

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

54(I)

JUNHO 2024

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitora Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretora Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura

DISCURSO

Revista do Departamento de Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

54(I)

JUNHO 2024

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 54 – nº 1 – agosto de 2024
235 p.
ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP) Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ) Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris) Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Franklin de Mattos (USP) Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Guido de Almeida (UFRJ) Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP) Raul Landim Filho (UFRJ)
Maria Lúcia Cacciola (USP) Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp) Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor executivo Pedro Fernandes Galé (UFSCAR)

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé (UFSCAR) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editores convidados Luís César Guimarães Oliva (USP)
Dani Barki Minkovicius (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)
Pedro Nagem de Souza (UNICAMP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Ciro Lourenço (UFU | USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

Endereço para correspondência Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhalgal 4.0
Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

- Universidade e Memória 6
Franklin Leopoldo e Silva
- Maria Antônia: história e crítica do presente 16
Anderson Lima da Silva
- Notas sobre a relação entre filosofia e literatura na obra de
Franklin Leopoldo e Silva 30
Renato Belo
- Franklin Leopoldo e Silva, leitor de filosofias 42
Salma Tannus Muchail
- Franklin Leopoldo e Silva e o ensino de filosofia na educação básica 48
Eduardo Brandão
- História da Filosofia e Ensino de Filosofia: considerações a partir
das reflexões de Franklin Leopoldo e Silva 56
Igor Silva Aves
- Franklin Leopoldo e Silva: O Filósofo e o Professor 70
Oswaldo Giacoia Junior
- Reflexões, ainda que tardias, sobre Descartes e Franklin Leopoldo e Silva . . 80
Luiz Paulo Rouanet
- História e Teologia nos Escritos Pascalianos de Franklin Leopoldo e Silva . . 88
Luís César Guimarães Oliva
- Notas sobre tempo e história. Homenagem a Franklin Leopoldo e Silva . . . 98
Tessa Moura Lacerda
- Berkeley, Bergson e William James: o empirismo concreto de
Franklin Leopoldo e Silva 114
Pablo Enrique Abraham Zunino
- Sugestão significativa, atitude filosófica e generosidade: o problema da
expressão em Bergson a partir da obra *Bergson: intuição e discurso
filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva 126
Dani Barki Minkovicus
- A importância e a fecundidade de *Bergson: Intuição e discurso filosófico*
e de “Reflexão e Existência” para minha compreensão da obra bergsoniana . 136
Tarcísio Jorge Santos Pinto
- Passagens entre Filosofia e Literatura na reflexão de Franklin Leopoldo
e Silva: tempo, realidade e enigma 150
Alex de Campos Moura
- Franklin Leopoldo e Silva intérprete de Bergson. A inefabilidade da
duração e a tensão imanente ao discurso filosófico 160
Débora Morato Pinto
- Habitar o tempo: Percursos proustianos na produção bibliográfica de
Franklin Leopoldo e Silva 190
Antônia Faro Agostinelli Peixoto Barbosa
- Franklin Leopoldo e Silva e a vizinhança comunicante: projeção para
uma compreensão totalizante do pensamento de Sartre 202
Thana Mara de Souza

Discurso em resenha

- Hölderlin na sala de aula: Lições de Rubens Rodrigues Torres Filho
sobre *Juízo e ser* 216
Luciano Codato

Artigos

Universidade e Memória

Franklin Leopoldo e Silva

USP

RESUMO

Em artigo inédito, Franklin Leopoldo e Silva desenvolve os sentidos da memória na produção da identidade, destacando as relações significativas do presente com o passado e o futuro na construção da história. Desse ponto, o autor acentua o papel das instituições nesse processo – um processo de exercício de poder, no qual se tem, na verdade, a institucionalização do poder – e, dentre elas, em particular a instituição universitária.

PALAVRAS-CHAVE

Memória; identidade; história; poder; universidade.

ABSTRACT

In this unpublished article, Franklin Leopoldo e Silva develops the meanings of memory in the production of identity, highlighting the significant relationships between the present and the past and the future in the construction of history. From this point, the author emphasizes the role of institutions in this process – a process of power, in which there is, in fact, the institutionalization of power – and, among them, the university institution in particular.

KEY WORDS

Memory; identity; history; power; University.

A memória constrói a identidade. A prova mais eloquente desta tese não está na demonstração do que ela afirma, mas sim na conjunção que se pode observar entre a perda de memória e a crise de identidade. O que nos é dado observar, com efeito, tanto no caso de indivíduos quanto no que diz respeito a grupos, instituições e sociedade em geral, é que a ênfase no presente e a perspectivação do futuro como presente amplificado produz o isolamento do passado e a inutilidade da memória. Para isso contribui, certamente, o que se tem chamado de aceleração do tempo histórico, isto é, a intensidade da sucessão, fenômeno que exacerba o referencial quantitativo de que nos servimos para *medir* o tempo, e diminui a relevância do referencial qualitativo pelo qual deveríamos *viver* o tempo. Para que se entenda melhor esta diferença – ou oposição – podemos estabelecer uma relação comparativa entre o caráter *transitório* da experiência temporal e o caráter *descartável* dos conteúdos desta experiência. A transitoriedade diria respeito à qualidade da experiência marcada pela passagem do tempo, pela mudança e pelo perecimento de tudo que nos afeta, pois no âmbito da experiência finita tudo está destinado a desaparecer. O descartável diz respeito à quantidade de objetos que são oferecidos e à necessidade de que sejam substituídos no processo ininterrupto de inovação caracterizado pelo jogo da novidade e da obsolescência, que torna a vida o cenário de uma dualidade constituída pela aquisição e pelo descarte. Nesse sentido vivemos a transitoriedade e a finitude como predicados *formais* da existência; e vivemos a aquisição e o descarte como características *reais* dessa mesma existência.

