causa*.

Lo *otro* del discurso puede tener algún sentido si se comprende que el hombre no existe solo por y para el discurso, sino que también existe en y delante de una vida en la cual puede optar (en un acto previo a la razón) por la acción razonable, pero también elegir lo contrario. A partir de esta posibilidad –que solo podrá ser accesible desde la categoría del absoluto y de la protesta radical de la obra–, Eric Weil separa el recorrido de la razón del de la libertad, algo que la filosofía del absoluto había confundido. El hombre puede optar libremente por la sinrazón, por la violencia. Pero el fin de la *lógica* de la razón, como *lógica* de la filosofía, no culmina en esta alternativa absoluta y escandalosa. Lo *otro* de la razón le permite a Weil poner en perspectiva otras posiciones fundamentales, mostrando así que *la* razón puede volver a instruirse o educarse a partir de su contestación radical.

Del absoluto por la obra a la protesta razonable de lo finito

Otra actitud, que corresponde ahora a una categoría diferente –finito, decimoquinta categoría de la *Lógica* (369-391)– comparte, al igual que la obra, la protesta contra el absoluto, pero se distancia totalmente del fin que aquella otra categoría persigue. En efecto, el hombre finito ve en la obra un fracaso; considera que el proyecto de la obra es un engaño más entre tantos otros que el hombre ha padecido a lo largo de la historia. Para el hombre de lo finito, todo discurso, por muy coherente que parezca, es siempre insuficiente; toda creación humana concreta, por muy satisfactoria que resulte para quien la vive y se complace en ella, termina, a la larga, volviéndose contra sí misma. Weil afirma que la obra es, sin lugar a dudas, un proyecto libre que el hombre necesita para poder volver a proyectarse cuando renuncia al discurso del absoluto, pero termina siendo “esencialmente fracaso, porque no es creación *ex nihilo*, sino creación *ad nihil*” (1950a 376), es decir, creación de algo que llevará siempre al vacío y a la nada. Pues bien, en el interior tanto del sentimiento como de la realidad del fracaso, el hombre se ve impulsado a buscar nuevamente el orden de sí mismo y, al hacerlo, descubre (una vez más) que su condición es la de ser finito, temporal, mortal; descubre que es libertad que se proyecta siempre hacia un mundo que le permite ser libre y estar satisfecho, hacia el mundo de la coherencia y de la *presencia*, pero ahora sabe que, debido a la violencia que implica el constante fracaso, necesita estar permanentemente volcado hacia sí mismo. Weil lo afirma de la siguiente manera:

El hombre es un ser finito porque no es creador del presente, porque es ser entre los seres, diferente de las cosas en cuanto *posee* su insuficiencia y puede aceptar su finitud, porque, al estar siempre en el mundo, puede constantemente reorientarse a partir de ese mundo en dicha aceptación. Su insuficiencia es así la libertad: es libre en su

insuficiencia, es insuficiente por su libertad. Ser sí mismo es ver y aceptar esta identidad, aceptar que la insuficiencia está por todas partes, no olvidar o, más bien, reorientarse desde el olvido que es el ser del hombre en el mundo. (1950a 377)

De esta manera, la actitud de lo finito permite el retorno del hombre a la filosofía (al discurso coherente y universal). Pero ahora se trata de un retorno desde el conocimiento inédito del hecho de que la violencia es (y seguirá siendo) irreductible e incomprensible. El filósofo de lo finito comprende entonces que las filosofías anteriores han sido víctimas de cierta ilusión respecto de la coherencia y de la *presencia* definitiva de la razón en el mundo. Es ahora cuando puede juzgarlas y denunciarlas. En cuanto a la reflexión y al pensamiento, lo único que realmente debiera existir para el filósofo de esta actitud es un *filosofar* que sea capaz de acoger la experiencia de una realidad en gran parte destruida, y de una vida cuya unificación total es imposible. En otros términos, para el hombre del absoluto, la tarea fundamental era introducir la incoherencia del particular en la coherencia del discurso. Esto sigue siendo posible. Pero, según Weil, “esta posibilidad se ha mostrado como aquella del olvido”, de donde se sigue que existe una realidad aún más profunda que la perseguida por la coherencia, a saber, “la que olvida” (1950a 381). De lo que se trata, entonces, es de introducir la coherencia en lo incoherente.

