

O mito do absoluto literário e o sublime: Bento Prado e Foucault reconsiderados ²

Na recente virada de século, Bento Prado Jr. cuidou de esclarecer a distância que sempre guardou em relação a Foucault no que se refere à questão dos vínculos entre filosofia e literatura, apesar de reconhecer a forte influência do filósofo francês.

Queria chamar a atenção para a dimensão cognitiva da literatura. Lembro-me de que Foucault, em uma aula inaugural no Collège de France, caracterizando a linguagem como atividade fechada sobre si mesma, desprovida de alcance semântico, disse que a sofistica corresponderia àquilo que chamamos hoje de literatura. Isso me pareceu uma insensatez total, pois não me parece que haja algo em comum entre Mallarmé e Protágoras. Sempre me pareceu claro que a literatura é uma forma de conhecimento.³

De imediato, a afirmação nos convida a verificar o estatuto da literatura na filosofia de Foucault, seja por mera curiosidade (supondo que estamos interessados no assunto), seja porque, assim o fazendo, talvez possamos entender melhor os termos da disjuntiva apresentada por Bento Prado, visando

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio / PPGF-UGF

2 Agradeço a Déborah Danowski, que fez o gentil convite para que eu participasse desta merecida homenagem a Bento Prado Jr., a partir de uma estimativa (talvez exagerada!) de que, tendo escrito sobre a questão da “formação filosófica” no Brasil (Ceppas, 2004), citando de segunda mão algumas idéias do Bento, eu poderia avançar em minhas pesquisas e trazer alguma contribuição para a reflexão em torno desse aspecto de seu trabalho. Como se pode constatar logo pelo título deste trabalho, o avanço se deu por caminhos bem mais oblíquos!

3 Prado Jr, 2000. Em outro momento, ao comentar a aproximação que Paulo Arantes promove entre suas idéias e as de Foucault (Arantes, 1994), Bento Prado diz concordar com as idéias lá contidas, acrescentando entretanto: “embora, no que se refere à concepção de literatura, ele force um pouco a mão quando aproxima os meus escritos dos de Foucault (que Deus me perdoe a *hybris!*). De uma certa maneira esses escritos foram fortemente marcados por ele, mas jamais me aproximei daquela concepção mallarmaica da literatura que Foucault subscreve” (in Nobre & Rego, 2000: 215).

a uma melhor compreensão da alternativa por ele proposta. A questão sobre se a literatura é uma forma de conhecimento é parte da questão sobre sua importância para “a filosofia”. Embora eventualmente divergentes sobre a natureza cognitiva ou não-cognitiva da literatura, Bento Prado e Foucault convergem acerca de uma certa centralidade do papel que ela ocupa na (ou *para* a) filosofia. Como entender esta “centralidade”? Qual o seu sentido?

Mencionando as idéias de Bento Prado sobre psicanálise, Safatle afirma:

No programa de uma filosofia da psicanálise lia-se, principalmente, a exigência de que a apreensão adequada dos seus objetos deveria implicar uma mudança crucial de estilo e de estrutura da escrita conceitual que até então servira à filosofia. Como se o objeto da psicanálise obrigasse que uma certa tradição filosófica reordenasse as modalidades dos seus procedimentos de conceitualização. Não apenas uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto, dirá Bento Prado, mas também uma reflexão que molde seus procedimentos de conceitualização a partir do objeto da psicanálise.

Tal exigência de reconfiguração da escrita conceitual a partir do objeto não era exatamente uma novidade na filosofia de Bento Prado. Ao contrário, ela era apenas um dos momentos-chave de uma reflexão mais ampla, e sempre presente, a respeito dos modos de relação entre a filosofia e os regimes de saber e linguagem que lhe são normalmente exteriores. Neste sentido, Bento Prado talvez tenha sido, entre nós, o filósofo mais sensível à necessidade do discurso filosófico deparar-se continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe é aparentemente estranho. Forçagem que impediu a filosofia de se transformar em: “Perpétua reduplicação de si mesma, em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a exterioridade alguma”⁴

A citação ao final desta passagem é de um texto de Foucault,⁵ reforçando a tese do parentesco indicado. Isto aponta, portanto, menos para uma tarefa inicial iminente auto-crítica da filosofia (perpétua reduplicação de si mesma) do que para a tentativa de explorar caminhos menos ortodoxos. Sem dúvida, a importância do papel da literatura na filosofia é um lugar comum de uma ampla, e por vezes muito vaga, discussão sobre a situação da filosofia na contemporaneidade. Em ambiente muito marcado pela recorrente oposição entre “analíticos” e “continentais”, a questão de fundo poderia parecer

4 Safatle, 2004: 279.

5 “Réponse à Derrida”, de 1972, publicado em *Dits et écrits II* (Foucault, 2006: 284).

presa de disputas ideológicas e maçantes acerca dos métodos e estilos “mais adequados” para se fazer filosofia.⁶ Mas não é isso o que me interessa aqui.⁷

