

POR QUE JÁ NÃO PODEMOS PENSAR ASSIM? BENTO PRADO JR. E O DEVIR DA FILOSOFIA

WHY CAN'T WE THINK THIS WAY ANYMORE?
BENTO PRADO JR. AND THE BECOMING OF PHILOSOPHY

Alessandro Carvalho Sales¹

Resumo: O trabalho desenvolve uma reflexão sobre o pensamento do filósofo brasileiro Bento Prado Jr., tomando como eixo condutor um aforismo publicado em 1981 e o modo como ele é reinscrito, décadas depois, numa resenha de 2005, em estreita vizinhança, finalmente, com o texto *Gérard Lebrun e o devir da filosofia*, uma de suas últimas publicações, também de 2005. O aforismo funciona como porta de entrada para a interrogação de aspectos centrais de sua obra, especialmente no que diz respeito aos problemas da temporalidade e do devir. Nessa perspectiva, a divergência estabelecida com Lebrun – entendida por Bento como um ponto necessário de heresia – revela-se produtiva na medida em que elastece a conversação filosófica, por ele concebida como um diálogo permanente e irreduzivelmente aporético.

Palavras-chave: Bento Prado Jr; Filosofia no Brasil; Temporalidade; Devir; Gérard Lebrun.

Abstract: The paper develops a reflection on the thought of the Brazilian philosopher Bento Prado Jr., taking as its guiding thread an aphorism published in 1981 and the way it is reinscribed, decades later, in a 2005 review, in close proximity, finally, to the text *Gérard Lebrun and the Becoming of Philosophy*, one of his last publications, also from 2005. The aphorism functions as an entry point for interrogating central aspects of his work, especially with regard to the problems of temporality and becoming. From this perspective, the divergence established with Lebrun – understood by Bento as a necessary point of heresy – proves productive insofar as it stretches philosophical conversation, conceived by Prado Jr. as a permanent and irreducibly aporetic dialogue.

Key-words: Bento Prado Jr. Philosophy in Brazil. Temporality. Becoming. Gérard Lebrun.

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCar – Universidade Federal de São Carlos e Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp – Universidade Federal de São Paulo. <https://orcid.org/0000-0002-7547-8848>

Bento Prado Jr.: Introdução e Aproximação Inicial

No texto *A respeito de um estilo filosófico*, no gênero hoje um tanto esquecido da carta, Arley Moreno enfatiza o pensamento comparado de Bento Prado Jr., na medida em que este erige, trabalho a trabalho, um sistema de referências que não é outro senão um recorte singular na história da filosofia. Tal sistema funciona como horizonte conceitual a partir do qual se torna possível explorar pontos sensíveis e dissolver paradoxos apenas aparentes (MORENO, 2008).

Nesse itinerário, não por acaso descrito como um estilo ziguezagueante – termo frequentemente mobilizado pelo próprio Bento –, confusões categoriais são revistas e repensadas à luz dos novos sentidos produzidos pela cartografia conceitual assim constituída. Chega-se, com isso, tanto à revisão de pontos de vista tidos como equivocados quanto à produção de perspectivas inesperadas, segundo as quais obras, autores, temas e argumentos passam a ser considerados de outro modo.

É assim por exemplo que Descartes é liberado de uma série de interpretações enviesadas, mas que acabaram por ganhar espessura em certa tradição da filosofia moderna – uma vez lido, digamos, *sem a devida meditação* –, isso de acordo com as proposições de Arley Moreno ao investigar o texto *Descartes e o último Wittgenstein*, versão publicada em *Erro, ilusão, loucura* (PRADO JR., 2004), ocasião ainda em que não deixa de situar a importância de Gilles-Gaston Granger, professor de Bento na França no ano escolar de 1961-1962, relativamente à consecução desse tipo de jornada particular.

Bento Prado Jr. foi, assim, aquele que nos abriu de modo decisivo à própria história da filosofia, por meio de inúmeras visitas e modulações, num trânsito tornado irrefreável entre tradições muitas vezes tomadas como opostas: de um lado, Bergson e Deleuze; de outro, Wittgenstein e seu conjunto de comentadores; ou ainda entre universalismo e relativismo, dogmatismo e ceticismo — para mencionar apenas alguns pares.

Some-se a isso o fato, igualmente conhecido, de que Bento, ao conceber a filosofia como um campo sem objeto próprio, não hesitou em recolocar problemas a partir de seus elos com diferentes formas de alteridade, como a literatura, a psicologia e a psicanálise, a arte e a ciência.

No cerne dessas relações, ele próprio o assinala, estavam sobretudo as inquietações conceituais relativas à subjetividade, à negatividade e à temporalidade (PRADO JR., 2003).

Tencionamos, no presente texto, desenvolver alguns aspectos relativos mais especificamente à temporalidade e ao modo pelo qual a filosofia se põe em movimento, tomando como fio condutor a problematização de sua relação com o devir. Para tanto, articularemos dois pontos principais de apoio: de um lado, um aforismo inicialmente publicado por Bento Prado Jr. em 1981 e retomado em 2005, em resenha para a *Folha de São Paulo*; de outro, os comentários e deslocamentos que atravessam seu texto *Gérard Lebrun e o devir da filosofia* (2005), no qual a questão do devir filosófico se enlaça à ideia de divergência e à figura de uma conversação irreduzivelmente aporética. Trata-se, afinal, de acompanhar um gesto característico de Bento: pensar a filosofia não como um corpo de doutrinas estabilizadas, mas como um campo em movimento, atravessado por descompassos temporais, relocalizações conceituais e reaberturas constantes de problemas.

