

## A leitura da leitura

“A verdadeira filosofia zomba da filosofia.”

Blaise Pascal

## Prólogo

Jorge Luis Borges, na crônica *Magias parciais de “Quixote”*, propõe um conhecido curto-circuito a partir do momento, imaginário, em que o leitor se torna fictício na leitura do texto, e o escritor o leitor de si mesmo, conduzido pela narrativa — vertiginosa — em que se encontra *ao espelho*, escreve *se lendo*, na condição de espectador do espetáculo, inscrito no texto. Esse momento é narrado, do ponto de vista da obra, como o mapa do mapa, isto é, a metáfora do conteúdo igual ou menor do que seu continente, mas que o ilumina, dotado de luz interior, quadro do quadro ou quadro em abismo. Essa é a estrutura dominante que Borges persegue em fábulas diferentes, tais como *Dom Quixote*, *Hamlet* e *As mil e uma noites*:

O jogo de estranhas ambiguidades culmina na segunda parte do livro [*Dom Quixote*]. Os protagonistas leram a primeira; logo, são também os leitores de *Quixote*. Aqui é inevitável recordar o caso de Shakespeare, que inclui no cenário de Hamlet outro cenário, onde se apresenta uma tragédia que é mais ou menos aquela de Hamlet. Artíficio análogo ao de Cervantes, mas ainda mais assombroso, figura em *Ramayana*, poema de Valmiki, que narra as proezas de Rama e sua guerra contra os demônios. No livro final, os filhos de Rama, não sabendo quem é seu pai, buscam amparo em uma selva, onde um asceta os ensina a ler. Esse professor é, curiosamente, Valmiki; e o livro que estudam, o *Ramayana*. Rama

---

1 Pós-doutorado USP/FAPESP

ordena um sacrifício de cavalos; a essa festa se apresenta Valmiki com seus alunos. Estes, acompanhados pelo alaúde, cantam o *Ramayana*. Rama ouve sua própria história, reconhece seus filhos e logo recompensa o poeta... Algo parecido ocorre em *As mil e uma noites*. Essa compilação de histórias fantásticas duplica e reduplica a ramificação de um conto central em contos adventícios até causar vertigem, mas sem reatar suas realidades, e o efeito (que deveria ser profundo) é superficial, como uma alfombra persa. É conhecida a história liminar dessa série: o desolado juramento do rei, que cada noite desposa uma virgem a ser decapitada no dia seguinte, e a resolução de Sherazade, que o distrai com suas fábulas, até que por ambos se tenham passado mil e uma noites... e ela lhe mostra o filho. A necessidade de completar mil e uma seções obrigou os copistas a interrupções de toda sorte. Nenhuma tão perturbadora quanto a de número 602, mágica entre as outras. Nesta, o rei ouve da boca da rainha a sua própria história. Ouve o princípio da história, que abarca todas as demais, e, também — de maneira monstruosa —, aquela desta noite. Intui claramente o leitor a vasta possibilidade dessa noite, o espantoso perigo? Que a rainha persista e o imóvel rei ouvirá para sempre a truncada história de *As mil e uma noites*, agora infinita e circular? As invenções da filosofia não são menos fantásticas do que as da arte: Josiah Royce, no primeiro volume da obra *The word and the individual* (1899), formulou a seguinte idéia: “Imaginemos que uma porção de solo da Inglaterra seja nivelada perfeitamente e que nela trace o cartógrafo um mapa da Inglaterra. A obra é perfeita: não há detalhe do solo da Inglaterra, por diminuto que seja, que não esteja registrado no mapa. Tudo tem aí correspondência. Esse mapa, em todo caso, deve conter um mapa do mapa, que deve conter um mapa do mapa do mapa, e assim ao infinito”.<sup>2</sup>

O que devemos ler nessa passagem de Borges, que nos serve de prólogo, é a possibilidade ficcional de se abrir uma fenda no texto e inscrevê-lo em abismo, como Hamlet deslumbra, no interior da tragédia, o drama do drama, e Sherazade, numa noite emblemática, a história da história. Possibilidade que vislumbra, na superfície do livro, outro livro em rubrica, miniatura do primeiro e insigne do todo. Se é assim, isto é, se *As mil e uma noites* estão contidas em uma noite, e Hamlet se percebe espectador do espetáculo — no pequeno drama dentro do grande —, e Dom Quixote é leitor de *Dom Quixote*, há uma inversão, permitida pela literatura, que coloca o autor no lugar do leitor, estabelecendo no tempo uma máquina do tempo, capaz dos mais impossíveis deslocamentos.

2 Borges, J. L. *Magias parciales del “Quijote”*. In Borges, 2005 vol 2: 49.

## O mapa do mapa

Isto posto, podemos perguntar o seguinte: qual é a legenda do mapa de Bento Prado Jr.? Como ele se lê, ou, se não houver o quadro em abismo, como indica gostar de ser lido? Qual é o Bento leitor de si mesmo, se é verdade que ele se lê? Mas, se todo aquele que escreve se lê, então como se escreve, isto é, como *inscreve* a leitura real de si mesmo? Mas existe a leitura real dele mesmo (Bento), o mapa do mapa ou a legenda do mapa? Existindo, esse mapa ou essa legenda, pois que são sinônimos, qual é o desenho? Eis a questão.

Ao falar sobre Wittgenstein, Bento Prado Jr. lembrava a abertura das *Philosophische Bemerkungen* (*Notas filosóficas*), com a seguinte provocação: “Este livro foi escrito para aqueles que têm afinidade com o espírito no qual foi escrito.” Idéia que repete, como aponta Bento, no mesmo texto, a iniciativa de Jean-Jacques Rousseau nos *Dialogues*: “Eu explicar-me-ia, mas esta seria a precaução mais inútil ou descartável, pois tudo aquilo que digo não poderia ser entendido senão por aqueles que não têm a necessidade de eu dizê-lo.”<sup>3</sup> Essa idéia, a de ler o texto *a favor* do autor, pode ser facilmente contraposta aos conselhos do Prof. Bento orientador de teses de mestrado e doutorado: “— Vocês cuidem de ler o texto com os olhos do inimigo...” Porque o amigo completa as alusões elípticas do autor com as suas leituras, desfaz as contradições aparentes levando em conta o que não está dito, mas o inimigo procura a todo preço motivo de tropeço, se for preciso de lupa<sup>4</sup>, lentes de aumento... Ler o texto *com os olhos do inimigo* significa colocar-se do lado de fora do texto, nada sabendo senão o que ele dará, nada subentendendo senão o que ele provar. São lentes espertas, de animal de rapina, atento ao bote ao menor sinal de descuido. No entanto, essas duas leituras, uma *pró* e outra *contra*<sup>5</sup>,

3 “Wittgenstein: cultura e valor”. In Prado Jr, 2004: 112.

4 A metáfora da lupa ou das lentes de aumento é ambígua: sugere o trabalho do policial-detetive, mas também a miopia do leitor.