* * *

Bento Prado sem dúvida desbravou essa difícil questão entre nós, para além do comentário marginal, e não é tarefa fácil traçar sua dívida, suas aproximações e distanciamentos com relação a Foucault. Para Paulo Arantes, Bento Prado aproximou-se por demais perigosamente, nos anos 60, da tese foucaultiana do “absoluto literário”⁸. Como já foi indicado, Bento Prado bem recentemente recusou esta aproximação. Vale esclarecer, portanto, qual o sentido da discordância. O que desenvolverei a seguir tem a pretensão de mostrar que essa discordância entre Bento e Arantes repousa sobre uma insuficiente apresentação, no texto deste último, daquilo que Foucault avança n’*As palavras e as coisas* em termos de uma filosofia da linguagem própria à compreensão da literatura como *experiência fundamental*, no contexto do “fim da metafísica” e, mais radicalmente, do “fim do homem”.

Se Arantes apresenta o “absoluto literário” de Foucault como mera hipóstase da auto-referência da arte moderna, “congelada (...) numa espécie de limbo pré-objetivo”⁹, isto parece uma distorção advinda, em primeiro lugar, da centralidade que a questão da representação da realidade ganha em meio à

6 É bom ter em mente que a crítica foucaultiana à filosofia como “perpétua reduplicação de si mesma”, embora aplicável a contextos mais amplos, tem Derrida como alvo, sendo a questão da “exterioridade” o centro da polêmica em torno da *História da loucura*, a partir da interpretação de Descartes que Foucault lá desenvolve. Recentemente, revisei a polêmica com o intuito de explorar o que ela trazia à tona em termos de diferentes concepções de ensino de filosofia. Afinal, Foucault apresenta a “perpétua reduplicação de si mesma” como um dos três postulados que formam “a armadura do ensino de filosofia na França” (*ibid*: 283). Ver Ceppas 2006.

7 Do ponto de vista de alguém que, como o autor destas linhas, esteja preocupado com os problemas da formação do professor de filosofia da educação básica e, portanto, com a viabilidade do ensino e da aprendizagem da filosofia num contexto de ensino de massa, precário, para dizer o mínimo, extremamente desafiador, o problema se desdobra na contribuição da questão (relações entre filosofia e literatura) para a compreensão do sentido de uma formação filosófica voltada para “não-filósofos”; e, quem sabe, até mesmo em termos de possíveis estratégias que os professores podem mobilizar junto a seus alunos na busca dessa formação; mas, por falta de espaço, não tratarei dessas questões aqui. Na “ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação*” (Arantes, 1996: 23), ressoa a desrazão com que parece revestir-se toda e qualquer esperança quanto à iniciação filosófica em nossas escolas. Frente a isso, antes do que expiar qualquer co-responsabilidade pelo modo como a filosofia universitária se profissionalizou entre nós, cabe explorar o rendimento do que ele gerou de mais profundo e dinâmico. Nada mais justo, portanto, do que reconsiderar as idéias de um quase-*outsider* como Bento.

8 Arantes, 1994.

9 Arantes, *ibid*: 203.

sua ânsia por fazer o balanço da “filosofia uspiana” como vítima da “falta de assunto congênita”¹⁰; e, em segundo lugar, e mais importante, do modo como ele formula a questão mesma das relações possíveis entre filosofia e literatura em Bento Prado. Estas são apresentadas como se segue: “a convicção ainda informe de que o momento expressivo é igualmente determinante numa exposição filosófica”¹¹ e “responder à pergunta igualmente especulativa pela essência da Literatura”¹²:

... a rigor, filosofia e literatura podiam ser tomadas como expressões narrativas da mesma aventura da consciência no mundo das significações práticas. Embora distintas, nenhum privilégio na exploração de um mundo comum. (...) Filosofar sobre a literatura era em suma aludir a esse continuum da experiência, mais a reversibilidade das formas que o exprimiam¹³.

Não se trata de negar a pertinência dessas questões no desenvolvimento da ensaística de Bento Prado, mas, na via inversa, é preciso notar seu caráter relativamente periférico na abordagem foucaultiana da literatura. Afinal, seria correto dizer que Foucault se contentava com a busca de uma especulação filosófica sobre a literatura, ou com alguma das alternativas acima esboçadas? Para Foucault, o tanto que a linguagem perde de representacional em sua produção literária hodierna, ela ganha como potência de desmistificação da própria especulação filosófica, questão indissociável do “fim da metafísica”, da pulverização do conhecimento em “infinitas formas de dizer a finitude”, isto é, da eclosão e fim do próprio homem, o tema mais polêmico d’*As palavras e as coisas*. Essa indissociabilidade não parece ser suficientemente trabalhada no texto de Arantes, e é por isso que ele pode identificar, na ensaística de Bento Prado, a mera ressonância de um “absoluto literário” que permaneceria inquestionado.