1. Por que já não podemos pensar assim?

Nessa direção proposta, seguindo ainda a interrogação por seu estilo ou método, atentemos para suas próprias palavras:

As características dos textos de Wittgenstein são as seguintes: trata-se de um diálogo permanente e sempre aporético. Jamais a dialética se esgota em um resultado positivo, em um repouso, em uma posse positiva da verdade, na calma contemplação de uma essência. A filosofia, tenho a impressão, sempre renasce, é uma doença incurável, e o mais interessante é que o remédio é da mesma natureza da doença. Isto seguramente não é uma filosofia do senso comum. (2000, p.223)

Esse diagnóstico parece dizer tanto de Wittgenstein quanto do próprio Bento: filosofia como devir, como doença incurável, como aquilo que não encontra repouso nem suficiência. Não há domínio da verdade, nem contemplação final de uma essência. Sempre há renascimento, movimento que se reinicia continuamente, renovando sem cessar a experiência de pensar. É

essa imagem que servirá como ponto de partida: uma filosofia sem porto seguro, que se recusa a descansar.

Notemos que, ao final da citação, somos diretamente expedidos ao debate com Oswaldo Porchat e Tércio Sampaio Ferraz, assunto de *A filosofia e a visão comum do mundo* (1981), livro que conta sete textos desses três autores. Aqui, aquele intitulado *Sobre a filosofia do senso comum* (p. 99-100), escrito por Bento, irá nos concernir mais diretamente.

2. Os aforismos de 1981

Trata-se no caso de uma pequena coleção de dez aforismos, nos quais Bento segue provocando o realismo de senso comum, indicando que esta filosofia não está assim tão distante da posição idealista, a qual desejaria no entanto combater.² No último desses aforismos, lemos: “A filosofia do senso comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: – por que pensamos assim? – Mais precisamente: – *por que já não podemos pensar exatamente assim?*”. (1981, p. 100, grifo do autor)

Essa interrogação é exemplar, indicando o quanto pensar é sempre pensar um *outro*, pensar de uma *outra* maneira, expressando algo, ao que parece, inatingível pela filosofia do senso comum, que insisitiria em pensarmos como *de fato* pensamos. Pensar aqui não é simplesmente reafirmar o modo como já pensamos, mas desestabilizar esse modo, colocar em questão sua própria condição. Eis o devir como motivo: a filosofia não coincide com o presente imediato, ela o interroga, deslocando-o, fazendo-o variar. Mas o que seria então pensar de uma outra maneira?

3. Retomada em 2005

² Fugiria ao nosso escopo, no momento, ocuparmo-nos da especificidade desse debate. Nessa direção, o leitor poderá visitar os textos mencionados. Vejamos, de todo modo, a seguinte citação recente: “Por que eu escrevo sobre Deleuze e Wittgenstein? Não é para dizer que é a mesma filosofia – se eu dissesse isso seria simples bobagem –, mas para acentuar fortemente as semelhanças, para poder desvendar as diferenças mais finas que não aparecem no debate polêmico. Na polêmica antianalítica e na polêmica antifenomenológica, por exemplo, normalmente os argumentos são grossíssimos” (PRADO JR., 2000, p. 213). Era já esse o espírito da questão que estava em pauta para Bento na conversa com seu amigo Oswaldo Porchat. Basta que troquemos os termos: Porchat à época era um defensor do realismo do senso comum contra o racionalismo hiperbólico ou o idealismo.

Décadas depois, esse mesmo aforismo é retomado por Bento em um texto publicado na Folha de São Paulo: *O Pensamento Futuro em Geração* (2005). É uma resenha do livro *Vocabulário de Deleuze*, escrito por François Zourabichvili, aqui publicado em 2004 pela editora Relume Dumará. Um dos cerne da resenha remete ao verbete e ao conceito de problema, tal como valorizado por Zourabichvili, a partir de Deleuze e Bergson, mas também de Gérard Lebrun.

Nessa leitura, a noção de problema não é colocada numa relação direta com a noção de solução, não há problemas filosóficos que seriam precedidos por soluções anteriores, as quais deveriam assim ser trazidas à luz – isso colocaria a filosofia como um repositório de imagens e saberes prévios, já dados, que deveriam ser visitados em busca daquela que melhor cobrisse o problema em pauta, circunscrevendo uma visão *tola* da filosofia. Ao contrário, mais importante do que qualquer suposta “solução”, trata-se para a filosofia de formular um bom problema, capaz de remexer o seu território, que o coloque em questão, algo capaz de dela exigir novos assentamentos e configurações, novas imagens, portanto. Essa visão implica um salto da ideia de epistemologia ou de conhecimento para a de pensamento, e é nesse espaço, certamente, que podemos dispor autores como Bergson e Deleuze. Citemos Bento: “(...) é preciso conceber o problema como invenção ou criação que dissolve os falsos problemas da tradição e repõe o pensamento em movimento. Sublinhemos: o pensamento, e não o conhecimento”. (2005)

Bento passa então a dispor uma polifonia de vozes, na medida em que cita Gérard Lebrun, que está citando Zourabichvili, que por sua vez está falando de Deleuze, para imprimir enfim que a boa posição dos problemas como procedimento característico da filosofia parece ser capaz de perspectivá-la todo o tempo, de modo que não haveria configuração ou território de problema em estabilidade plena ou última, mas tão somente maneiras de vê-lo. Não satisfeito, se propõe ele próprio um integrante desse time de filósofos, quando afirma ainda:

Lebrun, como Deleuze, faz aqui do devir um traço essencial do pensamento filosófico. Passando da história da filosofia para a filosofia, sem descontinuidade maior, o último acentua a dimensão do futuro como crucial no pensamento. De Nietzsche a Foucault, aliás, já estava presente na história da filosofia a ideia dos filósofos futuros. E eu mesmo, há já quase 30 anos,

escrevia: ‘A filosofia do senso comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: – por que pensamos assim? – Mais precisamente: – por que já não podemos pensar exatamente assim? (2005).

O que nos parece muito interessante nessa declaração é essa espécie de acento, na medida em que é reinserido o aforismo de anos atrás. Já não podemos pensar assim, pois há uma dimensão que corroí toda estabilidade, que a mina internamente, de modo que pensar é já pensar de uma outra maneira? Marquemos: um dos últimos textos de Bento chama-se *Gérard Lebrun e o devir da filosofia* (2005).

