

Gérard Lebrun e o devir da filosofia*

Bento Prado Jr.**

Resumo: O autor mostra neste ensaio quais são suas afinidades com a obra de Gérard Lebrun — obra animada por uma interrogação propriamente filosófica sobre a “ilusão como destino do pensamento” — e quais os aspectos em que dela se distancia: o “ponto de controvérsia” pode ser percebido na leitura distinta que ambos fazem da filosofia de Wittgenstein e de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: erro – ilusão – história da filosofia – Wittgenstein – Merleau-Ponty

A verdadeira filosofia ri da filosofia.
Blaise Pascal

I

Numa resenha de *L'Envers de la dialectique*⁽¹⁾ publicada em *Lire*, Jean Blain escreve: “Antes de tornar-se professor na universidade de Aix-en-Provence, onde ensinou praticamente até a sua morte, exerceu sua arte durante

* Conferência pronunciada no Colóquio “Culture brésilienne et traditions françaises” na Universidade de Nice-Sophia Antipolis, Faculté de Lettres, Nice, em 24 de junho de 2005. Trad. de Bento Prado Neto.

** Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.

cerca de vinte anos no Brasil – onde é infinitamente mais conhecido do que entre nós – e especialmente na Universidade de São Paulo”. Talvez haja uma certa dose de exagero na palavra “infinitamente”, mas o certo é que o impacto da obra de Lebrun e de seu ensino foi enorme entre seus colegas e seus alunos em nosso país⁽²⁾. E é justamente esse impacto de múltiplas dimensões que será o objeto desta conferência. Falarei, aqui, da influência que sofri, eu mesmo, ao longo de quase quarenta anos de amizade e de intermináveis conversas, mas também acerca de um possível ponto de divergência que iria afastar um pouco meus últimos textos do caminho aberto pela obra admirável de Gérard Lebrun.

A triste notícia de sua morte surpreendeu-me no meio de um trabalho, quando tomava notas acerca de uma questão que me persegue já há algum tempo. Sob o golpe da emoção, retomei imediatamente os textos de Lebrun, descobrindo com uma injustificável surpresa – como a memória nos falha! – o quanto meus assuntos e problemas de então deviam ao ensino de meu amigo na rua Maria Antônia desde a longínqua década de 60. Foi nos livros sobre Kant e Hegel, ainda inéditos nessa época remota, que redescobri, no final do século, em uma segunda leitura, uma interrogação continuada que me tocara profundamente, sem que tivesse plena consciência de seu sentido ou de sua força, nas exposições que precederam sua publicação.

Em textos recentes, eu havia examinado algumas instâncias da confusão “categorial” entre erro, sonho, ilusão e loucura, freqüentes na filosofia contemporânea e que cabia corrigir (como deve ser corrigida a própria idéia de um “erro categorial”) por meio de uma recuperação do valor crítico da história da filosofia na estratégia geral do pensamento. Penso aqui, é claro, nas dificuldades das quais o próprio Ryle não escapa⁽³⁾, mas que se agravam em outras linhagens da filosofia analítica.

Mas não me refiro apenas a esses dois grandes livros que são *Kant et la Fin de la Métaphysique* e *La Patience du Concept* (Lebrun 8 e 9). Minha grande surpresa foi descobrir um pequeno artigo traduzido e publicado por Rubens Rodrigues Torres Filho sob o título de “Do erro à alienação”⁽⁴⁾. Trata-se de uma pequena obra-prima, consagrada ao novo estatuto atribuído por Kant à idéia de “erro”, a contrapelo de toda a tradição do pensamento clás-

sico. Seu ponto de partida é a reflexão 3.707, sobre a “*Certeza e incerteza do conhecimento em geral*”. A idéia central é a de que não se pode derivar a possibilidade do erro do simples reconhecimento da “incerteza objetiva” ou da finitude de nosso conhecimento: “Se o diâmetro aparente de uma estrela é conhecido, mas sua distância não, a verdadeira grandeza dessa estrela continua a ser incerta – mesmo que dessa incerteza, por si só, não possa nascer erro algum”.

Lebrun interpreta o texto kantiano sob o pano de fundo da história do processo de exorcismo do erro, desde o *Teeteto* e o *Sofista* de Platão até as *Meditações* de Descartes. A empresa do *Teeteto* acaba em aporia: Sócrates impõe a seu interlocutor uma escolha espinhosa: “Ou não há falsa opinião, ou então é possível não saber aquilo que se sabe. Qual dos dois você escolhe? – Você me propõe uma escolha difícil, Sócrates. – E no entanto o argumento dificilmente permitirá os dois” (196c-d). Essa dificuldade, no entanto, ninguém o ignora, é contornada por Platão, que acaba por dar lugar ao erro ao mesmo tempo em que o esvazia de toda “positividade”. E isso graças à distinção entre “constatação” e “juízo”, ou entre os conteúdos atômicos do pensamento e sua conexão no “*lógos*”. “Com o *lógos* predicativo, abre-se um espaço no qual os absurdos não são mais ontologicamente impensáveis e onde as distorções de sentido não são mais alucinações: com o benefício do jogo entre conteúdo representativo e julgamento, pode-se *dizer*, sem ser louco, aquilo que não se *verifica*”⁽⁵⁾.

