

LEITURA E INTERROGAÇÃO: UMA AULA DE 1966*

BENTO PRADO JR.

“Uma verdadeira explicação não compreende jamais o texto melhor do que o compreendeu seu autor; ela o compreende de uma *outra* maneira. Mas, esta Outra maneira deve ser tal que reencontre o Mesmo que o texto explicado medita.”

(Holzwege, trad. Gallimard, p. 176)

Falaremos, nestas aulas, de Rousseau e do imaginário. A questão será: como se esboça, em sua obra, a fisionomia do imaginário? Como nos diverte a imaginação do real, instaurando para além dos entes o universo infinito das quimeras e como — por que estranhos caminhos — nos faz retornar ao mundo e coincidir, novamente, com a nossa existência concreta? De um lado, com efeito, o imaginário é apresentado por Rousseau como “separado” — a imaginação é o poder que permite ao homem (tanto para seu bem como para seu mal) ultrapassar a finidade de sua condição, saltar para além de seu cenário imediato que é a natureza e sua experiência dela e ingressar numa nova dimensão onde todo obstáculo foi suprimido:

“Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini.”¹

De outro, o imaginário nos é apresentado como integrado à própria existência imediata, entretecido nas malhas da própria percepção: a imaginação passa a ser um poder que, colado à experiência efetiva do mundo dado, recobrando as sinuosidades da experiência, vem coroa-la, transfigurando sua finidade sem dissolver o seu peso próprio, abolindo o divórcio que separa o que é concreto do que é pura quimera:

“L’existence des êtres finis est si pauvre et si bornée que, quand nous ne voyons que ce qui est, nous ne sommes jamais émus. Ce sont les chimères qui

* Março de 1966, curso de Estética na Seção de Filosofia, FFCL-USP. A tradução dos textos em francês é da responsabilidade da Comissão Executiva.

¹ [O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito]. *Emile*, 1. II, p. 64 (ed. P. Richard, 1957). Cf. *Oeuvres Complètes*, I, p. 171-172.

orient les objets réels; et si l'imagination n'ajoute un charme à ce qui nous frappe, le stérile plaisir qu'on y prend se borne à l'organe, et laisse toujours le cœur froid."²

Como chegar a uma visão unitária da imaginação, sem sacrificar essas duas perspectivas, guardando a significação da imaginação como criação de um *outro* mundo e como transfiguração do mundo dado?³

Não se trata aqui de uma questão simples. Não é possível encontrar a sua resposta através de uma investigação linear, ao termo de uma única caminhada. É o próprio estilo do autor e o movimento de seus textos que nos obrigam a um itinerário tortuoso: jamais nos é dada uma *teoria* unitária da imaginação; o que encontramos é a emergência do *tema* em contextos diferentes. É preciso, pois, refazer o caminho, reencontrar o tema no momento em que ele nasce, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.

² [A existência dos seres finitos é tão pobre que, quando vemos somente o que ele é, nunca ficamos comovidos. São as quimeras que ornamentam os objetos reais; e se a imaginação não acrescentar um encanto ao que nos impressiona, o estéril prazer que sentimos se limita ao órgão e sempre deixa o coração frio]. *Emile*, 1. II, p. 175.

³ O tema não é novo. É particularmente discutido em livros como *J. — J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire* de Marc EIGELDINGER (A la Baconnière, Neuchatel, 1962) e *J. — J. Rousseau. La quête de soi et la rêverie* de Marcel RAYMOND (José Corti, 1962). Mesmo no livro de Georges MAY, *Rousseau par lui-même* (Seuil, 1961), encontramos um capítulo dedicado a esse tema: "Magie noire et magie blanche". Mais tarde teremos ocasião de considerar essas análises. Por ora basta notar que esses textos tendem a considerar a ambigüidade da imaginação apenas em seu contexto moral. Assim (por exemplo, *op. cit.*, de Marc EIGELDINGER, p. 48): "*Jean-Jacques Rousseau a véritablement révélé la fonction ambivalente de l'imagination. Il n'a guère été préoccupé, comme la plupart de ses prédécesseurs, de savoir si elle engendrait l'erreur ou participait à la recherche de la vérité. Il s'est plutôt attaché à l'idée et au sentiment qu'elle est de nature ambiguë, c'est-à-dire, susceptible de produire le bien ou le mal, d'apporter le bonheur ou le malheur, de dispenser tour à tour félicité, joie et tourments. Elle est simultanément une faculté consolatrice, heureuse, compensatrice des misères de ce monde et une puissance maléfique, effarouchée qui suscite le trouble ou le délire dans l'âme humaine*" [Jean-Jacques Rousseau revelou verdadeiramente a função ambivalente da imaginação. Não se preocupou, como a maior parte de seus contemporâneos, em saber se ela engendrava o erro ou se participava da busca da verdade. Apegou-se, antes, à idéia e ao sentimento de que ela é de natureza ambígua, isto é, suscetível de produzir o bem ou o mal, trazer a felicidade ou a infelicidade, dispensar ora ventura, ora alegria e ora tormentos. É simultaneamente uma *faculdade consoladora*, feliz, compensadora das misérias deste mundo e uma potência maléfica, *assustadora*, que suscita a perturbação e o delírio na alma humana]. A nossa perspectiva será outra: não a descrição dessa ambigüidade, mas a inspecção de seus fundamentos. Como pode a imaginação estar na raiz da felicidade e da infelicidade ao mesmo tempo? Esta pergunta se transforma em: como se relaciona a imaginação com o Ser, segundo esses dois estilos?