4.Desenfeitiçar a filosofia

Nele, Bento aponta a ressonância decisiva dos trabalhos e do ensino de Lebrun em sua própria produção, mais ainda, em suas obsessões em filosofia, tudo mais forte quanto talvez se tratasse de um efeito que age por vezes silenciosamente, no labor discreto, embora crucial, do tempo e do inconsciente. Nesse sentido, é inicialmente exibido e analisado um pequeno texto chamado *Do erro à alienação* (LEBRUN, 1993), descoberta então recente que traria ecos, por exemplo, do que Bento vinha fazendo, já há alguns anos, quanto à tentativa de desmistificação das confusões categoriais relativas às noções de erro, sonho, ilusão, loucura, perspectiva que culminaria, por sinal, em seu livro de 2004. No entanto, também no início, o filósofo brasileiro não deixa já de sinalizar para a existência de um ponto de heresia,³ que teria afastado, em certa medida, seus últimos textos da trilha franqueada por Lebrun. Onde estaria essa divergência?

Na primeira parte de *Gérard Lebrun e o devir da filosofia*, Bento segue alguns dos pontos sensíveis da argumentação de Lebrun em *Do erro à alienação*, quando este busca mostrar, com a acuidade que lhe é peculiar, a dificuldade que atravessa o pensamento clássico, desde Platão até pelo menos Descartes, para conseguir precisar e levar a termo, em coerência, certa noção de erro. De outra maneira, “sob o pano de fundo da história do processo de exorcismo do erro” (2005, p. 279), diz Bento, Lebrun mostra como esse pensamento “só é capaz

³ Observemos de antemão que o termo “ponto de heresia” vem do vocabulário de Foucault. Ele é utilizado algumas vezes por exemplo em *As Palavras e as Coisas*, livro que foi caro a Bento Prado Jr. Quanto a isso, ver o posfácio de Paulo Arantes, *Bento Prado Jr. e a Filosofia Uspiana da Literatura nos Anos 60*, ao livro *Alguns Ensaios* (PRADO JR., 2001).

de fazê-lo ao preço de reduzir o erro à sua forma mais trivial” (2005, p. 280). É que tais exemplos não irão colocar em xeque o chão último da certeza, lugar ontologicamente privilegiado capaz em todo caso de salvaguardar a possibilidade de um conhecimento indubitavelmente verdadeiro. Desse modo, a condição do erro precisa ser colocada na conta de todo tipo de álibi psicológico, sob pena de dar a ver justamente alguma possível fissura nesse solo epistemológico, no que se poderia pôr em causa a própria estrutura do saber. Lebrun mostra, e Bento o acompanha, como essa etiologia do erro é subvertida com a crítica kantiana, dando então lugar a uma teoria positiva do erro como ilusão necessária ou como autoengano.

O que deseja Bento, com esse exame, qual é o seu alvo? Trata-se de buscar circunscrever e apresentar certo fio de leitura da obra de Lebrun, não apenas através do pequeno texto em pauta, que parece funcionar aqui como disparador, mas também através de algumas colocações a partir de dois importantes livros publicados por Lebrun, quais sejam, *O avesso da Dialética* e, mais especialmente, *A Paciência do Conceito*. Neles, Bento busca insistir na prática discursiva de Lebrun como algo capaz de destituir as ilusões características da metafísica ocidental, uma prática que, ao fim e ao cabo, funcionaria mesmo como um desenfeitiçamento, à medida em que põe em curso uma característica *antifilosofia*.⁴ No caso do pequeno e luminoso texto *Do erro à alienação*, trata-se de, sob o crivo de fina história da filosofia, analisar certa metamorfose categorial referente justamente ao problema do erro, de modo a dar a ver suas alterações ou torções de sentido, no tempo, sempre em função da detecção dos efetivos problemas e reais motivações postas em jogo nos pensadores, assim de modo sobretudo a diluir as vias e possibilidades de encerramento finalista ou dogmático da filosofia.

⁴ Essa noção de antifilosofia por parte de Lebrun vem já desde o texto *Por que Filósofo?*, publicado pela primeira vez na revista Estudos Cebap 15 (1976), e é lembrado por Bento Prado Jr. em uma nota importante de seu texto (2005, p. 292-293), na qual fica bem marcada a expressão humeana, que Lebrun aliás tornará sua: o antifilósofo “(...) não possui qualquer estação fixa, nenhuma residência, que numa ocasião qualquer seja obrigado a defender”. O dizer de Hume, lembra Bento, está no oitavo dos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Além disso, no texto que estamos acompanhando, o pensador brasileiro apresenta um contraponto entre Lebrun e Kojève que é interessante e esclarecedor: “A mesma inspiração será encontrada no livro sobre o Discurso hegeliano, no qual a dialética será compreendida menos à luz do Saber Absoluto (compreendido, de forma excessivamente rápida, como volta ao dogmatismo, como doutrina ou Theoria infinita, como a ‘visão em Deus’ dos clássicos) do que como uma dissolução sistemática dos pressupostos e das ilusões do entendimento finito. Estamos muito longe de Alexandre Kojève: aqui, contra a leitura ‘existencialista’, a idéia de negatividade perde seu peso ontológico ou antropológico para tornar-se uma simples e jovial prática de desenfeitiçamento por meio de um exercício discursivo muito particular”. (2005, p. 281, grifo nosso) Ainda voltaremos, com Bento, a comentar algo do livro de Lebrun sobre Hegel, com ênfase no problema do Saber Absoluto.