O erro, assim como a verdade, só pode ocorrer no interior do juízo. É exatamente essa operação que será reativada pelo Descartes da quarta *Meditação*: no entendimento, como mera faculdade de representação, não há lugar para o erro; nenhuma idéia tomada em si mesma é falsa; apenas a intervenção da vontade torna possível o erro. A vontade, infinita, pode negligenciar a finitude do entendimento, permitindo-me “formular um juízo sobre uma coisa quando não a concebo com clareza e distinção”. Não é portanto na finitude do entendimento (ou na natureza de nossas faculdades) que o erro encontra sua origem. Há, é claro, uma etiologia do erro, mas puramente “psicológica”, que não compromete de modo algum nosso saber, que não remete a nenhuma sombra intrínseca no coração cristalino da “luz

natural". Eis, mais uma vez, a resposta que Teeteto não foi capaz de dar a Sócrates, suprimindo a alternativa socrática, mostrando que pode haver falsas opiniões e que não podemos nos enganar acerca do que sabemos⁽⁶⁾.

Mas seria realmente o pensamento clássico capaz de dar conta da realidade do erro? Parece que só é capaz de fazê-lo ao preço de reduzir o erro à sua forma mais trivial. Kant, é verdade, parece fazer sua essa concepção cartesiana do erro: "...em certo sentido, bem se pode fazer do entendimento o autor dos erros, ou seja, (...) por falta da *atenção devida* a essa influência da sensibilidade"⁽⁷⁾. Mas, voltando à reflexão 3.707, da qual partimos, Lebrun mostra que o problema de Kant é justamente o de eliminar a base sobre a qual repousa o "otimismo epistemológico" do pensamento clássico que só concede cidadania ao erro sob a estrita condição de reduzi-lo a uma mera "inépcia", como quando confundimos Teodoro com Teeteto ou quando julgamos que $2 + 3 = 6$. E essa base é o solo firmíssimo da certeza que permanece intacta de Platão a Descartes e a Espinosa: não posso conhecer nada sem conhecer *aliquid, etwas*, "algo", "algo que é". Ou ainda, que a idéia de erro é pensada sob o pano de fundo do enraizamento ontológico do pensamento no Ser ou na verdade-em-si. No limite, Espinosa e Teeteto são os mais coerentes: essa ontologia é incompatível com o *fato do erro*.

Para fazer justiça ao erro, é precisar subverter essa ontologia e essa concepção do Saber. É a hipótese recusada como absurda por Platão ("Ignorar aquilo mesmo de que temos o saber, não por ignorância, mas pelo próprio saber que dele temos") que recebe aqui cidadania, dando lugar a uma teoria positiva do erro como ilusão necessária ou como auto-engano. Lebrun descreve essa subversão: "Mas tudo mudaria se esse Saber-testemunha constituísse justamente a ignorância em pleno coração do saber (...) que Platão julgava inimaginável, se a Ciência que os clássicos faziam a medida de nossas distrações fosse esse Não-saber que se dá a *aparência* do mais elevado saber"⁽⁸⁾.

Com Kant, vemos apagar-se a fronteira que separava o Saber do Não-Saber, e o erro deixa de ser um acidente exterior à estrutura da Razão. Não é apenas o sono que produz monstros: a Razão, antes da retificação introduzida pela revolução crítica, deixa-se levar espontaneamente pelas Aparên-

cias que ela própria secreta e que, apenas elas, podem servir de guia para uma verdadeira e positiva etiologia do erro.

Mas cuidado: percorrendo, aqui como alhures, a formação da crítica da ilusão metafísica, Lebrun não o faz nunca inspirado por uma qualquer forma de "cientificismo"; a epistemologia não é necessariamente o *télos* último da Crítica. Muito pelo contrário: nosso colega (em outro texto publicado apenas no Brasil) consagrou ao livro de Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, uma dura crítica que visava aquilo que lhe parecia ser justamente a ingenuidade do positivismo do autor. A mesma inspiração será encontrada no livro sobre o Discurso hegeliano⁽⁹⁾, 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⁽¹⁰⁾: aqui, contra a leitura "existencialista", a idéia de negatividade perde seu peso ontológico ou antropológico para tornar-se uma simples e jovial prática de desenfeitamento por meio de um exercício discursivo muito particular. Como se a antifilosofia de Nietzsche (acompanhada em *L'Envers de la Dialectique*) já estivesse esboçada na obra de seu adversário. Tudo se passa como se os dois livros, *La Patience du Concept* e *L'Envers de la Dialectique*, se articulassem na forma de um anel de Moebius. Sem nos demorarmos na relação complicada entre os dois livros, arrisquemos que a intenção expressa na página 17 do primeiro não está ausente do segundo. Leiamos a frase, à qual haveremos de voltar mais tarde: "Isto é: sem decidir inscrevê-lo a priori [o discurso pós-kantiano – nota de Bento Prado Jr.] nos turbilhões da práxis humana ou na linha de alguma história do Ser, e deixando essas peripécias de linguagem como que em suspenso entre céu e terra. Mas essa libertação do olhar, que pode muito bem *não levar a nada* e da qual alguns textos dão uma idéia bastante adequada, é insuportável, é claro, para espíritos religiosos".