É preciso experimentar a dificuldade da articulação das perspectivas, a resistência dos hiatos que as separam: assim, por exemplo, na passagem da consideração da imaginação como instância do conhecimento ou obstáculo para o saber à imaginação como momento da existência ou horizonte da consciência moral. Não nos bastará, portanto, localizar a imaginação dentro do mapa da psico-epistemologia, mostrar a sua participação na gênese da linguagem, da consciência e do conhecimento. Será também necessário — passando do campo do Saber para o da existência — examinar o veredicto lançado pelo moralista a respeito do *valor* da imaginação, de seu bom uso ou de seu mau uso na dupla empresa de busca da virtude e da felicidade. Assim como a inspeção das obras literárias permitirá a determinação do *estilo* da imaginação em trabalho na constituição do universo da ficção. E, finalmente, no campo intermédio entre a busca da felicidade ou da pesquisa da virtude e a ficção, restará lugar para uma pergunta pelo uso da imaginação nos escritos autobiográficos, pela presença do imaginário no interior da reconstituição do passado: por que não perguntar pelo estilo da imaginação que trabalha internamente a própria biografia, como ela é assumida pelo homem, em sua tarefa de digerir o seu presente, de se reconciliar ou de romper com o seu passado, de se abrir ou de se fechar para o futuro?

Nossa leitura não terá diante de si nenhum texto privilegiado, já que teremos de interrogar simultaneamente o filósofo, o moralista, o romancista e o homem. Em outras palavras, não contaremos com qualquer ordem formal que nos forneça segurança e roteiro no interior da floresta das matérias. Mais tarde, no nosso terceiro capítulo, teremos a oportunidade de nos demorar na análise do estilo do pensamento de Rousseau e da leitura que ele exige; por enquanto, bastar-nos-á apenas marcar o sentido mais geral de sua crítica ao *esprit de système* e como esta crítica nos coloca diante de um impasse na determinação da unidade dos temas, para além da desordem das matérias:

"J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes; toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut les mêmes opinions. Cependant on a porté des jugements opposés de mes livres, ou plutôt de l'auteur de mes livres, parce qu'on m'a jugé sur les matières que

j'ai traitées, bien plus que sur mes sentiments [...] Pour moi, je suis toujours demeuré le même."⁴

É, assim, afirmada a unidade do pensamento para além ou aquém da multiplicidade das matérias tratadas. Mas não se trata, como no caso de Descartes, por exemplo, da unidade da Razão que precede integralmente toda a experiência e toda multiplicidade, e que torna possível a independência da ordem das razões⁵. O que marca a distância entre Rousseau e Descartes é que, no primeiro, a unidade do pensamento é afirmada e traz como único termo de garantia a convicção interna do autor: tratando de matérias diferentes, em diferentes situações, pode chegar a juízos "aparentemente" contraditórios (para o leitor), mas onde o autor reconhece o mesmo "ar de família". Mas não se trata aqui de uma deficiência da obra de Rousseau, de uma insuficiente reflexão. Esse autor — que poderíamos caracterizar como um "cronista do contemporâneo" — jamais pretende deter, longe da experiência, a chave da razão ou do ser; mas acredita que o Acontecimento, tal situação em sua singularidade, podem conduzir, quando bem interpretados, à raiz da sabedoria. É antes a desconfiança da artificialidade e do verbalismo das ordens formais que faz com que Rousseau limite sua atenção à singularidade do tema; como diz em carta a Dom Deschamps:

"Vous êtes bien bon de me tancer sur mes inexactitudes en fait de raisonnements. En êtes-vous à vous apercevoir que je vois très bien certains objets, mais que je ne sais point comparer; que je suis assez fertile en propositions sans jamais voir des conséquences; qu'ordre et méthode qui sont vos dieux, sont mes furies, que jamais rien ne s'offre à moi qu'isolé et qu'au lieu de lier mes idées dans mes écrits, j'use d'une charlatanerie de transitions qui vous impose tous les premiers à vous autres philosophes. C'est à cause de

⁴ [Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre dentro dos mesmos princípios; sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Entretanto, proferiram juízos opostos acerca de meus livros, ou antes, do autor de meus livros, porque me julgaram sobre as matérias de que tratei, bem mais que sobre meus sentimentos [...] Para mim, sempre permaneci o mesmo.] Cf. G. MAY, *op. cit.*, p. 57-58.

⁵ *Regulae* (Paris, Vrin, p. 2): "*Car, toutes les sciences n'étant rien d'autre que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même, quelle que soit la différence des sujets auxquels on l'applique, et qui ne leur emprunte pas plus de distinctions que la lumière du soleil n'emprunte à la vérité des choses qu'il éclaire, il n'est besoin d'imposer aux esprits aucune limite*" [Pois, visto que todas as ciências não são nada mais que a sabedoria humana, a qual sempre permanece una e a mesma, qualquer que seja a diferença dos assuntos aos quais ela for aplicada, não lhes concedendo mais distinções que a luz do sol à verdade das coisas que ele ilumina, não carece impor aos espíritos nenhum limite.]

cela que je me suis mis à vous mépriser, voyant bien que je ne pouvais pas vous atteindre."⁶

Como chegar, portanto, à unidade desse pensamento que insiste em permanecer no nível do diagnóstico das situações? Como chegar a uma concepção unitária da imaginação, quando o que o autor *queria dizer* era outra coisa, quando ele sempre a visava em contextos particulares? e, sobretudo, como fazê-lo sem deixar-se enganar pelo charlatanismo das transições feitas de encomenda para o gosto dos filósofos? A única maneira de fazê-lo é de tentar determinar através dos textos — mas para além deles — uma estrutura que os torne possível, para além dos argumentos um "não-pensado" onde o que era pura convicção subjetiva se torna unidade patente e compreensão do Ser tornada explícita. Na linguagem de Merleau-Ponty, só resta passar dessa linguagem que é o sistema à relação com o Ser que ela, ao mesmo tempo, revela e esconde⁷.