Nesse ponto, pode então já chegar Bento a certo diagnóstico quanto aos trabalhos de seu professor. Ele afirma: “A obra de Lebrun, como historiador da filosofia, é animada de uma ponta a outra por uma interrogação propriamente filosófica sobre a ilusão como destino do pensamento, que acaba na escolha de uma heurística que não aceita nunca alienar-se numa ‘doutrina do reconforto’”. (2005, p. 281-282) É essa heurística, ou seja, o fato de depositar valor em um método de trabalho e de pesquisa permanente, mas necessariamente hipotético e provisório, para além de uma investigação que, de outro modo, pudesse requerer a busca por algum Fundamento ou Sentido Último, é isso que, segundo Bento, permite a Lebrun atravessar autores tão distintos quanto Pascal, Hume, Kant, Hegel e Nietzsche (PRADO JR., 2005, p. 282).

Quanto a isso, somos então finalmente expedidos por Bento, na sequência de seus passos e comentários em *Gérard Lebrun e o devir da filosofia*, a este que é o possível último texto publicado por Lebrun, em 1995: *Le devenir de la philosophie*. Como e onde caracterizar nesse texto, mais uma vez, a prática filosófica lebruniana? Até onde vai o acordo de Bento quanto à pertinência dessa perspectiva no filosofar? Onde residiria a inflexão levada a termo, em sua própria prática, por ele, Bento Prado Jr.?

5. Bento Prado Jr., leitor de Lebrun: a heresia necessária

Gérard Lebrun e o devir da filosofia marca tanto a gratidão ao mestre quanto a necessidade de estabelecer diferenças. Bento reconhece em Lebrun o rigor do trabalho filosófico, a recusa de toda teleologia e de toda doutrina de reconforto, a capacidade de desfazer as ilusões da metafísica. Nós o vimos: essa prática funciona como um desenfeitiçamento da filosofia, liberando-a da busca de todo fundamento último.

Bento inicia sua análise novamente avançando naquilo que lhe é caro quanto às ressonâncias filosóficas provenientes de Lebrun, de maneira agora mais circunscrita às afinidades que referem certa cronologia extraviada que estaria no cerne mesmo do passado da filosofia, história que não se afastaria às nossas costas, mas localizada, ao contrário, *sob* a nossa mais viva atualidade. Nada de se estranhar, pois falamos de dois autores que souberam encetar e operar o que poderia haver de mais vivo na porosidade entre filosofia e história da filosofia.

Em seguida, no entanto, vemos a pena de Bento Prado Jr. ensaiar um primeiro movimento de crítica ao francês, quando, retomando o diagnóstico há pouco apresentado, aquele que concerne, como vimos, ao antagonismo entre a “segurança moral” e a livre heurística, Bento, seguindo alguns dos desenvolvimentos de *Le Devenir de la Philosophie*, indica que “Lebrun acaba por nos impor uma escolha entre dois extremos, entre uma concepção ‘nobre’ e uma concepção ‘fútil’ (...) da filosofia, e ressalta o valor da segunda, livre ao mesmo tempo da sombra da teologia e da teleologia” (2005, p. 283). E emenda, assinalando a conexão de Lebrun com Hume: “a filosofia, não como procura de um fundamento último, mas como mera ‘curiosidade’” (2005, p. 283). Antevemos aqui, através do peso das palavras e da formulação ora escolhidas, contra o quê irá Bento estabelecer sua mira apurada, ou seja, contra a presença de um possível dualismo, bem como contra uma provável insuficiência da curiosidade, chamada, aliás, de “mera” curiosidade, tomada então como o *pathos* capaz de mobilizar a heurística, segundo uma concepção de filosofia outrora tomada, em primeira aproximação, como fútil – ‘nobre’ e ‘fútil’ são termos de que se vale Lebrun no texto.⁵

Para sustentar sua perspectiva, Bento faz referência direta às últimas páginas do livro *A Paciência do Conceito* (LEBRUN, 2006). No bojo da escrita da parte final de seu trabalho, continuando em sua trilha de desmistificação do discurso hegeliano, e ora via contexto disposto segundo os efeitos relativos à ideia do Saber Absoluto postulado por Hegel, Lebrun traz à tona a interrogação filosófica que Merleau-Ponty enuncia em *O visível e o invisível* – “onde estou?” –, estampada precisamente como uma pergunta que reaviva “o profundo movimento pelo qual estamos instalados no mundo”.⁶ A pergunta, no entanto, recebe um encaminhamento crítico, por sua vez e talvez inesperadamente, através de um dizer de Wittgenstein: “Todo problema

⁵ Citemos diretamente o texto de Lebrun: “Seria melhor falar, mais sociologicamente, de duas mentalidades, cuja divergência aparece quando consideramos, não mais ‘o filósofo’ de profissão ou vocação, mas o consumidor de literatura filosófica (o ‘público esclarecido’, se quisermos). E que perguntemos a ele: por que ler filosofia? Dois tipos de respostas estão à disposição – o que poderíamos descrever (mas apenas em primeira aproximação) de *nobre* e de *fútil*” (1995, p. 643, grifos do autor, tradução nossa). A balança de Lebrun irá pender para a segunda opção.

⁶ Lebrun toma essa citação de Merleau-Ponty, à p. 405, de seu texto *A Paciência do Conceito*. Remetemos o leitor interessado à citação e aos contextos mais completos de *O Visível e o Invisível*, encontrados na página 104 da edição brasileira (MERLEAU-PONTY, 2003).

filosófico tem a forma: eu não sei mais onde estou”,⁷ formulação pela qual, no tecido do texto de Lebrun, este tenciona apresentar e valorizar o grau de *dépaysement*, ou seja, de expatriação, e portanto de uma desorientação, que estariam envolvidos na postulação da noção hegeliana de Saber.⁸ Isso acaba por tornar vão, segue Lebrun, o modo de interrogação proposto por Merleau-Ponty – à pergunta “onde estou?”, é preciso responder com um “eu não sei onde estou”, não tenho por enquanto como saber, a filosofia é o que faz de nós estrangeiros em terras desconhecidas, e é justamente nesse tipo de máxima wittgensteiniana que deve residir o sentido mais forte do fazer filosófico.