A obra de Lebrun, como historiador da filosofia, é animada de uma ponta à 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”⁽¹¹⁾. Como o sugere Pascal na frase em epígrafe a esta exposição, a antifilosofia não é de modo algum externa à filosofia: sobretudo porque só podemos rir realmente ou zombar da filosofia ou da atitude doutrinal *através da própria filosofia*⁽¹²⁾. Pois a filosofia não é necessariamente a procura de um Sentido Último das Coisas que, apenas ele, poderia garantir nossa “segurança moral”. Temos uma demanda inteiramente diferente com a heurística que parece atravessar as obras de autores tão diferentes quanto Pascal, Hume, Kant, Hegel e Nietzsche – todos presentes no “álbum de família”⁽¹³⁾ de Lebrun –, temos, de fato, uma interrogação inteiramente diferente que não visa nunca o descanso final na descoberta de um Fundamento, mas, para usar a linguagem de Foucault, na tomada de consciência do *dépaysment* implicado pelo esforço de conhecimento. É, com efeito, no empreendimento genealógico de Foucault ou na iniciativa *anarcônica* de Hume que Lebrun encontra os modelos mais próximos de sua própria atividade histórico-filosófica⁽¹⁴⁾.

II

Relendo assim Lebrun em 1999, eu descobria, nos meus últimos trabalhos (reunidos mais tarde no livro *Erro, Ilusão, Loucura* (Prado Jr., 15)) a presença de idéias e de questões que não tinham outra origem senão os textos de meu amigo. Dentre aqueles meus trabalhos, destaco um curto ensaio (ausente do livro mencionado) acerca dos escritos de Pierre Hadot⁽¹⁵⁾ sobre a fecundidade dos erros no devir da filosofia ou aquilo que Lebrun chamava de “filtragem conceitual”. Ali, eu chamava a atenção do leitor para a análise feita por Hadot do “erro” de leitura que Porfírio cometia acerca do *Parmênides* de Platão, alargando o espaço para o desdobramento do neoplatonismo. Na linguagem de Lebrun, o que aparece como “erro”, do ponto de vista filológico, pode ser uma nova filtragem, rica do ponto de vista performativo, que torna possível a *criação* de novos problemas, abrindo um porvir indefinido e para sempre aberto para a filosofia. Mais recentemente, uma ainda maior surpresa: relendo, há cerca de um mês, o “Devenir de la

Philosophie”, pensando no encontro de hoje, deparei com uma frase de Lebrun quase idêntica a outra que eu mesmo havia escrito há cerca de dez anos, quando ainda não conhecia esse texto de meu amigo. Naquela ocasião, num outro encontro França-Brasil, que reunia a École Normale Supérieure e a Universidade de São Paulo, no Brasil, eu dizia, numa breve intervenção: “Gostaria que se reconhecesse que o passado da filosofia não está nas nossas costas, que ele nos impregna em nossa atualidade mais viva, e que apenas a atualização ou a interiorização desse passado poderia nos lançar para o futuro”⁽¹⁶⁾. Na página 607 do texto de Lebrun, podemos ler: “Em primeiro lugar, como se trata de recensear aquilo que acabamos de herdar, o investigador esforça-se por perfurar as sedimentações de um passado que está sob nós, e não atrás de nós...” Mais adiante, remetendo-se a Deleuze, fará explicitamente sua a concepção estratigráfica do devir da filosofia exposto em *Qu'est-ce que la philosophie?*.

Mas, nessa leitura recente, eu descobria também um “ponto de heresia” (para empregar a expressão de Foucault) no qual nosso acordo de base acerca da relação entre a filosofia e sua história parecia transformar-se em oposição. Esse ponto de controvérsia encontra-se na conclusão do texto. Voltamos, portanto, à oposição que acabamos de esboçar entre a necessidade de “segurança moral” e a pura e livre heurística. Após ter feito, em “Le Devenir de la Philosophie”, a arqueologia da história “filosofante” da filosofia (desde a versão genial de Hegel até a versão escolar da *Philosophia Perennis* e do ecletismo), Lebrun acaba por nos impor uma escolha entre dois extremos: entre uma concepção “nobre” e uma concepção “fútil” (por antífrase) da filosofia. E ressalta o valor da segunda, livre ao mesmo tempo da sombra da teologia e da teleologia (*theos kai télos*, o mesmo inimigo!). É Hume, claro, mais uma vez, quem fornece seu melhor paradigma: a filosofia, não como procura de um fundamento último, mas como mera “curiosidade” (palavra que volta amiúde no decorrer do texto). De um lado, o nobre “interesse prático” de Kant, do outro, a simples curiosidade de Hume: “I cannot forbear having a curiosity to be acquainted with the principles of moral good and evil”⁽¹⁷⁾. Ou ainda, entre a história “panorâmica” da filosofia e a micro-história proposta por Jacques Brunschwig. Mas

sobretudo entre a história do Ser ou da Verdade de Heidegger e a arqueologia de Michel Foucault.

