

Alianças seminais: Merleau-Ponty e Bento Prado Júnior*

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

*Professor do Curso de Graduação e no de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia
da Unioeste – campus Toledo*

* Texto apresentado no Congresso Internacional do Centenário do Nascimento de Merleau-Ponty, transcrito no período de 15 a 17 de setembro de 2008, na UFPR. Nesta ocasião, também se buscou prestar uma homenagem a Bento Prado Júnior, um dos primeiros leitores brasileiros de Merleau-Ponty. Agradeço o sincero e precioso estímulo do Prof. Renaud Barbaras, que incentivou a publicação deste trabalho.

discurso 41

Na ocasião em que recém celebramos o centenário de nascimento de Merleau-Ponty e, de forma também recente, o septuagenário de nascimento de Bento Prado Júnior, motivos não faltam para prestarmos aqui, mesmo que sumariamente, o devido gesto de homenagem e reconhecimento. Ambos os pensadores, cada um em seus respectivos momentos históricos, souberam, de forma excepcional, criar uma atmosfera de debate filosófico, legando para a posteridade um rico patrimônio intelectual. É nessa direção que tentaremos inventariar, à luz desse duplo legado, dois temas concêntricos, tendo como fio condutor a figura de Bergson esculpida por ambos os filósofos. Examinaremos preliminarmente, então, a constituição do estatuto da subjetividade em Merleau-Ponty e em Bento Prado. Em seguida, delinearemos a própria concepção que ambos realizam da filosofia, bem como ainda o retrato da figura do “filósofo” nos tempos atuais.

2

No momento em que toma posse na cátedra no Collège de France, em 1952, Merleau-Ponty dá início à sua aula inaugural – “*Éloge de la Philosophie*” –, motivando a criação de um ambiente acadêmico no qual se promovia o espírito de uma “investigação livre”. Ora, o que não deixa de ser notável é que esse “espírito” já havia se embrumado na atmosfera daquela instituição com importantes predecessores, entre eles e mais especialmente, Henri Bergson. Merleau-Ponty traz à memória a figura singular de Bergson como signo de uma nova era do pensamento, a promessa mesma de novos tempos. Verdade é que razões não faltam no sentido de confirmar esse prognóstico, pois Merleau-Ponty mostra que, essencialmente, a obra de Bergson não ignora o valor da contingência, da ambiguidade, do mundo e do tempo. Para que essa compreensão de fato aconteça, torna-se indispensável, aventa

ele, “transcender uma primeira aparência do bergsonismo” (Merleau-Ponty 6, p. 18) – aparência, no fundo, imbuída pelo ideal de “uma maneira totalmente positiva de apresentar a intuição da duração, da matéria, da vida e de Deus” (*Idem, ibidem*). É verdade que Bergson é levado a elaborar uma “teoria da intuição” como coincidência ou ainda explicitar uma “experiência de contato” sempre presumível pelo aparelho da negação e da linguagem. A filosofia torna-se, desde então, fusão com as coisas, inscrição, registro, ato simples, visão sem ponto de vista, acesso direto ao interior das coisas, signo recalcitrante de um “dualismo” ou, enfim, ausência de “*valor positivo de nossa finitude*” (Merleau-Ponty 9, p. 96, grifo nosso). Eis, então, em súplica, uma primeira fisionomia do bergsonismo: “Diz-se que ele tem restaurado a intuição contra a inteligência ou a dialética, o espírito contra a matéria, a vida contra o mecanicismo. É assim que o compreenderam, no início, os seus amigos e os seus adversários” (Merleau-Ponty 6, p. 21). Ora, malgrado essa leitura ser a face mais imediatamente visível do bergsonismo, não é, entretanto, a única, nem a mais valiosa, observa Merleau-Ponty. Eis por que, no congresso em homenagem a Bergson transcrito de 17 a 20 de maio de 1959, é o próprio Merleau-Ponty que entrevê “dois bergsonismos”: um é aquele da audácia, de uma luta vigorosa entre os atalhos que percorre todo o caminho. O outro é aquele posterior à vitória, já provido de conceitos. Merleau-Ponty então retrata duplamente que o “bergsonismo estabelecido deforma Bergson. Bergson inquietava, o bergsonismo tranquiliza. Bergson era uma conquista, o bergsonismo defende, justifica Bergson. Bergson era um contato com as coisas, o bergsonismo é um conjunto de opiniões apreendidas” (Merleau-Ponty 7, p. 230). Como vemos: dois pesos, duas medidas! Merleau-Ponty, ao fazer tal balanço, já mede o raio de abrangência que Bergson, para além de quaisquer “bergsonismos”, parece projetar: o de instituir uma filosofia “em devir”, à maneira de um nascimento contínuo. Afinal, que Bergson é esse que se transfigura aqui como “espírito de descoberta” não retros-

pectivamente legível para aqueles que veem a obra do exterior?