⁶ [Sois muito bom por ralhares contra minhas inexactidões atinentes a raciocínios. Chegastes a perceber que vejo muito bem certos objetos, mas que não sei comparar; que sou bastante fértil em proposições, sem jamais enxergar as conseqüências; que ordem e método, vossos deuses, são as minhas fúrias; que a mim tudo sempre se oferece isoladamente e que no lugar de vincular minhas idéias em meus escritos, faço uso de uma charlatanice de transições que vos constrange, a vós antes de tudo, os filósofos. É por causa disso que me pus a vos desprezar, vendo bem que não podia vos atingir.] Cf. BURGELIN, p. 54. Comparar com Pascal a caracterização do *esprit de finesse*: "Et les esprits fins, au contraire, ayant ainsi accoutumé à juger d'une seule vue, sont si étonnés — quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où pour entrer il faut passer par des définitions et des principes si stériles, qu'ils n'ont point coutume de voir ainsi en détail, — qu'ils s'en rebutent et s'en dégoutent" (*Pensées et Opuscules*, Hachette, p. 319). [E os espíritos finos, ao contrário, tendo assim se acostumado a julgar com um único enfoque — quando lhes são apresentadas proposições das quais nada compreendem e para cujo ingresso é preciso passar por definições e princípios que são tão estéreis quanto aqueles espíritos não têm o costume de ver em pormenor — ficam tão surpresos que se desencorajam e delas desgostam.] Marcar, todavia, o deslizamento da significação do seu contexto psicológico-retórico (Pascal) para o seu contexto antropológico-metafísico (Rousseau).

⁷ "On demandera peut-être ce qu'il reste de la philosophie quand elle a perdu ses droits à l'a priori, au système ou à la construction, quand elle ne surplombe plus l'expérience. Il en reste presque tout. Car le système, l'explication, la déduction n'ont jamais été l'essentiel. Ces arrangements exprimaient — et cachaient — un rapport avec l'être, les autres, le monde. Malgré l'apparence, le système n'a jamais été qu'un langage (et il était précieux à ce titre) pour traduire une manière cartésienne, spinoziste ou leibnizienne de se situer par rapport à l'être, et il suffit pour que la philosophie dure, que ce rapport demeure problème, qu'il ne soit pas pris comme allant de soi, que le tête-à-tête subsiste de l'être et de celui qui, dans tout le sens du mot, en sort, le juge, l'accueille, le repousse, le transforme et finalement le quitte" (MERLEAU-PONTY, *Eloge de la Philosophie et autres essais*, NRF, p. 239-240). [Talvez se pergunte o que resta da

É preciso, pois, antes de justificar a escolha de nosso tema, que forneçamos as razões que podem sustentar o ponto de vista que escolhemos para abordá-lo. Para tanto, será preciso mostrar que é possível encontrar um sentido para uma obra num espaço diferente daquele instaurado pela intenção do autor, para além do que disse e queria dizer, que a obra contém em si uma espécie de "superabundância" de significações. Isto significa que justificar nossa perspectiva consistirá, simultaneamente, na definição dos limites do estruturalismo. Pois o estruturalismo pode ser definido como a atitude que entende a explicação do movimento da reflexão que se efetua entre o que o filósofo disse e o que ele queria dizer. Com efeito, o estruturalismo, entendido não apenas como técnica (pois neste sentido ele coincidiria com a exigência da leitura cuidadosa), mas como um método, nos reenvia a um pressuposto fundamental: o filósofo é integralmente responsável pelo que diz.

"Se há um pressuposto no método estruturalista — e é o único, e o que caracteriza a sua total isenção — é que o filósofo é considerado *responsável* pela totalidade de sua doutrina, assumida como tal por ele e que é, portanto, na sua compreensão dela, explícita ou implícita nela, que se deve buscar a inteligência de suas asserções"⁸.

Mas, como deve ser lida esta frase, qual o alcance desta noção de responsabilidade? O estruturalista recusa à obra toda significação que não seja aquela constituída pelo projeto demonstrativo do autor: além daquilo que o autor quer dizer em sua obra — ou daquilo que ele *diz*, mais ou menos explicitamente — nada mais há do que o chão desértico onde pode vaguar a incontrolada subjetividade do leitor. O seu domínio é, assim, o da obra em sua plena atualidade, do que foi inequivocamente dito e é, sem problemas, verificável. Em uma palavra: para ele, o Discurso está integralmente em ato, nada há nele que esteja seriamente em estado de latência ou, na linguagem de

filosofia, quando ela perdeu seus direitos ao *a priori*, ao sistema ou à construção, quando já não passa o prumo da experiência. Resta quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução nunca foram o essencial. Tais arranjos exprimiam — e escondiam — uma relação com o ser, com os outros, com o mundo. Apesar da aparência, o sistema nunca foi outra coisa senão linguagem (e como tal era precioso), para traduzir uma maneira cartesiana, espinosista, leibniziana de se situar em relação ao ser, e, para que a filosofia perdure, basta que tal relação permaneça como problema, que não seja tomado como algo ordinário, que o *tête-à-tête* subsista entre o ser e aquele que, em todos os sentidos da palavra, sai do ser, julga, acolhe, repele, transforma e finalmente o abandona]. Mostrar que não se trata de um texto psicologista.