Se estamos no caminho correto, as menções que Bento Prado faz a Foucault, ao término de dois importantes ensaios sobre literatura,¹⁴ são antes a percepção de um *enigma* (“texto obscuro e hermético a ser decifrado”, “não como *problema* susceptível de uma resolução intelectual, nem como *mistério*, que transcende irremediavelmente os recursos do entendimento”¹⁵) do que a aceita-

10 *Ibid.*: 21.

11 *Ibid.*: 176.

12 *Ibidem*.

13 *Idem*: 186.

14 “O destino decifrado” e “A sereia desmistificada” (in Prado Jr, 1985).

15 Prado Jr, 1985: 200.

ção de uma mistificadora “restauração da aura, do arcano da autenticidade”¹⁵. Relembremos o final de “O destino decifrado”:

É (...) Foucault que mostra como o nascimento da literatura, no século passado [séc. XIX], representa uma volta à linguagem das semelhanças e ao horizonte do Renascimento: na modernidade da linguagem da literatura, é a velha experiência do parentesco entre o cosmos e os signos que reaparece. Refazendo esse itinerário, acompanhando o movimento que traz a nós, na modernidade, a obra de Guimarães Rosa não é apenas uma grande obra: obra exemplar, ela espelha e medita o próprio destino da literatura, ao qual nosso próprio destino está essencialmente atado. Se sua obra é atravessada por uma longa interrogação que visa a existência como enigma a ser decifrado, essa longa interrogação volta-se sobre si mesma: não há qualquer interlocutor localizável. Se “a vida também é para ser lida” é porque o texto e o interlocutor se identificam no sopro impessoal que silva por entre as folhas do *Logos* em estado selvagem (*selva selvaggia*) ou no traçado das picadas, no desenho das veredas que estruturam o Sertão *sauvage, salvage*.¹⁷

Parece impossível reter o sentido do “conteúdo cognitivo” deste “sopro impessoal” se não tentamos situar tal perspectiva numa apreciação mais geral da produção filosófica de Bento Prado.¹⁸ Vale lembrar, por exemplo, um texto recente de Bento sobre estética, onde ele contrasta as críticas de Habermas e de Luc-Ferry à filosofia francesa pós-moderna¹⁹. Não parece gratuito que todo o artigo procure mostrar a insuficiência das tentativas de resgate de um certo “iluminismo” por parte de Habermas e do “neo-filósofo”, sem entretanto comprometer-se com qualquer defesa da “filosofia francesa pós-moderna”. É impossível, neste espaço, fazer o cômputo dos elementos que poderiam nos levar a precisar a “filosofia da literatura” de Bento Prado — para utilizar a

16 Arantes, *ibidem*: 199.

17 Prado Jr, 1985: 226.

18 Seria preciso reavaliar, antes de mais nada, as contraposições fundamentais, neste ensaio publicado originalmente em 1968, entre letrado e iletrado, entre civilizado e selvagem, sob a luz da crítica de Derrida a Heidegger, Saussure e Lévi-Strauss, que lhes serve de pano de fundo. Interpretamos a última frase da citação como um convite para adentrarmos na selva densa do debate em torno da escritura, isto é, da crítica derridiana ao “fonologocentrismo”. Bento Prado não tomaria, como epígrafe do seu ensaio, a definição de “picada” apresentada por Derrida na *Gramatologia*, se não estivesse consciente que suas menções a Heidegger e Lévi-Strauss, em momentos importantes do ensaio, precisariam ser lidas *cum grano salis*. A frase a seguir, espécie de resumo da ópera, parece comprovar a importância da ressalva: “O mundo é um livro e nele está depositada, anterior a toda escrita, uma Escritura primordial que é preciso dizer novamente” (*ibid*: 224).

19 Prado Jr, 2003.

expressão de Arantes.²⁰ Procurei apenas apresentar aqueles que constituem os termos do problema. No restante deste texto, argumento em favor da tese de que é impossível pensar na concepção foucaultiana da literatura e da linguagem, tal como trabalhada n' *As palavras e as coisas*, sem levar em conta sua teorização sobre o fim da metafísica e o fim do homem — o que nos levará a uma digressão em que, a partir da noção de *prática* e do conceito de *sublime*, questiono o modo como Foucault aborda, neste livro, a filosofia de Kant. Acredito que isso nos permitirá reconsiderar a análise do “absoluto literário” como uma referência problemática da “filosofia da literatura” de Bento Prado. Não se trata de recusar que esta referência teria sido em parte responsável por justificar a manutenção da teorização de Bento nas esferas elevadas de uma “filosofia rigorosa”, porque obediente ao “método estrutural uspiano de leitura e produção filosófica” (aquele do comentário, vale dizer: perpétua reduplicação de si mesma); embora pareça duvidoso que isso se confunda com a situação de uma filosofia congenitamente sem assunto. Seja como for, defendo apenas, alternativamente, que nos anos 60 (mais do que nas entrevistas concedidas em 2000), Bento Prado soube identificar a virtude da “concepção mallarmaica” da literatura como desafio a repensar a linguagem a partir de sua paradoxal exterioridade, frente à centralidade do *lógos* que a filosofia parece nunca poder abandonar.