Merleau-Ponty comenta que,

se Bergson quer acabar com os problemas tradicionais, não é para eliminar a problemática da filosofia, mas para vivificá-la. Ele bem sentiu que toda filosofia deve ser, como diria Le Roy, uma filosofia nova; para ele a filosofia é tampouco a descoberta de uma solução inscrita no ser e que freia nossa curiosidade, que exige dela não só que invente soluções, mas ainda que invente os seus problemas [...]. Há algo da natureza da interrogação que se transfere para a resposta (Merleau-Ponty 6, p. 22).

Uma amostra desse estado vivo de questionamento é o alcance radicalmente ontológico da doutrina da coincidência. O que essa tese parece subentender? Ela expressa não que o filósofo se perca ou venha a se fundir no ser, já que ele não precisa sair de si mesmo a fim de atingir as coisas: “a relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador e do espetáculo, mas a de uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina” (Merleau-Ponty 6, p. 23). É nesse sentido – reexamina Merleau-Ponty – que Le Roy é levado a afastar o bergsonismo de um realismo grosseiro:

Quando o ser conhecido coincide com o ser, não é por se fundir com ele: o ser é para a intuição um limite [...], ou, conforme Le Roy, “uma certa maneira de andar imanente à própria sucessão das fases, uma certa qualidade de progressão discernível por comparações intrínsecas”, um “caráter de convergência” da série. Assim se devolveria à intuição o componente de negatividade e de ambiguidade sem a qual ela seria cega (Merleau-Ponty 6, p. 29).

Merleau-Ponty torna visível, nesta leitura, um certo movimento de coexistência lateral em que somos solicitados pelas próprias coisas; estas modulam a nossa duração e é sob essa medida que Bergson pode dizer que o absoluto está mais próximo de nós. O que se descobre aí é um “sentido primordial do ser” desvelado no coração da “situação humana” mediante a experiência da

percepção. É esta experiência que comunica nossa relação ôntica com as coisas em que mantemos, com o mundo e com outrem, relações de comércio. Deste modo, “o que julgávamos ser coincidência”, reconhece Merleau-Ponty, “é coexistência” (Merleau-Ponty 6, p. 25).

Aos olhos de Merleau-Ponty, talvez Bergson não tenha explorado o completo sentido daquelas palavras; talvez ainda tenha compreendido inicialmente a filosofia “como retorno aos *dados*, mas viu depois que esta ingenuidade, secundária, laboriosa, reencontrada, não nos funde com uma realidade prévia, não nos identifica com a coisa mesma, sem ponto de vista, sem símbolo, sem perspectiva” (*Idem, ibidem*). Bergson fala em “sondagem”, “auscultação”, “palpação”. Como viria a reconhecer Guérout, a intuição se projeta como uma visão global, explicitando antes o índice de uma busca do que uma inspiração natal, já que se desloca à medida que a obra progride. Ela inflama um “sentido em devir”, em permanente elaboração. Instaura, portanto, a possibilidade de estar alhures, abrindo acesso a um ser indireto ou oblíquo: “o ser que é primordial em relação ao nada, não é, pois, o ser natural ou positivo das coisas, mas sim, diz o próprio Bergson, a existência em sentido kantiano, a contingência radical” (*Idem*, p. 28). Bergson extrai a lição de que a “intuição do mundo é, portanto, indireta” (Merleau-Ponty 9, p. 111); que “a intuição de minha duração é a aprendizagem de uma maneira geral de ver, o princípio de uma espécie de ‘redução’ bergsoniana que reconsidera todas as coisas *sub specie durationis*” (Merleau-Ponty 7, p. 232). Assim, a intuição se torna essa arte de captar significações, em vez de confiná-las em conceitos, revelando que a “duração não é somente mudança, devir, mobilidade, é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado no lugar do ser, é compreendido como ser nascente, e agora é o ser inteiro que é preciso abordar junto com o tempo” (*Idem, ibidem*).

Bergson, na contramão da filosofia clássica¹, busca reconceituar a percepção como experiência de uma visão carnal, em cujo mistério mergulhamos intrepidamente. O que não significa – mostra Merleau-Ponty – que

o mundo da vida seja uma representação humana, nem, aliás, que a percepção humana seja um produto cósmico: isso quer dizer que a percepção originária que encontramos em nós e aquela que transparece na evolução como o seu princípio interior entrelaçam-se, avançam ou enredam-se uma na outra (*Idem*, p. 235).