Para melhor esclarecer aquilo que quero dizer, permitam-me uma longa citação do último capítulo de *La Patience du Concept*, que, aliás, complementa uma outra frase do início do livro que havíamos citado mais acima. Nas páginas 407-408 do livro, reiterando a oposição entre doutrina e heurística, diz-nos Lebrun: “Os métodos do *conhecimento* eram esses ritos de sedução ciosamente regrados. O método do *Saber*, ele, é um recolhimento da linguagem sobre si mesma. Como compará-los? Aqueles nos prometiam vitórias, conquistas e anexações; ele dispensa essas metáforas topográficas. Se o Saber, de fato, nos *dépayse*, não é por nos transferir para outro lugar, mas por nos fazer perder o gosto por toda paisagem. ‘Onde estou?’, essa questão que reaviva, dizia Merleau-Ponty, ‘o profundo movimento pelo qual somos instalados no mundo’, o Saber torna-a vã. Pois, para aquele que nele confia, ele assume antes de tudo a forma que Wittgenstein tomará como específica de um ‘problema filosófico’: ‘Todo problema filosófico tem a forma: não sei mais *onde* estou.’ Com a condição de tomar a fórmula ao pé da letra e ousar prolongá-la: não saberemos nunca *onde* estamos, uma vez que o movimento das significações não pára de tornar obsoletos os sistemas de coordenadas aos quais as remetíamos espontaneamente – que se trate das normas lógicas, da temporalidade, de minha morte ou de minha presença no mundo”. 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 mesma”, de maneira inversa à da tendência da maioria dos epígonos, “filósofos da linguagem ordinária”. Wittgenstein, cético e simplesmente curioso, como na leitura que Lebrun faz de Hume? Claramente, se tal é a leitura, ela é insustentável. Afinal, o conteúdo ético, reduzido ao silêncio, no *Tractatus*, não era o essencial do livro? Com seu estilo sempre

“transcendental”, esse livro não guarda a primazia do “interesse prático” kantiano, para além de toda indiferença para com a “segurança moral”? Esse interesse prático não é guardado, ao longo de toda a obra do filósofo austríaco, pela vocação terapêutica que sempre atribuiu à filosofia? Não se trata sempre, para ele, para o filósofo, de mudar a vida? E, com essa mudança, *transformar o mundo*, uma vez que o mundo do homem feliz é maior que o do infeliz?

Será que essa oposição entre Merleau-Ponty e Wittgenstein ou pelo menos a filtragem que lhe serve de horizonte não colocam problemas? Para reconhecer o que há de problemático nessa tópica, não é de modo algum preciso subscrever o que Foucault (justamente um dos melhores aliados de Lebrun) nos dizia em São Paulo, em 1965, ao apresentar *Les Mots et les Choses*, um pouco antes da publicação do livro: “É preciso ser uma mosca cega para não ver que a filosofia de Heidegger e a de Wittgenstein são uma só e mesma filosofia”. Não é preciso ir tão longe, mesmo se cabe reconhecer que Heidegger via, no autor do *Tractatus*, “o Heráclito do século XX” e que, de seu lado, Wittgenstein afirmava compreender perfeitamente Heidegger e sua proposição “*Das Nichts nichtet*” diante do público perplexo dos membros do Círculo de Viena.

Mas voltemos à oposição Wittgenstein/Merleau-Ponty. Estaríamos nós realmente, por uma coincidência pelo menos literal da definição da filosofia pela questão “onde estou, onde estamos?”, diante de um acordo de superfície que esconderia uma profunda oposição, sob a forma *Aut Aut*? Não esqueçamos que os dois filósofos insistem na essencial obliquidade da linguagem, que dá lugar ao uso filosófico da metáfora⁽¹⁸⁾ como instrumento indispensável para a conversão do olhar. Não esqueçamos: “*Eine gutes Gleichnis erfrischt den Verstand*”⁽¹⁹⁾. De fato, não lançam mão ambos os filósofos, o francês e o austríaco, da mesma metáfora, dizendo ambos aproximadamente “não preciso de um mapa cognitivo para ir de meu quarto para o meu banheiro”? Não insistem ambos, contra William James, que meu pensamento em nada precede, nem por um milionésimo de segundo, o termo de sua expressão lingüística? Outros pontos comuns podem ser assinalados. Lembremos que não era por acaso que Jankélevitch pensava os “modos de