* * *

Para Derrida, o fim do homem é o fim da metafísica, no duplo sentido da palavra “fim”: como término e como telos, ou realização.²¹ Numa nota de rodapé do texto “Os fins do homem”, Derrida exemplifica esse duplo sentido através da ambigüidade da teoria kantiana do fim em si como princípio incondicional da moralidade:

20 O que, sem dúvida, implicaria seguir os textos que Bento Prado dedicou a Rousseau, ainda dispersos em vários livros e revistas, reforçando a importância de Derrida como elemento de referência fundamental: “Na França, consagrei todos esses anos [1969-1974] a escrever um livro sobre Rousseau — ainda inédito como um todo — em que gostava de polemizar com Derrida, além de tentar apresentar uma interpretação original de Rousseau” (Nobre & Rego, 2000: 202). Isso sem mencionar Deleuze, um fundamental companheiro de conversa, que deixo aqui quase totalmente de lado.

21 “O fim do homem (como limite antropológico factual) anuncia-se ao pensamento depois do fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de um telos). O homem é o que tem relação com o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade. O nome do homem sempre se inscreveu na metafísica entre esses dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica” (“Os fins do homem”, in Derrida, s/d: 149).

... o que é sempre da “maior importância” [para Kant] (...) é determinar o fim em si (como princípio incondicionado da moralidade) independentemente de todo dado antropológico. Não se pode pensar a pureza do fim a partir do homem. (...) Mas, por outro lado, inversamente, a especificidade do homem, a sua essência de ser racional, de animal racional (*zōon logon ekon*) só se anuncia a si mesma a partir do pensamento do fim em si; anuncia-se a si mesmo *como* fim em si; o mesmo é dizer como fim infinito, pois o pensamento do incondicionado é também o pensamento que se eleva acima da experiência, ou seja, da finitude. Assim se explica que, não obstante a crítica do antropologismo [em Kant] (...), o homem seja o *único exemplo*, o único caso de ser racional que pode sempre ser citado no próprio momento em que de direito se distingue o conceito universal de ser racional do conceito de ser humano. É no ponto deste *facto* que a antropologia retoma toda a autoridade que lhe fora contestada. É neste ponto que o filósofo diz “nós” e que, no discurso de Kant, “ser racional” e “humanidade” são sempre associados pela conjunção “e”.²²

Embora essa conjunção ambígua da pura objetividade da lei moral com a reintrodução do homem como centro de uma destinação metafísica seja o conteúdo mesmo da identificação dos fins do homem com o fim da metafísica, é preciso enfatizar que, para Kant, tanto pela via da história quanto pela via do sublime, há sempre uma lacuna intransponível entre o homem e a realização de seu fim. Na resposta à pergunta sobre o que podemos esperar, Kant introduz a dimensão fundamental da *ação*, associada à idéia de uma história profética. É preciso lembrar sobretudo que a possível destinação histórica do homem, enquanto realização da liberdade, mantém inalterado o caráter *irrepresentável* de tudo o que poderia ser esta realização. Assim também, quando nos deparamos, através do juízo e do sentimento do sublime, com a possibilidade de apreensão da natureza enquanto totalidade dotada de finalidade, esta dotação permanece sempre fundada na relação do *juízo reflexivo* com a liberdade de uma razão que atua ainda, e desde sempre, *nos limites estabelecidos pela crítica*.

Não é na natureza que encontramos o informe, não é numa relação causal *de determinação* dos objetos e sentimentos sublimes que encontramos inscrita a superioridade do homem como ser racional; ambos aparecem representados na *relação de uma capacidade ampliadora e meramente reflexiva do espírito com a natureza*. Daí que, quando o homem, através do sentimento do subli-

22 *Ibid.*: 147n.

me, chega a “perceber o sentimento da própria superioridade de seu destino sobre o [destino] da mesma natureza” (K§ 28), ele não desfaz com isso a distância intransponível que essa superioridade guarda em relação a uma sua qualquer positividade. No sublime, a identificação do fim último com o princípio incondicional da moralidade envolve, segundo Cassirer, uma *animação*, que bem poderia ser chamada de “dialética”, da relação entre eu e natureza, que excluiria o esvaziamento da especificidade estética do sentimento do sublime, evitando que ele ficasse assim reduzido a mera reafirmação do princípio da determinação moral da vontade. No sublime,

... nos sentimos como sujeitos fisicamente finitos, agrupados pela grandeza do objeto e, ao mesmo tempo, situados acima de todas as coisas finitas e condicionadas ao descobrir que essa grandeza radica na consciência de nossa missão inteligível e em nossa capacidade de ideação.