Ora, o transitório supõe o fio da memória, que ao mesmo tempo se estende e se enovela, porque é constituído tanto pelo que deixamos para trás quanto pelo que carregamos conosco ao longo do percurso da existência, sendo que não nos é possível separar aquilo que deixamos daquilo que continuamos a levar porque se trata de um só e mesmo processo. O envelhecimento, com efeito, consiste ao mesmo tempo nos anos que deixamos para trás ao vivê-los e que carregamos conosco como acumulação da vida e da experiência. O descartável é aquilo que utilizamos e jogamos fora, deixando definitivamente para trás, como o que, a cada momento, já não faz parte de nós. O descartável representa a descontinuidade quantitativa de uma experiência pautada pelo gasto, pelo consumo, e nunca pela preservação e pelo acúmulo. Assim o descartável se define pela instantaneidade do presente – de um presente que desaparece sem deixar vestígios porque não chegou propriamente a se atualizar. Neste sentido o presente não é vivido como o transitório ou o efêmero, mas como o vazio, e um vazio que paradoxalmente nos absorve e nos devora muito mais do que a acumulação do passado. Essa ausência de conteúdo do presente indica que ele é vivido como se não estivesse destinado a se tornar passado, como se não fosse provido de um con-

teúdo que pudesse subsistir pelo vestígio e pela memória. Tudo se passa como se desejássemos um futuro isento de passado, um presente que não contivesse vestígios de passado – do mesmo modo que vivemos o nosso presente de forma desconectada, definindo o passado pelo desaparecimento que ocorre pelo esquecimento. Com efeito, tudo aquilo que mereceria ser lembrado está no presente, incorporado e potencializado, de modo que não seria necessário conferir realidade ao passado. Da mesma forma, a força do presente faz com que o futuro não seja mais do que o presente amplificado – aquilo que designamos como *mais do mesmo*, excluindo a diferença.

Entretanto, é preciso notar também que essa desconexão do presente em relação às outras dimensões temporais provém de que ele as incorpora e produz, acerca delas, uma determinada *representação*. Pode-se mesmo dizer que a força do presente e sua pretensão à exclusividade deriva desse *poder* de incorporação e de representação do passado e do futuro. Diríamos que, neste caso, a memória é perdida para que se possa *construí-la* e a expectativa de futuro é despojada de sua imprevisibilidade para que se possa *projetá-la*. Aquilo que se perde em termos da realidade do passado e da contingência do futuro é compensado pelo poder de representação, isto é, de reconstrução e de previsão. O passado reconstruído e o futuro previsto manifestam o poder do presente no que concerne à *representação da temporalidade*. Assim se pode dizer que as modalidades de consciência que consistem na lembrança e na expectativa são alvos desse poder que procura constituí-los através de representações social e politicamente consolidadas.

A princípio e aparentemente, esse procedimento nada tem de novo ou de extraordinário, pois sabemos que é sempre a partir do presente que visamos o passado e o futuro. De que outro modo poderíamos ser conscientes do passado e do futuro? Entretanto, é necessário estabelecer uma diferença: uma coisa é visar o passado a partir de uma modalidade intencional de consciência, que em Agostinho se chama *distensão* e em Husserl *retenção*; é neste sentido que visio o passado *do* presente, isto é, a consciência *do* passado é *presente*, e não poderia ser outra a maneira pela qual o passado apresenta-se ao sujeito presente a si enquanto visa o passado no ato de lembrar. E a expectativa do futuro se constitui analogamente. Outra coisa é uma representação reconstrutiva do passado que o situa seletivamente em relação ao presente. Neste caso, o presente não é apenas o lugar *de onde* visio o passado, mas é também o operador da representação pela qual o passado é reconstruído em sua realidade e em sua significação. Michael Pollak (cf. 1980) acentua a seletividade inerente à rememoração para mostrar que a seletividade obedece às injunções do presente, as quais produzem diferentes efeitos. Pode ser a reescrita da História a partir de uma estrutura de poder à qual interesse uma nova versão e um novo juízo acerca dos acontecimentos, como no caso da desestalinização da União Soviética sob Krushev. Pode ser o esquecimento

como estratégia de superação do horror no caso das vítimas do nazismo. Pode ser o silêncio como ocultação de uma condição de culpa, no caso dos prisioneiros que estiveram nos campos por motivos de orientação sexual ou transgressão das leis. O primeiro caso é especialmente interessante para o que estamos discutindo: uma reescrita da história que se traduz na imposição política de uma versão (oficial) e que deveria permanecer como única e indiscutível. É desse modo que se dá a formulação de um perfil institucional ou de uma identidade político-institucional a partir de uma história oficial, que pode ser a de um país, mas que também pode ser a de uma universidade. O que importa é certa operação seletiva da memória que separa o que deve ser conservado e o que deve ser descartado na construção da significação do passado. Neste caso, o presente não é apenas a posição da consciência que visa o passado, mas o poder que ressignifica o passado valendo-se de uma memória *instrumental*. Memória instrumental é aquela que produz a representação do passado de acordo com as exigências do exercício presente do poder, e que tem como resultado o que se denomina *história oficial*.

As instituições se colocam neste caso porque interessa ao poder constituir e projetar o significado histórico dos meios pelos quais ele se exerce. *Poder*, neste contexto, não significa necessariamente a forma de governo na qual eventualmente se manifesta, mas uma realidade sistêmica produtora de significações socialmente disseminadas, função que pode ser cumprida por diferentes regimes, diversas instâncias e múltiplas formas de relação, já que o propósito de dominação as transcende a todas. A impossibilidade de localizar precisamente o poder e o fato de que ele está disseminado produzem uma espécie de pontilhismo que faz com que os indivíduos sejam fonte de poder uns para os outros, isto é, todos são sujeitos de poder e estão sujeitos ao poder (cf. Foucault, 1979). Ao mesmo tempo em que se dissemina, o poder se sintetiza e se agrega em instituições nas quais o indivíduo encontra proteção contra o poder de outro, mas que, ao garantirem os “direitos” de cada um, fazem-no controlando a liberdade de todos.