Para Bergson, o que há de profundo na intuição é justamente a ideia de uma criação inesgotável, ou seja, a abertura a um mundo visível e existente, deflagrando uma só integração e diferenciação do ser. Neste nível, a representação já não mais nos separa: há, em sentido prévio, uma camada de experiência, a própria emergência do acontecimento, quer dizer, assistimos à deiscência de um ser nascente, em que somos arrastados em meio à eclosão de uma “razão antes da razão”. Essa lógica primeira é a evidência pré-científica que Einstein insistentemente recusava em nome da razão clássica (Bergson 2) e a que Bergson, aqui, confere um peculiar estatuto.

Eis, portanto, o sentido radical daquele índice ontológico do mundo que Merleau-Ponty acena em seus cursos no Collège de France, de 1956 a 1960: a experiência primordial da “Natureza”. Merleau-Ponty lê o conceito bergsoniano de natureza levando em conta a sua emergência na própria experiência perceptiva. Ora, ao mesmo tempo em que toda percepção é percepção pura, Bergson subverte sua própria doutrina para além de uma simples filo-

¹ “A percepção não é, portanto, uma simples inspeção das coisas: é uma antecipação exercida pelo corpo [...]. Ele teria mostrado que o corpo é impensável sem a consciência, porque há uma intencionalidade do corpo, e que a consciência é impensável sem o corpo, porque o presente é corporal. Bergson entreviu uma filosofia do mundo percebido não realista em sua intenção primeira” (Merleau-Ponty 9, p. 80-2).

sofia da coincidência ou de uma definição da vida pelo repouso². Isso significa que

perceber é entrar na coisa; mas entrar na coisa é tornar-se Natureza [...]. A percepção abre-nos para as próprias coisas e revela-nos uma ordem primordial, a qual é um horizonte que nunca podemos eleger como domicílio do nosso pensamento, embora permaneça sempre como obsessão desse último (Merleau-Ponty 10, p. 80).

Como, então, mensurar o alcance possível dessa definição da percepção enquanto “ato fundamental que nos instala nas coisas” (Merleau-Ponty 10, p. 81)? Mais uma vez, aqui – adverte Merleau-Ponty – é necessário salvaguardar Bergson de toda interpretação animista, já que o “contato percepção-percebido não é um contato mágico. Apresentar um universo de imagens não significa colocar almas nas coisas, nem tomar as coisas tal como elas são e depois introduzir nelas almas” (*Idem*, p. 82). É sob este aspecto que “Bergson vê no advento de minha percepção a descompressão do Ser total” (*Idem*, p. 83). Ele vê, em última análise, a percepção enquanto este “ato”, por excelência, “sempre nascente e paradoxal”. O “Ser é anterior à percepção e, ao mesmo tempo, esse próprio Ser primordial só se concebe em relação à percepção” (*Idem*, p. 83). Assim, podemos medir melhor o alcance dessa tese: “Bergson quer reconstituir o círculo inteiro, descrever um meio comum ao Ser e à percepção [...] descrever, no interior de mim, esse fundo de real pelo qual eu ‘mergulho’ nas coisas por ‘raízes profundas’” (*Idem*, p. 84). Por isso, Merleau-Ponty conclui:

nunca se estabeleceu antes esse circuito entre o ser e eu, que faz com que o ser seja “para mim” espectador, mas que em compensação o espectador seja “para o ser”. Nunca se descreveu assim o ser bruto do mundo percebido. Desvelando-o depois da duração nascente, Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e “pré-humano” do mundo

2 Cf. Bergson 3, cap. 2.

(Merleau-Ponty 7, p. 233).

3

É precisamente esse viés merleau-pontyano de análise da ontologia bergsoniana que Bento Prado Júnior consagra nas páginas finais de sua tese de livre-docência – *Presença e campo transcendental* –, chamando a atenção do leitor para o quanto Bergson contagia Merleau-Ponty. De fato – escreve Bento –, há um ponto de partida que alia ambos os filósofos: “a experiência do Ser”. É que

a análise do campo das imagens aparecera-nos, de fato, como análise transcendental, isto é, análise das condições de possibilidade do comércio entre um sujeito e um objeto em geral. O domínio do transcendental é aberto com a descoberta de um modo de ser primitivo e indiferenciado – imagem ou vida – que é ao mesmo tempo raiz da visão e do visível, ou a indistinção entre um e outro (Prado Jr. 13, p. 205).

Ora, é bem verdade que Bergson se dirige àquela “unidade indivisa de nossa percepção” (Bergson 1, p. 258), “recolocando a percepção nas coisas” (*Idem*, p. 271), “percepção” que resiste ser, meramente, “uma operação desinteressada do espírito, uma contemplação somente” (*Idem*, p. 280). O que está em jogo aqui – como bem frisa Merleau-Ponty – é a mesma ideia husserliana de uma “fundação originária” (*Urstiftung*), ou seja, “um ato inaugural que abarca um devir sem estar no exterior desse devir” (Merleau-Ponty 10, p. 88). É neste nível especulativo que Bento observa que “Merleau-Ponty apresentava a filosofia da existência como a verdadeira herdeira do espírito vivo do bergsonismo” (Prado Jr. 19, p. 258). Avaliação, aliás, especialmente significativa, sobretudo se levarmos em conta o espírito daquela passagem lapidar que encontramos em *Matéria e memória*, em que o autor sintetiza, com primor, o real alcance de seu projeto: A tarefa aqui – mostrava Bergson – “seria ir buscar a experiência em sua fonte”

(Bergson 1, p. 215).

