

Grande Hotel Abgrund

A intenção última é a de introduzir um mínimo de negatividade no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda.

(Bento Prado Júnior)

Gilles Deleuze costumava dizer que, no campo da filosofia, era possível reduzir experiências intelectuais complexas a uma única questão, como se toda verdadeira produção filosófica fosse a modulação infindável e necessária de uma problemática levada às suas últimas conseqüências. É possível que Bento Prado Júnior aceitasse de bom grado tal estratégia para a avaliação de sua própria obra. Pois sua extensa produção, marcada pela desconsideração soberana de fronteiras e tradições, porta a marca obsessiva daqueles que cedo compreendem quais são suas questões fundamentais. Uma leitura retrospectiva capaz de partir de seus textos de juventude (como a tese, de 1964, *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*) e chegar até a produção recente revela a permanência de uma problemática geral que foi, aos poucos, complexificando-se. Problemática original por construir-se na interface de tradições filosóficas aparentemente antagônicas, como a tríade Bergson-Sartre-Deleuze, por um lado, e a filosofia de Wittgenstein, por outro; isto sem deixar de recorrer, quando necessário, a um quadro de família que abarca ainda Rousseau, Pascal, Ryle, Merleau-Ponty, entre outros. Problemática ainda mais original por ser conjugada no interior de um campo de confrontação onde se encontram filosofia, psicanálise, psicologia e estética.

1 USP/CNPq

Um corpo estranho dentro do Si mesmo

No entanto, não precisamos de grandes interpretações para encontrar aquela que seria a questão fundamental e produtora da obra de Bento Prado Júnior. Ele mesmo a forneceu, ao afirmar que um dos eixos maiores de seu pensamento era a reflexão sobre “o lugar do sujeito, ou melhor, o problema da ipseidade e de suas formas de expressão”². Contrariamente a uma tendência hegemônica na filosofia da segunda metade do século XX, não se trata aqui de compreender a categoria de sujeito como um mero entulho metafísico ou como um resquício de aspirações fundacionistas. Nem discurso sobre a morte do sujeito de matizes pós-estruturalistas, nem redução materialista da consciência própria às correntes majoritárias da filosofia da mente, nem filosofia neopragmática da intersubjetividade para a qual a irredutibilidade ontológica do lugar do sujeito é algo próximo de um *pathos* romântico. Em várias ocasiões, Bento Prado criticou cada uma destas correntes que atualmente organizam o debate das três grandes tradições da filosofia ocidental: a francesa, a anglo-saxã e a alemã.

No entanto, nas mãos de Bento Prado, o lugar do sujeito transformou-se em um lugar que não responde mais às coordenadas habituais. Longe de ser o solo da transparência e da auto-identidade, tal lugar aparece como des-idêntico, clivado. Pois, desde sua tese sobre Bergson, ficava claro que a verdadeira preocupação de Bento Prado consistia em perguntar-se sobre o que pode ser uma subjetividade capaz de descobrir o impessoal e o irredutivelmente Outro como seu solo gerador. Ou seja, contrariando uma longa tradição moderna, tratava-se de desvincular sujeito e *locus* da identidade, isto através de uma reflexão sobre a alteridade anônima que precede toda constituição da individualidade, mas com a qual ela deve sempre se defrontar. Era tendo tal estratégia em mente que Bento Prado aproximou-se posteriormente de maneira tão insidiosa e produtiva de temáticas maiores da psicanálise e da estética contemporânea, duas experiências intelectuais marcadas pela consciência da irrupção violenta do heterogêneo no próprio cerne das relações de si a si mesmo. Aproximações que renderam a inauguração, entre nós, de gêneros de reflexão como a filosofia da literatura e a filosofia da psicanálise.

Só por esta maneira astuta de atualizar a reflexão sobre o conceito de sujeito, Bento Prado já merecia ser, entre nós, objeto de leitura atenta e sistemática. Pois esta sua estratégia lhe permitia construir operações intelectuais surpreendentes

2 In *Erro, ilusão, loucura* (Prado Jr, 2004: 11).

como, por exemplo, recorrer a um filósofo para quem “sujeito” é um conceito claramente supérfluo (Deleuze) a fim de reconstruir uma teoria complexa da subjetividade. A referência a Deleuze aqui se explica, no entanto, se lembrarmos da maneira como *Empirismo e subjetividade* acabar por fornecer as condições para o desenvolvimento de um conceito de sujeito não marcado pelas temáticas transcendentais da subjetividade constitutiva, mas pela compreensão da maneira com que princípios de síntese do tempo (como o hábito) estruturam fluxos inconsistentes e impessoais de imagens e impressões que se dão na imaginação.