⁸ O. PORCHAT, in *A Religião de Platão*, de Victor GOLDSCHMIDT, Difel, p. 10.

Heidegger, em "incubação"⁹. É assim que a explicação pode substituir o texto explicado: os dois textos transmitem a mesma mensagem. O leitor ideal se identifica com o próprio escritor: não há diferença estrutural entre o dizer e o ouvir, entre o ler e o escrever — entre um e outro só há lacunas da compreensão, neste universo em que o *Logos* foi integralmente objetivado, onde ele é dissecado do ponto de vista "neutro" da argumentação¹⁰. Em outras palavras, se o discurso é um objeto entre outros, o ler passa a ser a verdade do escrever e o leitor se transforma no único escritor conseqüente. A leitura é a total explicitação do escrito e o historiador é alguém que, mais paciente do que o filósofo, se dá ao trabalho de pôr a claro as mediações demonstrativas que este se poupou. O filósofo nos transmite uma mensagem truncada e o historiador nã-la restitui em sua integridade. É assim que a responsabilidade, tal como é pensada pelo estruturalista, parece, ao mesmo tempo, demasiado pesada e demasiado leve para o filósofo. Demasiado pesada: o filósofo seria o demiurgo onisciente do universo que constrói com suas palavras — a obra deveria ser-lhe integralmente transparente, nenhum resquício deveria permanecer do corpo-a-corpo com a linguagem: Rousseau seria irresponsável. Demasiado leve: todas as novas aventuras do pensamento — tornadas possíveis pelo seu dizer — escapam à sua responsabilidade e são aspiradas para o interior de um universo completamente *outro*: Malebranche se torna um marciano aos olhos

⁹ Cf. HEIDEGGER, *Le Principe de la Raison* (trad. fr., NRF, p. 248-249): "É somente no século XVII que Leibniz reconheceu como princípio fundamental a idéia, há muito tempo corrente, de que nada existe sem razão. Nesse pequeno princípio, nessa proposição geral haveria algo de grande e de único a surgir? Durante esse tempo de incubação inabitualmente longo, era um despertar inabitual que se preparava, não admitindo, o pleno sol de uma vigília, nenhum sono a mais, menos ainda uma incubação, um sono no templo?" Comparar com a desmistificação da idéia de Nada como mola secreta da metafísica ocidental, na obra de H. Bergson.

¹⁰ Não há como não lembrarmos aqui o texto de MERLEAU-PONTY: "*Un véritable entretien me fait accéder à des pensées dont je ne me savais, dont je n'étais pas capable, et je me sens suivi quelquefois d'un chemin inconnu de moi-même et que mon discours, relancé par autrui, est en train de frayer pour moi*". [Uma verdadeira conversa me faz aceder a pensamentos para os quais eu não me sabia, dos quais não era capaz, e me sinto às vezes acompanhado por um caminho que me era desconhecido e que meu discurso, relançado por outrem, está em vias de trilhar para mim]. Comentá-lo: intersubjetividade e a supressão da hipótese preguiçosa do mundo inteligível.

de Descartes e o conceito de cartesianismo se esvazia de toda significação possível¹¹.

Começamos já a vislumbrar como o pressuposto “mínimo” do estruturalismo é menos inocente do que poderia parecer à primeira vista e está longe da neutralidade a que pretende em relação às escolhas filosóficas. Resta-nos, justamente, explicitar esse conteúdo, tentar elucidar as escolhas metafísicas que subtendem o projeto da neutralidade. Tornar o filósofo responsável por suas teses, no sentido do estruturalismo, significa pressupor que o discurso filosófico é integralmente explicitável: em outras palavras, é pressupor que *é possível dizer tudo*. Se dizer algo é calar outra coisa, trata-se, para o estruturalista, de um silêncio apenas provisório. Na passagem que se operou do filósofo ao historiador a única transformação que se pôde observar foi uma multiplicação de rigor, um acréscimo de clareza. O *Descartes* de Guéroutl corresponde exatamente às *Meditações* de Descartes; trata-se, no fundo, *do mesmo livro*, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse integralmente Descartes. Não se trata, propriamente, de um livro “sobre” Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido na sombra. Descartes é um Guéroutl parcial e Guéroutl é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes. Mas este acréscimo de rigor não corresponde — como se pretende — apenas a uma intensificação na minúcia da argumentação. Na realidade, passamos de um plano a outro: é o próprio discurso que muda de natureza. Fala-se *sobre* o discurso, ao mesmo tempo que se o retoma em seu próprio nível. Língua e meta-língua são projetadas num único plano; não subsiste nenhuma distância entre uma e outra (e esta coincidência reflete a identificação entre as perspectivas do historiador e a do filósofo). Aparentemente, o procedimento consiste, apenas, na suspensão do juízo em relação à pretensão de verdade que habita a obra. A atitude do historiador se apresenta como uma *modificação* da atitude do leitor comum — que passa a aparecer como *ingênuo*. Na leitura comum, o leitor se movimenta entre o que o texto diz (do mundo) e o mundo tal como lhe aparece (o mundo do leitor): pois o estilo dessa leitura é o da crítica, a aceitação ou recusa da

¹¹ Os textos de MERLEAU-PONTY sobre a História da Filosofia encontram-se em *Le visible et l'invisible*, nas notas colocadas em apêndice, particularmente: p. 231; 239-242; 251-253.