A instituição se define simultaneamente pelo peso do poder consolidado, sinteticamente determinado, e por certa leveza aparente que lhe advém de sua impessoalidade. Por isso, quanto maior a importância auferida a partir da longevidade histórica e da impessoalidade, maior e mais inquestionável será o poder exercido. Neste sentido a institucionalização do poder confere ao seu exercício uma forma mais eficaz que advém da impessoalidade, isto é, do anonimato. No entanto, assim como o anonimato não é a ausência do nome, mas a sua ocultação, também a institucionalização do poder não é a diluição de seu exercício na despersonalização burocrática, mas o ocultamento dos interesses de poder por trás de uma pretensa neutralidade funcional. Quando o poder é exercido através da funcionalidade sistêmica, o ocultamento da

origem e da finalidade deste exercício não é senão a tradução cifrada do arco de interesses que o orienta.

Ora, na medida em que o poder se exerce historicamente, a sua consolidação passa por estratégias de construção da memória. A despersonalização do poder passa pela impessoalização da memória. É por isso que a história institucional não suporta a genealogia: esta poderia chegar aos interesses como fonte da funcionalidade sistêmica, na qual o poder tende a se confundir com a simples racionalidade procedimental. Assim, quando dizemos que a instituição é sujeito de sua história, estamos corroborando a autonomia sistêmica que aparece como racionalidade funcional. O sistema traduz o poder, mas não é a sua fonte; o próprio poder traduz a persistência dos interesses que devem prevalecer na produção da realidade ou na condução da forma de representação da realidade histórica. Por isso uma investigação autêntica da história de uma instituição deveria consistir em ultrapassar a racionalidade aparente da persistência sistêmica. A instituição persiste no seu ser por via da produção contínua de sua racionalidade aparente. Se quisermos que a história de uma instituição revele algo mais do que aquilo que Foucault denomina “efeitos de superfície”, então é preciso interrogar historicamente para além do mecanismo de produção desses efeitos e entender a *origem* e o *propósito* dessa aparência.

Um notável exemplo dessa interrogação que ultrapassa uma história dos efeitos e busca atingir a origem é o trabalho de Irene Cardoso “A Universidade da Comunhão Paulista”, sobre a fundação e as fases iniciais da Universidade de São Paulo (USP). A autora não se contenta com o registro histórico dos fatos e com a corroboração do projeto explícito, mas procura desvendar os interesses motivadores do movimento que levou à constituição da Universidade de São Paulo e ao perfil que foi desenhado para a instituição. Com isso logra mostrar as ambiguidades e contradições do movimento histórico na concretude de sua efetuação, bem como as flutuações próprias das contingências políticas em meio às quais se deu a gestação e o nascimento da USP, ambiguidades e contradições que acompanharão a instituição durante boa parte de sua vida.

As dificuldades enfrentadas neste livro (cf. Cardoso, 1982) são as mesmas que estão presentes em toda tentativa de superar a afirmação das aparências: trata-se de atravessar o bloqueio ideológico das significações politicamente construídas e historicamente consolidadas. E o acervo destas significações é a memória que se constrói ao longo da história das instituições. O que se costuma pôr em relevo quando se faz a história de uma instituição é a *identidade* que a caracterizaria. Supõe-se que à medida que uma instituição define seu perfil ao longo do tempo, ela constrói sua identidade, de tal modo que a sua história seria ao mesmo tempo construção e testemunho de si mesma. Mas é preciso levar em conta que há dois polos de tensão nessa construção histórica.

Um deles é representado pela inércia do sistema e pela racionalidade funcional; o outro se refere aos indivíduos que, enquanto agentes históricos, participam dessa construção. Entre estes dois polos, haveria harmonia e coerência se considerássemos a prevalência de um deles, do qual o outro seria apenas o reflexo: ou os indivíduos agindo historicamente na construção da instituição, ou as condições objetivas consideradas como determinantes decisivos na construção, definição e identificação da instituição. Ora, se considerarmos, em vez da prevalência de uma instância sobre a outra, uma *tensão* entre os dois polos, haveria, pelo menos de direito, uma relação contraditória permeando a elaboração desta “identidade” e então teríamos que nos defrontar com o problema de uma “identidade” que aparece como a resultante do embate de forças contraditórias.

A princípio, a questão passa por considerações óbvias. Não existe instituição sem os indivíduos que a compõem e que, pelas suas ações, a vão construindo; de outro lado, também não existe instituição sem que esta pluralidade de ações e de intenções dos agentes seja de alguma maneira submetida a uma forma de unificação sintética definidora do perfil institucional. Não deveria ser necessário escolher, entre estes dois aspectos, qual o preponderante e qual o subordinado; também não deveria ser necessário supor uma síntese entre as duas instâncias, de modo a produzir uma conciliação em que a oposição viesse a ser superada. Deveria ser possível compreender a realidade institucional e sua história a partir da tensão entre os elementos que a constituem.

Entretanto, se podemos convir que poderia ser assim de direito, temos de admitir que não é o que acontece de fato, pelo menos nas circunstâncias atuais. O fortalecimento da funcionalidade sistêmica, que ocorre no âmbito da realidade como um todo, repercute, evidentemente, no seu lugar “natural”, a instituição. Assim como, segundo Foucault, o indivíduo moderno – sujeito – é produzido por uma configuração social que, além de sociedade, é *sistema social*, assim também, e de maneira mais direta, o indivíduo é produzido pelas configurações sistêmicas das instituições que o afetam de modo mais próximo (cf. Foucault, op. cit.). Trata-se, no caso, de enfatizar o sentido de sujeito como assujeitado, sujeito *a* e não sujeito *de*. Não vamos por enquanto examinar as causas históricas do fortalecimento da funcionalidade sistêmica na modernidade tardia, contentando-nos apenas com a constatação de que o processo histórico que se inicia sob a égide do indivíduo e da individualização desenvolveu-se na direção da produção social desta individualidade, o que faz com que a *singularidade* do indivíduo se dissolva na *forma sistêmica* de uma sociedade de indivíduos que participam todos do caráter homogêneo de *unidade produtiva*, que seria a definição mais pertinente de indivíduo nas sociedades de produção de bens e de indivíduos em massa. A produção sistêmica do indivíduo elimina a singularidade e anula a tensão entre individualidade e sistema.