Isto permitia a Deleuze afirmar que a subjetividade não era a qualidade de auto-identidade e coerência da conduta do que se estrutura como unidade sintética de percepções. Ela era o espaço no interior do qual o pré-individual é confrontado constantemente com modos de síntese, o que implica em reconhecer: “a franja de indeterminação da qual goza o indivíduo”³. É a partir de considerações desta natureza que Bento Prado queria dar conta do lugar do sujeito, ou melhor, do problema da ipseidade.

Fundamentos indeterminados

Mas Bento Prado queria mais. A partir daí, tratava-se principalmente de introduzir “um mínimo de negatividade”⁴ na segurança moral-ideológica de vários setores do discurso filosófico contemporâneo. Pois ele sabia que modificações nas estruturas elementares de determinação da subjetividade implicam em reorientações gerais das expectativas da razão. Basta lembrarmos, neste ponto, de uma temática maior da filosofia crítica kantiana com sua insistência no vínculo entre sujeito e estruturação racional do campo da experiência.

Enquanto forma da representação em geral, a consciência é o ato de unificar o diverso da experiência sensível a partir de um princípio de ligação (*Verbindung*) que o sujeito deriva da auto-intuição imediata de si mesmo. Conhecemos a noção kantiana segundo a qual “todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *Eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra”⁵. Pois a ligação do diverso em geral deve ser um ato da espontaneidade do sujeito. No entanto, esta ligação pressupõe a aceitação não-problemática de princípios de unidade, identidade e diferença já em operação nos modos de auto-intuição imediata de si.

3 *Différence et répétition* (Deleuze, 2000: 331).

4 *Ibid.*: 14.

5 *Crítica da razão pura* (Kant, 1980: B 132).

Isto leva, por exemplo, alguém como Theodor Adorno a afirmar que as representações devem se estruturar a partir de um princípio de identidade e de organização de distinções categoriais que é, na verdade, a projeção da imagem do *Eu penso*. De fato, ele é sensível a essa maneira com que Kant permite a entificação de um conceito de experiência construído a partir da auto-reflexão solipsista e da elevação da unidade (e, por conseqüência, de identidade) a algo como uma premissa metafísica. Isto fica claro em afirmações como: “o conceito [kantiano] de unidade nunca é discutido. Na verdade, ele representa o cânon a partir do qual tudo pode ser julgado. O conhecimento é uno e o fato desse uno ter primazia sobre o múltiplo pode ser visto como a premissa metafísica da filosofia kantiana”⁶.

Nada disso é estranho a Bento Prado, que, neste ponto, é bastante próximo a uma tendência própria do pensamento da segunda metade do século XX (que encontra defensores tanto em solo francês quanto alemão) de levantar as armas contra o que poderíamos chamar de “metafísica da identidade” alojada no coração de uma subjetividade constitutiva.

No entanto, no caso de Bento Prado, não era questão de procurar suspender os vínculos fundamentais entre sujeito e razão, no que seu pensamento se encontra necessariamente com estratégias maiores da filosofia adorniana. Ao contrário, tratava-se de insistir no fato de um conceito renovado de sujeito nos levar necessariamente a re-compreender o que significa agir e julgar racionalmente, já que ele nos obriga a abandonar idéias reguladoras fundamentais para a constituição da noção de “reflexão” como transparência, sínteses baseadas em processos de unificação que se valem de julgamentos de semelhança e de subsunção. Dissolvido o vínculo entre identidade e sujeito, ou seja, salientado o fato da auto-reflexão sobre si mesmo não fornecer mais nenhuma certeza de auto-identidade imediata, mais nenhum princípio de unidade, não seria doravante possível pensar o julgamento racional através de um pensar identificador que hipostasia aplicações categoriais e determinações de critérios normativos constituídos *a priori* (ou seja, a partir da imagem do *Eu penso*). Nem seria possível procurar fundar a razão no pretenso solo não-problemático do senso comum; solo acessível apenas àqueles não acometidos pelas “patologias” de um pensar incapaz de encontrar algo *dado* (ou seja, de reconhecer imediatamente a validade das coordenadas lógicas que estruturam o dado).

6 *Kant's Critique of pure reason* (Adorno, 2001: 196). Ou ainda, em *Dialética do esclarecimento: “A razão [em Kant] fornece apenas a idéia da unidade sistemática, os elementos formais de uma sólida conexão conceitual”* (Adorno e Horkheimer, 1991: 81).