5 Leituras que marcam, como forma de limite, o ensaio e o trabalho acadêmico; a literatura e o pensamento técnico. Essa paridade se espalha nos conceitos de diferença e identidade, ou seja, a noção de verdade por semelhança, verossimilhança, etc, que é *figurativa* (no sentido de figurada) e a noção de verdade *adequada* (no sentido de própria). Quer dizer, aquela que é abrangente e dissimulada — a se valer do estatuto do símil — e aquela que é científica e metódica — a se valer do estatuto do próprio. Não confundir a abrangência da simulação com o vago, difuso e confuso. Nem a verdade da adequação com a idéia de simplificação e superficialidade, pois o que uma ganha pela abrangência, a outra ganha pela exatidão e verificabilidade. Idéia mestra: aquela de Bergson no início de *O pensamento e o movente*, sobre a qual se lê a seguinte nota de Bento Prado Jr.: “Ao rigor ou à exatidão — que significam a possibilidade de expressão ‘extática’ ou ‘matemática’ e que, no limite, só são adequadas à matéria — há que se opor a precisão como adequação ‘dinâmica’ à duração do objeto: no extremo, à duração do espírito.” (*Presença e campo transcendental* [1989: 27]).

devem se unir na atividade de Bento. Primeiro, pela escolha do objeto de suas leituras (fenomenologia e filosofia analítica; Rousseau–Wittgenstein; Sartre–Ryle; Bergson–Sartre, como veremos a seguir), segundo, pela invenção do estilo novo, chamado por Paulo Arantes de “ensaio filosófico”. Vamos por partes.

### Gramática e retórica

Sabemos que o motivo da escolha de Bergson como tema formal da pesquisa de Bento, que culminou na tese de livre-docência pela Universidade de São Paulo em 1964, estava no fato de Bergson estar contraposto à filosofia de Sartre — seja pela tese do engajamento (de repercussão marxista, anti-espiritualista, materialista<sup>5</sup>, etc.), seja pela idéia existencialista de finitude. O pensamento de Bergson, ao contrário, reabre as portas da metafísica fechadas por Kant, recolocando no plano da vida — embora não de forma canônica — o místico e o Absoluto. Esse contraponto, conhecido por parte da crítica, será abandonado no momento, para sublinharmos um novo: Rousseau–Wittgenstein.

O que lemos abrindo o *Tractatus*? A famosa numeração decimal de 1 a 7, transpondo os “estados de coisas” para a linguagem, definida a partir das proposições complexas e elementares, tautologias e contradições. Ali se apresenta, a partir da isonomia entre as formas da linguagem e o mundo, o que pode ser dito e o que pode ser mostrado, isto é, o que pertence e ultrapassa os limites do mundo, o Místico<sup>6</sup>. As categorias da linguagem determinam a estrutura do mundo, nivelando ao grau zero a diferença entre lógica e ontologia, fazendo dessa teoria a mais bem sucedida teoria da linguagem do começo do século XX. Através da análise gramatical os problemas filosóficos se dissolvem, permanecendo no lugar uma fina borbulha, tola e teimosa, da herança metafísica.

Por que Bento foi buscar no século XVIII a crítica da teoria lógico-analítica da linguagem? A razão está no deslizamento, segundo as palavras de Bento, da Gramática para a Retórica, ou seja, a idéia de que “a normalização” (de *normal*) — ou a normatização (de *norma*) — “elimina a energia originária” da

6 “Materialismo” de Sartre no sentido dos seguintes versos de Drummond: “Poeta do finito e da matéria”; do sentimento de “vida apenas, sem mistificação”. (Drummond de Andrade, 2002: 115 e 79).

7 Místico *rigorosamente* mudo, como se poderia pensar a partir da sétima proposição do *Tractatus*, espelhada por uma das frases das *Bemerkungen* que Bento costumava citar muito: “Se o cristianismo é a verdade, então toda a filosofia que concerne a ele é falsa.” (V.B., T.E.R. p.98). Cf. Prado Jr, “Wittgenstein: cultura e valor” (2004: 136.).

linguagem. A pedra angular de Rousseau, que fundamenta essa crítica, está nos capítulos XIII e XIV do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Opondo melodia e harmonia, vogal e consoante, oralidade e escrita, música e letra, Rousseau caracteriza o perigo intrínseco da passagem da voz para os signos, isto é, o mal necessário provocado pela articulação da linguagem. A palavra articulada corrói, no coração da linguagem, a “transparência das almas”, pondo no lugar da força a clareza, da fala a regra, do *lógos* a lógica, do mundo a estrutura do mundo (através da edição de seus limites, possibilidades e impossibilidades). Do ponto de vista da reflexão sobre a linguagem, ao menos, a *imagem* foi substituída pelo *objeto*, o representante pelo representado, e essa confusão teórica não é isenta de conseqüências, tanto do ponto de vista teórico quanto político<sup>8</sup>. Como diz Derrida:

Ao tomar a imagem pela coisa, a grafia pela fonia, a ponto de, por um efeito de espelhamento, de inversão e de perversão, a fala parecer a imagem da escrita e não o real, a representação se enlaça no que representa e ilude aquele que a usa. Nesse perigoso jogo da representação, o ponto de origem se torna inapreensível. A usurpação histórica e a burrice teórica que instala a imagem no direito da realidade devem ser determinadas como *esquecimento* puro e simples. Terminamos por esquecer que aprendemos a falar antes de escrever, e a relação natural é invertida. Para os gramáticos, a arte da fala é apenas a arte da escrita. Como sempre, a “armadilha” é o artifício dissimulado de natureza. Nos fixamos à língua escrita e esquecemos a língua viva. Tirania da letra, dominação do corpo sobre a alma, da razão sobre a paixão, da clareza sobre a vitalidade, para guardar a exigência de cientificidade e o gosto pelo exato.<sup>9</sup>

Da mesma maneira como a música está na *apresentação* viva do intérprete, e não na *partitura* (pra não falar daquele que a *ouve*, e não o musicólogo que a *estuda*), há uma passagem, irresponsável, segundo Rousseau, do espírito para a letra, da língua para a gramática, da intenção para a forma, mais ou menos como a “fala falante” e a “fala falada” de Merleau-Ponty, mas sem os desdobramentos estéticos da expressão poética sobre a prosa do mundo. Pois a fala operante não tem regra, ela *faz* a regra, e esse movimento “retrógrado do verdadeiro”, segundo a expressão de Bergson, uma vez constituído, transfor-

8 Como era o ponto de vista prático ou político o primeiro objeto da análise de Bento em sua leitura “de trás para frente”, como ele mesmo sugere, começando pelo último capítulo do *Ensaio*. Cf. “A força da voz e a violência das coisas” (Prado Jr, 1988).