Dito de outra maneira, para expor como interpreta e repreende as condições do Saber Absoluto hegeliano, o autor francês, de acordo com Bento, arma uma oposição entre Merleau-Ponty e Wittgenstein, a partir de uma definição de filosofia pela questão “onde estou, onde estamos”, e é para o austríaco que ele irá entregar sua simpatia: “Se o Saber, com efeito, nos expatria, não é ao nos transferir para outro lugar, mas por nos fazer perder o gosto por toda paisagem”. (LEBRUN, 2006, p. 405) Lebrun parece, no caso, levar a termo a agudeza máxima de sua antifilosofia ou, de outro modo, de seu projeto humeano de desenfeitiçamento da filosofia: mais uma vez, não pode haver estação fixa nem residência que seja o pensador obrigado a defender. Mas, observemos, Bento Prado Jr. não deixa de ver aí uma ratificação da partição dualista entre doutrina e heurística. Ele afirma:

Nesse texto, tudo parece se passar como se Lebrun quisesse opor, por sob a quase identidade dos enunciados de Wittgenstein e de Merleau-Ponty, algo como uma oposição abissal. De um lado, a falta de orientação como signo da procura dogmática de uma implantação geográfica ou ontológico-dogmática final: “o profundo movimento pelo qual somos instalados no mundo”; do outro, o livre movimento de um pensamento que não procura fundamento ou local de instalação, que seria puro “recolhimento da linguagem sobre si

⁷ Aqui, em seu texto, Lebrun faz essa citação diretamente a partir do Wittgenstein das *Philosophische Untersuchungen* (*Investigações Filosóficas*), mas também se apóia em um trabalho de Gilles-Gaston Granger, que usa a mesma citação, em livro de difícil acesso e sem tradução em português. O livro *Ludwig Wittgenstein – Présentation, choix de textes, bibliographie* (1969) é uma apresentação do filósofo austríaco ao público francês então ainda pouco lido.

⁸ Observemos que a associação do método do Saber Absoluto a essa condição de expatriação, tal como proposta por Lebrun, e que é então usada contra Merleau-Ponty, ecoa diretamente a interpretação que Granger efetua de Wittgenstein. Eis a citação, tal como no texto de Granger, culminando com a proposição do austríaco: “Os problemas filosóficos surgem, segundo Wittgenstein, de um mal-estar, de uma expatriação do pensamento. ‘Um problema filosófico tem a forma: eu não sei mais onde estou’”(p. 86, tradução e grifo nossos).

mesma”, de maneira inversa à da tendência da maioria dos epígonos, “filósofos da linguagem ordinária”. (2005, p. 284)

Eis que o ponto de heresia fica colocado, pois Lebrun, ainda que ao valorizar Wittgenstein diante de Merleau-Ponty, acaba no entanto, aos olhos de Bento, por reduzi-lo à condição de um filósofo “cético e simplesmente curioso” (PRADO JR., 2005, p. 284), o que só pode lhe surgir, “se tal é a leitura” (PRADO JR., 2005, p. 284), como algo pouco pertinente, incabível ou mesmo insustentável – lembremos do combate de Bento na direção de acentuar a força e a relevância de um *télos* ético a orientar o trabalho do filósofo austríaco.⁹

A ideia de curiosidade, motor da heurística defendida por Lebrun, aparece algumas vezes ao longo do texto *Le Devenir de la philosophie*, como anota Bento, e recebe mais contornos ao seu final. Aí, essa condição é de vez balizada pelo pensador francês através de dois autores que lhe são efetivamente caros: Foucault, mencionado através de um conhecido trecho de seu livro *O Uso dos Prazeres*, e David Hume, segundo seu *Tratado da Natureza Humana*.¹⁰ Por essas direções, arremata Lebrun:

Trata-se, no fundo, de escolher entre duas concepções de filosofia: ou uma doutrina de reconforto ou uma heurística. Nesse debate, aqueles que se inclinam em direção ao segundo partido estão manifestamente em posição de inferioridade: que paixão justificadora do filosofar eles têm a propor, que tenha chance de contrabalançar a “necessidade do sentido”? Nós não vemos senão uma, que parecerá bem apagada: a curiosidade. (1995, p. 654, tradução nossa)

⁹ A esse respeito, ver, por exemplo, *Wittgenstein: cultura e valor*, presente em *Erro, ilusão, loucura* (PRADO JR., 2004). Nesse texto, lemos: “(...) ao mesmo tempo, e também sem variação ao longo da obra, a ética guarda seu lugar de *limite* da análise lógica ou gramatical, de *télos*, como a parte principal e não escrita do *Tractatus*” (p. 111, grifo do autor). Bento retoma, modifica e aprofunda esse texto em *Algumas observações sobre as Vermischte Bemerkungen*. Aí, a passagem fica ainda mais incisiva: “(...) a Ética sempre conservará, para Wittgenstein, a posição privilegiada de *télos* do pensamento” (PRADO JR., 2006, p. 12).

¹⁰ Lebrun (1995) lembra Foucault à página 654 de seu escrito. Eis a citação segundo a tradução da edição brasileira de *O Uso dos Prazeres*: “Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade — em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?” (FOUCAULT, 1984, p. 13). Logo a seguir, Hume também é citado (p. 654-655), seguindo assim a sustentação da relevância da curiosidade. Aqui o trecho utilizado, agora conforme a tradução brasileira do *Tratado da Natureza Humana*: “Sinto crescer em mim a ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas” (HUME, 2002, p. 303). Ao que acrescenta Lebrun: “E nada mais, verdadeiramente, para aí me leva, senão uma simples, mas irreprimível, *curiosidade*” (LEBRUN, p. 655, grifo do autor, tradução nossa). E, finalmente, voltando então a Hume: “Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, sinto que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (HUME, 2002, p. 303).

6. Um outro nomadismo: Wittgenstein como fio

Partilhando das distâncias relativamente ao mesmo adversário, qual seja, a segurança moral-ideológica característica de todo tipo de transcendência fundacionista, ou, mais exatamente, tentando ambos avaliar e apresentar modos pelos quais desconstruir as ilusões metafísicas, tudo se passa no entanto como se, na perspectiva de Bento, a ideia da curiosidade como contraponto objetivo lhe parecesse em todo caso algo insuficiente para fazer frente ao pesado aparato das filosofias dogmáticas, além do que, como dito, acabaria talvez o pensador francês por subscrever certa posição dualista.