ser” levando em conta as “maneiras” catalogadas por Baltazar Grazián: ninguém pode se apresentar à corte com a roupa em farrapos. Merleau-Ponty, certamente, e Wittgenstein muito provavelmente haviam lido com proveito Whitehead quando ele dizia em *The Concept of Nature*: “...as bordas da natureza são sempre esfarrapadas...”, contra a hegemonia grega, sempre viva no pensamento clássico, do limite bem recortado, o *péras* contra o *ápeiron*. Merleau-Ponty, com Whitehead, insurge-se contra a idéia da “localização espacial única de cada existência”⁽²⁰⁾. De seu lado, Wittgenstein escreve no parágrafo 111 das *Zettel*: “Não estamos de modo algum *preparados* para a tarefa de descrever o uso, por exemplo, da palavra ‘pensar’ (E porque deveríamos estar? Em que nos seria útil tal descrição?). E a idéia ingênua que dela fazemos não corresponde à realidade. Esperamos um contorno suave e regular e nos deparamos com algo em farrapos. Aqui se poderia dizer que construímos uma imagem falsa”. Uma vez terminada a hegemonia do *péras*, talvez possamos compreender melhor o ideal wittgensteiniano de “...mergulhar no caos arcaico (ou originário) e nele nos sentirmos bem”. Mas, ainda que insistindo ambos na essencial obliquidade da linguagem, ambos bloqueando a idéia da filosofia como saber direto e positivo, no entanto nenhum deles resvala no ceticismo ou no nihilismo. Não se pode, como o quer Heidegger (pelo menos o de antes da dramática *Kehre* dos anos 30), falar diretamente do Ser, a ontologia só pode ser negativa, no sentido em que se fala de Teologia Negativa (Merleau-Ponty). A filosofia não pode nunca tornar-se “científica”, como o quer o círculo de Viena, mas apenas uma atividade crítica como o quer Lebrun; mas cuidado: essa atividade não pode aparecer para Wittgenstein como uma simples curiosidade, sem o *télos* ético que acompanha seu pensamento desde o *Tractatus*. Uma metáfora de Wittgenstein é aqui esclarecedora: após definir a filosofia como dissolução de falsos problemas, acrescenta algo como: “Se, ao coçar-me, elimino uma coceira, não continua sendo verdade que a coceira existiu?”⁽²¹⁾. Como o ressalta com toda justiça Von Wright, os mal-entendidos lingüísticos que a filosofia produz não são nunca vãos fantasmas, mas sintomas de uma desordem na forma de vida⁽²²⁾. É no mesmo sentido que Jerry H. Gill parece ter razão ao propor abandonar a representação puramente negativa da idéia de

dissolução dos falsos problemas, dizendo: “Minha sugestão pessoal é que é mais proveitoso caracterizar sua concepção dos problemas filosóficos dizendo que Wittgenstein (antes que afirmar que eles são ou *solved* ou *dissolved*) sugere que os problemas filosóficos devem *to be resolved*”⁽²³⁾. Mesmo se os verbos latinos que estão na origem dos três verbos ingleses aqui empregues são quase sinônimos, é preciso confessar que *to resolve* soa de modo reverberar a bela metáfora de Wittgenstein que descreve a atividade filosófica como uma terapia que nos liberta das câimbras de nosso pensamento.

Com a partilha fixada por Lebrun entre doutrina e heurística, parece que acabamos numa espécie de dualismo um pouco cátrato demais. Para além do niilismo, nada além do dogmatismo ou da simples ideologia. Será que tal dualismo coincide com a oposição deleuziana entre pensamento nômade e pensamento sedentário que Lebrun fez sua em “Le Devenir de la Philosophie”?

III

Poderíamos conceber de outro modo um pensamento nômade. Que nos seja permitido, para terminar, retomar o gênero literário da *ekphrasis*, praticada outrora pelos sofistas, que faziam da análise da pintura um instrumento filosófico. A idéia de que a questão da filosofia tem a forma da questão *onde estou?* pode ser um pouco melhor esclarecida por um comentário da gravura de Goya que tem como título *No saben el camino*, com a condição de uma pequena mudança nesse título, colocando-o na primeira pessoa: *No sabemos el camino*.

Armstrong Roche⁽²⁴⁾ descreve a gravura nos termos seguintes: “Uma horrível procissão – dois padres, um com o cabelo tonsurado, o outro encapuzado, ambos luminosos em suas roupas brancas; três nobres (...), e leigos, todos de olhos fechados – todos cambaleando num terreno desértico. Relevos rochosos tornam impossível para os participantes da procissão manter um caminho reto. Ligados entre si como uma fila de mulas, numa única linha, alguns de cabeça baixa, parecem ignorar-se uns aos outros e não ver

aquele que os guia em direção ao abismo. O guia ergue sua mão, em súplica, talvez tomado de pavor. A luz, do lado direito da gravura, fende a escuridão, dando forma a uma estrutura abstrata e expõe as superfícies lisas das rochas, que delimitam o abismo, assim como o condutor”. Mudando o título da gravura, afastamos um primeiro sentido, na direção da *Aufklärung*, que faria da gravura uma interpretação racionalista da parábola bíblica do cego que guia outro cego na direção do abismo: isto é, a simples denúncia do não-saber. Mas permitimo-nos modificar assim nosso olhar apoiados num grande especialista em Goya, Fred Licht. Colocando o título da gravura na primeira pessoa, tornamos visível um aspecto importante da obra. Nas palavras de Licht, “Mesmo em suas sátiras as mais amplas e faceciosas, sentimos perfeitamente que Goya tem uma experiência pessoal do erro enquanto objeto de sua sátira, que não se trata apenas de algo apreciado de um ponto de vista distante e superior”.⁽²⁵⁾