9 Derrida, *De la grammatologie* (1967: 56).

ma a natureza em cultura, o dinâmico em estático, o primeiro em segundo. Por isso a ética é primeira, segundo essa linha de raciocínio, pois o dizer corretamente supõe a intersubjetividade entre os homens, a possibilidade originária do *lógos* sem os *entis rationis* [entes de razão], da mesma maneira como, em Heidegger, o horizonte da compreensão é pré-lingüístico, ou seja, é anterior à linguagem<sup>10</sup>. A verdade, agora, está marcada pelos entraves que são menos de ordem lógica que do comportamento adquirido. Será preciso uma filosofia da linguagem retórica para re-aprender a arte da fala sem os vícios da trama sociopolítica. Como diz Bento:

Essa hermenêutica não é mais comandada pela norma lógica da verdade, mas pela norma de uma verdade ética: a crítica da linguagem não é mais a das ilusões da sensibilidade que entravam o exercício do entendimento, mas a de uma sintaxe que torna impossível a transparência entre as almas.<sup>11</sup>

De forma que para dizermos, numa palavra, o sentido da crítica de Rousseau à teoria da linguagem lógico-analítica, teremos de opor, segundo a leitura de Bento, a *retórica* à *gramática*, estabelecendo, para cada disciplina, os seus valores de emprego sem *parti pris* filosófico, seja de escola, país ou pessoa.

Ora, era bem a exemplo disso que, em 1999, por ocasião de um ciclo de conferências na USP, uma sobre Rousseau, outra sobre Wittgenstein, nos corredores da FFLCH, o Prof. Franklin de Mattos comentava: “— O Bento vem aí. A que veio eu não sei [o Prof. Bento morava em São Carlos], ele gosta dos dois...” Pois a reflexão não é uma balança que pesa o valor do filósofo segundo o tempo, a moda, a prática, a expectativa dominante, mas a atividade que atira a reflexão contra si mesma, desconfiando do saber adquirido e procurando, no pensamento contrário, as razões do inimigo.

### Completando o périplo

Antes de completar a passagem Wittgenstein–Rousseau, precisamos nos lembrar de que, naquele texto, “A força da voz e a violência das coisas”, o alvo de

10 Mais ou menos como nas expressões populares: “Olhei, mas não vi”; “ouvi, mas não entendi”... (Melhor dito em francês: “*entendre*” = “ouvir”, no sentido de “prestar atenção”, “compreender”, entender quando já se “emprestou as orelhas”.) Há uma passagem do *lógos* à *ratio*, do fenômeno de ver à idéia, razão pela qual Heidegger sublinha que, nos poetas, o falar é um ouvir. Cf. Souche-Dagues, 1999.

11 Prado Jr, 1988: 14.

Bento não era a figura de Wittgenstein, mas a Filosofia da Representação, que é atravessada, em se tratando de sua concepção de linguagem implícita, por uma dupla utopia:

A utopia desta língua perfeita que diria, a partir de noções elementares, simples e primeiras, a verdade de toda experiência, (...) e aquela que sonha com uma linguagem tão pouco refletida, tão pouco construída e tão natural, que poderia exprimir a interioridade da consciência tão imediatamente quanto o rosto trai, através de signos naturais, o curso da emoção<sup>12</sup>.

Trata-se de dizer, no fundo, contra o otimismo do século, que a liberdade não é o destino final dos que usam da linguagem, mas a violência<sup>12</sup>, em seguida, que a “purificação lógica” da linguagem é o sonho de toda filosofia terapêutica: analisar completamente a linguagem, libertando-a de fantasmas e equívocos. É por isso que a análise de Bento recaía, naquele momento, sobre *As palavras e as coisas*, de Foucault, quando este diz, em seu balanço dos séculos XVII e XVIII, que “a existência da linguagem na idade clássica é, ao mesmo tempo, soberana e discreta”. *Soberana* quando sobrevoa a estrutura do mundo, abraçando todos os cantões e limites sem sombra, *discreta* quando deixa passar, como que despercebido, um coração mais aflito. A julgar pela história das idéias, Rousseau é crítico de Descartes e do ideal de clareza, no primeiro caso, e precursor do movimento romântico, no segundo. Pensemos na *Poesia ingênua e sentimental*, de Schiller. Não é a razão soberana que realiza o grau mais alto da liberdade, mas a sensibilidade artística. A grandeza de Bento neste texto, em todo caso, está na leitura, sinuosa e ziguezagueante, que dá valor heurístico ao conceito, atravessando a História da Filosofia de ponta a ponta. Fiel ao ponto de partida, Bento refaz, através de infinitas entradas e saídas, o périplo vôo do conceito. Sem perder a força crítica e a complexidade, Bento passa facilmente de uma tradição a outra, de um autor a outro, de uma escola a outra, descobrindo laços não canônicos e inesperados na superfície do texto, e os seus mais diversos compartimentos.

Era isto que se insinuava (nos corredores) quando publicou o prefácio a Deleuze, editado na Inglaterra: “O professor Bento é capaz de explicar a

12 *Idem*: 27.

13 Cf. o capítulo XX do *Ensaio sobre a origem das línguas*: “As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer para o povo, a não ser *dai dinheiro*, dizêmo-lo com cartazes nas esquinas ou soldados nas casas.” (Rousseau: 1988).

fenomenologia aos ingleses e a filosofia analítica aos franceses.” Ora, a aptidão de ir e vir na História da Filosofia, adotando as mil voltas do caminho, está na capacidade de completar a leitura de um conceito não apenas pela história deste conceito mas de todos os outros que lhe servem de paralelo ou contraponto. Aliando rigor técnico e liberdade de estilo (as famosas reticências), Bento nos lega, a um só tempo, os filósofos, os conceitos, e as infinitas refrações que adquirem ao espelho, do ponto de vista de um outro, ainda que o outro seja ele mesmo (Bento).

### Tortuosa ipseidade

A idéia do outro de si mesmo aparece no contexto da ipseidade na pesquisa de Bento Prado Jr. No ano de 2003, trabalhou pela última vez esse tema na Universidade Federal de São Carlos. Durante o semestre de curso sobre a ipseidade, provocado inicialmente pelo livro de Paul Ricoeur, *O si mesmo como outro*<sup>14</sup>, Bento traça o percurso do sujeito na história da filosofia moderna e contemporânea. O objetivo concreto do curso acompanhava, em larga medida, o programa do departamento de filosofia de São Carlos, com o tema geral da “Estrutura e gênese do conceito de subjetividade”. Impossível não lembrar o desenho dos chifres de touro sobre o quadro-negro (o Prof. Bento era um excelente desenhista!). Trata-se da caricatura de Deleuze sobre Kant, de onde pendiam, acima dos chifres de touro, que mais parecia um boi-de-mamão, em alemão bem sonoro, o “*Ich denke*”, que deve “acompanhar todas as minhas representações”. Tudo se passa como se, nesse desenho, Bento estivesse, através da paráfrase, ironizando o eu transcendental cartesiano e kantiano, retomado sucessivamente na história da filosofia — esse eu que passa a ser, nas palavras de Bento, cada vez mais “despsicologizado”. Será preciso afastá-lo da idéia de sujeito para aproximá-lo da ipseidade. Como lembra Bento, “William James lamentava não poder dizer em inglês, como seria necessário, *it thinks*, como se diz *it rains*, já que a gramática do enunciado *I think* cria a ilusão da substancialidade do cogito”.<sup>15</sup> Ipeidade é o nome, melhor dito, o lugar mais adequado que o *principium individuationis* [princípio de individuação] e as famosas *condições de possibilidade* do sujeito. Ela não precisa mais ser posta, nem pressuposta, abaixo das coisas — como era a *υποκειμενου* [*upokeiménon*]: “aquilo que jaz sob” — já que espontaneamente traz o outro em si mesma,