En la crítica a la presencia de una experiencia total y definitiva de lo humano, buscada tanto mediante la coherencia discursiva (absoluto) como mediante el sentimiento creador (obra), lo finito descubre el lugar profundo, el fondo (*cf.* Weil 1950a 385 y ss.), que mantiene al hombre en la apertura y en el misterio. Dicho fondo se expresa en un lenguaje que renuncia a la coherencia absoluta, un lenguaje creador de tipo poético que tiene la particularidad de no traicionar el misterio, de no falsear la existencia con coherencias ilusorias, ni de proyectar el mundo con mitos totalizadores. De modo que, al momento de analizar tanto la actitud como la categoría de lo finito, Weil percibe que el hombre no puede vivir sin la poesía. El filósofo de lo finito sabe desde ahora que sin esta poesía “la filosofía estaría vacía”, pero en su búsqueda de coherencia y de universalidad comprende, al mismo tiempo, que “sin la filosofía, la poesía estaría ciega” (*id.* 390). La filosofía, no obstante, tiene la tentación de olvidar su origen; olvida que no es más que comprensión o, mejor dicho, iniciación en la comprensión de la poesía del mundo. Lo finito, en definitiva, libera al lenguaje para volver a situarlo en apertura con respecto a la verdad, pero a una verdad inaprensible que solo puede ser entendida como misterio por revelar. En efecto, “el Ser se revela siempre en la verdad,

y precisamente porque siempre se revela, nunca es revelado: no hay presencia” (*id.* 384). El hombre se sabe libre y finito, y su filosofía, en cuanto lenguaje de la finitud y de la libertad, se transforma en un discurso abierto, en una suerte de poesía fundamental (*id.* 385, 435), que descubre que todo es lenguaje y que este lenguaje es, esencialmente, poético. Ahora bien, la ilustración privilegiada de esta posibilidad de la filosofía la podemos encontrar en el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, es importante precisar que se trata solo de una ilustración, ya que las categorías, según como Weil las comprende, no pretenden, en ningún caso, reducir una filosofía a una simple expresión. Los pensamientos filosóficos son complejos y, por lo mismo, irreductibles al estatus de simple ilustración de una sola categoría (*cf.* Weil 1950a 71 y ss.; Canivez 1998 13 y ss.).

De lo finito a la acción: el fin insuperable de la filosofía

Los estudios más sistemáticos y completos sobre la categoría de la acción se encuentran en las obras de Kirscher (1989 327-348) y Canivez (1993 51-88). En lo que sigue, lo que nos interesa es analizar con mayor precisión el vínculo que tiene la actitud-categoría de la acción con las categorías más inmediatas que la preceden: absoluto, obra, finito. Diremos también una palabra respecto de la implicancia lógico-filosófica que tendrán las dos categorías posteriores a la acción, y que Weil presentará como categorías *formales* de la filosofía: sentido y sabiduría.

El hombre de la acción (*cf.* Weil 1950a 393-412) comparte con el de la obra y el de lo finito la protesta contra el absoluto y el sentimiento de insatisfacción –incluso de sufrimiento– que ha generado el discurso absolutamente coherente. Sin embargo, es un hombre que no se deja llevar por la violencia del sentimiento y que rechaza la pasión que se da en los juegos del lenguaje poético, necesarios para la satisfacción del filósofo de lo finito. En otros términos, la acción rechaza la comprensión absoluta que deja a la particularidad volcada sobre sí misma, pero quiere, a la vez, superar el discurso de la finitud, ya que este se encuentra demasiado centrado en la unicidad individual y en el misterio del ser. El hombre de la acción pretende así realizar una síntesis práctica entre el sentimiento insatisfecho y el discurso coherente. Busca una vida que sea coherente y una razón que guíe la vida. En resumen, la categoría de la acción es una categoría que quiere ser actitud, que quiere ser, dirá Weil, “la obra que permite un discurso coherente en la *finitud*, o, para decirlo de manera más simple, que permite una acción razonable” (*id.* 394).⁹

9 “¿Qué quiere la acción? La satisfacción del hombre rebelado e indignado, es decir, la realización de un mundo donde la protesta no sea solamente irreflexiva

Actuar (no hacer una *obra*) es modificar la propia condición a partir de la insatisfacción sentida y resentida. De esto se sigue que la forma superior de la acción sea la acción política, ya que por medio de esta la comunidad actúa sobre sí misma, pero su objetivo es ir más allá, a saber, que su acción involucre a toda la humanidad. En la sociedad del trabajo –descrita por Weil en la categoría de la condición (1950a 203-231) y analizada con mucha precisión en la segunda parte de la *Philosophie politique* (1956 59-128)–, nos encontramos con hombres deshumanizados y con maestros parciales que dependen únicamente del terreno de utilidad para el cual trabajan. Por su parte, la acción universal persigue la libertad de todos mediante una revolución total de las condiciones tal como vienen dadas. Según Weil, “el hombre de la acción reconcilia la gran contradicción que el absoluto había dejado subsistir, la que existe entre el hombre satisfecho consigo mismo y el hombre que piensa la satisfacción” (1950a 403). Presentada en estos términos, la categoría de la acción podría ser ilustrada por el marxismo o, mejor dicho, por ciertas lecturas e interpretaciones que se han hecho del pensamiento de Marx. Por cierto, Weil hace referencia explícita a Marx (*cf.* 1950a 401 y ss.), pero integra en su explicación la undécima tesis sobre Feuerbach que afirma que “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.