Mas, ao mesmo tempo, ao basear a idéia do sublime no mesmo sentimento fundamental que o ético em geral, é como se ultrapassássemos já os limites da “complacência *desinteressada*” para entrar no terreno da *vontade*. Só há um caminho para sobrepor-se à dificuldade com que aqui tropeçamos: é ver que o “procedimento sub-reptício” por meio do qual concebemos no sublime, como uma determinação do objeto da natureza, o que, em realidade, é uma determinação do nosso próprio eu, não desaparece ainda que se o reconheça enquanto tal. Nossas intuições só são estéticas quando enfocam a autodeterminação de nossa capacidade espiritual, não por si mesma, senão, por assim dizer, através da intuição da natureza, quando refletem o “interior” no “exterior” e este naquele. (...) Se representa aqui uma forma de *animação* da natureza...²³

Essa animação põe em movimento a aproximação imprevisível da potência agente do homem à natureza em sua totalidade inefável (incluída aí a própria fonte incondicionada de todo o existente), e é dessa aproximação que o sentimento do sublime retira sua força.²⁴

23 Cassirer, 1948: 386.

24 “The barriers between the individual and the deity in the experience of sublimity had already been rendered problematic by Longinus (...), who in his typical way of arguing by illustration rather than consistent explanation, characteristically juxtaposed examples in which sublimity appeared in turn as the cherished possession of men or of gods alone. The emphasis on obscurity in subsequent theories of the sublime — as a source of terror (Burke), or of the indefiniteness of rational ideas (Kant), or of a quasi-religious experience of the infinite ‘I am’ (Coleridge) — serves the same function of blurring the division between self and other, between the infinite as already permeated by divine presence and a mere space that is filled by an ever-expanded selfhood exhilarated by its discovery of God-like capabilities”. (Mondiano, 1987).

Essa dialética nos convida a uma leitura não metafísica da ambigüidade, indicada por Derrida, do homem como fim último na filosofia kantiana. Se o fim último da natureza humana seria subordinar sua vontade ao caráter incondicional da moral, o que só se dá por ser o homem *essa finitude racional* que se eleva acima da experiência, isso não revela nenhuma essência própria do homem,²⁵ mas é resultado de *uma ação*, da interação com uma natureza que lhe escapa essencialmente em sua totalidade e finalidade última, interação que o torna esse ser empírico-transcendental que ele é. Assim, o fim (a realização) do homem, que jamais chega ao fim (ao término), que sempre se renova, é o fim da metafísica, como término de uma busca que se revela ilusória, embora seja mola propulsora de sua auto-avaliação crítica — mola que talvez pudesse ser aqui associada à escada paradoxal de Wittgenstein. Isso nos leva a reafirmar a filosofia kantiana como momento fundamental da tradição terapêutica do ceticismo diante das ilusões da razão.²⁶

Colocada a questão desta maneira, a forma como Foucault apresenta o problema do nascimento e morte do homem no pensamento moderno (aquele que vai de fins do século XVIII aos nossos dias) não parece fazer justiça a Kant. Começemos por nos perguntar qual seria a importância desse delineamento do sublime kantiano em um cenário onde os conceitos de homem e natureza, após infinitos desdobramentos teóricos e práticos, mostram-se radicalmente transformados, questionados, desmembrados em uma miríade de saberes sem totalização possível. Como sobrevive o horizonte conceitual da filosofia kantiana neste cenário de dispersão? Talvez possamos dizer que a filosofia kantiana, longe de estar centrada exclusivamente, como quer Foucault, na questão “como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários?”, e de cair, com isso, em um registro epistemológico radicalmen-

25 Ou, pelo menos, nenhuma identificação do homem com uma destinação metafísica do ser, porque, por outro lado, não deixa de reconhecer de modo racional *uma essência do homem* como respeito à lei moral e realização da liberdade.

26 É claro que esta idéia da “mola propulsora” convida a outras leituras, em que, desde o início, a filosofia kantiana aparece como reedição dessa “disposição natural” do pensamento metafísico, que o cético encara como sendo doentia. Impossível ignorar, aqui, por exemplo, a leitura heideggeriana da filosofia de Kant, em especial sua leitura da *Crítica da razão pura*, de 1929: “Gelingt es der folgenden Interpretation der Kritik der Reinen Vernunft, die Ursprunglichkeit des Ursprungs der Metaphysik an den Tag zu bringen, dann ist diese Ursprunglichkeit ihrem Wesen nach nur echten verstanden, wenn sie auch schön in das konkrete Geschehen des Entspringenlassens gebracht, d.h. wenn die Grundlegung der Metaphysik wiederholt wird” (Heidegger, 1991). Em tradução gentilmente realizada por Edgar Lyra: “Para que a interpretação da *Crítica da razão pura* que se segue consiga trazer à luz do dia a originalidade da origem da metafísica, é preciso que essa originalidade seja propriamente entendida em sua essência, que seja levada ao evento concreto da eclosão, ou seja, quando a sedimentação fundamental da metafísica for objeto de recapitulação.”

te diferente daquele que seria o nosso, talvez possa figurar como o anúncio mesmo desta dialética que está na base do pensamento moderno, entre o homem e seu outro, entre suas formas de subjetivação e o impensado, entre o representável e o irrepresentável. Vejamos.