Frente a isso, abrindo o espaço das diferenças em relação a Lebrun e preenchendo-o precisamente através de sua leitura singular de Wittgenstein, incomoda a Bento, decididamente, um viés cético ou mesmo niilista que não deixaria de estar presente em Lebrun. Quanto a isso, ele sublinha: “Para além do niilismo, nada além do dogmatismo ou da simples ideologia”. (2005, p. 287)

O pensador brasileiro aponta que a curiosidade e a heurística de Lebrun, as quais, como ratificamos, “não aceitam estação fixa nem residência”, elas ganham nexos com aliados de monta, funcionando como signos do nomadismo proposto por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*. Bento já lembrara anteriormente, em seu texto, que Lebrun, em *Le Devenir de La Philosophie*, utiliza e valoriza a concepção estratigráfica do devir da filosofia que Deleuze e Guattari ali expõem (PRADO JR., 2005, p. 283; LEBRUN, 1995, p. 629-630).¹¹

Insistindo em sua pegada crítica, Bento se interroga se a partilha entre doutrina e heurística não coincidiria pois com uma possível oposição entre pensamento sedentário e pensamento nômade, proposta pelos autores de *O que é a Filosofia?* (2005, p. 287). Como se o nomadismo afim a Lebrun, embora valendo-se das propostas de Deleuze e de Guattari, contivesse em sua gênese uma dificuldade de base, sendo lido por Bento como encerrando

¹¹ O trabalho de Deleuze e Guattari é citado diretamente por Lebrun. O trecho apresentado é o seguinte, aqui de acordo com a tradução brasileira: “(...) considerar o tempo da filosofia em detrimento da história da filosofia. É um *tempo estratigráfico*, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições... o tempo filosófico é assim um grandioso tempo de coexistência, que não inclui o antes e o depois, mas os superpõe numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia, que atravessa sua história, mas não se confunde com ela” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 77, grifo dos autores).

aquele mesmo dualismo. Para fazer frente a isso, a estratégia de Bento é construir e propor uma outra imagem de nomadismo – “poderíamos conceber de outro modo um pensamento nômade” (2005, p. 287) – e ele o fará precisamente a partir de Wittgenstein, segundo “a procura interminável do horizonte que não se limita a uma simples curiosidade e que é sempre guiada por um *télos* ético” (2005, p. 290).¹²

No terço final do texto de Bento, esse contraponto é apresentado e sustentado a partir da re colocação da leitura que faz da gravura de Goya intitulada *No saben el camino*, já presente na abertura de *Erro, Ilusão, Loucura* (2004, p. 14-20). É que, nela, Bento vai frisar a inexistência de horizonte, o que nos deixaria entregues não ao erro ou à contradição – que pressupõem um horizonte de certeza –, mas à ideia positiva de errância. A discussão chega assim, após a análise da gravura de Goya, às distâncias entre as duas visões de nomadismo. O filósofo brasileiro é incisivo ao final de seu texto:

O nomadismo, exigido por razões vitais e por problemas filosóficos (nunca simples quebra-cabeças, como palavras-cruzadas), pode ele ser reduzido a uma viagem turística motivada pela mera *curiosidade*? Querer, como Lebrun, simplesmente ver o ainda não visto? (...) Por que não permanecer em nosso próprio país e tentar, por uma conversão do olhar, tornar visível o que já está sempre aí diante de nós, no entanto imperceptível devido às “câimbras naturais” de nossa atitude ou pensamento? Ou antes, voltar para casa, como um estrangeiro: em todo caso, por esse lado, temos a escolha do eudemonismo, a idéia da felicidade que torna maior o mundo do homem. (2005, p. 290, grifo do autor)

7. Errância vital

Numa palavra, trata-se para Bento de problematizar sua diferença em relação a Lebrun ainda um pouco mais, colocando-a nos termos desse possível nomadismo. Pois será preciso

¹² Em prol de Deleuze e de Guattari, lembremos que dispunham eles de toda uma inquietação na direção de tentar pensar para além das dicotomias, segundo o que chamavam, por exemplo, de um monismo pluralista (cf. DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 42). O que parece importante aqui é a indicação de um nomadismo *à la* Wittgenstein que possa se contrapor à leitura do nomadismo de Deleuze e Guattari, ora assimilada no texto lebruniano em perspectiva justamente dualista, pois é como enxerga Bento em Lebrun. Tudo se passa, de outro modo, como se retornássemos a uma comparação Deleuze/Wittgenstein, embora agora na chave do nomadismo e tendo o texto de Lebrun como mote ou pano de fundo. O trabalho de Bento Prado Jr. que enceta essa confrontação, ainda que em outros termos, é conhecido: *Plano de imanência e vida*, cuja última versão está em *Erro, ilusão, loucura* (2004).

considerá-lo de um outro modo: não como deslocamento ou expatriação em busca do inédito, e sim como errância vital e filosófica. O exemplo trazido pela gravura de Goya torna-se decisivo: nela, não há horizonte fixo, e por isso não há sequer erro no sentido clássico. O que há é errância – e a errância, aqui, longe de ser negativa, aparece como força positiva, como condição mesma de criação do pensamento.

Essa leitura reforça a divergência com Lebrun. O nomadismo não pode ser reduzido à vontade de simplesmente ver o ainda não visto. Ele exige uma conversão do olhar, capaz de tornar visível aquilo que já está diante de nós, mas que permanece imperceptível. Não se trata de buscar incessantemente novos territórios, mas de reaprender a olhar o já dado com olhos estrangeiros.