Para Bento, o que a filosofia de Bergson já permite projetar é uma nova tarefa transcendental. Ora, aquele retorno à experiência jamais fora gratuito e, por isso mesmo, é que Bento Prado o opera por intermédio do conceito programático de sua tese: a ideia de “campo transcendental”. Trata-se, a rigor, de um “campo” que não possui sujeito enquanto *telos* ou o *métron* da vida, já que ele é um campo de indeterminação ou o fundo mesmo da experiência mediante a qual Bergson agenciava “anarconticamente” (Prado Jr. 14, p. 168-73) a herança clássica da noção de “sujeito”. O que já subjazia nas reflexões de Bento – conforme sua própria fórmula – era o “enigma incontornável da subjetividade” (Prado Jr. 16, p. 219), um enigma, digamos, inseparável da tarefa mesma da reflexão, admiravelmente transfigurado na tela clássica de Goya, *No saben el camino*, quadro que termina por inspirar a capa de seu último livro de ensaios não póstumo *Erro, ilusão, loucura*. Numa de suas entrevistas, Bento dá as coordenadas de seu projeto intelectual: trata-se – confessa ele – de

circunscrever a ideia de subjetividade pela perspectiva da ideia de ipseidade [...] uma tentativa de fazer uma arqueologia do *Ich denke*, do *cogito*, em Descartes, Kant e Wittgenstein, em que procuro mostrar as metamorfoses da ideia de sujeito ao longo da filosofia moderna, que se caracteriza por uma progressiva despseudologização e dessubstancialização da ideia do eu. Não há muito como esconder isso, quer dizer, o meu ponto de partida é Heidegger, a ideia de ipseidade tal como ela é tratada no *Ser e tempo* (Prado Jr. 18, p. 214).

É preciso esclarecer, entretanto, que Bento jamais fora heideggeriano, nem se filiou a algum séquito doutrinário! Nesse sentido, a rigor: impossível etiquetá-lo ou classificá-lo! Seu pensar era livre e aberto, sem “abrir mão”, evidentemente, dos instrumentos conceituais da tradição. O que permanece sempre no centro de suas atenções é a ideia de subjetividade, que, desde a modernidade, o seduz como musa inspiradora. Bento costumava dizer, em

suas aulas, que se servia de Descartes, de Kant, de Rousseau, de Wittgenstein, de Heidegger ou de Ricoeur como “bengalas” ou “pontos de apoio”, para, enfim, num segundo momento, recriar um percurso de investigação mais autônomo e livre. Dessa maneira, o seu motor reflexivo calcado na ideia de “ipseidade” era pautado via uma fórmula recorrente, oriunda, aliás, de Merleau-Ponty: a “*découverte de la subjectivité*” (Merleau-Ponty 7, p. 191-4). Essa fórmula, em análise última, conota o caráter heurístico de um tema que, obsessivamente, continua a nos persuadir, malgrado os limites de seu intento inicial. Essa persuasão, Bento cuidou, é claro, de dela não se tornar mais uma vítima de ilusão retrospectiva, pois o que animava seu trabalho era uma obstinação infundável quanto à arqueologia última do “lugar do sujeito”. Tratava-se, nesse percurso, de mapear qual é o “lugar” ocupado pelo “sujeito” na psicanálise, na literatura, mas também na análise política descompromissada com toda forma de ideologismo:

É o que pretendo fazer em meu próximo livro voltado para a compreensão das formas da subjetividade. Na primeira parte procurarei verificar como se institui o sujeito e sua subjetividade, por meio do exame dos limites entre fenomenologia e filosofia analítica. Na segunda parte, pretendo examinar as formas literárias de expressão da subjetividade, pensando-as como indicadoras das condições éticas da subjetividade. Trata-se de estudar as formas romanescas como circunscrição de um horizonte ético para a subjetividade, associando romance, ética e política. A terceira parte tratará da expressão metafísica da subjetividade por meio da poesia e da filosofia da poesia. Entram Carlos Drummond de Andrade, João Cabral de Melo Neto, Francis Ponge, Rainer Maria Rilke, etc. (Prado Jr. 17, p. 9).