A essa situação geral corresponde, em termos de universidade, o que Michel Freitag define como “universidade organizacional” (cf. Freitag, 1995): a instituição universitária pautada pela organização da produção. Neste sentido, o perfil acadêmico subordina-se às formas de organização vigentes nas corporações em geral. Estas procuram o desenho interno de um perfil condizente com a inserção no mercado. São, por definição, *heterônomas*, porque necessitam organizar-se em função de finalidade externa. O argumento utilizado para justificar a heteronomia da instituição universitária é que ela deve inserir-se na sociedade. Mas, nas sociedades de consumo, o caráter social é abstrato e sua tradução concreta é o mercado. Assim, a universidade organizacional também se regula pelo mercado. Percebe-se então qual é o significado da expressão “identidade institucional” neste contexto: só pode ser o de uma identidade extra-posta e heteronomamente constituída. A presença da instituição a si mesma não pode ser outra coisa que sua presença – sua inserção – no mercado de bens culturais, científicos e educacionais.

Na medida em que a instituição universitária adota o perfil de uma organização produtiva, ela não apenas produzirá os bens educacionais para consumo neste segmento de mercado, como também terá de produzir os indivíduos aptos a produzir esses bens. É desta maneira que a universidade reproduz o sistema de produção social de indivíduos como unidades produtivas. Para isso ela tenderá a adotar cada vez mais a funcionalidade sistêmica, isto é, a organização objetiva do trabalho. Na medida em que a universidade é composta por indivíduos que, enquanto membros da esfera acadêmica e intelectual, seriam sujeitos *do* seu trabalho, a organização objetiva do trabalho acadêmico resulta na produção de indivíduos sujeitos *a* esta organização – o que pode ser considerado um caso específico de produção social da subjetividade. Quando os sujeitos *do* trabalho acadêmico passam à condição de sujeitos *à* organização racional deste trabalho, a dimensão objetiva, como produtividade mensurável, passa a predominar sobre a liberdade intelectual, eliminando-se assim a tensão entre a liberdade do intelectual e o sistema no qual o seu trabalho se insere. Como todo trabalho, este de índole intelectual também passa a ser definido como produção objetivamente normatizada, o que se traduz no atendimento de exigências extrínsecas cada vez maiores e que incidem de modo cada vez mais decisivo na relação entre o sujeito e o “seu” trabalho. A condição organizacional da universidade leva, assim, a uma impessoalização do trabalho, isto é a uma relação extrínseca entre o sujeito e sua atividade. Por isso assistimos nas universidades a uma adaptação crescente das formas de ensino e pesquisa a determinações objetivas de ordem administrativa e política, e a um decréscimo significativo da iniciativa pessoal e da criação, isto é, da liberdade subjetiva.

Essa configuração do presente incide sobre a construção da memória porque o status do presente precisa ser reforçado pela reelaboração do significado do passado e

da história. Neste sentido voltamos ao que foi dito no início acerca da seletividade da memória a partir dos critérios do presente. Como se trata de valorizar e de reforçar o presente afim de que ele se reproduza no futuro, as exigências do presente tornam-se a medida da reelaboração do passado e da construção da memória. As táticas a serviço desta estratégia são variadas e vão desde o esquecimento até a ressignificação e reavaliação dos fatos, passando pela seleção que reconfigura o passado histórico. As datas comemorativas são as ocasiões para que esses procedimentos sejam colocados em prática (cf. Cardoso, 2001). Fala-se do passado em termos de enaltecimento do presente, para que o passado jamais seja uma ocasião de reavaliação crítica do presente, para que o passado “co-memorado” seja de fato absorvido pelo presente e repensado em função da positividade atribuída a este presente. A lembrança torna-se um mero subsídio para a reafirmação do presente. A rememoração questiona o valor do passado em relação ao significado hegemônico do presente. A memória torna-se *instrumental*. Se a universidade valoriza mais a sua estrutura presente do que a sua história, então o procedimento que descrevemos tem mesmo que aparecer como o único adequado.

Mas se a atualidade da universidade tem algo a ver com sua história, então a rememoração comemorativa deveria ser uma “crítica do presente”. Afinal, por que o passado não poderia proporcionar critérios para esta crítica? Para isso, entretanto, é preciso que a rememoração não consista apenas em trazer o passado ao presente para que o presente absorva o passado e o dissolva no totalitarismo das significações atuais. A consideração crítica do presente exige que se volte ao passado, não por nostalgia, mas por necessidade de escapar à tirania do presente, alargando assim o próprio significado de temporalidade, isto é, de tempo histórico, que o presente revela apenas parcialmente.

No caso de uma instituição histórica, a transitoriedade, a relatividade do tempo presente e a consideração do passado não são apenas parâmetros de análise, mas o substrato da própria realidade institucional, uma realidade que, por ser histórica, não pode ser revelada unicamente pelo presente, mas deve contar com a função da memória para sua identificação e reconhecimento, não podendo ser reduzida a mero construto de uma atualidade desligada do tempo, como se a história fosse algo de supérfluo para o conhecimento que a instituição deve elaborar acerca de si mesma. A nitidez do presente depende, muitas vezes, de quão nítida a tradição aparece para os protagonistas deste presente, assim como as lentes com as quais o presente visa o passado devem estar bem ajustadas para que se possa focalizar interpretativamente a tradição sem que a interpretação venha a ser distorção.