Daí por que uma das estratégias críticas maiores de Bento Prado consistia em se perguntar sobre a estrutura da subjetividade pressuposta por posições filosóficas que procuravam salvar alguma forma de normatividade imediatamente acessível ao sujeito. Por meio desse questionamento, tratava-se de “desconstruir” (o termo aqui não é gratuito) a “normalidade” historicamente determinada do homem do senso comum⁷, a “normalidade” do indivíduo habermasiano, toda ela construída através do esvaziamento da opacidade do sujeito à auto-reflexão⁸, isto através da anulação da irredutibilidade do inconsciente freudiano a toda e qualquer operação de natureza hermenêutica. Por fim, criticar a “normalidade” do *vernünftige Mensch* com sua *humanitas minima de facto*⁹.

Tais desconstruções da normalidade, que chegavam à afirmação de que o homem comum não passava de um “projeto pedagógico”, eram, na verdade, operações iniciais de um redimensionamento do campo da experiência, já que o abandono do horizonte normativo nos leva ao reconhecimento da “incontornável ambigüidade da experiência e a anarquia discursiva que ela abre”¹⁰. Conseqüência necessária de uma filosofia do sujeito, como no fundo é o caso de Bento Prado, onde “sujeito” não é mais do que *o nome do caráter negativo do fundamento*.

Ao falar que o sujeito é apenas o nome do caráter negativo do fundamento, temos em mente o fato de “fundar” consistir na determinação do existente através da sua relação a um padrão que nos permite orientar-nos no pensamento, determiná-lo a partir de um princípio. Através do recurso ao fundamento posso garantir o critério do verdadeiro e do falso, do bom e do mal, do justo e do injusto. Mas se nos perguntarmos sobre a natureza da relação normalmente aceita entre o fundamento e o existente, veremos que o existente aparece como sendo a imagem do fundamento que ele realiza. Ele é um caso que repete o que potencialmente está posto no fundamento, como se a relação entre fundamento e existente fosse, em última instância, uma relação de semelhança, de identidade entre norma e caso.

Neste contexto, afirmar que há um caráter negativo do fundamento significa simplesmente que toda determinação será corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza sua identidade e sua fixidez. Significa que a relação ao existente não é a repetição do que está potencialmente posto no funda-

7 Ver Prado Jr, 2000: “Por que rir da filosofia?”.

8 Ver Safatle, 2004.

9 Ver *Erro, ilusão, loucura* (Prado Jr, 2004).

10 Prado Jr, 2000: 96.

mento, mas que a própria determinação do existente não pode mais ser pensada a partir do paradigma da subsunção simples do caso à norma. Ela exige compreender que *não há determinação completa*, isto no sentido de determinações que anulariam “a incontornável ambigüidade da experiência”.

Assim, através dessa reconstrução profunda da categoria de sujeito, Bento Prado procurava nos oferecer um fundamento que é opaco e ambíguo. Dessa forma, abriam-se as portas para uma experiência de universalidade, já que se trata de um pensamento para o qual a noção de fundamento ainda desempenha um papel. Mas esta universalidade não é nem normativa, nem positiva. Nesse sentido, a experiência intelectual de Bento Prado demonstra a originalidade de alguém que procura abrir um caminho que permite o abandono conjugado tanto do universalismo normativo quanto do relativismo. Eram provavelmente considerações desta natureza que levavam Bento Prado a insistir na cegueira da tradição filosófica para a irredutibilidade do sensível ao lógico ou ao conceitual. Cegueira que o levava a insistir no caráter bem vindo de tentativas de “remodelação da estética transcendental, que liberem o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-a da analítica transcendental, para ligá-la diretamente à crítica da faculdade de julgar e à analítica do sublime”¹¹. Esta liberação da opacidade do sensível é via para a recuperação de um conceito renovado de universalidade.

On est toujours l'irrationaliste de quelqu'un

Devemos insistir neste ponto. Pois tal defesa da ambigüidade da experiência, da procura da heterogeneidade irredutível com sua anarquia discursiva e resistente à unificação conceitual poderia parecer uma simples profissão de fé irracionalista ou, no mínimo, relativista. A princípio, a acusação parece ganhar força se levarmos em conta a maneira com que Bento Prado afirmava a impossibilidade de fundamentação positiva de critérios universalizantes de julgamento. Apoiando-se em uma leitura da noção wittgensteiniana de “jogos de linguagem”, Bento Prado insistia não ser a universalização de critérios e sistemas de regras exatamente o objeto de um “entendimento comunicacional mais ou menos transparente”¹². Ao contrário, ela era objeto de *persuasão*, e quem diz “persuasão” não diz apenas reconhecimento do melhor argumento, nem está pensando em alguma forma de entificação de concepções

11 Prado Jr, *ibid*: 247.

12 Prado Jr, 2004a: 48.

“conversacionais” da filosofia, objeto de críticas de Bento Prado ao que animava tanto a filosofia de Habermas, de Apel quanto de Rorty. Como se houvesse uma arena neutra no teste da pretensão de verdade das interpretações metafísicas.