Weil subraya, sin embargo, la ambigüedad que puede comportar el discurso de la acción. En efecto, en una primera fase de la historia, dicho discurso no fue más que una *retoma* o rearticulación de la categoría de la condición, y se expresó bajo la forma de un discurso materialista y determinista. La acción, en una labor de comprensión que intenta integrar el largo recorrido realizado por las categorías del segundo grado de la reflexión –que va desde la condición hasta el absoluto, pasando por la conciencia y la inteligencia (*cf.* Kirscher 1989 267-300)–, y por las categorías de la protesta (*obra* y *finito*), comprende el actuar en función de la libertad, de eso no hay duda, y es en esto, precisamente, donde el marxismo sustenta lo fundamental de su discurso. Pero Weil se separa de esta comprensión de la acción, poniendo especial atención en el carácter particular del fin de la historia. La razón práctica busca, ciertamente, la coherencia del mundo, pero nunca

(*déraisonnable*) –lo es desde que el discurso se hizo coherente en el absoluto–, sino que se haga imposible, humanamente imposible, o, lo que es lo mismo, que la protesta, que es el ser del individuo, sea parte integrante de la realidad en la que vive el individuo, aún más, que la coherencia cese de ser lo otro del individuo. No se trata de encontrar un fin en la realidad, sino de encontrarle un fin a la realidad” (Weil 1950a 397).

ha logrado que el mundo sea plenamente razonable: el arraigamiento del hombre en la posibilidad siempre actual de la violencia ha sido –y sigue siendo– persistente. La historia del individuo y la historia de la humanidad no pueden, por lo tanto, llegar a su fin. Cuando se toma en serio lo *otro* de la razón, como Weil lo hace en el conjunto de la *Lógica*, es decir, cuando se asume la verdad que se oculta detrás de los discursos de la protesta, solo entonces puede comprenderse que la historia, si bien está orientada, al mismo tiempo se encuentra lanzada al peligro, abierta a la posibilidad omnipresente de la violencia y de la regresión de la civilización. La humanidad, es un hecho, no ha podido hacer que el mundo sea razonable. Para la acción, la libertad sigue siendo, por lo tanto, una *idea*, en el sentido kantiano del término, a saber, algo que da sentido a la humanidad y a la historia, pero que nunca es totalmente realizado en la experiencia. De esta manera, Weil defiende una tesis diferente a la propugnada por Alexandre Kojève (1947) cuando introdujo la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* en Francia, porque esta última tenía la posibilidad de alimentar ideologías dogmáticas sobre fin de la historia, sostenidas hasta nuestros días.¹⁰

Conclusión

La acción culmina de manera concreta la filosofía. Weil afirma que “la categoría-actitud de la acción es la más alta a la cual el hombre puede llegar en su discurso, porque este no solo se sabe en ella real, sino que además se realiza; no solo justifica la realidad, sino que la hace justa” (1950a 413). Ahora bien, las últimas categorías, llamadas categorías formales, son aquellas que circunscriben el conjunto de las categorías concretas. Estas son dos: sentido y sabiduría; en ellas, Weil explicita lo que podríamos llamar los principios últimos de su reflexión filosófica y elabora una suerte de comprensión de segundo grado.

La decimoséptima categoría de la *Lógica* (413-431), el sentido, es la que permite comprender las categorías concretas en lo que cada una de ellas ha buscado y elaborado en sus discursos. En otros términos, el sentido corresponde al interés concreto que lleva a una actitud determinada al proceso de elaboración de su lenguaje y de sus estructuras. En virtud de esta categoría, la *lógica* de la filosofía puede afirmar, por ejemplo, que la obra puede ser comprensible, es decir, que tiene lugar en la historia en cuanto que actitud de protesta y posible categoría, pero no como categoría filosófica ni de la reflexión, sino como la categoría del rechazo consciente del discurso coherente de la razón. Pues bien, el

.....
 10 Véase, por ejemplo, F. Fukuyama (1994).

interés fundamental del filósofo por la obra solo puede ser comprendido a partir de la última categoría de la *Lógica*, es decir, de la sabiduría.