Embora o passado, sempre interpretado, nunca possa ser rememorado de modo idêntico à sua presença original, ainda assim devemos nos esforçar para evitar o *pre-*

sentismo e o *atualismo*, que fazem da interpretação uma absorção do passado pelo presente. O processo de modernização da universidade é afetado pelo presentismo: tende-se a ver, na transição do passado para o presente, a superação de algo que o progresso teria mesmo de deixar para trás, seguindo a necessidade inerente à sua própria racionalidade. Com isso a conservação da memória institucional ocorre apenas em relação aos aspectos que condigam com o presente ou que justifiquem as mudanças ocorridas no presente. Pois o sistema institucional, ao produzir o presente, produz também a memória do passado, aquela que mais convém à justificação do presente. Essa seletividade, em que algumas lembranças se salvam, outras naufragam na passagem do tempo, é algo do gênero da história dos vencedores e da história dos vencidos, de que fala Benjamin (cf. 1994): os primeiros têm a palavra porque têm o poder; aos outros resta desaparecer. Mas a genealogia do tempo histórico e a arqueologia da experiência podem recuperar vestígios e visualizar caminhos que não foram trilhados.

Se esta memória do reprimido não for cultivada na universidade, instituição em que, ao menos de direito, o viés crítico deve estar presente, não haverá maneira de recuperar criticamente o passado – e ele será sempre uma retro-projeção do presente. O recalque e a racionalização do passado são os riscos inerentes à história da universidade. Podemos tentar evitá-los ou contorná-los buscando elementos de reconstrução histórica na experiência, a qual deveria ser, portanto, preservada das depurações do presente e do monopólio da atualidade. Somente assim, a *história* da instituição corresponderá ao *processo* de sua formação.

Bibliografia

- Benjamin, Walter (1994). Sobre o conceito de História. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas, v.1)*. São Paulo: Brasiliense.
- Cardoso, I. (1982). *A Universidade da Comunhão Paulista*. São Paulo: Cortez.
- _____. (2001). “68: a Comemoração Impossível”. In: *Para uma Crítica do Presente*. São Paulo: Editora 34.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Freitag, M. (1994). *Le Naufrage de l'Université*. Québec/Paris: Nuit Blanche, Editeur/ Éditions La Découverte.
- Pollak, M. (1980). “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Estudos Históricos*, vol. II, n. 3, Rio de Janeiro.

Maria Antônia: história e crítica do presente

Anderson Lima da Silva

Instituto Federal de São Paulo

RESUMO

Partindo das reflexões de Franklin Leopoldo e Silva, procuraremos recuperar alguns fragmentos da experiência da Maria Antônia de modo a compreendê-la em sua densidade histórica, qual seja, enquanto *vivência concreta* marcada pela experiência de *pertencimento* ao tempo presente e como *transgressão* dos limites do estabelecido. Num segundo momento, buscaremos refletir sobre a ambiguidade dessa experiência como “abertura de possíveis” e “perda do irrealizado”. Isso nos levará à necessidade de questionar o “presentismo” e o fenômeno de adaptação que lhe é inerente, propondo assim uma reelaboração crítica das relações entre passado e presente, isto é, da experiência histórica, a partir da qual o acontecimento Maria Antônia pode ser atualizado sob a perspectiva de uma crítica do presente.

PALAVRAS-CHAVE

Maria Antônia; história; experiência; presentismo; crítica do presente.

ABSTRACT

Starting from Franklin Leopoldo e Silva's reflections, we will seek to recover some fragments of the Maria Antônia event to understand it in its historical density, that is, as a concrete experience marked by the experience of belonging to the present time and as a transgression of the established limits. After that, we will try to reflect on the ambiguity of this experience as an “opening up of possibilities” and “loss of the as-yet-unrealized”. This consideration will lead us to question “presentism” and the adaptation phenomenon that is inherent to it, thus proposing a critical re-elaboration of the relations between past and present, that is, of the historical experience, from which the Maria Antônia event could be updated from the perspective of a critique of the present.

KEY WORDS

Maria Antônia; history; experience; presentism; critique of the present.

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”.

(Benjamin, 1994, p. 229)

I.

Na capa da revista *Veja* de 9 de outubro de 1968 lê-se: “A incrível batalha dos estudantes”¹. Em seu miolo, encontramos uma foto colorida de alguns estudantes secundaristas. A paisagem é a da rua Maria Antônia convulsionada. Os estudantes se encontram estrategicamente posicionados atrás de tapumes. No centro, um garoto franzino segura um rojão, enquanto observa atentamente o outro lado. Trata-se do estudante de filosofia Franklin Leopoldo e Silva num dos episódios da afamada Batalha da Maria Antônia.



Mas por que retomar os acontecimentos da Maria Antônia?

Afinal, a darmos crédito a diversos documentos e às comemorações oficiais, inclusive da própria Universidade (Cardoso, 2001a, 2001b, 2001c), poderíamos inferir que os idos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP na rua Maria Antônia reduzem-se a um passado sem qualquer herança ou significação relevantes. O seu retorno como efeméride, no ciclo de datas comemorativas, quando muito poderia revelar uma tentativa de preservação saudosista de um mito de origem, do qual

¹ No presente texto, procuramos manter a oralidade da comunicação apresentada no Colóquio *A obra de Franklin Leopoldo e Silva* (21/03 a 23/03/2023).

a fatídica Batalha da Maria Antônia constituiria um dos capítulos de um folclore inócuo aludido apenas como curiosidade.

Ora, o que a banalidade dessas fórmulas mal disfarça é o esforço de ocultamento e interdição do passado, cujo *modus operandi* consiste em sugerir que qualquer tentativa de iluminar o presente por via da experiência passada não deve ser vista senão como arcaísmo, retrocesso ou nostalgia (Silva, 2014c).