Ao contrário, quem diz “persuasão” diz necessariamente constituição de um campo conflitual no qual entram em cena processos de identificação, projeção, retórica de interesses, investimento libidinal, constituição de critérios de autoridade etc. O campo da persuasão é antes o da guerra que o do entendimento comunicacional, insistirá várias vezes Bento Prado. Isso o leva a fazer colocações como: “A base de um jogo de linguagem não é constituída por proposições suscetíveis de verdade e de falsidade, mas corresponde apenas a algo como uma escolha sem qualquer fundamento racional”¹³. Corresponde a uma decisão “patológica”, não no sentido de distorcida, mas de afetada por um *pathos* que nos remete novamente à ordem do sensível.

De fato, vemos como esta é uma operação arriscada por várias razões. Primeiro, definir a argumentação racional como campo conflitual de persuasão implica, ao menos neste caso, na desmontagem de dicotomias estritas entre o psicológico e o transcendental, já que significa trazer categorias aparentemente psicológicas para a compreensão dos processos de argumentação racional. No limite, como a garantia transcendental é colocada em risco, parece que seremos simplesmente levados a dissociar problemas de justificação e problemas de verdade, abrindo assim as portas para um certo relativismo que se acomoda à descrição de práticas sociais de justificação. Pois se a base de um jogo de linguagem é constituída por escolhas sem fundamento racional, então nada mais pode justificá-la a não ser a entificação de práticas sociais que tomo por necessárias.

De qualquer forma, se não chegarmos a esse ponto, não estaremos longe de outro risco. Pensemos simplesmente nesta temática, presente tanto em Michel Foucault quanto em Adorno e Horkheimer, que consiste em denunciar a imbricação constante entre expectativas de racionalidade e procedimentos de dominação, o que o vocabulário da guerra aplicado à persuasão parece implicar. Temática denunciada várias vezes como uma crítica totalizante da razão que resvala em simples contradição performativa, isso quando não daria em teologia negativa disfarçada de tentativa de recuperação da metafísica (acusação que foi feita mais de uma vez contra Adorno).

13 *Ibid.*: 105.

Contra tais suspeitas de irracionalismo, Bento Prado não cansava de afirmar:

Irracionalismo é um pseudo-conceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição de Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que irracionalismo é a filosofia do Outro. Ou pastichando uma frase de Émile Bréhier que, na ocasião, ponderava as acusações de libertinagem, poderíamos dizer: “on est toujours l'irrationnaliste de quelqu'un”.¹⁴

Mas isso nos deixa com a obrigação de perguntar qual o conceito positivo de razão que Bento Prado tinha em vista e que lhe permitia desconsiderar monarquicamente tais acusações de irracionalismo.

A fim de encaminhar a questão, notemos como é construída esta afirmação central de Bento Prado:

Persuadir alguém é levá-lo a admitir, justamente, o que não tem base, uma ‘mitologia’, algo que está muito além, ou aquém, da alternativa entre o verdadeiro e o falso, o racional e o irracional ou, melhor dizendo, entre a *sensatez* e a *loucura*, entre o *Cosmos* e o *Caos*¹⁵.

Há uma maneira “nietzscheana” de compreender tal colocação. Se persuadir é levar alguém a admitir o que está aquém da alternativa entre o verdadeiro e o falso é porque, talvez, “verdade” e “falsidade” não sejam os critérios adequados para a avaliação do que tem a força de produzir nosso assentimento. Talvez existam determinações de valor que digam respeito não à descrição de estados de coisas, mas a modos de estruturação de formas de vida. O que nos persuade não é exatamente a verdade de uma proposição, mas a correção de uma forma de vida que ganha corpo quando ajo a partir de certos critérios e admito o valor de certos modos de conduta e julgamento. Nesse sentido, o critério do que me persuade está ligado a um julgamento valorativo a respeito de formas de vida que têm peso normativo.

No entanto, o problema, longe de ser resolvido, só se complexificou. Pois, para não incorrer em uma nova versão de relativismo, preciso afinal fornecer um critério que permitiria avaliar formas de vida, dizendo, por exemplo, que algumas são mutiladas, patológicas (já que a verdadeira inversão de Bento Prado consiste, no fundo, em mostrar quão patológica é a idéia reguladora de

14 *Ibid.*: 256.