En efecto, la sabiduría (cf. Weil 1950a 433-442) se entiende como la vida misma del hombre razonable, es decir, del hombre que busca sabiduría y que es consciente de que vive en un mundo cuya historia está dada fundamentalmente por la condición. El hombre de la sabiduría es el único que, a la larga, sabe que la obra tiene sentido: que la violencia determina la razón y que esta última, por su parte, se realiza necesariamente en la historia. La sabiduría es la categoría del hombre que se sabe educador, del hombre que sabe que mediante la acción puede transformarse en actor clarividente de un mundo que camina, sin duda, hacia un fin; pero el hombre de la sabiduría es también el que sabe que dicho fin no es del todo presentable ni se encuentra acabado. En efecto, el filósofo-educador, el filósofo que busca la sabiduría no solo para sí, sino para todos, sabe que el objeto de su búsqueda se encuentra fuera de la filosofía, y que por estar fuera permite que la filosofía siga existiendo. El filósofo, por lo tanto, no es el *sabio* que se satisface en el encuentro definitivo de la razón consigo misma, sino el hombre concreto que opta por la realización de la razón en la historia. El filósofo es el hombre que busca la reconciliación del discurso y del sentimiento, del absoluto y de la finitud, de la razón y de la violencia; pero busca esta reconciliación teniendo como telón de fondo la violencia de la historia, sabiendo que ella no es definitiva mientras perdure el conflicto insuperable del hombre consigo mismo.

Rechazar de plano la violencia es, en cierta forma, rechazar también la acción. El hombre de la acción capta la presencia de la sabiduría en la historia y quiere su realización definitiva; sabe que la acción organizada de las comunidades históricas frente a la naturaleza, y de una sociedad con respecto a las otras comunidades políticas, carga y seguirá siempre cargando la violencia. Para el *lógico* de la filosofía, la categoría de la acción tendrá, por lo mismo, su consecuencia sistemática en una *Filosofía política* (1956) y en una *Filosofía moral* (1961). En efecto, si la comprendemos como corresponde, la acción es educación: una educación *moral* que busca el acuerdo razonable del hombre consigo mismo, así como una educación *política* que persigue el acuerdo razonable del hombre con los demás y con la comunidad política que es el Estado. La acción, en cuanto educación, es así una tarea, en principio, inacabable, ya que el hombre, al no ser pura razón, es finito. No existe para él ni en él una obra que sea definitiva y absoluta, ya que la violencia nunca ha sido superada ni, menos aún, reducida. Gracias a la comprensión formal de la sabiduría, el filósofo sabe, en definitiva, que la acción puede realizar de manera indefinida lo que el absoluto quiso

imponer un día como algo ya realizado, ya cumplido. La sabiduría no es así un “estado de gracia” (cf. Weil 1950a 439); no es un saber particular que se pueda imponer tal como se imponen las leyes, los preceptos y los dogmas. La sabiduría es, más bien, lo que asegura, en el interior de la humanidad, que la razón es el mundo; que tanto la razón como el mundo se encuentran inacabados en y por el individuo, pero que son posibles de acabar mediante la acción del hombre en el mundo de su situación y de su condición.

Bibliografía

- Canivez, P. *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimé, 1993.
- Canivez, P. *Eric Weil*. Paris: Ellipses, 1998.
- Canivez, P. *Eric Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Costeski, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático. Sobre a filosofia de Eric Weil*. Fortaleza: Unisinos, 2009.
- Deligne, A. *Eric Weil. Ficin et Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta, 1994.
- Ganty, E. *Penser la Modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.
- Guibal, F. *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Eric Weil*. Paris: Éditions du Félin, 2009.
- Kirscher, G. *La philosophie d'Eric Weil. Systématicité et ouverture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Kirscher, G. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.
- Kirscher, G. *Eric Weil ou la raison en philosophie*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel (Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École de Hautes Études)*. Paris: Gallimard, 1947.
- Labarrière, P.-J. *Le discours de l'altérité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
- Lévinas, E. *Autrement qu'être*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- Perine, M. *Filosofia e violencia. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1997.
- Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- Weil, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950a.

Weil, E. *Hegel et l'État*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950b.

Weil, E. *Philosophie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.

Weil, E. *Philosophie morale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.

Weil, E. *Problèmes kantians*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1963.

Weil, E. *La philosophie de Pietro Pomponazzi – Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

Weil, E. *Philosophie et Réalité II*. Paris: Beauchesne, 2003.