14 Ricoeur, 1991.

15 Em “Sobre Deleuze: uma entrevista”. In Prado Jr, 2004: 251.

não sendo *substância*, essência, princípio fundador. Mais ou menos como o corpo de Merleau-Ponty não é representado, isto é, não “acompanha (necessariamente) todas as minhas representações”<sup>16</sup>. É por isso que Bento passa, ao longo do curso, para a crítica do sujeito transcendental, em primeiro lugar de Kant em relação a Descartes (a *res cogitans* não é anterior à experiência externa, “mais fácil de conhecer do que o corpo”, como diria Descartes, e por isso o idealismo cartesiano era grosseiro para Kant), em seguida, de Husserl em relação a Kant (é preciso re-fundar a filosofia idealista em novas bases — *Meditações cartesianas*), e, finalmente, de Wittgenstein em relação a Husserl (crítica à tese do idealismo, cobra criada, isto é, irmã mais velha da tese do realismo). Finalizando em Wittgenstein, o longo percurso do conceito de sujeito terá sido não apenas esvaziado, mas realocado:

O sujeito de que aqui se fala não é nem demiúrgico, nem “constativo”, nem constitutivo, nem regulador. Ele é, digamos, apenas um espaço de transparência (clareira?) onde justamente “transparece” a consistência do mundo, que ilumina transversal ou obliquamente o jogo projetivo entre as proposições e os estados-de-coisa. Tudo se passa, enfim, como se essa figura do sujeito, como limite da linguagem e do mundo (o sujeito, nós o sabemos, não está dentro do mundo, como o olho não está *dentro* do campo de visão), fosse a forma terminal de um longo processo de sublimação ou despsicologização do *cogito*.<sup>17</sup>

Também na fenomenologia esse conceito será esvaziado. Trata-se de compreender o horizonte da consciência “pré-subjetiva e impessoal”, mais ou menos como o “campo das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, de Bergson, neutro epistemologicamente, onde ainda não se separaram o para-si e o em-si”<sup>18</sup>. Ao lado do sujeito como limite da linguagem — que deveria reformular a gramática da primeira pessoa — vamos encontrar o sujeito “topológico”, segundo a expressão de Paul Audi<sup>19</sup>, isto é, *onde* eu estou, *de onde* eu vejo, etc, esse *lugar ocupado* por mim como fenômeno de primeira grandeza, “emblemático”, dirá Merleau-Ponty, pleno de conseqüências filosóficas, psicológicas, epistemológicas, etc, cujo sentido jamais esgotaremos. O benefício do texto que citamos, “Descartes e o último Wittgenstein: o argu-

16 E quanto mais se poderia pensar na idéia de “*Abgrund*”, de Heidegger, abismo, fundamento sem fundo, como se caminhássemos do “*eu penso*” cartesiano, fundamento do sujeito, até cair no precipício.

17 “Descartes e o último Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado” (*Ibid.*: 97).

18 Prado Jr, “Plano de imanência e vida” (*ibid.*: 146).

19 Cf. *Où je suis: topique du corps et de l'esprit* (Audi, 2004).

mento do sonho revisitado”, está na análise que “mistura” a *lógica da gramática* com o *fenômeno da consciência*, pois quando Wittgenstein diz que aquele que dorme não diz nada com sentido — supondo que o sujeito esteja falando —, é porque o “*fenômeno* [grifado pelo Bento] do sonho (...) marca o limite do conceitualizável”<sup>20</sup>. Wittgenstein parece estar usando, como Descartes, do argumento metafísico, ou seja, a consciência como “ingrediente da significação”. O mais estranho dessas notas que, segundo Bento, deram um susto no Karl-Otto Appel, que as ignorava, na ocasião de sua visita à Universidade de São Carlos, está na retomada do falecido argumento do sonho cartesiano, ressuscitado por Wittgenstein, mas com outro fim, pois não se trata de mostrar a diferença ontológica entre o “eu penso” e o “eu sonho”, mas de problematizar as condições lógicas da significação. O que queremos sublinhar com alguma ênfase no momento, mais uma vez, é que a viagem do conceito, dessa vez, esquadrinhando os fios da modernidade, a tortuosa ipseidade, reúne, aos olhos de Bento, tradições diferentes, mas com fins semelhantes: criticar a idéia de sujeito metafísico, refazendo de outro modo os laços do empírico e do transcendental.

### Sem fronteiras

Tudo isso para dizer que, no mapa filosófico de Bento, as fronteiras são facilmente atravessadas. Vejamos dois exemplos. O primeiro deles a propósito de Ryle–Sartre, quando da análise da imaginação.

O texto do parágrafo acima, “Descartes e o último Wittgenstein”, já oferece uma passagem de *O imaginário*, de Sartre. Vamos a ela:

Um juízo do tipo “eu sonho” é no limite impossível ou contraditório; num mesmo instante não podem coincidir ou conviver essas duas consciências [*eu sonho, eu penso que sonho*]. O único juízo que podemos formular, diz Sartre, é “já revê” [*eu sonhei*].<sup>21</sup>

Essa consideração de Sartre sobre o argumento do sonho é apresentada simultaneamente a um comentário de tradição analítica:

Não é outra a conclusão de Norman Malcolm em *Dreaming*, por uma via muito diferente: não uma fenomenologia da consciência imaginante, mas uma gramática

<sup>20</sup> “Descartes e o último Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado” (Prado Jr, *ibid*: 101).

<sup>21</sup> *Ibid*: 93.

dos predicados psicológicos na primeira pessoa singular do presente do indicativo: “A prova de que a sentença ‘eu estou dormindo’ não é suscetível de uso correto, como presente do indicativo, reduz-se à prova de que não pode exprimir uma possibilidade”.<sup>22</sup>

Em outras palavras, seja para a fenomenologia de Sartre, seja para a filosofia analítica, apesar da diferença de instrumentos, a conclusão é a mesma: quem está sonhando não tem *consciência*, pois os fenômenos do sonho e da consciência via de regra se excluem, assim como, na lógica da proposição, quem diz “eu durmo” não está dizendo nada de válido.