15 *Ibid.*: 48.

normalidade que habita o coração de certos conceitos de sujeito) e outras são, na ausência de um termo melhor, “bem-sucedidas”.

É nesse contexto que o seu diálogo com a obra de Gilles Deleuze ganha importância decisiva. Pois, animado por uma certa chave interpretativa advinda de suas leituras precoces de Bergson, Bento Prado recorre ao conceito deleuzeano de “plano de imanência” a fim de insistir na existência de um campo pré-subjetivo e pré-conceitual anterior até mesmo à distinção entre sujeito e objeto. Terreno caótico que se abre para uma experiência não amparada por um sistema de regras e que seria o nome correto deste irredutivelmente Outro, deste heterogêneo com o qual o sujeito deve se confrontar no interior de toda verdadeira experiência que não seja simples projeção narcísica do Eu.

Aproximar o pensamento desse plano de imanência, encontrar modos de formalização desse ponto de excesso em relação à determinação conceitual seria a função positiva de toda filosofia. Seria nessa possibilidade de aproximação que se fundariam formas de vida capazes de se organizar a partir da crítica da metafísica da identidade, formas capazes de absorver a experiência da alteridade e da diferença. Ou seja, seria a proximidade em relação ao plano de imanência que forneceria o critério para estabelecer processos de valoração de formas de vida.

Lembremos a esse respeito como a noção deleuzeana de plano de imanência nasce através da constituição do conceito de “multiplicidade”, noção que será paulatinamente desenvolvida por Deleuze até *Diferença e repetição*. Lá ela aparecerá como estrutura na qual os elementos não têm função subordinada, mas são determinados por relações recíprocas que não podem ser compreendidas como relações de oposição. Mas já em *O bergsonismo* a multiplicidade aparece como o que conhece dois tipos: a *multiplicidade discreta ou numérica* e a *multiplicidade contínua*.

Grosso modo, podemos dizer que, para Deleuze (inspirado aqui no matemático alemão Bernhard Riemann), multiplicidade discreta é aquela cujo princípio métrico está em si mesma, já que a medida de suas partes é dada pelo número de elementos que ela possui. Por isso, multiplicidades discretas são quantitativas e numeráveis. Já multiplicidades contínuas são aquelas cujo princípio métrico está fora delas, por exemplo, nas forças que agiriam sobre tais multiplicidades de fora. Por isso, elas não são numeráveis. Deleuze baseia-se nessa distinção a fim de afirmar que multiplicidades discretas não modificam sua natureza ao se dividir, enquanto multiplicidades contínuas mudariam de natureza ao se dividir e se deixariam medir apenas ao modificar seu princípio métrico em cada estágio da divisão.

A duração bergsoniana forneceria o exemplo mais bem acabado de uma multiplicidade contínua por mudar continuamente de natureza ao se dividir (o espaço, por sua vez, seria uma multiplicidade discreta)¹⁶. Pensar a duração como multiplicidade discreta nos levaria a paradoxos como aqueles de Zenão, para quem a seta nunca alcançará o alvo porque para chegar até lá ela deve passar por cada ponto de uma multiplicidade discreta inumerável. O que apenas demonstra que o movimento temporal não pode ser constituído a partir da distinção discreta dos instantes.

Essa idéia de um processo que muda continuamente de natureza leva Deleuze a afirmar que “Bergson substitui o conceito platônico de alteridade por um conceito aristotélico, este de alteração, isto para transformá-lo na própria substância. O Ser é alteração, a alteração é substância”¹⁷. É dessa noção do ser como alteração que nasce o conceito de “multiplicidade”. E é uma forma de vida que se organiza a partir do reconhecimento de uma certa diferença interna como princípio de estruturação das individualidades, da alteração contínua como definição da substância, que poderá servir de fundamento para um critério positivo de racionalidade.

Pensar no limite

Esse recurso à noção deleuzeana de plano de imanência permitia a Bento Prado fundamentar um certo deslizamento sempre presente em seus textos. Deslizamento que consiste em aproximar deliberadamente “alteridade” (que a princípio poderia ser reconhecida no interior do meu sistema de regras, do meu jogo de linguagem) e “a-normatividade” (que indica processos cuja apreensão não se submete a sistemas de regras). Pois a alteridade que realmente interessa é aquela que me obriga a deparar-me continuamente com o limite, a pensar *no* limite, ou seja, nesse espaço onde as garantias de controle e individuação estável vacilam. Um pensar capaz de se deixar tocar por

algo como o Outro absoluto — o homem que eu não posso ou que não posso mais reconhecer como um homem — este que fala uma outra linguagem, que joga um jogo diferente. Ou ainda, o que não é muito diferente, o *i*-mundo, um mundo que não é submetido a regras, a respeito do qual não podemos falar¹⁸.