Temos, aqui, em primeira mão, o precípuo ideário das futuras pesquisas de Bento, o que provavelmente coroarà o caráter plural e multifacetado de sua reflexão, sem jamais confundir-se com uma espécie de ecletismo *tout court*. Nessa direção, o que se vislumbra é o horizonte semântico que inspirara o título de

seu último trabalho de fôlego ainda em preparação: “A ipseidade e suas formas de expressão” (Prado Jr., s/d). Está em curso, aqui, aquilo que Deleuze configurava sob a ideia de um “devir do acontecimento”. Bento costumava afirmar que o “devir” deleuziano se torna o “verdadeiro signo do Ser” (Prado Jr. 19, p. 247). Trata-se de um devir assumido numa “dimensão nitidamente pré-socrática” (Prado Jr. 18, p. 224-5), talvez mais próxima à ideia heraclitiana de um fluxo contínuo, a ideia, portanto, de um movimento em círculo, signo peremptório de uma ebriedade dionisíaca transbordante, pensamento de um ser nômade que não se aquieta. Por isso, o devir que aí se exhibe “é o *desmesurado*, o sensível sem conceito, dispersão caótica ou Devir enlouquecido” (Prado Jr. 19, p. 247)³. Talvez ainda neste patamar é que podemos circunscrever outra linha de força da sua obra: o caráter heurístico de sua escavação poética. Se a “poesia” – confessava ele – “era a única ciência que mais praticara” (Prado Jr. 18, p. 216), isso se devia à necessidade de “dar conteúdo ou vida à própria reflexão filosófica” (Prado Jr. 18, p. 211). A relação entre literatura e filosofia é diferente, pois suprime a distinção entre elas, já que a literatura se torna objeto e instrumento da análise filosófica. Ora, Merleau-Ponty já chamara a atenção para o fato de que, na experiência da linguagem, o escritor e o filósofo se confundem à medida que a tarefa “da literatura e aquela da filosofia já não mais podem ser separadas” (Merleau-Ponty 11, p. 36), uma vez que a “obra de um grande romancista está sempre carregada de duas ou três ideias filosóficas” (Merleau-Ponty 11, p. 34). É dessa forma – lembra-nos Merleau-Ponty – que “a literatura jamais foi tão ‘filosófica’ quanto no século XX, pois nunca refletiu tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (Merleau-Ponty 7, p. 198). É especialmente esse valor heurístico que se torna legível

³ É nessa direção que Bento epigrafava seu ensaio *Erro, ilusão, loucura* com a seguinte frase de Wittgenstein: “Através da filosofia, devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem” (Cf. Prado Jr. 19, p. 23; 55).

na obra de Bento Prado de uma maneira tão viva já nos anos de 1960, momento em que a formação filosófica uspiana se vê surpreendida com um novo estilo de leitura filosófica, isto é, um novo gênero de ensaísmo literário, por meio do qual Bento insurgia ali com intrépida criatividade.

Sob este prisma, uma questão, desde já, se põe decididamente: a que método de trabalho Bento recorre? Para surpresa de muitos, sua reflexão é “ametódica”, ou seja, se percorria algum caminho, este era o da “errância”... O trabalho póstumo, em vias ainda de organização, apenas vem referendar este *modus operandi* que convergia tendências e estilos de reflexão, a princípio, díspares. Este, seguramente, é um dos aspectos mais notáveis de sua obra: transcendendo todo pré-juízo, Bento transitava entre inúmeros autores e correntes de pensamento, fazendo uma insuspeita conjunção, tal como aquela entre “descrição fenomenológica” e “análise da linguagem”. Ele explorava ainda que o destino do argumento transcendental iniciado em Kant pode ser reencontrado na obra de Strawson, além de antenar, num “sistema de iluminação mútua e cruzada em rede” (Prado Jr. 19, p. 246), possíveis afinidades em autores como Wittgenstein e Deleuze. Nessa medida, sua obra ainda torna-se capaz de incitar múltiplas entradas, abrir novas frentes especulativas. Ela é, indiscutivelmente, uma obra de vanguarda. Bento transubstanciava, tanto através de suas intervenções quanto por meio de seus versos poéticos criados de improviso, suas próprias questões. Foi também em meio às conversas em roda que muitas das ideias ou dos conceitos circulavam ziguezagueantemente, trabalho de reflexão, que, em grande parte, permanecerá inédito, deixando à lembrança de muitos não apenas o “escrito”, mas o “dito”.