Resta assim enfatizada a prática da variação imaginária, esse contínuo “ver como” que Bento tanto admirava, na medida em que se tratava justamente de tentar dissolver as ilusões clássicas e modernas em filosofia, expondo uma errância ou um devir que não tem como aceitar acolhimento último, guarida final, possível porto definitivo. É um nomadismo ético, que não dissolve o sentido em pura curiosidade, mas o reconduz ao eudemonismo, busca pela felicidade, ampliação do mundo.

8. Filosofia sem porto: nomadismo e heresia

O que enfim pode se sobressair do itinerário até aqui apresentado? É instigante como Bento continuou seu encontro com Lebrun. Ele nos prevenira já desde o início, quando comentara “acerca de um possível ponto de divergência que iria afastar um pouco meus últimos textos do caminho aberto pela obra admirável de Gérard Lebrun” (PRADO JR., 2005, p. 278). É nessa direção que Bento monta, por assim dizer, um nomadismo wittgensteiniano.

De outro modo, o dispositivo montado por Bento a partir do problema do nomadismo, na medida em que fica aí expressa a distância quanto a Lebrun, ele parece retomar o aforismo de décadas atrás: ora, *por que então já não podemos pensar assim?* Pensar de outra maneira porque, no caso da relação com Lebrun, se é verdade o quanto Bento fez ressoar alguns dos passos de seu antigo professor, se ambos se colocaram a combater e a desconstruir mistificações

variadas que rondam a filosofia, tudo também se passa, no entanto, como se houvesse – e tudo indica que não haveria como não haver – em relação ao mestre, um caminho essencialmente bifurcante, segundo a condição de base que parece mobilizá-los em suas construções filosóficas, e de modo por exemplo que a heurística e a curiosidade de que se serve Lebrun em seus movimentos retóricos sempre afiados se mostraram em todo caso algo insuficientes aos olhos de Bento. A filosofia não cabe em portos definitivos, ela não se exaure em “um resultado positivo” ou na “posse positiva da verdade” – foi o que marcamos na primeira citação deste trabalho.

O que emerge é então um ponto essencial de heresia ou, se quisermos, de dissenso, de controvérsia. Bento reconhece em Lebrun o gesto de desfazer as ilusões da metafísica, mas recusa reduzir a filosofia à curiosidade. Se podemos falar em um certo nomadismo em Lebrun, trata-se de um movimento guiado pela curiosidade e pela expatriação. Para Bento, ao contrário, é preciso afirmar um nomadismo orientado por um *télos* ético, uma errância criadora que não se limita a vagar sem direção.

Teria Bento como não estabelecer seu caminho particular em relação a Lebrun? Pensar de outra maneira porque renasce sempre a filosofia, a incurável doença, tomada em seus devires imprevistos, em suas diferenças de métodos e estilos, em sua diversidade de posições e encruzilhadas de problemas, em suas inumeráveis propostas e conceitos bifurcantes. Não se trata, evidentemente, de estabelecer qualquer juízo na comparação entre as duas filosofias. Conta, para nós, marcar a força desses dois grandes pensamentos, responsáveis por alguns dos melhores e mais interessantes destinos do fazer filosofia no Brasil, e buscar observar mais especificamente de que maneira Bento Prado Jr. não deixou de assinalar sua singularidade, seu necessário ponto de heresia em relação a Lebrun.

Por que já não podemos pensar assim? Ou: como não desconsiderar o pensamento futuro sempre e em todo caso em gestação? Em meio ao oceano das aporias, Bento precisa seguir recolhendo, continuamente variando, perspectivando, a visão e a condição de seus despojos filosóficos mínimos. Ele ainda não chegou lá, e nunca chegará, nem ele nem Lebrun, porque não há teleologia e assim não se trata de chegar a lugar algum. O que parece haver é um perpétuo processo, e ele é já deslocamento, desde que nele insistamos, por ele variemos e apuremos a

nossa vista: filosofia nômade, filosofia em devir. Isso tudo nos remete ainda a uma citação do prefácio de *Erro, ilusão, loucura*, que parece funcionar quase como uma espécie de programa:

Noutras palavras, penso numa guerra filosófica antiga contra toda forma de fundacionismo, que se recusa a saída fácil do ceticismo e do relativismo, que talvez seja mais *atual* que a voga atual do *pensamento mole* dos pós-modernismos (...) É claro que parecemos embaralhar anacronicamente as linhas da história da filosofia. Mas talvez seja necessário fazê-lo e recusar, a um só tempo, *historicismo* e *Philosophia Perennis*, imaginar um tempo do pensamento que seja sincopado e descontínuo (PRADO JR., 2004, p. 14, grifos do autor).

9. Clarificar a experiência do contemporâneo

Cheguemos ainda em uma última consideração. Quando Bento afirma que a “guerra filosófica” é “mais atual” do que a voga do pensamento “mole” dos pós-modernismos, ele sugere duas atualidades heterogêneas: uma cronológica (a moda do presente) e outra propriamente filosófica, extemporânea, que nos alcança por anacronismo. Nietzsche chamou essa posição de “inatual”. Agamben a formula dizendo que contemporâneo é quem não coincide com seu tempo e, por isso mesmo, consegue percebê-lo – sobretudo ao captar seu *escuro*, a zona de falha que interpela o pensamento e que é a condição necessária de toda luminosidade (AGAMBEN, 2009).

Essa perspectiva nos leva de volta ao conjunto de aforismos que instigou o presente texto. No quarto deles, diz Bento: “Ao fazer a ‘filosofia’ do senso comum, seu porta-voz transforma o *punctum caecum* que dormia no coração da visão (aquele mínimo de sombra indispensável à visibilidade) em cegueira literal. A errância degenera em erro”. (1981, p. 99) Poderíamos propor que o pensamento de Bento tentaria precisamente dar contornos a esse ponto cego,¹³ capaz, no entanto, de dar a ver? Seria também esta uma maneira sua, particular, de viver

¹³ No texto *Bento Prado Jr. e Wittgenstein*, após colocar que um dos alvos de Bento em *Presença e Campo Transcendental* era a busca por certo ponto de vista privilegiado para tentar enxergar a filosofia francesa contemporânea no início dos anos 60, Bento Prado Ferraz Neto afirma que esse ponto de vista era justamente uma espécie de “ponto cego” e que esta era uma expressão que Prado Jr. gostava de usar. Mais adiante, diz ainda: “Não me parece ser outro o alvo de Bento Prado Jr., ao ler Wittgenstein: novamente a localização de uma espécie de ‘ponto cego’ da filosofia contemporânea (...)”. (FERRAZ NETO, 2007, p.50)

a fratura do tempo, aliás, de *pensá-la*, e assim de buscar enxergar as sombras de sua época? É bem possível.