verdade a que pretende o autor. Em sua leitura “modificada”, o historiador cancela o seu próprio mundo e passa a habitar o universo do discurso: além da crítica ou da aceitação, além da pretensão de verdade que habita o texto, resta-lhe descrever objetivamente as suas estruturas. Mas esta modificação empresta nova natureza ao texto lido: no jogo de espelhos que faz com que a explicação e o explicado, a linguagem e a meta-linguagem se superponham, o texto é encerrado num isolamento narcisístico que antes desconhecia. Gaston Bachelard assim caracteriza a imagem de Narciso:

*“Mais Narcisse à la fontaine n’est pas seulement livré à la contemplation de soi-même. Sa propre image est le centre d’un monde. Avec Narcisse, pour Narcisse, c’est toute la forêt qui se mire, tout le ciel qui vient prendre conscience de sa grandiose image.”*¹²

E, a seguir, cita a seguinte frase de Joaquim Gusquet:

*“Le monde est un immense Narcisse en train de se penser”*¹³.

Assim como Narciso se transforma no centro do mundo (fazendo que o mundo só se torne visível através de sua ótica), a obra aparece, em toda força da expressão, como uma “nova edição do real”; o mundo se transforma na obra em vias de se pensar — através da análise do historiador. Eis portanto a obra que se torna um Pensamento que se pensa a si mesmo e projeta, para fora de si, o real como uma sombra inessencial. E, ao mesmo tempo, pelo trabalho analítico do historiador, nada permanece em potência no interior desse Pensamento do pensamento. Em que podemos pensar nós senão na definição aristotélica de Deus? Vejamos o seguinte texto da *Metafísica*:

“Ora, o Pensamento que é por si é o pensamento do que é melhor por si, e o Pensamento soberano é aquele do Bem soberano. A inteligência se pensa ela própria apreendendo o inteligível, pois ela se torna, ela própria, inteligível entrando em contato com o seu objeto e pensando-o, de sorte que há identidade entre a inteligência e o inteligível: o receptáculo do inteligível, isto é da substância formal, é a inteligência, e a inteligência está em ato quando ela está de posse do inteligível. Assim, antes do que a potência, é a atualidade do elemento divino que a inteligência parece encerrar, e o ato da contemplação é a beatitude perfeita e soberana. Se, pois, esse estado de alegria que possuímos

¹² [Mas Narciso na fonte não está somente entregue à contemplação de si mesmo. Sua própria imagem é o centro de um mundo. Com Narciso, para Narciso, é toda a floresta que se mira, todo o céu que vem tomar consciência de sua grandiosa imagem.] G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*; José Corti, 1942, p. 36.

¹³ [O mundo é um imenso Narciso pensando a si mesmo.]

apenas em alguns momentos, Deus o possui sempre, isto é admirável; e se ele o tem maior, isso é mais admirável ainda. E é assim que ele o tem. E a vida também pertence a Deus, pois o ato da inteligência é a vida e Deus é esse ato mesmo; e o ato que subsiste em si de Deus é uma vida perfeita e eterna. Assim chamamos Deus de um vivente eterno e perfeito; a vida e a duração contínua e eterna pertencem pois a Deus pois é isso mesmo que é Deus¹⁴.

Vemos assim finalmente qual é o sentido do ideal de uma explicitação total do discurso filosófico: ele nos conduz à idéia de um *Logos* infinito, encerrado em sua perfeição e em sua plenitude. Ele é um dizer que não mais se destaca do fundo de um silêncio primitivo. Já o dissemos: para os estruturalistas todo silêncio ou é provisório ou não é significativo — o dizer filosófico não tem lacunas; toda significação pode ser *diretamente* captada, veiculada e iluminada pela linguagem. Curiosamente — embora Hegel apareça para o estruturalista como o mal absoluto já que sua concepção da história da filosofia implica numa espécie de “canibalismo dos sistemas” — é possível encontrar, na raiz do estruturalismo, uma concepção dos sistemas filosóficos que é de tipo hegeliano. Não é por acaso que o texto aristotélico que citamos aparece justamente ao termo da *Enciclopédia* de Hegel, logo após aos parágrafos dedicados à *idéia de filosofia*¹⁵. Com efeito, o professor Lebrun nos mostrou, no ano passado, como para Hegel o *Logos*, à medida que se instaura, devora com a sua Verdade, até mesmo o tempo real de sua enunciação. É bem verdade que, então, sua intenção era de mostrar os limites do estruturalismo, mostrando a impossibilidade de uma leitura da filosofia de Hegel segundo uma “ordem das razões” qualquer. Citando:

“Aussi serait-ce trahir le système et manquer le critère de vérité qui lui est intrinsèque que de la traduire en un ordre dont les raisons s’étaleraient en un espace logique. De même, le ‘discours’ hégélien annule jusqu’au temps qui semblerait nécessaire pour le proférer: ses pulsations ne se disposent en aucune durée. Entièrement ramassé sur lui en chaque point de son parcours, il refuse à l’avance toute chronologie rationnelle qu’on voudrait lui imposer.”¹⁶

¹⁴ *Metafísica*, Lambda, 1072 b 18-30.

¹⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ## 573-577.