Em outro texto, desta vez claramente sobre fenomenologia e filosofia analítica, Bento aproxima Ryle de Sartre a propósito da análise do fingimento:

... depois de partir, junto com Sartre, de uma crítica da teoria humeana da imaginação, Ryle parece reencontrá-lo, ao termo de seu itinerário, definindo a imaginação como a intenção que visa um objeto *na sua ausência*. Pouco importa a diferença da linguagem, pouco importa também se *The concept of mind* é o exame de uma multiplicidade de conceitos psicológicos, enquanto *Liminaire* visa, através da descrição da imaginação, a constituição de uma teoria unitária da “estrutura” da consciência. Seria exagerado dizê-lo? Talvez não, se conseguirmos mostrar que a teoria da má-fé, no *Ser e o nada*, desenvolve uma teoria da simulação que parece antecipar, ponto por ponto, a fenomenologia proposta por Ryle.<sup>23</sup>

Ninguém ignora que “análise da linguagem” e “descrição de essência” não são sinônimos, nem convergentes. Pelo contrário, Wittgenstein é claro ao dizer que a fenomenologia significa uma linguagem completamente analisada, onde não há como ser feita a passagem de uma para outra. Era essa divergência que abria o ensaio de Bento, “A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica”: “Para quem desejasse levar a cabo uma contraposição sistemática entre a Fenomenologia e a Filosofia Analítica, o ensaio de Ryle sobre *A fenomenologia contra o conceito de mente* poderia servir como um precioso instrumento.”<sup>24</sup> De forma que nós temos, de um lado, o balizamento histórico de conceitos diferentes (tais como “uso” e “essência”), mas já descritos pelos seus deslizamentos. Mas é esse o ponto que estamos sublinhando: o foco da leitura de Bento desloca o leitor acostumado com as fronteiras da filosofia para algo

22 *Ibidem*.

23 Prado Jr, “A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica” (2000a: 62).

24 *Ibid*: 53.

inédito e desconcertante. Aquilo que ele vê é quase sempre o cruzamento de conteúdos diferentes, cujo centro de convergência não estava lá descrito como índice de si (*index sui*). O apoio dessa leitura, indireta e rarefeita de artifícios clássicos, acaba sendo os “ares de família” dos conceitos, pelo efeito do prolongamento, virtual e infinito, da reflexão.

Não é essa a intuição implícita que orienta os seguintes parágrafos?: “De um lado, não se ignora que a experiência do mundo não é muda, de outro, não se pretende que o discurso corrente se desdobre descolado do fundo de algo como um *Belief* primitivo.”<sup>25</sup> “Descrição de essência ou análise de linguagem não poderiam, em princípio, conflitar com a descrição do mundo.”<sup>26</sup> Por isso Bento dizia, em outro texto, que *se* as fronteiras permanecem, *não são* mais as mesmas<sup>27</sup>. O ponto alto desse novo mapa de referências vem a propósito de Wittgenstein e Bergson:

Essa convergência na definição do *têlos* e do estilo da filosofia transparece de modo luminoso na maneira como ambos enfrentam a “questão fundamental da filosofia”, ou seja, a pergunta: por que há o Ser e não o Nada? Os textos cruciais são a *Conferência sobre a ética*, de Wittgenstein, de 1929, e *Le possible et le réel*, de Bergson, de 1930 (*atenção às datas!*). Para Bergson, essa pergunta “fundamental” remete a um falso problema, que deriva de uma confusão entre os domínios da teoria e da prática. A suposição da problematicidade do Ser pressupõe a possibilidade de representar o Nada absoluto, isto é, uma impossibilidade tanto lógica como psicológica, que nada mais exprime do que um déficit ao mesmo tempo teórico e vital. A busca do fundamento ou da certeza absolutos não é índice de rigor teórico, mas de cegueira diante da impossibilidade da dúvida absoluta, doença da vontade. Wittgenstein, em sua conferência, desqualifica da mesma maneira a questão do fundamento do Ser ou o princípio de razão suficiente: “Mas é um não-sentido dizer que me espanta a existência do Mundo, pois não posso imaginar que ele não existe”.<sup>28</sup>

O resultado dessa análise recai, como sabemos, tanto para Bergson quanto para Wittgenstein, na dissolução dos problemas da filosofia. Porque são resolvidos? Não. Porque não são colocados. Mas, se é verdade que Bento atravessa facilmente as fronteiras da História da Filosofia — trocando em miúdos,

25 *Ibid*: 54.

26 *Ibid*: 58.

27 Tratava-se, ali, da psicanálise e do behaviorismo, a partir do caso especial da esquizoanálise. Cf. “Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de Deleuze)”. Prado Jr, 2000a.

28 Prado Jr, “Bergson, 110 anos depois” (2004: 262-263).

como se diz, tradições diferentes (o positivismo lógico britânico ao francês metafísico e o espiritualismo francês ao empirista britânico, entre muitas outras) —, também é verdade que cava ainda mais o abismo provocado entre “cientistas” e “filósofos”, isto é, “lógicos/gramáticos” e “filósofos morais”. Esse desacordo, sempre atenuado pelo acento fino de *gentleman*, é manifesto de maneira menos tolerante quando diante dos anacronismos, essa verdade aparente de quem, senão de má-fé, por ignorância, não diz nada de novo<sup>29</sup>. Qual é o modelo praticado por Bento? Bergson e Wittgenstein:

Tudo se passa como se os dois filósofos — os maiores do século XX — nos lembrassem da vocação essencialmente *ética* da filosofia, de que, implicando necessariamente a tecnicidade da análise, ela não pode converter-se em mera atividade técnico-profissional, sem perder sua essência.<sup>30</sup>

### Tecnicidade X significação

A citação do último parágrafo se abre ao debate em torno da situação da filosofia no Brasil, e fora do Brasil, quanto ao *métier* do filósofo. Tudo se passa como se Bento, ao invés de tudo conceder à filosofia de Wittgenstein, rejeitasse os leitores de Wittgenstein, em particular de tradição analítica, convencido de um fechamento na ingerência do ofício. Desde o argumento do sonho de Descartes, revisitado por Wittgenstein (de que vimos rapidamente um excerto), a conclusão era a de que:

Ao contrário do proposto por Ryle e Malcolm, tudo se passa como se a refutação do argumento do sonho (retomada no presente pela filosofia analítica) não correspondesse a uma revolução teórica recente (o mais belo exemplo da dissolução analítica das ilusões da metafísica), mas a um lugar-comum venerável, incansavelmente revisitado desde o século XVII, Espinosa e Locke, até as fenomenologias alemã e francesa.<sup>31</sup>

Não era muito diferente o diagnóstico da última página — que é também o último parágrafo — de um texto que já comentamos aqui, “Bergson, 110 anos depois”, onde Bento diz, retomando as palavras de Gordon Baker, que “a

29 É o caso do debate das “*cognitive sciences*”, para citar um exemplo que, no entender de Bento, estão defasadas de teoria em mais de dois séculos.