Em 1966, n'*As palavras e as coisas*, Foucault identifica de um só golpe os limites de três perspectivas filosóficas centrais do que ainda podemos dizer que é a nossa época — o positivismo, o marxismo e a fenomenologia — na ausência de questionamento sobre a própria existência de algo que designamos por “homem”, identificado como o “lugar de reduplicação empírico-transcendental”, ou como “figura paradoxal onde os conteúdos empíricos do conhecimento liberam, mas a partir de si, as condições que os tornaram possíveis.”²⁷ Enquanto tal, Foucault continua, “o homem não se pode dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*; mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si”. Para Foucault, a rejeição de um fundo incognoscível absoluto é constitutiva dessa situação do homem moderno como empírico-transcendental, e desfaz o limite da inacessibilidade de uma “coisa em si” para além dos fenômenos:

... o homem é também o lugar do desconhecimento — desse desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. É essa a razão pela qual a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não mais encontra o ponto da sua necessidade, como em Kant, na existência de uma ciência da natureza (...), mas na existência muda, prestes porém a falar e como que toda atravessada secretamente por um discurso virtual, desse não-conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si. A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada?²⁸

27 Foucault, 1995: 338.

28 Mais adiante, o texto fala de um “quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana, pois que se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não fundadas onde o homem não se reconhece” (*idem, ibidem*). É de se notar que esses quatro deslocamentos partem de uma identificação no mínimo polêmica dos núcleos centrais da filosofia kantiana. No texto, me con-

Não se trata de defender, aqui, com base na rápida indicação acima esboçada da *dialética entre homem e natureza*, que Kant se aproxima mais do universo do “pensamento moderno”, que é o de Hegel e Marx, que do “pensamento clássico”, de Descartes, Leibniz e Espinosa. Mas vale notar, em primeiro lugar, e como já o fizemos acima, que a fundamentação da possibilidade dos juízos necessários é, de certo modo, *uma questão “meramente” propedêutica* na construção da arquitetura transcendental que fixará os limites de todo conhecimento possível. As questões fundamentais de Kant não são “meramente” epistemológicas (e a referência à leitura de Heidegger, indicada na nota 6, acima, seria aqui fundamental); elas giram, na medida mesma em que dizem respeito ao homem, em torno *daquilo* que o homem pode chegar a conhecer e, sobretudo, na margem de manobra que ele tem para responder ao que diz intrinsecamente respeito ao seu interesse mais íntimo, as questões acerca de *sua* liberdade e de *sua* finalidade (e parece que o próprio Foucault o reconhece na última sessão desse denso capítulo d’*As palavras e as coisas*, intitulada “o sono antropológico”). Talvez não seja exagerado dizer que todas as complexas questões acerca das relações que o homem mantém com o “desconhecido” — através da auto-reflexão transcendental, sobre seus limites, em seu caráter reflexionante, etc. — poderiam muito bem ser parcialmente resumidas com as questões que Foucault pretende, na passagem citada, opor a Kant:

como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada?

Salta aos olhos a coincidência da incidência da imagem da “animação”, a mesma tomada por Cassirer como mola propulsora da dialética do homem e da natureza no sentimento do sublime (em Kant, movimentos e imagens associados ao *Gemüth*).²⁹

Segundo Foucault,

todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado — de refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o

centrarei na oposição conhecido-desconhecido em Kant, tentando repensá-la dentro da — e não em oposição à — perspectiva de Foucault.

29 Para as dificuldades na tradução do termo, ver Rohden, 1993.

vêu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido.³⁰

Desses impensados, a linguagem se destaca, nem tanto como uma multiplicidade de relações ou estrutura de signos *doadora de sentido*, mas como o que se afirma em si mesmo; pura afirmação “de sua própria existência abrupta”. Em contraposição aos reagrupamentos dos saberes da história natural e da riqueza em torno da vida e do trabalho, “quando a unidade da gramática geral — o discurso — se dissipou, então a linguagem apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade, sem dúvida, não podia ser restaurada.”³⁰ O “ser mesmo da linguagem” enquanto “impensado” (*idem*, p.96) é uma referência sempre ilusória se o entendemos como desvelamento dos processos em que a linguagem seria fonte de doação de sentido; ele é antes a fresta a partir da qual Foucault irá colocar, em sua reflexão sobre a literatura, a questão de uma exterioridade mais radical em relação à qual aquele que fala não é “sujeito da linguagem”, mas “espaço vazio”:

A literatura não é a linguagem se aproximando de si até o ponto de sua ardente manifestação, é a linguagem se colocando o mais longe possível dela mesma; e se, nessa colocação “fora de si”, ela desvela seu ser próprio, essa súbita clareza revela mais um afastamento do que uma retração, mais uma dispersão do que um retorno dos signos sobre eles mesmos. O “sujeito” da literatura (o que fala nela e aquele sobre o qual ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do “eu falo”. (...) O pensamento do pensamento [o “eu penso”], uma tradição mais ampla ainda que a filosofia nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala.³²

Chegando até aqui, seria um passo demasiado arriscado associar a questão da recusa kantiana de uma essência do sujeito à recorrência do tema da exterioridade na filosofia de Foucault? A leitura que Deleuze faz da filosofia de ambos trabalha, em momentos importantes, essa aproximação. Não se tra-

30 *Ibid*: 343.