Lembremos, apenas a título de mais um campo de exemplos, do quanto Bento, relativamente ao problema da circunscrição conceitual da subjetividade, valorizou, em diferentes textos e de diferentes maneiras, a condição de um sujeito segundo vetores que não param de deslocá-lo em relação a si mesmo, opacificando-o incessantemente, tornando-o desidêntico a si, na medida em que se vê mesmo cindido ou fraturado – marca irremediável – por um Outro, pelos outros, irrupção da heterogeneidade.

Discorrendo sobre Deleuze em uma entrevista importante, Bento afirmou que “toda sua obra, mesmo os livros consagrados à história da filosofia, visa, em última instância, à clarificação de nossa experiência do mundo contemporâneo” (2004, p. 245). Queremos nos apropriar desta proposição, dirigindo-a ao próprio Bento, mas deslocando e ampliando um pouco o seu sentido.

Bento terá sido aquele que nos mostrou, no sentido agambeniano, o que é uma efetiva experiência do contemporâneo. Por que já não podemos pensar assim? Como ver de uma outra maneira? Ver é saber deixar-se habitar pela fratura do tempo, é saber alojar-se em um ponto cego, falho, ponto de ruptura capaz talvez de fazer emergir o próprio ato de pensar, circunscrição de um nomadismo indissociável da variação das posições de um problema e do devir como condição essencial da própria filosofia.

Considerações finais

O que seria pensar de outra maneira? Por que fazê-lo? Ou ainda: “Por que já não podemos pensar exatamente assim?”. Não podemos mais pensar “assim” porque pensar é ato atravessado pelo devir, porque filosofar é aprender a não coincidir consigo mesmo, insistindo no movimento e na errância como destino. A saída de Bento não se reduz a uma fórmula, mas se traduz em um modo de compreender a própria tarefa da filosofia. Ele diz, ao final de seu texto:

Detenhamo-nos aqui: tenho a impressão de dar continuidade ao debate amistoso que me ligou por quase meio século com Gérard Lebrun, infelizmente ausente, agora para sempre. Não terei a contra-argumentação à qual estava acostumado e que poderia indicar uma via diferente para meu caminho. Que este texto seja, assim, dedicado à sua memória (2005, p. 290).

É nesse sentido que, para além do pano de fundo das afinidades eletivas, ou seja, de uma ideia mesmo de comum, a divergência com Lebrun ou, como gostava Bento de dizer, um certo ponto de heresia, isso se torna não apenas produtivo, mas especialmente necessário. É aí que a conversação ganha fôlego: como um prolongamento de diálogo à moda platônica, desde que aporético.

Para fechar, diríamos: a partir de um fundo aproximadamente comum,¹⁴ trata-se para Bento, pensador do diálogo possível, de seguir abrindo o espaço da singularidade e da diferença. Nessa filosofia como conversação infinita, haveria consideração maior pelo lugar do outro? Eis aí por onde não deixa também de passar a elegância democrática de Bento Prado Jr.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Aurélio Guerra; Célia Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Paris: Vrin, 1996.

¹⁴ Seria este fundo comum um campo transcendental? Tudo indica que sim, mas isso exigiria um longo desvio e nos levaria para longe, requerendo portanto um outro momento.

FERRAZ NETO, Benedito. **Bento Prado Jr e Wittgenstein**. O Que nos Faz Pensar, v. 22, p. 49-65, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 2: O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GRANGER, Gilles-Gaston. **Ludwig Wittgenstein**. Présentation, choix de textes, bibliographie. Paris: Segues, 1969.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito**. ensaio sobre o discurso hegeliano. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LEBRUN, Gérard. **Do erro à alienação**. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (org.; trad.). **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras; EDUSP, 1993.

LEBRUN, Gérard. **Le devenir de la philosophie**. In: KAMBOUCHNER, Denis (org.). **Notions de philosophie**. Tomo III. Paris: Gallimard, 1995.

LEBRUN, Gérard. **Por que filósofo?** Revista Estudos Cebrap, n. 15, p. 148-153, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Arthur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MORENO, Arley Ramos. **A respeito de um estilo filosófico**. Revista Olhar (UFSCar), v. Especial Bento Prado Jr., p. 195-197, 2008.

PRADO JR., Bento. **Algumas observações sobre as Vermichte Bemerkungen**. Tradução de Raquel de Almeida Prado. Dois Pontos (UFPR; UFSCar), v. 3, n. 1, p. 11-59, 2006.

PRADO JR., Bento. **Alguns ensaios**. filosofia, literatura e psicanálise. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

PRADO JR., Bento. **Entrevista**. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio (org.). **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.

PRADO JR., Bento. **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo: Editora 34, 2004.

PRADO JR., Bento. **Gérard Lebrun e o devir da filosofia**. Tradução de Bento Prado Neto. Discurso (Departamento de Filosofia, FFLCH-USP), São Paulo, v. 35, p. 277-296, 2005.

PRADO JR., Bento. **O pensamento futuro em gestação**. Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, São Paulo, 6 fev. 2005.

PRADO JR., Bento. **O porto seguro da filosofia**. Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, São Paulo, 8 jun. 2003.

PRADO JR., Bento; PEREIRA, Osmar Pereira; FERRAZ, T. S. **A filosofia e a visão comum do mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2017.