Não é portanto necessário ver a gravura como denúncia da volta da sombra da teologia. Com o novo título, podemos vê-la de outro modo, remetendo-a à tradição anterior de Bosch e de Bruegel, e em conexão com a pintura moderna. Assim como podemos ver a cabeça do coelho como cabeça de pato no famoso exemplo wittgensteiniano da mudança de aspecto⁽²⁶⁾. Vistos desse modo, os *Bergwege* da gravura assumem o aspecto dos *Holzwege* ou, mais classicamente, de aporias (o que não implica nenhuma adesão a um estilo heideggeriano que essas expressões poderiam sugerir). Como se pode ver no seguinte texto de Wittgenstein, que poderia ser lido como um comentário da gravura de Goya: “Caminhamos, por aí, sonâmbulos, por entre abismos. – Mas, mesmo se nos dizemos agora: ‘agora estamos acordados’, poderíamos nós, efetivamente, estar certos de não acordar mais tarde? (E dizer então: – adormecemos mais uma vez)./ Poderíamos estar certos de que não há nenhum abismo que não vemos?/ Mas se eu dissesse: no cálculo não há nenhum abismo se não o vemos! Será que um diabinho nos engana aqui? Mesmo se nos engana, não nos atrapalha. O que os olhos não vêem, o coração não sente”⁽²⁷⁾.

Mas esse cruzamento entre o parágrafo de Wittgenstein e a gravura de Goya não faz justiça nem a um nem ao outro. É-nos portanto preciso

mudar de atitude ou modificar nosso olhar. Esse parágrafo é ao mesmo tempo anticartesiano e antiformalista em sua abordagem da matemática. Para Descartes, com efeito, o argumento do sonho não era suficiente para pôr em perigo a verdade da matemática. Se durmo, minhas representações que remetem ao mundo físico podem enganar-me, mas, mesmo em sonho, $2 + 2 = 4!$ Apenas a hipótese do gênio maligno põe em perigo as verdades matemáticas. Mas, diz Wittgenstein, não se deve sequer sonhar em provar a “consistência” de minha teoria; isto é, não se deve, após ter demonstrado a partir de axiomas as proposições que a compõem, demonstrar que são todas compatíveis. Não se deve purificar o sistema, matando os “vírus” de uma contradição virtual. Não devo temer que, ao longo do cruzamento entre duas deduções, meus teoremas entrem em contradição numa sombria esquina desconhecida. Essa operação de limpeza estaria em contradição com um certo “finitismo” necessário à teoria da matemática, propondo uma tarefa inútil. Seria também incompatível com meu “construtivismo”: se caio numa contradição, paciência, posso mudar meu trabalho de arquiteto...

Mas isso parece nos reconduzir, por outro caminho, ao coração da gravura de Goya: numa palavra (lembremo-nos de *Über Gewissheit*), toda contradição ou todo erro pressupõe um horizonte de certeza. Ora, é essencial, na gravura, essa falta de horizonte. Começamos pela distribuição, na gravura, da luz e da sombra. Já o havíamos notado, a luz vem da direita, iluminando menos da metade da cena e dando a ver alguns rostos e obstáculos rochosos. Todo o resto continua na escuridão. Sentimos que estamos no alto de uma montanha, à beira de um precipício, mas nenhuma indicação nos é dada acerca daquilo que há em volta, acima ou abaixo. O espaço branco na parte superior direita da gravura poderia ser o céu, acima de nós todos, iluminado pelo sol, que se infiltra na bruma que nos envolve. Mas poderia também ser o mar, visto de cima, cuja situação real no espaço nos escapa. Toda a cena é vista de cima. Na parte superior esquerda, *idem*: tanto um céu coberto por nuvens quanto um obscuro e tempestuoso oceano. No limite, isolados pela bruma e perdidos no labirinto montanhoso, não sabemos nos situar no plano horizontal (isso é evidente, uma vez que se trata de um labirinto ou de uma aporia, de um caminho sem saída), mas sobretudo não

somos capazes de fazê-lo no plano vertical. Se não somos capazes de discernir as vias na superfície da Terra, é porque não somos capazes de nos localizar, na Terra, entre o Céu que está acima dela e o Inferno que – supõe-se – está embaixo. O que nos falta é exatamente o horizonte, ou aquilo que, sem ser a Terra ela própria, nos permitiria orientar-nos em sua superfície. O que não sabemos, para lembrar o título do livro de Kant, é *o que significa orientar-se no pensamento*. Mesmo percebidos como céu, os espaços claros ou escuros são radicalmente cortados do espaço imediato percorrido pelos personagens errantes e não podem, assim, servir de norte ou de horizonte.

Temos diante de nós uma imagem do nomadismo tal como este poderia ser concebido na perspectiva de Wittgenstein: a procura interminável do horizonte que não se limita a uma simples curiosidade e que é sempre guiada por um *télos* ético. 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? Visitar a exótica Taiti? Calcar o solo ainda virgem de Júpiter? Isto é, simples *extra-dição* ou *extra-dicção*: querer ser excluído de um “lugar comum” e ser convidado a dizer tudo *do exterior*? 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? Olhar em volta de si para tentar dissipar a sombra, para ver o que está próximo demais para ser imediatamente visto, como diziam, cada um a seu modo, Husserl, Heidegger e Wittgenstein ao definirem a tarefa da filosofia?⁽²⁸⁾ 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.