30 Prado Jr, *ibid*: 263.

31 Prado Jr, “Descartes e o último Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado” (2004: 94).

renovação da visão da filosofia de Waisman [ou a boa leitura que ele faz de Wittgenstein] transformaria seguramente a totalidade da cena intelectual pós-wittgensteiniana — tanto as auto-imagens dos *soi-disants* filósofos analíticos quanto seu *être-pour-autrui*.<sup>32</sup> A abertura desse texto, que rememora, como sabemos, a publicação da tese sobre Bergson, dezesseis anos depois, é um livro velho para leitores novos, dada a decadência do tempo presente:

Se meu livro levasse um leitor a reler Bergson — particularmente nestes tempos de carência — eu me consideraria absolvido de meu pecado de juventude. Não se tratava para mim, na ocasião, de um simples gesto retórico: com essa última frase queria exprimir um mal-estar efetivamente vivido, a sensação fortemente desagradável de uma banalização crescente da filosofia, de uma escolarização ou tecnificação asfixiantes do pensamento, de que o desinteresse por Bergson seria um dos sintomas.<sup>33</sup>

O próprio tema da “crise da filosofia”, invocado por Husserl e Merleau-Ponty, não é nada perto da crise, mais grave e aguda, que caracteriza a cultura. Podemos reler, a respeito, todo o texto que se chama “Wittgenstein: cultura e valor”. (Mas pensemos apenas, por hora, no significado pejorativo da palavra “*americanism*”, de Wittgenstein, que não é diferente da seguinte frase de Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*: “Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, [...] como o fazem nos Estados Unidos um culturalismo decadente, [...] entra-se num sono ou num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo.”<sup>34</sup>) Digamos então, para concluir, que a filosofia não só perde a “essência”, seguindo a moda decadente do tempo, mas também a resistência contra seus mitos, sobretudo o tecnicismo, fruto direto do imperialismo do conhecimento. Estados Unidos? Sim e não. A questão é mais complexa. Vide o que disse Bento: “O coeficiente da tecnicidade da filosofia é inversamente proporcional ao coeficiente de significação e de interesse.”<sup>35</sup> Porque a filosofia não é o que sabemos. Menos ainda as bancas de doutores de filosofia atrás de mesas escolares...

32 Prado Jr, “Bergson, 110 anos depois” (2004: 263).

33 *Ibidem*: 257.

34 Merleau-Ponty, *O olho e o espírito* (1984: 86).

## Ready-made paper

*É preciso ler e reler os ensaios de Sartre. É preciso fazê-lo sem pressa, muito devagar, para poder retomar a questão, agora em nova forma, já que não se pode mais falar sequer de uma “crise do ensaio”. Esse gênero está, hoje, em estado terminal, agonizante. Ele foi substituído pelo gênero trash do paper [Em nota: Logo logo poderemos adquirir “ready-made papers” nas lojas de conveniência.], inventado pela Universidade Norte-americana (segundo o lema *publish or perish*) e multiplicado pela indústria dos congressos de filosofia no Mundo Globalizado.*<sup>36</sup>

Essa crítica ao *establishment* da filosofia — “Preciso recuperar a força perturbadora de Sartre”, dizia Bento na época — é bastante semelhante àquela de Merleau-Ponty, no *Parcours deux*<sup>37</sup>. Em entrevista a Madeleine Chapsal, em 1958, a conversa é conduzida da aula inaugural do Collège de France, *L'éloge de la philosophie*, à filosofia do marxismo, passando em revista as ciências e as filosofias da época. A entrevistadora pergunta o seguinte: “— Mas a filosofia que o senhor espera é mesmo viva? Há uma vida filosófica nos encontros, nos debates, nos intercâmbios?” Antes de apresentar a resposta de Merleau-Ponty, notemos que não só os congressos de filosofia, como a euforia curricular por “revistas indexadas” estão no horizonte do filósofo, que responde da seguinte maneira:

*Existem congressos, colóquios, revistas. Existe uma vida filosófica como uma vida médica ou científica e ela sofre dos mesmos males perpétuos. Mas jamais alguém viu aparecer nem Heidegger nem Sartre em um congresso. E existem reuniões não formais: Heidegger veio a Cerisy, os ingleses a Royaumont, portanto o Ocidente filosófico não está somente dividido, como é natural, mas separado: o positivismo lógico reina em países anglo-saxônicos e na Escandinávia. Existe, em Friburgo, o círculo Heidegger, na França e na Itália, pesquisas de inspiração fenomenológica e marxista. Visivelmente essas tendências não procuram a confrontação, mas cada uma segue o seu solilóquio.*

Trata-se de sublinhar o solilóquio. A ênfase no reconhecimento do público pode ser a contramão e via inversa do pensamento válido, ocupado consigo mesmo. Merleau-Ponty prossegue:

34 “Regras de um método filosófico” (Prado Jr, 2000b).

35 “Sartre e o destino histórico do ensaio” (Prado Jr, 2005).

36 Merleau-Ponty, 2000: 285-301.

— Por que? É uma idéia americana e uma idéia temerária crer que a claridade venha dos colóquios. No total a vida filosófica permanece provinciana, quase clandestina, é de homem a homem que se transmite o fogo sagrado. Digamos que haja uma ocultação da filosofia.

Paramos por aqui o estrondo das frases que arrepiam os cabelos de qualquer ser vivo acadêmico (sem perder a polêmica em torno dos “índices de produtividade”, da CAPES e do CNPQ — “coeficientes da tecnicidade, inversamente proporcional, em filosofia, ao interesse e significação...” —, que cortam as cabeças, distribuem o dinheiro e classificam os alunos, professores e departamentos).

### Merleau-Ponty

Uma vez evocada, *in nuce*, a crítica ao modelo de pesquisa que usa “critérios positivos” na política de gestão dos recursos para a filosofia, queremos aproximar ainda mais os apontamentos de Bento e Merleau-Ponty. O sentido dessa aproximação conclui a reflexão sobre o valor acadêmico do trabalho filosófico, de um lado, cujo modelo é o trabalho técnico, científico, e o valor “ensaístico”, de outro (no melhor sentido da palavra: “tentativa”, “experimento”, “exercício”).

Nas *Notas de curso*, Merleau-Ponty diz:

Não faço História da Filosofia: rememoração do passado em si mesmo, mas o passado evocado para compreender o que pensamos. Por que esse retorno? Porque não sabemos o que pensamos. Há um pensamento fundamental que não é ainda “filosofia” explícita. [Em nota: e que mesmo a recusa: quer ser não-filosofia, e no entanto não é extra-filosófica.]<sup>38</sup>

Mais tarde, nas *Notas de curso sobre a Origem da Geometria de Husserl*, que foi seu último curso em vida, Merleau-Ponty falará de “um vazio determinado: uma *falta*, uma *privação*, uma *dimensão* (novo tipo de existência intelectual), [...] evidência *lateral*, entre os atos, e tudo isso porque pensar não é *ter*, mas *não ter*.”<sup>39</sup> Numa palavra, qual é o ponto, isto é, o que estamos exatamente procurando? A força heurística, ligada à descoberta do conceito, pois um tra-