16 Sobre a duração bergsoniana, Deleuze dirá: “trata-se de uma ‘passagem’, de uma ‘mudança’, de um devir, mas de um devir que dura, de uma mudança que é a própria substância” (Deleuze, 1966: 29).

17 Deleuze, 2002: 34.

18 “Le dépistage de l’erreur de catégorie” (Prado Jr, 2004b).

Um Outro absoluto que, no entanto, me é constitutivo, Outro que encontro todas as vezes que volto os olhos para mim mesmo.

Isto permite a Bento Prado afirmar que “pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la”¹⁹. Mas como os limites da representação parecem querer colonizar os limites da minha linguagem, essa forma de pensar implica em operar reconfigurações profundas em dicotomias como identidade/diferença, conceito/pré-conceitual e, principalmente, a razão e o seu exterior (a loucura); mesmo que para isso seja necessário, entre outras coisas, uma reconstrução dos modos de articulação entre filosofia e estética como condição para a articulação de um conceito positivo de razão. Isso permite a Bento Prado afirmar que a atividade crítica da filosofia consiste na abertura à não-identidade, à capacidade em compreender um outro sistema de regras capaz de colocar em questão a racionalidade de minhas operações mais elementares.

Mas, se este for o caso, parece que não teremos como escapar de algumas críticas que foram levantadas contra Bento Prado. Pois pode parecer, à primeira vista, que entramos aqui em alguma hipóstase da diferença absoluta, isto na mais clara aproximação com o pós-estruturalismo de um Derrida. E não era com a *différance* radical que Bento Prado flertava já nos anos sessenta, ao falar sobre a prosa de Guimarães Rosa? Prosa em que a “linguagem aparece menos como um sistema de signos que permite a comunicação entre os sujeitos do que como um ‘elemento’, como um horizonte, solo universal de toda existência e todo destino”²⁰? Bento Prado não teme sequer afirmar que, com Guimarães Rosa, estaríamos diante de uma escritura anterior a toda escrita (em uma fórmula tipicamente derridiana), texto grafado na própria *Physis*, uma escritura que exige a descontinuidade entre a experiência vivida e o conhecimento estruturado. Teríamos então chegado à conclusão de que um dos capítulos mais originais de nossa experiência intelectual das últimas décadas era, na verdade, uma versão sofisticada do pós-estruturalismo francês?

Por outras razões, esse é o movimento que Paulo Arantes colocou em marcha em um dos textos mais justamente célebres a respeito do nosso autor: “A musa do departamento”²¹. Nele, Paulo Arantes mostra como essa “tentação ontológica” de grafar textos na própria *Physis* presente na experiência intelectual de Bento Prado era animada, em larga escala, pela defesa da autonomia auto-referencial do discurso literário presente na filosofia francesa a partir do

19 Prado Jr, 2004a: 170.

20 Prado Jr, 2000: 196.

21 Arantes, 1996b.

estruturalismo e que teria sua versão mais bem acabada em livros como *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault. Defesa essa que está no núcleo central da “ideologia francesa” contemporânea, com sua tendência congênita em estetizar, preferencialmente via filosofia, processos sócio-econômicos do capitalismo contemporâneo, este sim portador real de uma dinâmica irreflexiva e automática capaz de descentrar todo e qualquer sujeito e fazê-lo confrontar com o impessoal. Daí uma constatação precisa como:

Quis a evolução desigual da cultura contemporânea que o ser bruto da linguagem entronizado pelo neo-modernismo francês fosse redescoberto em estado natural no fundo arcaico da alma rústica brasileira. Assim como Foucault pedia estranhamente à pureza da literatura auto-referida consolo para a marcha desencantada do mundo, Bento procura na sociedade tradicional do sertão o derradeiro refúgio para a transcendência literária (aqui enfim o “nicho do bicho alado”)²².

Nessas constituições de espaço de consolo e refúgio, teríamos a imagem invertida e sublimada de um processo social não tematizado. Como o próprio Paulo Arantes sintetiza: “um lugar comum da ruptura modernista, privado do conflito histórico que lhe dá sentido, reaparece na forma de um teorema ontológico”²³.