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.

Abstract: The author points out in this article his affinity and his disagreement with Gérard Lebrun's philosophical conception that “illusion is the destiny of thought”. An instance of his philosophical discord is the different way he interprets Wittgenstein's and Merleau-Ponty's philosophy.

Key-words: error – illusion – history of philosophy – Wittgenstein – Merleau-Ponty

Notas

- (1) *Tradução:* O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- (2) *Acrescentemos que, no prefácio de um dos livros que publicou no Brasil, Lebrun escrevia:* “Cada vez que o avião se aproxima de São Paulo, tenho a impressão de que o bom e velho Aristóteles tinha razão em sua teoria do ‘lugar natural’”. *A afeição era recíproca: nos anos 70, Lebrun recebia do município o título de “cidadão honorário de São Paulo”.*
- (3) *Meu texto acerca do tema foi publicado há dois anos atrás, sob o título de “Le dépistage de l'erreur de catégorie: le cas du rêve”, no número 5 dos Cahiers de philosophie du langage (L'Harmattan).*
- (4) *Num pequeno livro publicado apenas no Brasil, sob o título de Sobre Kant, organizado por Rubens R. Torres Filho (Lebrun 11).*
- (5) *Por exemplo, “Teeteto voa”. Cf. Lebrun 11, p. 16.*
- (6) *Lebrun lembra-nos que, ao longo de toda a tradição, apenas Espinosa responde de modo diferente, ignorando a etiologia psicológica do erro e negando-lhe toda e qualquer forma de consistência.*

(7) *Apud Lebrun 11, p. 17.*

(8) *Lebrun 11, p. 22.*

(9) *Lebrun 9.*

(10) *Lembremos a curiosa frase da bibliografia de La patience du concept: “A bibliografia que segue é aquela que foi realmente consultada: não tem, portanto, nenhuma pretensão de exaustividade. Assim, não me guiei nunca pelo livro célebre de Alexandre Kojève; escolhi, portanto, não mencioná-lo, certo de que o fato de ser citado aqui nada acrescentaria a seu público”. Frase dura, que não esconde uma espécie de grito de guerra contra o “público” ou a recepção de Hegel na França desde os anos 30. É lícito imaginar que essa batalha tem como alvo sobretudo a obra de Merleau-Ponty ou as escolhas filosóficas do jovem Lebrun, que devia ler às escondidas La Phénoménologie de la Perception para não chocar a ortodoxia leninista-stalinista de seus camaradas de partido (acrescentemos que Desanti confessava uma dificuldade semelhante, vivida na mesma época).*

(11) *Cf. a penúltima página de seu ensaio “Devenir de la philosophie” (Lebrun 6).*

(12) *Como dizíamos alhures. Cf. Prado Jr. (14), p. 150: “É preciso muito mais para perder o medo de rir da filosofia, de si mesmo, do mundo – é preciso também aprender a rir através da filosofia”.*

(13) *Para brincar com o título de um outro ensaio de Lebrun: “Hume no álbum de família de Husserl”. Acrescentemos que nos anos 80 ele se queixava de ter consagrado tantos anos a Kant e a Hegel, deixando de lado autores como Pascal, Hume, Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, bem mais próximos de seu coração teórico.*

(14) *Prova disso é o seguinte trecho do texto “Por que filósofo?”, publicado no Brasil, nos Estudos Cebrap 15, 1976, p. 153: “De que lhes serve [a filosofia – nota de Bento Prado Jr.] a vocês, auxiliares da segurança moral? Esta é a questão que ele [o antifilósofo – nota de Bento Prado Jr.] põe de agora em diante àqueles que pretendem residir em alguma ‘Verdade’ ou*

alguma ‘Justiça’. Então, que se meça quão uma vez mais a vitória do antifilósofo ‘deve ser completa – ele que sempre permanece, junto de toda a humanidade, na ofensiva e não possui qualquer estação fixa, nenhuma residência, que numa ocasião qualquer seja obrigado a defender’. (Hume no oitavo dos Diálogos sobre a Religião Natural)”.

(15) *Em particular “Erro, exegeses e erros criadores”, in: P. Hadot, Philosophy as a way of life, edição e introdução de A. I. Davidson, Blackwell, 1995.*

(16) *Essa breve intervenção foi bastante desenvolvida e transformada numa conferência proferida em Paris, por ocasião do vigésimo aniversário do Collège International de Philosophie. A frase citada encontra-se na página 123 do número 45 da revista Rue Descartes.*