¹⁶ [Ademais, seria trair o sistema e deixar escapar o critério de verdade que lhe é intrínseco, traduzir tal verdade em uma *ordem* cujas razões se desdobrariam em um espaço lógico. Assim também, o ‘discurso’ hegeliano anula até mesmo o tempo que parecia necessário para que ele fosse proferido: suas pulsações não estão dispostas em nenhuma duração. Inteiramente recolhido sobre si e em cada ponto de seu percurso, ele

Se é possível, assim, encontrar em Hegel algo como um limite do estruturalismo — ou, na sua concepção da história do pensamento, uma visão que está para além da crítica estruturalista que vê nela um dogmatismo — nem por isso deixa de ser verdade que estamos diante da mesma concepção da filosofia ou do sistema como um dizer absoluto que deixa fora de si apenas a existência bruta¹⁷. Em um caso como em outro, pressupomos uma concepção intelectualista da linguagem que faz com que o signo em sua materialidade e em sua descontinuidade, se eclipse diante da luminosidade total do significado, que a linguagem se apague para dar lugar à aparição ao Pensamento que preexistia — em seu sono numênico — a esta roupagem que lhe é exterior. Em Hegel é esta concepção puramente “expressiva” da linguagem que permite a idéia de uma supressão da arte e sua substituição pela religião e pela filosofia: através desses *signos* que são as obras de arte podemos vislumbrar o absoluto que só parcialmente se filtra por esses canais demasiadamente estreitos. No estruturalismo é essa mesma concepção intelectualista da linguagem que pressupõe, para além do que o filósofo disse com os “*moyens du bord*”, o perfil inalterado e nítido de um pensamento inequivocamente determinável.

Mas, para que nossas observações tenham consistência, é preciso demonstrar que, efetivamente, o ideal de uma explicitação total implica necessariamente nossa “infinetização” da linguagem que é, paradoxalmente, a sua própria morte. Há com efeito pelo menos um domínio em que a reflexividade da linguagem — a possibilidade de falar sobre a linguagem — torna possível algo como uma determinação exaustiva de sua estrutura e de seus valores. É justamente na matemática que se abre essa possibilidade, e isto simultaneamente com a instalação do projeto de formalização e de axiomatização. É possível, com efeito, construir “línguas artificiais” onde, a partir de certos axiomas, é possível construir, ao menos de direito, *todas* as proposições que as constituem, isto é, que permitem que diante de qualquer proposição sejamos capazes de atribuir-lhe

recusa de antemão toda cronologia racional que quisessem lhe impor.] G. LEBRUN, capítulo “Le rapport entre Logique et Histoire de la Philosophie”.

¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, *Journal* (Paris, NRF, p. 113; 9 de julho/ 10 de agosto de 1840): “*Aussi les hégéliens séparent-ils existence et réalité, tout phénomène extérieur est existant, mais n'est réel que dans la mesure où il entre dans l'idée*”. [Também os hegelianos separam existência e realidade, todo fenômeno exterior é existente, mas só é real na medida em que ingressa na idéia].

um valor de falsidade ou de verdade — isto é, se pertencem ou não ao universo construído. Isto é, nessas condições, nada há no sistema que não possa, explícita e rigorosamente, ser construído segundo certas regras dadas. Por que não poderia ocorrer o mesmo com os discursos filosóficos? Para vermos a impossibilidade dessa transposição é necessário considerarmos dois fatos:

A.) A possibilidade de uma análise exaustiva dos sistemas só é dada em certos campos — e não os mais importantes e vastos — da matemática. Assim como o nome de Hilbert está ligado ao projeto de formalização e de axiomatização da matemática, o nome de Kurt Gödel está ligado à descoberta dos limites desse projeto. A importância da obra de Gödel reside justamente em ter mostrado:

*"(1) One can point out arithmetic propositions Φ of comparatively elementary nature that are evidently true yet cannot be deduced within the formalism. (2) The formula Ω that expresses the consistency of M is itself not deducible within M . More precisely, a deduction of Φ or Ω within the formalism M would lead straight to a contradiction in M i.e. to a deduction in M of the formula $\neg(1=1)$."*¹⁸

O que significa, simplesmente, que há no interior do sistema da aritmética *mais* determinações do que pode explicitar uma análise formal. Foi a partir desses dados que, no ano passado, o professor A. Raggio, procurou encontrar — passando da análise puramente lógica dos sistemas formais para a análise filosófica dos níveis da racionalidade — o fundamento para uma teoria, referida a Kant, de uma essencial finitude do sujeito humano no conhecimento.

B.) Mesmo que houvesse, no campo do formalismo a possibilidade de uma exaustão de todos os sistemas (tal como está pressuposto na idéia husserliana da ontologia formal), o mesmo poderia não ocorrer necessariamente no nível da linguagem "natural". É possível pensar, com efeito, uma ruptura da passagem da linguagem puramente formal à linguagem natural, seja ela a da cotidianidade, seja ela a da filosofia. É justamente a afirmação dessa descontinuidade que marca, segundo o professor M. Foucault, a passagem à filosofia "moderna", isto é, aquela que se constitui, no começo do século passado ou nos fins do século XVIII, em ruptura com o pensamento clássico. Enquanto no período clássico as

¹⁸ Hermann WEYL, *Philosophy of Mathematics and Natural Sciences* (Princeton Un, Press, 1949, p. 219) e Ernest NAGEL & James R. NEWMAN, *La Prueba de Gödel* (trad. mex., Univ. Nac. Aut. do México, 1959).

linguagens históricas são pensadas como formas mais ou menos aproximadas duma linguagem racional (ou *natural* num novo sentido, não mais oposto a artificial mas a histórico) que se configura, por exemplo, no ideal leibniziano de uma *característica universal*, no período posterior a matemática passa a ser pensada na sua distância absoluta em relação à linguagem. A rigor, segundo o mesmo autor, não se pode sequer falar em *linguagem*, a respeito dos formalismos. E são os próprios filósofos ingleses da análise — descendentes de B. Russell e de Wittgenstein e, a esse título, insuspeitos — que insistem nessa radical heterogeneidade¹⁹.