Descontado o contexto de publicação de seu texto, Paulo Arantes poderia continuar essa via e lembrar que, tal como a defesa pelo jovem Bento Prado da incomensurabilidade entre prosa literária de viés ontológico e representação de forças sociais historicamente em atuação era apenas a estetização de uma “realidade cuja fachada não se lia mais como um livro aberto”²⁴, essa defesa recente do “mundo não submetido a regras, a respeito do qual não podemos falar”, patrocinada pelo plano deleuzeano de imanência, seria novamente uma estetização. Desta vez, a estetização dos fluxos desterritorializados de um processo de circulação do capital que, para funcionar, precisa negar todo enraizamento substancial, toda determinação restritiva, assim como tratar identidades subjetivas como matéria plástica a desdobrar-se em contínua alteração e flexibilização. Maneira de insistir que o fluxo contínuo de trocas e metamorfoses que tudo abarca tenderia a se constituir enquanto característica maior de um sistema que “impõe a predominância do ponto de vista da circu-

22 Arantes, *ibid.*: 211.

23 *Ibid.*: 201.

24 *Ibid.*: 202.

lação sobre o da produção”²⁵, sistema que tem no seu próprio interior a força de desarticulação de seus limites e de subversão de seus modelos.

De fato, só para ficar com Deleuze e seus planos, não foram poucos os que insistiram na estranha semelhança involuntária de família entre sua noção de multiplicidade e o caráter desterritorializado de uma capitalismo que, em sua fase terminal, tende cada vez mais a operar através da constituição de zonas de anomia onde sistemas de regras são constantemente invertidos²⁶. Ou seja, como se a forma de vida que mais se aproxima do que Deleuze procura tematizar através de seu conceito de plano de imanência fosse aquela que melhor suportasse a anomia do capitalismo contemporâneo. Seria essa a forma de vida que sorrateiramente orientaria Bento Prado em sua “crítica à metafísica da identidade em suas formas inumeráveis”? Teríamos que expandir para Bento Prado a afirmação de Paulo Arantes a respeito dos “ideólogos franceses” como “excelentes sismógrafos”²⁷ das mutações estruturais do capitalismo?

Muito longe, muito perto

Como não poderia deixar de ser, a perspectiva de Paulo Arantes, com seus desdobramentos possíveis, é de fato precisa e provida de alto grau de problematização. Ela expõe esse movimento recalcado no qual vida mental e processo social, ou seja, especulação conceitual e condições sócio-materiais da vida estabelecem laços profundos de interferência. Operação que não é apenas exposição de simetrias, mas fundamentação de uma crítica, ao mesmo tempo social e filosófica.

No entanto, críticas exigem normalmente alguma forma de princípio regulador e Paulo Arantes não está disposto a fundamentá-las a partir da simples denúncia da perda de horizontes substancialmente enraizados e estáveis, o que poderia soar como recurso não-tematizado a uma normatividade dependente de categorias fortemente carregadas de comprometimento ideológico, como identidade e unidade. Paulo Arantes sabe, no entanto, que não é a inadequação em relação a algum princípio regulador posto que fornece à crítica seus móveis. Antes, a crítica é animada pela experiência material do sofrimento social em relação às imposições produzidas pelas condições sócio-econômicas de nos-

25 Lyotard, *Des Dispositifs Pulsionnels* (1992: 20).

26 Ver, por exemplo, Zizek, 2005.

27 Arantes, 2005: 293.

sas formas de vida. E talvez um dos motores do “abandono da filosofia” proposto por Paulo Arantes seja, na verdade, a compreensão de que a legitimidade de tal sofrimento social não precisa de fundamentação filosófica; isto no sentido de não precisar da posição de conceitos reguladores de justiça, de vida “não-mutilada” para operar. Pois vincular, por exemplo, o sofrimento ao bloqueio na realização de princípios reguladores de justiça impediria a crítica de operar como crítica não dos casos empíricos, mas do próprio conceito de justiça que circula socialmente, do conceito de justiça como ideologia. Significaria anular a potência de negatividade que a crítica exige para operar e para “organizar o niilismo”.

Por outro lado, a condição para que essa experiência social de sofrimento possa regular a crítica é desmontar sua aparência meramente “psicológica”. Neste sentido, as análises do *ressentimento* dos intelectuais como modo de manifestação do descompasso entre expectativas de modernização e efetividade social é exemplar²⁸. Trata-se de mostrar como a experiência de sofrimento perde sua força quando se transforma em categoria psicológica, através do ressentimento. Ela é anulada quando funda uma psicologia e uma interioridade²⁹, ou seja, quando entifica uma certa categoria de sujeito que é exatamente o cerne da crítica da filosofia de Bento Prado.