(17) *Apud “Le Devenir de la Philosophie”, p. 615. É notável que entre as duas vertentes da história da filosofia e da heurística Lebrun não abra espaço para a “análise estrutural dos textos”, hegemônica na Universidade de São Paulo durante toda a segunda parte do século XX. Martial Guérault e Victor Goldschmidt são, é claro, citados, mas como historiadores da filosofia, nunca como teóricos do método da história da filosofia. Mas é claro que o elogio lebruniano da “futilidade” ou da “curiosidade” caminha a contrapelo da ambiciosa “Dianoemática” de Guérault. Divergência que Lebrun chegou a exprimir com seu humor habitual dizendo-nos certa ocasião: “— Não há interpretação equivocada, por mais bizarra que seja, que não possa ser justificada ou amparada por uma ‘séria’ análise lógico-estrutural de texto”.*

(18) *Acerca da metáfora em Merleau-Ponty, Renaud Barbaras escreveu páginas definitivas; cf. Le Tournant de l’Expérience, Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty, p. 267-287. Outro filósofo, desta vez norte-americano, com o qual nem sempre concordo, Jerry H. Gill, escreveu no entanto dois livros com os seguintes títulos: Merleau-Ponty and Metaphor (3) e Wittgenstein and Metaphor (4).*

(19) Wittgenstein 18, p. 10.

(20) Cf. La Nature, p. 154.

(21) Ouso, aqui, resumir e interpretar um texto de 1950: "Wenn Einer kratzt wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? ist es sonst kein echtes Kratzen oder kein echtes Jucken? Und kann nicht [Reaktion auf die Reizung/Antwort auf den Reiz] lange zeit [so weitergehen/sofortfahren], ehe ein Mittel gegen das jucken gefunden wird?" (T.S. 174, p. 10v, 24 de abril 1950).

(22) Cf. Von Wright, Wittgenstein, T.E.R., 1986, p. 228-9.

(23) Cf. Jerry H. Gill (4), p. 131.

(24) Apud Perez/Satyre (13), p. 351.

(25) Cf. Fred Licht (12), p. 93.

(26) A analítica de Wittgenstein como uma filosofia da ambigüidade, à maneira, mais uma vez, de Merleau-Ponty? Antiplatônica, de todo modo, na medida em que voltamos da concepção platônica do eídos para o sentido pré-socrático dessa palavra: simples aspecto, o "jeito" ou a "fisionomia" de algo, sempre cambiantes conforme as atitudes daquele que vê.

(27) Cf. Wittgenstein (17), III, § 78, 1939-1940.

(28) Ou como o dizia mais uma vez, na mesma direção, M. Foucault: "Há muito tempo que se sabe que o papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas tornar visível o que justamente é visível, isto é, fazer aparecer o que é tão próximo, o que é tão imediato, o que é tão intimamente ligado a nós mesmos que, por isso mesmo, não o percebemos. Enquanto o papel da ciência é fazer conhecer o que não vemos, o papel da filosofia é fazer ver o que vemos." (Michel Foucault, numa conferência dada no Japão, em abril de 1978; relatado por Arnold Davidson). Citado por Christiane Chauviré (2), p. 9.

Referências Bibliográficas

1. BARBARAS, R. *Le Tournant de l'Expérience, Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 1998.
2. CHAUVIRÉ, C., *Voir le visible: La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003
3. GILL, J. H. *Merleau-Ponty and Metaphor*. New Jersey, Humanities Press, 1991.
4. _____. *Wittgenstein and Metaphor*. New Jersey, Humanities Press, 1996.
5. HADOT, P. *Philosophy as a way of life*. Edição e introdução de A. I. Davidson, Blackwell, 1995.
6. LEBRUN, G. _____. "Le Devenir de la philosophie". In: Denis Kambouchner, *Notions de Philosophie*, III. Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1995.
7. _____. *L'Envers de la dialectique*. Paris, Editions Du Seuil. Tradução: *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
8. _____. *Kant et la Fin de la Métaphysique: Essai sur la "Critique de la faculté de Juger"*. Paris, Armand Colin, 1970. Tradução: *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
9. _____. *La patience du Concept: Essai sur le Discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972. *Coleção Bibliothèque de la Philosophie*.
10. _____. "Por que filósofo?". In: *Estudos Cebrap* 15, 1976.
11. _____. *Sobre Kant*. Organização de Rubens R. Torres Filho. São Paulo, Iluminuras/Edusp, 1993.

12. LICHT, F. *Goya, the origins of modern temper in art*, N. York, Harper & Row, 1983
13. PEREZ, A. E. / SATYRE, E. (org.) *Goya and the spirit of Enlightenment*. Boston, Ed. *Museum of Fine Arts*, 1989.
14. PRADO JR., B. *Alguns Ensaio: Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo, Paz e Terra, 2000, 2ª ed., p. 150.
15. _____. "Le dépistage de l'erreur de catégorie: le cas du rêve". *Cahiers de philosophie du langage* (L'Harmattan), n. 5.
16. _____. *Erro, ilusão, loucura. Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2004.
17. WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Oxford, Basil Blackwell, 1956.
18. _____. *Vermischte Bemerkungen/Remarques Melées*, Trans-Europ-Repress, 1084.

Um poema de Ruy Fausto*

* Professor aposentado do Departamento de Filosofia da USP. Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Usp. Professor aposentado da Universidade de Paris VIII.

Meus Verdes Anos

Tardes de abril
Teses de abril

As arapongas cantam:
“Abaixo o Governo Provisório!”