Na contramão dessa perspectiva, procuraremos recuperar alguns fragmentos da experiência Maria Antônia de modo a compreendê-la em sua densidade histórica, qual seja, enquanto *vivência concreta* marcada pelo sentido de *pertencimento* ao tempo presente e como atitude de *transgressão* dos limites do estabelecido. Num segundo momento, procuraremos refletir sobre a ambiguidade dessa experiência como “abertura de possíveis” e “perda do irrealizado”. O que nos levará à necessidade de questionar o “presentismo” e o fenômeno de adaptação que lhe é inerente, propondo assim uma reelaboração crítica das relações entre passado e presente, isto é, da experiência histórica, a partir da qual o acontecimento Maria Antônia pode ser atualizado sob a perspectiva de uma crítica do presente.

Com esse intuito, tomaremos como pontos de apoio dois momentos da reflexão de Franklin Leopoldo e Silva. Primeiro, seu escrito intitulado “Rua Maria Antônia” (*Id.*, 1988) e, na sequência, alguns dos tópicos trabalhados no artigo “A perda da experiência da formação na Universidade contemporânea” (*Id.*, 2014a). Sobretudo neste primeiro momento, visando preservar a pungência e a singularidade da narrativa, procuraremos, tanto quanto possível, mantermo-nos fiéis às expressões e impressões do autor, tomando, no entanto, a liberdade de evocar diálogos e observações que entretivemos ao longo dos anos.

Maria Antônia não era apenas o nome de uma rua onde se situava a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, Maria Antônia era, antes de tudo, um “clima”. Um clima de personalidade única, multifacetada, fragmentária, múltipla. Uma experiência ao mesmo tempo coletiva e individual, diversificada e singular, passageira e marcante. Esse clima personalíssimo propiciou, num dado momento histórico, certa convergência de aspirações, de projetos, de utopias e, por óbvio, de equívocos e ilusões. Despertou em diversas consciências “o sentimento intenso de participação num presente à mão, modelado com perplexidade e quase já penetrado da amarga dureza dos anos futuros” (*Id.*, 1988, p. 132).

Sem dúvida, não é simples tarefa deslindar os significados desse significante Maria Antônia. Uma alternativa analítica seria a de tentar enquadrar o que ali ocorrera nos marcos do turbilhão contestatório que varria o mundo nos anos 1960. Seja do ponto de vista da transição dos valores e das mudanças comportamentais, seja sob a óptica da eflorescência cultural que se chocava com os valores tradicionais, ou ainda, por fim,

sob o prisma da efervescência ideológica que, neste caso, tomava a forma de resistência e revolta contra a ditadura implantada. Feições que, reconhece Franklin, são válidas e dão conta de um ou outro aspecto real a partir dos quais os eventos podem ser analisados. Mas nenhum deles esgota uma compreensão plausível do que aconteceu. Não apenas por serem parciais, mas porque deixam escapar “o entrelaçamento complexo que desenha a teia de motivos presente na vivência efetiva dos eventos que tiveram a rua Maria Antônia como centro referencial” (*Ibid.*, p. 133). Mais do que enumerar casos, fatos e datas, Franklin Leopoldo se propõe a um exercício de apreensão da *vivência concreta* desses eventos, compreendida como a relação dinâmica e tensa entre subjetividade e história, entre pensamento e ação, entre ética e política.

Com isso em vista, seria preciso, antes de tudo, lembrar que a Maria Antônia, dentre outras coisas, era um “marco cultural” por nela se localizar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, núcleo da Universidade de São Paulo. E era também, à época, uma “referência política obrigatória, dada a importância da Universidade no contexto político nacional” (*Ibid.*). Essa importância cultural e política justifica-se em parte pelo papel desempenhado pelo movimento estudantil que, desde o início, opusera-se à Ditadura Militar implantada em 1964. Mais do que a congregação de professores e alunos, o movimento estudantil extravasava os limites estritamente universitários em direção à galvanização do “polo constituinte de uma luta ampla e generalizada, que integrava a vontade política de toda a camada cultural, esmagada sob o peso da censura, do arbítrio e do obscurantismo” (*Ibid.*).

Esse polo, sob a projeção contestatória do movimento estudantil, ansiava e em certa medida efetivamente congregava setores diversos da sociedade. Algo que, seguramente, deveria ser beneficiado pelo estratégico posicionamento da Universidade no seio da cidade, de modo que as mobilizações estudantis encontravam eco e visibilidade imediatos, o que proporcionava certa integração entre estudantes, professores e sociedade.

No entanto, seria preciso acrescentar a essa função de *agregação* da resistência à ditadura o aspecto de *irradiação* do pensamento e da ação que efetivava tal contestação. “A Maria Antônia funcionou intensamente como polo de captação e de afirmação da insatisfação coletiva, a que fornecia o respaldo crítico de um centro produtor de ideias” (Cardoso, Silva, 1996, p. 47).

A atitude de transgressão dos limites políticos se estendia igualmente ao registro cultural, levando ao questionamento ou à recusa daquilo que se impunha como moral ou socialmente consolidado, ou seja, tudo o que fosse identificado como a “ordem burguesa”.

O espaço da rua Maria Antônia era, de certa forma, o palco onde se criavam, se ensaiavam as atitudes e os comportamentos que deveriam concretizar a recusa da ordem estabelecida, nos seus vários aspectos, desde a maneira de se portar, de se vestir, de falar, até a postura que se deveria assumir perante os valores tradicionais (Silva, 1988, p. 134).

O âmbito político e cultural não poderia ser efetivamente concebido sem a consideração que se tratava igualmente de uma postura existencial. Uma postura existencial imbuída do sentido de pertencimento histórico, vivenciado como responsabilidade do pensamento e da ação na história. O que gerava, conseqüentemente, uma “euforia angustiante de se situar no meio da História, o sentimento de responsabilidade pelo momento seguinte, pelo passo a seguir, pelo delineamento do futuro” (*Ibid.*). O despertar da consciência da liberdade conduzia inevitavelmente à responsabilização em relação às próprias condutas e ante o destino político comum. De tal forma que as transformações individuais se apoiavam mutuamente, gerando uma “densidade e uma espécie de solidariedade operante” (*Ibid.*).