*“Certes, l’analyse classique avait déjà reconnu un disparate analogue entre les concepts empiriques et les concepts de la logique; mais cette dichotomie est très insuffisante. Parler de nos sensations, par exemple, c’est jouer à un jeu linguistique. Parler des objets c’est jouer à un autre jeu très différent: qui veut réduire l’un à l’autre fait comme celui qui parlerait du tennis en termes de football. On ne peut démontrer la hiérarchie des concepts d’une langue, comme voulaient faire les analystes classiques, parce que en son principe, et non en vertu de je ne sais quel défaut de la langue, une telle hiérarchie n’existe pas.”*²⁰.

E, curiosamente, talvez seja no interior da lingüística “estruturalista” que poderemos encontrar as razões que permitem a afirmação dessa radical heterogeneidade. Com efeito, o princípio dessa lingüística reside na afirmação da dependência do significado em relação aos signos que a manifestam. Não há uma correspondência, ponto por ponto, entre dois universos independentes: a linguagem e o pensamento. Pelo contrário, a significação emerge no espaço “vazio” que separa dois signos: ela é diferencial ou diacrítica. Como diz Merleau-Ponty:

¹⁹ Cf. *La Philosophie Analytique, cahiers de Royaumont* (nºIV, ed. Minuit, 1962). J. O. URMSON faz a história da filosofia analítica, B. Williams, G. Ryle, P. F. Strawson, J. Austen.

²⁰ [Decerto, a análise clássica já reconheceu um disparate análogo entre os conceitos empíricos e os conceitos da lógica; tal dicotomia, porém, é muito insuficiente. Falar de nossas sensações, por exemplo, é jogar um jogo lingüístico. Falar dos objetos é jogar um outro jogo, muito diferente: quem quisesse reduzir um ao outro procederá como quem falasse de tenis em termos de futebol. Não se pode demonstrar a hierarquia dos conceitos de uma língua, como queriam os analistas clássicos, porque em seu princípio, e não em virtude de não sei que defeito da língua, uma tal hierarquia não existe.] J. O. URMSON, p. 16-17.

“Aprendemos com Saussure que os signos, individualmente, nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que uma separação de sentido entre ele próprio e os outros.”²¹

No domínio do discurso ou da linguagem, “natural”, o dizer e o calar se entrelaçam intimamente: a significação não aparece dentro da luz total: mas apenas nos meios tons do crepúsculo, entre o cão e o lobo. Assim cada língua histórica (ou cada estilo e cada obra) corresponde a uma certa escolha do que deve ser dito e do que deve ser calado.

“Pois bem, se libertamos nosso espírito da idéia de um *texto original* cuja tradução ou versão cifrada seria nossa linguagem, veremos que a idéia de uma expressão *completa* constitui um sem-sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva; é, se se quiser, silêncio. A relação entre o sentido e a palavra já não pode ser esta correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista. Saussure assinala ainda que o inglês ao dizer *the man I love* exprime tão completamente como o francês que diz *l’homme ‘que’ j’aime*. O relativo, *dir-se-á*, não está expresso pelo inglês. A verdade é que, em vez de está-lo por uma palavra, está por um branco entre as palavras que ele introduz na linguagem. Mas não dizemos, todavia, que aí está subentendido. Essa noção de subentendido exprime ingenuamente nossa convicção de que uma língua (geralmente nossa língua natal) conseguiu captar em suas formas as próprias coisas e que toda outra língua, se quiser também alcançá-las, deve usar, ao menos tacitamente, instrumentos semelhantes. [...] A ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é um ajuste a cada elemento do sentido de um elemento do discurso, mas uma operação da linguagem sobre a linguagem que subitamente se descentra em direção do seu sentido. Dizer não é por uma palavra sob cada pensamento: caso o fizéssemos, nada seria jamais dito, não teríamos o sentimento de viver na linguagem, e permaneceríamos em silêncio, porque o signo se eclipsaria imediatamente diante de um sentido que seria o seu e porque o pensamento jamais voltaria a encontrar mais do que pensamentos: aquele que quer exprimir e aquele que formaria com uma linguagem totalmente explícita. [...] A linguagem é por si oblíqua e autônoma e, se chega a significar diretamente um pensamento ou uma coisa é apenas por um poder segundo, derivado de sua vida interior.”²²

Mas que significaria este reconhecimento de uma finitude essencial do discurso — ou de seu caráter sempre indireto — senão,

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*

²² M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*

quando se trata, como é nosso caso, da filosofia e não apenas da linguagem corrente, de uma escandalosa cumplicidade com a equivocidade da linguagem filosófica? Se assim fosse, estaríamos à mercê de um duplo ataque: 1) a crítica do lógico que aqui veria apenas a confissão de que a filosofia corresponde a uma espécie de doença da linguagem, de um uso do discurso para além dos limites dentro dos quais é legítimo, para além de uma possível decisão entre a falsidade e a verdade; 2) o ataque do estruturalista que aí veria apenas uma recusa de compreender integralmente o texto, uma recusa interessada, que abriria um amplo espaço para a liberdade ou arbitrariedade da "interpretação". Mas não estamos aqui diante de uma cumplicidade com a linguagem equívoca, e de um uso da equivocidade como o território privilegiado do devaneio. Trata-se, como já foi sugerido, de reconhecer que o discurso filosófico é irreduzível à linguagem simbólica e que sua pretensão de verdade o coloca numa relação com o Ser e com o significado que o obriga a passar a uma nova instância. Mais próximo da linguagem de todos os dias, pois o discurso filosófico pode alimentar-se do "volume interno" dessa linguagem, é ao mesmo tempo mais distante dela, pois é a problematização global do alcance da linguagem. Como diz Paul Ricoeur:

*"C'est dans la structure même de la réflexion que réside le principe d'une limite des exigences de la logique symbolique; s'il n'y a pas quelque chose comme le transcendantal, l'intolérance de la logique symbolique est sans réplique; mais si le transcendantal est une dimension authentique du discours alors reprennent force les raisons qu'on oppose à la prétension du logicisme de mesurer tout discours à son traité des arguments et qui nous ont paru rester 'en l'air', faute de fondement."*²³

*

Como e porque emerge aqui o tema do transcendental? Que significa atribuir, aqui, uma dimensão transcendental ao discurso? Ao contrário do que poderia parecer, nada há aqui de um *deus ex machina* que transportasse para nós o *onus probandi*. Referir a uma

²³ [É na própria estrutura da reflexão que reside o princípio de um limite das exigências da lógica simbólica; se não há algo como o transcendental, a intolerância da lógica simbólica não tem réplica; mas, se o transcendental é uma dimensão autêntica do discurso, então ganham força, novamente, aquelas razões que é possível opor à pretensão do logicismo, a de medir todo discurso com seu tratado dos argumentos, e que, na falta de fundamento, nos pareceram ficar 'no ar'.] P. RICOEUR, *De l'Interprétation*; Paris, Seuil, p. 60.

dimensão transcendental do Discurso nada mais aqui significa, pelo menos em um primeiro momento, do que apontar, em negativo, para a *metafísica* implícita no estruturalismo e em sua concepção da linguagem filosófica. Essa referência nos serve para mostrar como o ideal da explicitação total nos reenvia de alguma maneira a um *objetivismo* metafísico. À idéia de *verificação* do positivismo, corresponde à idéia estruturalista da explicitação da estrutura da argumentação e tanto uma idéia como a outra nos reenviam a uma concepção da idéia de Verdade que repousa, sem sabê-lo, sobre a ontologia do Grande Objeto. A recusa da ambigüidade é, amiúde, mais do que uma simples vontade de compreender até o fim, ela é freqüentemente o resultado de uma atitude que faz da Verdade um *objeto*. Ou de uma atitude que transforma o pensamento em argumento, em demonstração. Invocar o tema do transcendental significa, em nosso caso, apontar para a possibilidade de uma compreensão mais vasta do pensar filosófico e de uma recusa de decidir, desde o início, a respeito da natureza da verdade.

Mas o estruturalismo, na medida em que se recusa a pensar o Discurso a não ser no interior do espaço que ele próprio constitui, ou que se recusa a se aproximar de uma filosofia a partir de uma outra filosofia já constituída, não escapa justamente a toda ingenuidade filosófica e a todo dogmatismo? O estruturalismo considera, justamente, cada filosofia como uma “nova edição do real” e não postula nenhuma realidade comum que a preceda a partir da qual seja possível julgá-la em sua adequação ou em seus limites. Cada filosofia é uma mônada que se constitui como tal justamente na medida em que corta as amarras com a linguagem comum de que emerge. Nenhuma continuidade há entre a experiência pré-filosófica da cultura e da linguagem e a filosofia enquanto tal. Mas não poderíamos dizer que cada universo do discurso emerge do *koinos cosmos* da percepção? Reportando-nos a Merleau-Ponty, poderíamos encontrar, no paradigma da percepção, uma maneira de evitar, ao mesmo tempo, o objetivismo dogmático (pois o horizonte envolvente da percepção é *transcendental* e não coincide com a totalidade das coisas percebidas) e o monadismo, já que todas as filosofias *falam da mesma coisa* e, até certo ponto com a mesma linguagem, abrem-se para o mesmo mundo e para o mesmo ser. Não há dúvida que permanece a aporia de que parte o estruturalismo — a relação entre a filosofia e a sua história não vê eliminada dogmaticamente a sua

problematicidade —, mas o que se ganha é a possibilidade de legitimar a polêmica filosófica (a promiscuidade entre os “sistemas”) e a reconhecer a pretensão de verdade das várias filosofias. De outra maneira, toda polêmica seria condenada como desconhecendo a própria natureza da filosofia e o leitor — supondo que tivesse acesso ao coração do discurso — deixaria de ser “envolvido” por ele.

Uma vez operada essa mudança de atitude, a obra deixa de ser fechada em si mesma objetivada, na condição de série estruturada de argumentos sobre um Ser que ela própria secreta. Ela passa a ser considerada como um interrompido diálogo sobre..., que pode ser reassumido e retomado em seu ponto final, que nos permite retomar a Palavra e interrogar essa voz que se tornou muda a respeito do mundo que nos cerca e do Ser que habitamos. Aristóteles definia a ciência como *exis (habitus)* da alma; com isto, queria significar a passagem da ciência — como sistema de juízos — à atualidade pela operação da alma que reitera tais juízos. Lendo e interrogando a obra, a filosofia passa a ser *exis* não apenas na medida em que é ressurreição do sistema de argumentos gravados na obra, mas também no sentido de que os prolongamos para o “fora” que os circunscreve, retomando o fio interrompido do Pensar. E do pensamento poder-se-á dizer o que já se disse do mar, que é *toujours renouvelée*. E em cada obra, em cada sistema “morto”, como em cada concha que o mar lança à praia, sempre será possível escutar o murmúrio constante do pensamento vivo que se renova.

* Nota marginal do autor: “A promiscuidade do sistema no interior do campo aberto pelo dizer grego. O passado filosófico não está *atrás* de nós mas *em nós*.”