Mais uma vez não há, nisso tudo, como negligenciar a presença de Bergson. Se reencontrarmos Merleau-Ponty em sua célebre aula inaugural, seremos brindados com uma feliz síntese da filosofia bergsoniana que Bento avivara profundamente: “poder-se-ia resumir o movimento interno do bergsonismo dizendo

que é a passagem de uma filosofia da impressão para uma filosofia da expressão” (Merleau-Ponty 6, p. 34). Esta fórmula é, à primeira vista, surpreendentemente desconcertante, pois muito se conhece a crítica de Bergson contra a linguagem já que, em *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty não deixa de inventariar sintomaticamente um certo prejuízo naturalista plantado ao pé da letra bergsoniana atinente ao emprego arbitrário das palavras em sua função expressiva⁴. Não deixa de ser verdade, portanto, que, em Bergson – ajuíza Merleau-Ponty –, “a consciência sem linguagem estaria mais distanciada do Ser que a consciência dotada de linguagem” (Merleau-Ponty 10, p. 80). Ao mesmo tempo, avista Merleau-Ponty, há um outro ângulo que Bergson perspectiva no horizonte de sua obra, qual seja, a ideia de uma “expressão geral”, uma “linguagem viva” que anima a sua busca do sentido e da verdade – uma verdade que se projeta no tempo e se situa no mundo, no coração da finitude. Por isso, a “expressão” a que se chega mediante a passagem no movimento bergsoniano é aquela que

se antedata a si própria e postula que o ser iria para ela. Esta mistura entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, que, à transparência, tem um fulgor de verdade, é o melhor do bergsonismo, pois significa muito mais para nós, do que a famosa coincidência intuitiva (Merleau-Ponty 6, p. 35-6).

É que Bergson jamais se recusa em dar expressão aos “paradoxos da encarnação e da comunicação” (Merleau-Ponty 12, p. 35). Sob essa medida, Merleau-Ponty extrai de *Le Roy* o signo mais concreto daquela “filosofia da expressão” que encontrara em Bergson: “trazemos em nosso ser encarnado o alfabeto e a gramática da vida, mas que nem em nós, nem nela supõem algum sentido

4 Cf. Merleau-Ponty 8, p. 167-8 e 247, e Merleau-Ponty 9, p. 106.

acabado” (Merleau-Ponty 6, p. 30).

É empregando esta mesma “gramática” que Bento conduzirá sua práxis filosófica. O que mais lhe importa, por sua vez, é novamente o fundo acústico com o qual a obra de Bergson ressoa, para além de suas teses; fundo de um impulso inicial, penetrante e intrépido desde onde ela se destina. Temos, aqui, em primeira mão, a expressão mais vigorosa daquela liberdade à qual Bergson sempre se lançara: o genuíno espírito de investigação livre, cuja atmosfera viria impregnar aqueles que o sucederam.

4

Neste horizonte aberto pela noção de liberdade, podemos, agora, projetar uma segunda linha de força. Trata-se, sintomaticamente, da posição ocupada pelo filósofo nos tempos modernos, em que reencontraremos Merleau-Ponty em sua aula inaugural, projetando uma crucial radiografia:

Há razão para temer que também o nosso tempo rejeite o filósofo em si próprio e que, mais uma vez, a filosofia seja apenas *nuvens*. Filosofar é, portanto, procurar, é afirmar que há coisas para ver e dizer. Ora, hoje, quase não se procura. “Retorna-se”, “defende-se” uma ou outra tradição. As nossas convicções fundam-se menos sobre valores ou verdades descobertas do que sobre os vícios e os erros das que detestamos. Amamos poucas coisas, mas detestamos muitas. O nosso pensamento é um pensamento aposentado ou enrugado. Todos expiam a sua juventude. Esta decadência está de acordo com o processo da nossa história. Passado um certo ponto de tensão, as ideias deixam de proliferar e de viver, caem no plano das justificações e dos pretextos, tornam-se relíquias, pontos de honra, e aquilo a que pomposamente chamamos o movimento das ideias reduz-se ao conjunto das nossas nostalgias, dos nossos rancores, dos nossos acanhamentos, das nossas fobias. Neste mundo em que a negação e as paixões mal-humoradas ocupam o lugar de certezas, não se procura fundamentalmente ver, e a filosofia, porque pretende ver, é tida como impiedade (Merleau-Ponty 6, p. 45).

Este regime de decadência ou – conforme uma recorrente expressão de Merleau-Ponty – este “estado de não-filosofia” é alimentado por uma cultura, digamos, do profissionalismo filosófico em que

o filósofo moderno é frequentemente um funcionário, sempre um escritor, e a liberdade que lhe é permitida em seus livros admite uma contrapartida: aquilo que ele diz entra logo num universo acadêmico onde as opções da vida estão amortecidas e as oportunidades do pensamento veladas [...]. Ora, a filosofia livresca deixou de interrogar os homens. O que nela há de insólito e de quase insuportável está oculto na vida decente dos grandes sistemas. Para reencontrarmos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos, e que somos, nunca deixaram de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava – pelo menos nas cátedras do Estado –, que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos, precisamos lembrar-nos de Sócrates (*Idem*, p. 39).

O que a figura emblemática de Sócrates projeta à ribalta deste cenário crítico é, seguramente, uma ideia bem diferente da filosofia. Esta jamais se confunde com um ídolo ou saber esotérico, mas, num sentido abertamente socrático, transita numa relação viva com as coisas, com o mundo e com o outro, ou seja, encarna-se no acontecimento, transcendendo, a rigor, os muros da academia...