Essa correlação intrincada entre a postura ética e a política certamente não ocorria sem dificuldades e tensões. Com efeito, diversos são os meios de apreender e experienciar o respectivo peso da individualidade e da consciência coletiva. Que o diga o jovem estudante que aparece no centro da fotografia, cuja participação política, embora constante e intensa, foi abertamente limitada em suas pretensões. Afinal, ele cometia a imperdoável ofensa de sustentar uma “ideologia” reputada nos meios do movimento estudantil como “pequeno-burguesa” e que lhe valeria a infamante alcunha de “existencialista”. Ao existencialista, segundo suas palavras, eram confiadas tão somente tarefas táticas e muito específicas no desenrolar dos acontecimentos. Ao passo que as grandes ações e as discussões estratégicas importantes, a “política séria”, era reservada aos membros oficiais dos partidos e das diversas tendências de esquerda.

Nunca pertenci a nenhuma tendência política, eu sempre me mantive independente, não por achar que não deveria pertencer a alguma coisa, até tinha intenção de fazer isso, mas nunca tive a oportunidade suficiente de fazer uma escolha, uma opção, e também ser aceito pelos grupos existentes, tendo em vista que provavelmente meu perfil, minha visão pessoal das coisas não coadunava com o que era frequente nesses grupos, muitos dos quais eram bem dogmáticos (Clélia, Ivanov, 2013, p. 242).

E, no entanto, não deixa de ser digno de nota que esse Mathieu Delarue dos trópicos, embora se considerasse deveras “mais existencialista do que político”, tenha se engajado desde o primeiro momento, procurando antes exercer do que preservar sua liberdade. Não sem uma dose de desconfiança por parte do pessoal da “política séria”, essa ausência de filiação partidária estrita teria lhe permitido transitar entre tendências

diversas e ocupar vários cargos no movimento estudantil e no Centro Acadêmico, do qual foi membro da diretoria por pelo menos três anos (*Ibid.*, p. 243).

Contudo, ao centrar o foco nessas fissuras internas próprias às intermináveis discussões e enfrentamentos entre as distintas tendências, perde-se de vista tanto a mencionada solidariedade Maria Antônia, como também se deixa de considerar aquela que poderia ser a ótica do observador externo. É possível supor que houvesse para fora da Maria Antônia, para o restante das pessoas, a projeção razoavelmente homogênea de um grupo que se definia ou bem como “ameaça à ordem” ou bem como “esperança e promessa de futuro”.

Dada a virulência da repressão que se abateu sobre a Faculdade de Filosofia, é mais provável que a “ameaça à ordem” tenha sido a tônica dessa leitura externa, o que pode ser evidenciado ao colocá-la em perspectiva com seus rivais do outro lado da rua, os estudantes da Universidade Mackenzie. Segundo Antonio Candido (1988, p. 38),

aos olhos da opinião convencional, a coisa devia se configurar mais ou menos assim: no Mackenzie, a ordem, os bons costumes, a tradição escorada em mestres corretos e jovens de famílias bem organizadas; na Faculdade de Filosofia da USP, a subversão, a baderna, a libertinagem, a ameaça à estabilidade, por parte de uma juventude sem amparo ou pulso familiar e mal orientada por professores rebeldes.

Essa índole contestatória derivava, decerto, de ideias. Ideias que circulavam e que se discutiam dentro da Faculdade e fora, nas calçadas, nas esquinas, nos bares, nas livrarias e arredores. No entanto, essas ideias tinham uma especificidade, menos do ponto de vista do conteúdo propriamente dito do que no seu modo de ser. E essa talvez seja uma das características mais notáveis desse “clima Maria Antônia”: havia, segundo Franklin Leopoldo, uma enorme reciprocidade entre vida e pensamento.

Cada qual julgava dever transformar-se exatamente para que essas ideias que discutia e propagava não fossem apenas ideias; cada um julgava que a participação política na transformação do mundo exigia viver concretamente os valores que propunha. A consciência crítica somente seria *real* se fosse *vital*.

Ao que remata afirmando que “provavelmente nunca se viveu, como então, a possibilidade concreta do trânsito das ideias à ação, a continuidade inquietante da teoria à prática” (Silva, 1988, pp. 133-134).

Esse modo de ver e de viver altera a própria ideia de Universidade:

numa época e num lugar em que inexistiam fronteiras entre o saber acadêmico e a vida ordinária, entre o conhecimento e a conduta, era talvez natural que se

considerassem mais próximos entre si as ideias e as coisas, os ideais e a realidade. A Universidade não era uma interferência na vida dos universitários; era um meio de existir, uma razão de ser e de pensar (*Ibid.*, p. 135).

Donde aqueles que por lá passaram pudessem dizer indiferentemente, *a faculdade* ou *a Maria Antônia*. A convivência cotidiana nos bares, calçadas e cercanias era um dos traços característicos da vida universitária, de modo que a instituição “prolongava-se no convívio da rua sem ruptura perceptível entre ofício e paixão, sem diferença marcante que estigmatizasse o saber. [...] Não havia a demarcação arquitetônica da formação universitária talvez porque se soubesse que ela inclui muito mais do que ouvir lições” (*Ibid.*, p. 135-136).

A ambiguidade fundamental que Franklin Leopoldo procura expor é a de que Maria Antônia não pode ser apreendida tendo em vista tão somente seu caráter material, seja o prédio, seja a rua. Ela se caracteriza, antes de tudo, por uma *atitude* (Cardoso, Silva, 1996, p. 49). Atitude que consiste num modo de relação com a atualidade histórica, colocando-se sob a perspectiva da ruptura e da transgressão de seus limites. Atitude ao mesmo tempo individual e coletiva, maneira de ser e de pensar, de sentir e de se conduzir, imbuída da compreensão crítica de pertencimento e de agência histórica dos sujeitos (Foucault, 2001). Atitude, por fim, que, fazendo da atualidade seu ponto fractal e decisivo, viabiliza, por meio de uma crítica do presente, a resignificação do passado e a projeção criativa do futuro. Clima, atitude, *ethos* Maria Antônia.