38 Merleau-Ponty, 1996: 163.

39 Merleau-Ponty, 1998: 30.

balho de filosofia não deveria provar o que nós já sabemos. Nesse momento não se quer abolir o rigor técnico, em benefício de não sei qual recurso estético, de efeito artístico, mas constatar que, entregues à sorte das bancas ou reduzidos aos *papers*, acabaremos por escrever cada vez mais sobre menos, ocupados com a “técnica do pensamento” — e não com a “experiência do pensamento”, como diria um Heidegger do fundo do poço, depois da maldição das filosofias analíticas. Não se trata de multiplicar, também a atropelo, a favor de Heidegger (como se tivéssemos que escolher entre ser *pro* ou ser *contra*), sua linguagem *ad nauseam*, e nesse sentido a crítica da filosofia analítica a ele endereçada tem algum sentido. Ao lado de Benedito Nunes, Bento está livre do “efeito” Heidegger, mas nem por isso o deixava de lado, como é o caso em 1999: “— Estou relendo a obra de Heidegger”, dizia. Não que Bento adorasse Heidegger (preferia Merleau-Ponty), mas não ignorava os efeitos de sua filosofia e por isso a conhecia (especialmente o texto “Kant e o problema da metafísica”, e “Época da imagem do mundo”, do *Holzwege*). Não pensemos, por isso, que desconsiderava a filosofia de Descartes e Kant, em relação a Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty. “Não é o fundamento que sustenta o edifício, é o edifício que sustenta o fundamento.” Com essa afirmação de Bento, podemos compreender por que passava meses na “ordem das razões” de Descartes e de Espinosa, jamais perdendo de vista os juízos sintéticos de Kant. Ali, a profundidade era completa. Fiel ao espírito de Merleau-Ponty, não separava os filósofos em dogmáticos e metafísicos, esperando dos ultramodernos as luzes que faltam. Talvez porque tanto para um, quanto para outro (Bento e Merleau-Ponty), a “História da Filosofia” nunca acaba, e nesse sentido perdemos de vista (nós: seus alunos, em *qualquer* que fosse a disciplina) a frequência com que ia e voltava, jamais satisfeito do fim. Bento tinha razão quanto a isso: a filosofia não é jamais um *affair* técnico, mas de compreensão intuitiva, atualizada, revivida, reinventada, de maneira infinita, todos os dias.

### Drummond

Resta o estranho reino da “não-filosofia”... que Bento não estranhava. Nem Renaud Barbaras. Dentro dos ciclos de mini-cursos promovidos pelo Departamento de Filosofia da UFSCar, Bento convidou, mais de uma vez, o Prof. Renaud Barbaras, importante pensador da fenomenologia contemporânea. Foi então, em 2003, que o filósofo francês apresentou o ensaio que articula a filosofia de Merleau-Ponty com a poesia de Alberto Caeiro: “— Ora, diz

Barbaras nesse texto, a não-filosofia de Merleau-Ponty, segundo os seus últimos escritos, é a poesia de Alberto Caeiro.” O que nos deixou espantados, na ocasião, não foi essa idéia, já que ninguém ignorava o anti-conceito merleau-pontyano e a genialidade heteronímica de Fernando Pessoa — o guardador de rebanhos é quase, exagerando um pouco, um livro de cabeceira para a fenomenologia —, mas o fato de ouvir, do ponto mais alto da escola francesa, o Prof. Renaud Barbaras, em nossa língua portuguesa, dizer que a ontologia indireta de Merleau-Ponty está realizada por Fernando Pessoa. (“E João Cabral de Melo Neto de *O cão sem plumas*”, acrescentaria depois, nos corredores.) Ora, muito antes da análise do Prof. Barbaras — que nos atira, sem meias palavras, à realidade elevada da poesia —, mais precisamente em 1954, quando da leitura do *Claro enigma*, de Carlos Drummond de Andrade, Bento falava da

experiência de um verdadeiro *alumbramento* com a “Máquina do Mundo”, numa manhã clara e inesquecível, caminhando pela alameda Santos em São Paulo. Na ocasião, perplexo [acrescenta Bento], eu disse a mim mesmo: “Então é possível dizer essas coisas na língua que eu falo e habito?”<sup>40</sup>

Atingiu nossa língua o grau de maior maturidade em Drummond? Diante dessa afirmação da linguagem intransitiva e incoativa (pois não a temos, ela nos têm), a pergunta é a seguinte: Por que o estado de reflexão máxima da linguagem repousa sobre a poesia (nesse caso, nossa poesia)? O que há nela de tão forte e digno de nossa atenção? Será que Renaud Barbaras e Bento estão fazendo renascer, em solo luso-brasileiro, a “intuição intelectual”, impossível ao conceito e praticada pelo gênio romântico alemão? Nada disso. Para responder à questão, vamos acompanhar a prosa de Bento no texto sobre Guimarães Rosa, “O destino decifrado”:

As personagens de Guimarães são justamente aquelas que, diante do enigma, são capazes de resposta. O texto que figura o destino é menos figurativo que interplativo: ele põe condição. A temporalidade do destino é a de um passado que pode ser reinterpretado, se compreendido. Decifra-me ou devoro-te, tal é a sua linguagem, o texto que a estrutura. Decifrá-lo é agir, reconhecer as aporias que entram o curso da existência para dissolvê-las, assumir as contradições, vivê-las até o fim, para suprimi-las.<sup>40</sup>

40 “Vasta periferia” (Prado Jr, 2002).

Como afirma Bento, no mesmo texto, a condição de enigma é *exatamente* a mesma que a do destino. Saber ler o destino, escutá-lo, reconhecê-lo na superfície dos fatos, é a verdadeira função da literatura. Mas a literatura, ao dar voz ao destino, ao colocá-lo em palavras, ao torná-lo linguagem, retorna ao enigma:

Lá fora, lá fora... está o morro. Escaleno, ele é triangular, fino em sua forma e nítido em seu perfil, mas ele é escuro, maciço, espesso e pesado. Forma natural, une a regularidade da figura geométrica, o espaço claro, à densidade e à escuridão das coisas materiais. Participa, ao mesmo tempo, do universo transparente do pensar, da inteligência, e da opacidade das coisas dadas e encontradas, brutas e pré-humanas. Como as coisas do homem, como os símbolos que ele *produz*, o morro fala e tem sentido; como as coisas da natureza, ele *é* e transcende o falar humano. Essa estranha união nos faz pensar nos *artefacta*: pois é no objeto técnico que se opera esse casamento entre a matéria e a forma, entre a resistência da inércia e a teleologia. *O morro é uma pirâmide*. Objeto ambíguo, o morro nos remete a outro objeto ambíguo. Pois a pirâmide é mais que um objeto técnico, é mais que um edifício ou que uma sepultura. Limiar entre a vida e a morte, a pirâmide é a passagem que nos conduz do humano àquilo que o transcende, ultrapassa toda técnica, pois é essencialmente travessia. Ela participa da mesma natureza da esfinge e, na promiscuidade entre pirâmide e esfinge, abre o espaço que torna possível o comércio entre o homem e os deuses, que possuem o segredo do destino. É por isso que o destino do homem passa por esse espaço e é por isso que a esfinge, enigma e desafio, é a fonte de uma linguagem cifrada, mensagem absoluta, proposta à perplexidade do sujeito empírico e contingente.<sup>42</sup>

Não é preciso dizer que podemos ler, nessa pirâmide, *por detrás* do morro assombroso de Guimarães Rosa, nas veredas secretas de Cordisburgo (Maquiné?), o *destino cifrado* de outra pedra colossal. Drummond:

### O Enigma

As pedras caminhavam pela estrada. Eis que uma forma obscura lhes barra o caminho. Elas se interrogam, e à sua experiência mais particular. Conheciam outras formas deambulantes, e o perigo de cada objeto em circulação na terra. Aquele,

41 Prado Jr, 2000a: 185.

42 *Ibidem*: 193.

todavia, em nada se assemelha às imagens trituradas pela experiência, prisioneiras do hábito ou domadas pelo instinto imemorial das pedras. As pedras detêm-se. No esforço de compreender, chegam a imobilizar-se de todo. E na contenção desse instante, fixam-se as pedras — para sempre — no chão, compondo montanhas colossais, ou simples e estupezados e pobres seixos desgarrados.