Bento, por seu turno, sela essa mesma aliança exegética com Merleau-Ponty. Para ele, sobretudo nos tempos atuais, aquele “argumento” merleau-pontyano antes descrito “não parece inteiramente deslocado”, já que o que assistimos é “um esvaziamento da filosofia sem par na história” (Prado Jr. 19, p. 24). É que Bento sempre buscou resguardar-se de um iminente perigo que ronda a academia, transformando-a num reduto de insalubridade: a “briga institucional de poder, uma luta mortal pelo prestígio” (Prado Jr. 18, p. 219). Talvez seja sintomaticamente por isso que, para além de todo cerceamento burocrático, Bento optou por respirar

e transpirar filosofia⁵. Era preciso oxigenar, arejar o pensamento, trazê-lo para a ágora, na acepção mais socrática da palavra. Convinha, portanto, desenredar nossas convicções, abrir uma nova atmosfera para além do feudalismo da *epistème*: “em filosofia”, dizia, “o seu melhor amigo é o seu mais duro inimigo. Na filosofia você precisa dialogar com aquele que está o mais distante possível da sua posição, ou você corre o risco de a sua filosofia tornar-se uma ideologia” (Prado Jr. 21, p. 7).

É nesse contexto que, à maneira de Merleau-Ponty, Bento Prado re-fazia a essência do filosofar. Como bem lembrara Paulo Arantes, “Bento também nos oferecia um elogio da filosofia” (Prado Jr. 16, p. 242). “A filosofia” – impressionava-se Bento – “sempre renasce, é uma doença incurável, e o mais interessante é que o remédio é da mesma natureza da doença” (Prado Jr. 18, p. 223). Se for verdade que muitos esperam encontrar na filosofia uma espécie de panacea para toda sorte de mazelas, Bento prescreve a sua breve etiologia explicitando que aí não se trata de uma questão clínica, cuja prescrição arrancaria o “mal pela raiz”! A bem da verdade, é preciso levar em conta que este curioso diagnóstico anuncia o signo indelével de um *pathos* que, desde os tempos gregos, “contamina” a essência da prática filosófica, ou seja, a constatação de que a filosofia é uma “patologia”, justamente porque estamos diante de uma “enfermidade” paradoxalmente “saudável”!!! Como assim??? Ela é, talvez, o melhor antídoto contra outras formas de paralisia, como o aborto do pensamento, a cegueira cultural e o elogio ao óbvio; mas, num outro sentido, a filosofia, em seu caráter mais autêntico, pode também servir de remédio para certos gêneros de “prática filosófica”. Sob a forma de um vírus, ela reage contra nossa imunidade teórico-conceitual, “pondo o dedo na ferida”, provocando e inquietando, já que é uma postura radicalmente desinteressada, jamais se curvando a

5 “Nietzsche e Wittgenstein consideravam nossa *profissão* um terrível perigo e nossa situação institucional, um convite à falsificação” (Prado Jr. 15, p. 11).

qualquer ranço de arrogância sectária ou imediatismo ideológico. Em vez de “curar” a doença, ela abre ainda mais a ferida narcísea de nossos personalismos, purgando nossa crise civilizatória.

O que Bento traz à baila é o caráter aporético em que a filosofia, volta e meia, se encontra. O que também podemos re-encontrar aqui é a lição aristotélica de que, tal como na tragédia ou na comédia, a filosofia é experiência de catarse, autoexame, purificação. Ao término de seu provocativo ensaio *Por que rir da filosofia?*, Bento acena para uma “excessiva seriedade da *sã* filosofia”, conjeturando que “é preciso muito mais, para perder o medo de rir da filosofia, de si mesmo e do mundo – é preciso também aprender a rir *através* da filosofia” (Prado Jr. 16, p. 150). Essa observação, de fina sensibilidade pascaliana (“A verdadeira filosofia” – dizia Pascal – “ri da própria filosofia”), não é apenas um mero conselho a quem busca percorrer os primeiros passos na filosofia: ela sinaliza que há um humor saudável e, até mesmo, indispensável como procedimento de trabalho para aquele, iniciante ou não, devotado ao exercício do pensamento. É preciso que saibamos cultivar o sadio riso filosófico ou, quem sabe ainda, captar o sentido caricatural do célebre riso da jovem trácia diante de Tales no momento em que este, ao observar com os olhos fitos os astros, caíra pateticamente num poço. Ora, se a tradição filosófica fizera desse hilariante incidente o signo elevado de toda contemplação teórica que escapara à compreensão do senso comum, faz-se mister, por outro lado, reler tal episódio com outros olhos. Em vez de puramente subestimar o humor espontâneo da jovem, cabe, antes, conferir-lhe um estatuto filosófico, moldando-lhe um novo padrão estético, a fim de observar o quanto a filosofia pode se alienar da vida ou desencarnar-se do Mundo. Nessa medida, como ainda esquecer o memorável sorriso de Demócrito (Skinner 23, p. 18-9 e p. 67), que cultivava o hábito de rir como remédio para a ridícula situação da humanidade em sua época?