31 *Ibid*: 320-321. E, mais adiante (p. 322): “Toda a curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: que é linguagem, como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude? Em certo sentido, essa questão toma o lugar daquelas que, no século XIX, concerniam à vida ou ao trabalho.”

32 “O pensamento do exterior”, in Foucault, 2006: 221.

ta de pensar que o incognoscível kantiano correponderia, sem mais, a esse impensado radical da exterioridade da linguagem frente a ela mesma, ou ao lugar vazio onde quem fala já não é mais sujeito; ou ao “ser puro da linguagem” que se confunde em toda a sua dispersão, em toda sua manifestação inconsciente, em toda referência aos duplos dessa finitude que é o homem. Entretanto, embora o paralelo traçado por Deleuze seja mais complexo,³³ é bem a *liga* entre o determinável e a determinação que está em jogo tanto em Kant como em Foucault; e neste, trata-se da *liga* nas relações entre o ver e o falar, entre o visível e o enunciável, que constituem os saberes. Mas, talvez, o maior paralelo com Kant não esteja aí, e sim na relação que se estabelece entre saber e poder:

O saber diz respeito a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas, repartidas segmento a segmento sob as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, arquivado, dotado de uma segmentaridade relativamente rígida. O poder, ao contrário, é diagramático. (...) As relações de poder não emanam de um ponto central ou de um foco único de soberania, mas vão a cada instante “de um ponto a outro” no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. (...) Constituem uma estratégia, enquanto exercício do não-estratificado... (...) É a instabilidade das relações de poder que define um meio estratégico ou não-estratificado. Por isso as relações de poder não são conhecidas. Nesse aspecto, também, acontece com Foucault mais ou menos como em Kant, para quem a determinação puramente prática é irredutível a toda determinação teórica ou de conhecimento. É verdade que, segundo Foucault, tudo é prática; mas a prática do poder permanece irredutível a toda prática do saber.³⁴

* * *

33 “[Em Kant] a espontaneidade do entendimento só exercia sua determinação sobre a receptividade da intuição se esta continuasse a opor a sua forma do determinável à da determinação. Foi preciso então que Kant invocasse uma terceira instância além das duas formas, essencialmente “misteriosa” e capaz de dar conta de sua coadaptação como Verdade. Era o *esquema* da imaginação. A palavra “enigmático” em Foucault corresponde ao mistério de Kant, embora num conjunto totalmente diferente e sob outras distribuições. Mas também em Foucault é necessário que uma terceira instância coadapte o determinável e a determinação, o visível e o enunciável, a receptividade da luz e a espontaneidade da linguagem, operando além das duas formas ou aquém destas.” Esta terceira instância, Deleuze resgata no conceito de foucaultiano de “não-lugar” ou da “exterioridade” (Deleuze, 2005: 77ss).

34 *Ibid*: 81-82. E Deleuze acrescenta logo a seguir, evidentemente: “a diferença de natureza entre poder e saber não impede que haja pressuposição e captura recíprocas, imanência mútua”.

Encerro aqui essa digressão. Se é pertinente o contraste que procurei realizar entre as perspectivas filosóficas de Kant e Foucault no que diz respeito à dimensão transcendental do homem, enquanto sujeito de conhecimento e ação no mundo, devemos levar a sério o primado da razão prática sobre a razão teórica, o primado do poder sobre o saber. Esse primado significa, como diz Deleuze, que “a prática do poder permanece irreduzível a toda prática do saber”. Dito de modo simplório: que estratégias de dominação não sejam passíveis de serem enfrentadas e resolvidas com base no diálogo racional é algo que encontramos mal ou bem incrustado em toda consciência mais ou menos alerta do senso comum. Daqui poderíamos, por exemplo, indicar uma hipótese a ser desenvolvida e analisada criticamente: todo o circunlóquio filosófico em torno do político arrisca perder sua força enquanto esclarecimento propedêutico, enquanto supostamente capaz de levar um interlocutor a chegar a se interessar por pensar a política, a menos que mobilize, desde o início, as relações que constituem, para o próprio interlocutor, os elos mais significativos entre poder e saber.