A partir deste ponto, poderíamos nos perguntar se, a despeito das diferenças de projeto, não haveria similaridades profundas entre o “para além da filosofia” de Paulo Arantes e as reincidências ontológicas do “para quem do conceito” de Bento Prado. Todos os dois vinculam a reflexão a uma atividade crítica totalizante, pois é crítica das formas hegemônicas de vida na modernidade capitalista e dos processos que as suportam. Ou seja, elas vinculam crítica social e crítica da razão, crítica das formas do pensar e crítica das condições de reprodução material da vida. Essa crítica não faz apelo a forma alguma de solo não-problemático de fundamentação, apelo aos “tempos puros de sentido”³⁰ (*sinnerfüllten Zeiten*) perdidos pela reificação. Daí o uso central que tanto Bento Prado quanto Paulo Arantes fazem da categoria de “negatividade” (no caso de Bento Prado, na contramão de toda aproximação possível com temáticas próprias ao pós-estruturalismo). Mesmo que o segundo esteja mais interessado em uma “história social da negação”, enquanto o primeiro parece estar às espreitas de uma “ontologia negativa”, poderíamos

28 Ver, por exemplo, Arantes, 1996a.

29 Encontramos em Nietzsche a afirmação de que o ressentimento é disposição subjetiva que funda o *homo psychologicus*. Ver, a respeito da relação entre ressentimento e psicologia, Kehl, 2005.

30 Adorno, *Negative Dialektik* (1973: 191).

perguntar se Bento Prado não procurava, à sua maneira, dar um *fundamentum in re* àquilo que aparece em Paulo Arantes como “uma dialética puramente negativa, que não dissolve o mundo à maneira romântica, mas que se institui como *cultura e política de oposição e resistência*”³¹.

Isso talvez nos explique por que Bento Prado, mesmo deixando-se marcar pelas construções conceituais de Deleuze e companhia, nunca abandonará sua idéia inicial de que o que é da ordem da subjetividade se manifesta como negatividade. Maneira de nos curarmos da “principal ilusão da filosofia”, ou seja, dessa crença na possibilidade de fundarmos nossa forma de vida em uma linguagem capaz de se pôr como uma teoria positiva, ancoragem definitiva no ser. Se Guimarães Rosa pode grafar o texto na própria *Physis*, como disse Bento Prado, ele só o faz transformando a linguagem não em um fundamento positivo, *Grund*, mas em um abismo, *Abgrund*. Um abismo que, desde Hegel, é um outro nome de um fundamento que vincula a crítica filosófica àquilo que não é imediatamente conceito. E este não seria o sentido de uma afirmação fundamental de Bento Prado: a de que só pode existir ontologia “negativa”?

Um certo dia, Gyorg Lukács resolveu ironizar os filósofos da Escola de Frankfurt, em especial Theodor Adorno. Seu pretense negativismo em relação ao curso do mundo, sua ânsia em descrever os impasses da razão sem aparentemente fornecer esquemas práticos de engajamento, exasperava Lukács ao ponto deste afirmar que os frankfurtianos viviam no Grand Hotel *Abgrund* (Grande Hotel Abismo). Como quem fica na sacada dos últimos resquícios da civilização letrada observando impassivelmente a queda no abismo. Lukács, no entanto, não percebeu que ele acabara por fornecer involuntariamente uma bela definição dessa exigência fundamental da filosofia, ao menos para Bento Prado: a exigência de confrontar-se com o caos, confrontar-se com o que aparece a um certo conceito de razão como *Abgrund*, e sentir-se bem. Pois este sentimento nasce da certeza de que não devemos ter medo de ir lá onde não encontramos mais as luzes projetadas por nossa própria imagem. Foi para lá que Bento Prado sempre procurou nos levar.

31 Prado Jr, “O pressentimento de Kojève”. In: Arantes, 1996a: 15.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. *Kant's Critique of pure reason*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- . *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhkamp, 1973.
- Adorno e Horkheimer. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- Arantes, P. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996a.
- . *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1996b.
- . *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2005.
- Deleuze, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- . *Différence et répétition*. Paris: Seuil, 2000.
- . *L'île déserte*. Paris: Minuit, 2002.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- Kehl, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- Liotard, J-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Galilée, 1992.
- Prado Jr, B. *Alguns ensaios*. Paz e Terra: São Paulo, 2000.
- . *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004a.
- . “Le dépistage de l'erreur de catégorie”. In F. Évora et alli, *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso, 2004b.
- Safatle, V. “Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise”. *Agora, UFRJ*, VII (2): 279-292, 2004.
- Zizek, S. *The parallax view*, Londres: Verso, 2005.