Tudo se passa como se Bento inaugurasse aqui, no Brasil, o que já nos anos de 1940, na França, Merleau-Ponty prefigurava:

“filosofar é reaprender a ver de novo” (Merleau-Ponty 5, p. xvi). Era propriamente essa tarefa pedagógica que Bento praticava, levando em conta o caráter dialógico da filosofia com outros saberes, sem qualquer menosprezo pelo senso comum, pela *doxa*, pela vida. “Todas as vezes” – dizia ele – “que o filósofo profissional (todos nós, professores de filosofia) ouve falar da proximidade entre vida e filosofia, espontaneamente dá de ombros ou franze as sobrancelhas. Um mal-estar se apodera dele, diante do que lhe parece mero infantilismo ou ignorância do caráter técnico e essencialmente abstrato da obra filosófica”⁶. Aqui, parece assentar como uma luva o conhecido preceito de Hume: “O filósofo puro é um personagem que em geral não é muito bem-aceito pelo mundo [...]. Sê um filósofo; mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem” (Hume 4, p. 12-3).

“Aquele que é testemunha da sua própria busca”, isto é, da sua “desordem interior” – como bem retrata Merleau-Ponty –, não pode desenraizar-se do chão da vida, sobrevoar a experiência em sua mais profunda gratuidade, já que a filosofia está bem longe de ser um ídolo transcendente ou impermeável à história e ao tempo. Por isso, mesmo,

por mais difícil que seja, nessas condições, imaginar o futuro da filosofia, duas coisas parecem seguras: nunca encontrará a convicção de deter, com seus conceitos, as chaves da natureza e da história, e não renunciará a seu radicalismo, à investigação dos pressupostos e dos fundamentos, que produziu as grandes filosofias (Merleau-Ponty 7, p. 198).

Este prognóstico se aplica perfeitamente à figura do filósofo à medida que souber abraçar a condição socrática de saber que nada sabe, de não pretender ser detentor de uma verdade pura-

6 (Prado Jr. 15, p. 11). Para Merleau-Ponty, a “filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia estivesse fora deles [...], já que a nossa relação com a verdade passa pelos outros” (Merleau-Ponty 6, p. 36-7).

mente absoluta. Isto assim deve ser porque, nos dizia Bento, parafraseando Goya, “*no sabemos el camino*”, já que não somos deuses ou anjos, mas míseros andarilhos, pobres esfarrapados, feitos de “carne e osso” (*leibhaft*). Esse andar incoativo como expressão dos próprios “descaminhos da Filosofia” (Prado Jr. 14, p. 168), essa condição de indigência, de finitude, do mergulho irrecusável da contingência, este desvio dimensional que tanto impregnara de maneira tenaz as filosofias da existência, Bento Prado torna sensível em sua obra, infundindo-lhe uma dimensão vertiginosamente original. Se “não se sabe para onde se vai” (Régio 22, p. 51), é porque justamente a filosofia está “em toda e em nenhuma parte”. Quem sabe, aqui, a posteridade filosófica poderá ainda aprender, a quatro mãos (isto é, com Merleau-Ponty e Bento Prado), a mais pujante terapêutica para o nosso estado de não filosofia.

Bibliografia

1. BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
2. _____. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Trad. de C. Berliner e revisão técnica de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
3. _____. *A evolução criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
4. HUME, D. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 1999 [Biblioteca Clássica].
5. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

6. _____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.
7. _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
8. _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
9. _____. *La union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 1997.
10. _____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
11. _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
12. _____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
13. PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
14. _____. “Os limites da *Aufklärung*”. In: *Estudos CEBRAP*, v. 15, jan./fev./mar. 1976, p. 168-73.
15. _____. “Um convite à falsificação”. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 19 dez. 1999. Caderno Mais!, p. 11.
16. _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000(a).
17. _____. “Regras de um método filosófico”. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 25 jun. 2000(b). Caderno Mais!, p. 4-13.
18. _____. “Entrevista”. In: NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000(c).
19. _____. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
20. _____. *A ipseidade e suas formas de expressão (I): Ipseitas* (obra inédita), s/d.
21. _____. Entrevista concedida a Francisco Rolfsen Belda. *Folha de São Paulo*, 21 jan. 2007. Caderno Mais!, p. 7.
22. RÉGIO, J. “Poemas de Deus e do Diabo”. In: *Antologia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
23. SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2004 [Coleção Aldus].