Ao relacionar conceitos como o sublime de Kant, o impensado ou a exterioridade em Foucault, podemos entender por que não seria correto compreender a teorização sobre o “ser bruto da linguagem” de Foucault, n’*As palavras e as coisas*, como mero auto-regozijo da filosofia em sua especulação sobre a natureza mallarmaica da literatura. São as questões da natureza empírico-transcendental do homem, do “não-humano” e do irrepresentável que são postas em movimento pelo destaque da auto-referencialidade da linguagem encarnada na literatura moderna. Para muitos leitores de Foucault, talvez não fosse preciso desenvolver essa arriscada aproximação entre o sublime kantiano e a exterioridade para demonstrá-lo, e ainda por cima contra a letra do próprio autor.³⁵ Mas, por piores que sejam as dificuldades do percurso, acredito que as questões e citações aqui mobilizadas ajudaram a indicar com suficiente clareza que o que está em jogo na “exterioridade”, no “irrepresentável” e na auto-referencialidade da literatura, segundo Foucault, é a questão dos limites do humano e do saber que ele tem sobre si, o que diz respeito a algo bem diferente que a simples identificação vanguardista de uma natureza não-cognitiva da literatura. É certo que isso não esclarece totalmente os porquês da discordância entre Arantes e Bento Prado, nosso ponto de partida, mas creio que apresenta elementos úteis para uma reconsideração, tanto

35 E, para leitores de Kant, certamente minha apresentação da questão do sublime foi submetida a uma “dieta cassireriana” muito limitada.

das idéias de Bento sobre a literatura, como da “concepção mallarmaica” defendida por Foucault, de fato mobilizada pelo primeiro em seus artigos da década de 60. Para avançar na sistematização dessa questão, tratada de modo epigráfico pelo próprio Bento, acredito ser preciso compor um segundo movimento, tal como indicado acima (notas 8 e 9).

Mas, para finalizar este já longo texto, e aproveitando o gancho da demanda pelo caráter cognitivo da literatura, vale acrescentar aqui uma nota sobre o ensino de filosofia, a ser melhor desenvolvida em outra ocasião — e com isso retomo, marginalmente, a “motivação última” dessa primeira aproximação à questão da natureza da literatura em Bento Prado (ver notas 2 e 6 acima). A potência de temas e formas de se trabalhar a filosofia em sala de aula, dirigida a “não-filósofos”, relaciona-se, por definição, a uma exterioridade; mas, para além de seu desafio formador mais amplo (a filosofia como disciplina obrigatória no ensino médio), essa exterioridade pode ser também de método — por exemplo, relativa à potência da literatura como estratégia de acesso ao conceito — e de conteúdo, relativa às questões atuais e desafiadoras no que diz respeito à nossa auto-percepção e às condições para um pensar significativo acerca da sociedade, da natureza, do homem — por exemplo: a literatura como lugar privilegiado em que o que seria mais próprio do homem, sua linguagem, se apresenta em toda a sua natureza enigmática. É, obviamente, a estética que está sendo chamada aqui para responder aos desafios mais urgentes da autocompreensão da tarefa do professor de filosofia, não como panacéia didática, mas como horizonte conceitual a partir do qual nossos investimentos filosófico-pedagógicos talvez consigam ganhar novos sentidos. Tanto o sublime kantiano como a exterioridade literária em Foucault nos aproximam dos limites da auto-apreensão do que é propriamente humano, e talvez seja em torno desse limiar que a reflexão filosófica pode ainda tornar-se significativa, em especial para “não-filósofos”, na medida em que aponta para o que ainda não sucumbiu à normatização dos processos de decodificação próprios às estratificações dos saberes.

Referências Bibliográficas

Arantes, P. *Um departamento francês de ultramar, Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

———. “Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil: uma digressão”, in: Muchail (org.), *A filosofia e seu ensino*, pp. 23-66. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Educ, 1996.

Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

Ceppas, F. “Anotações sobre a ‘formação filosófica’ no Brasil e o ensino de filosofia”. In Gallo et al. (orgs.) *Ensino de filosofia, teoria e prática*, pp. 16-36. Ijuí: Unijui, 2004.

———. “Foucault, Derrida e o ensino da filosofia à beira da loucura”. *Advir*: Rio de Janeiro, v. 20: 80-88, 2006.

Deleuze, G. *Foucault* (trad. C.S. Martins). São Paulo: Brasiliense, 2005.

Derrida, J. *Margens da filosofia*. Porto: Rés, s/d.

Foucault, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

———. *Ditos e escritos*, vols. I-IV (trad. M.B. da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik: Gesamtausgabe 3*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991 (Edição francesa: *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1953).

Mondiano, R. “Humanism and the comic sublime”. *SiR*, 26, 1987.

Nobre, M. & J. M. Rego. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Prado Jr, B. *Alguns Ensaios: Filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985.

———. “Bento Prado Jr. debate sua obra”. Entrevista a Ricardo Musse. *Folha de São Paulo*, 25 de junho de 2000.

———. “Ética e estética: uma versão neoliberal do juízo de gosto”. In: I. Domingues, P. R. M. Pinto e R. Duarte. (orgs.), *Ética, política e cultura*, v. 1: 31-47. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Rohden, V. “O sentido do termo *Gemüt* em Kant”. *Analytica*, 1 (1): 61-75, 1993.

Safatle, V. “Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise”. *Agora*, VII (2): 279-292, jul/dez 2004.