Mas a coisa sombria — desmesurada, por sua vez — aí está, à maneira dos enigmas que zombam da tentativa de interpretação. É mal de enigmas não se decifram a si próprios. Carecem de argúcia alheia, que os liberte de sua confusão amaldiçoada. E repelem-na ao mesmo tempo, tal é a condição dos enigmas. Esse travou o avanço das pedras, rebanho desprevenido, e amanhã fixará por igual às árvores, enquanto não chega o dia dos ventos, e o dos pássaros, e o do ar pululante de insetos e vibrações, e o de toda vida, e o da mesma capacidade universal de se corresponder e de se completar, que sobrevive à consciência. O enigma tende a paralisar o mundo.

Talvez que a enorme Coisa sofra na intimidade de suas fibras, mas não se compadece nem de si nem daqueles que reduz à congelada expectativa.

Ai! de que serve a inteligência — lastimam-se as pedras. Nós éramos inteligentes; contudo, pensar a ameaça não é removê-la; é criá-la.

Ai! de que serve a sensibilidade — choram as pedras. Nós éramos sensíveis, e o dom de misericórdia se volta contra nós, quando contávamos aplicá-lo a espécies menos favorecidas.

Anoitece, e o luar, modulado de dolentes canções que preexistem aos instrumentos de música, espalha no côncavo, já pleno de serras abruptas e de ignoradas jazidas, melancólica moleza.

Mas a Coisa interceptante não se resolve. Barra o caminho e medita, obscura.<sup>43</sup>

Cerrado o destino da pedra, como decifrá-lo? Bento decifra. Paulo Arantes nos conta que, “em meados dos anos 1960, Bento já era uma ilha de literatura, cercada de filosofia por todos os lados”<sup>44</sup>. Por que a literatura?

Porque a literatura não é “apenas mitologia”, mas aponta para além de si mesma e antecipa uma verdade que é mais que “literária”. Há uma verdade própria da obra literária — constituída pela sua “coerência” ou por sua “profundidade” —, mas *em última instância* a autonomia dessa verdade regional se dissolve sobre o horizonte da prosa do mundo. A literatura não é apenas um arabesco no ar: ao

43 Drummond de Andrade, 2002: 242.

44 Arantes, 2000: 235.

reorganizar, no imaginário, as categorias da existência imediata, ela indica a presença de uma fissura entre a certeza e a verdade, de um subsolo da prática cotidiana até então insuspeitado. Ela funciona como uma psicanálise da *práxis*, denunciando, sob a consciência explícita, as tensões que lhe são subjacentes e que ela recalca; a literatura não cria *ex nihilo* seus significados, mas interrompe sua circulação anônima no seio da vida social e lança luz sobre eles. Escrever é justamente deter essas vagas anônimas que atravessam sem encontrar resistência a consciência espontânea, fixar seu perfil fugidio e reconstruir os elos que unem suas manifestações extremas. O escritor assume a responsabilidade do mundo e reorganiza sua face visível segundo sua verdade secreta; empresa de clarificação e de análise, escrever é, de alguma maneira, *reescrever* e a obra, em sua sintaxe cerrada, emerge desse discurso frouxo e contraditório que é a vida cotidiana. E, assim como a passagem de *viver a escrever* é contínua, não há nenhuma heterogeneidade entre *ler e escrever*: como a mediação da linguagem não é constitutiva e como o essencial já está dado na relação silenciosa da consciência com o sentido geral de sua prática, leitor e escritor percorrem o mesmo itinerário e efetuam a mesma catarse. [...] A reminiscência é catarse, é aquele momento em que *lógos* e *práxis*, em que o discurso e a violência da existência vibram simultaneamente e se atravessam, enfim reconciliados: prova de que a palavra é eficaz (como na cura psicanalítica) e de que o subsolo da existência é articulado por uma linguagem tácita e silenciosa.<sup>45</sup>

Catarse é o nome da experiência que reúne, a um só tempo — segundo a expressão de Jorge Luis Borges para Whitman e Valéry —, a “titânica vocação de felicidade” (titânica porque trágica, desmesurada, sujeita a tudo), e os “labirintos do espírito”<sup>46</sup>. Pois se dizer não ajuda, e viver não adianta (“*a passagem é contínua, não há nenhuma heterogeneidade...*”), isto é, se não há saída dentro do labirinto, também há momentos — “catárticos”, na falta de outra palavra —, de êxtase ou êxito. É o caso de Bento.

### De volta ao prólogo

Em *Magias parciais de “Quixote”*, de onde partimos, há uma frase de Borges com que gostaríamos de concluir este texto: “É verossímil que essas observações já

45 Prado Jr., “A sereia desmistificada” (2000a: 209).

46 Borges, *Valéry como símbolo* (2005: 68).

tenham sido enunciadas alguma vez, e, quem sabe, muitas vezes. A discussão de sua novidade me interessa menos do que sua verdade possível<sup>47</sup>.

Mas notem, caros leitores, que se a leitura da verdade é possível, é verosímil que a leitura da leitura seja fictícia, e que esse leitor (Cristiano Perius), mais ainda.

### Referências Bibliográficas

Arantes, P. E. “Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura dos anos 60”. In: B. Prado Jr., *Alguns ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Audi, P. *Où je Suis: Topique du corps et de l'esprit*. Paris: Encre Marine, 2004.

Barbaras, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon: 2001.

Borges, J. L. *Obras completas*. Vol 2. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

Derrida, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

Drummond de Andrade, C. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

Merleau-Ponty, M. *O olho e o espírito*. In *Textos escolhidos*. (trad. M. de S. Chauí.) (Coleção Os Pensadores) 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

———. *Notes des cours*. (texte établi par Stéphanie Ménasé). Paris: Gallimard, 1996.

———. *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998.

———. *Parcours deux*. Paris: Verdier, 2000.

Prado Jr, B. “A força da voz e a violência das coisas”. In J.-J. Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

———. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Edusp, 1989.

———. *Alguns ensaios*. 2ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

———. *Regras de um método filosófico*. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 25 junho de 2000b.

———. “Vasta periferia”. Caderno Mais!, Folha de São Paulo. 27 de outubro 2002 (edição comemorativa do centenário de nascimento de Carlos Drummond de Andrade).

———. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

———. “Sartre e o destino histórico do ensaio”. In J.-P. Sartre, *Situações I* (trad. Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr.). São Paulo: Cosac Naify, 2005.

Ricoeur, P. *O si-mesmo como outro*. Campinas: Papirus, 1991.

Rousseau, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

Souche-Dagues, D. *Du logos chez Heidegger*. Paris: Jérôme Millon, 1999.