À vista disso, o seu desaparecimento reveste-se também de um caráter simbólico. A abrupta destruição do edifício de nº 294 significou muito mais do que o desfecho de um conflito entre estudantes da Faculdade de Filosofia e da Universidade Mackenzie. À parte a desigualdade de forças em questão – de um lado, estudantes visando defender as dependências da Faculdade com pedras e rojões e, do outro, do alto dos prédios do Mackenzie, grupos paramilitares de extrema direita como o Comando de Caça aos Comunistas fazendo livre uso de bombas e armas de fogo com a cumplicidade das autoridades civis e a proteção das forças policiais (Cardoso; Tavares, 2018) – há de se ressaltar a depredação e a tentativa de destruição do edifício *mesmo depois de evacuado* (Cardoso, 2001a). O que se visava era justamente o aniquilamento simbólico daquele polo de agregação e irradiação crítica e contestatória por meio da destruição do seu *lugar*. O que em certa medida se realizou com a desativação do edifício nº 294 e a consequente guetização da Universidade no círculo endógeno e autorreferente de uma Cidade Universitária apartada da cidade (Silva, 2014b).

Franklin Leopoldo chega ao último parágrafo de seu escrito sobre a Maria Antônia com uma afirmação peremptória: “não é o caso de avaliar o que se perdeu. Nada seria mais terrível do que as gerações repetirem-se umas às outras” (*Id.*, 1988, p. 136). Apesar disso, considera necessário levantar uma última ponderação. A saber,

tudo isto que tentamos descrever e compreender não se acabou naturalmente, no ritmo dissolvente do tempo. Houve a ação violenta daqueles que usurparam lugares na História, o que nos impede de lembrar a rua Maria Antônia com a tranquilidade com que se concede, na memória, um lugar àquilo que passou. Pelo contrário, aqui a memória sofre o desconforto da incompletude, como se lembrar fosse presentificar ausência, procurar vazio ou contemplar uma morte prematura. Assim, na impossibilidade de antecipar realidades, nada seria mais odioso, em relação à experiência da Maria Antônia, do que procurar extrair ensinamentos ou avaliar resultados. Resta apenas a memória retorcida ante o inconclusivo e o sentimento – como estranho afeto suspenso no ar – da perda do irrealizado (*Ibid.*).

Convém traçar uma breve reflexão a propósito desta “perda do irrealizado”.

II.

Certa vez, quando trabalhávamos sobre Maio de 68 (Castoriadis, Lefort, Morin, 2018), perguntei ao Franklin o que, a seu ver, restava de Maio de 68. Ao que ele me respondeu, numa fórmula quase oracular: a necessidade de *compreender a derrota* de Maio de 68. Diante da minha perplexidade, acrescentou: isso significa compreender o paradoxo de que aquele que era para ser um novo futuro se tornou possível, mas não se tornou real.

Há sem dúvida aqui, da parte de Franklin Leopoldo, uma decidida renitência em relação a uma visão positivista da história como mera sucessão temporal quantitativa que tende a se arvorar como uma necessidade pretensamente absoluta.

Com efeito, à medida que o processo histórico realiza alguns possíveis e deixa outros sepultados ao longo de seu próprio percurso, essa visão positivista tende a apresentar-se como uma necessidade imanente,

pois quando o acontecimento se torna passado, quando o presente já aconteceu, os possíveis que orbitam em torno da realidade também se tornam passado. De que adianta perguntarmos, a partir do já ocorrido, como as coisas poderiam ter ocorrido? É dessa forma que se encoraja uma explicação totalmente positiva do passado histórico – e da história – que no entanto não é uma compreensão da história, porque deixa de lado exatamente *o conflito de possibilidades que está no engendramento de cada presente* (Silva, 2014a, p. 94-95).

A visão positivista da história age sob um fundo de homogeneidade que dissolve a diversidade e a variedade do fluxo do tempo, diluindo as possibilidades, contradições, imprevisibilidades, realizações e irrealizações num fluxo contínuo cujo desaguadouro é o presente, erigido assim como o ponto de chegada e justificativa da marcha inevitável e irreversível do progresso. Michel Foucault (1988, p. 26) notara que esse modo de visar a história supõe

um ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação.

Essa história constrói um “ponto de apoio fora do tempo” e “pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica”, o que significa que a visão positivista da história atua de maneira a traçar uma falsa equivalência entre a “*inexorabilidade da passagem do tempo* e a *inevitabilidade dos eventos que se sucedem*”, dando a entender que todos os acontecimentos devem ser compreendidos “em função de uma história presente que os constrói, por assim dizer preparando-os para se tornarem reais” (Silva, 2014c, p. 132). Esse modo de visar a história subentende o engendramento de uma sensibilidade estritamente voltada para o presente e a seu enaltecimento, o que poderíamos designar como “presentismo”. De modo a tomar esse presente, paradoxalmente, como um “ponto de apoio fora do tempo” que, como “ponto de vista supra-histórico”, julga a partir de uma “objetividade apocalíptica”.

A hipervalorização e a fixação do presente como “ponto de apoio fora do tempo” acarreta duas consequências de monta. Em primeiro plano, a invisibilidade ou a negação do passado e a subsequente inviabilização do discernimento de suas possíveis implicações no presente (Cardoso, 2001a). O que significa dizer que o presente *absorve* o passado, *dissolvendo-o* em suas significações atuais.

Em segundo lugar, o presentismo perpetrado pela visão positivista da história reduz a perspectiva de construção do futuro ao mero aprofundamento contínuo e necessário de características já afirmadas no presente. Admitindo a lei de continuidade do progresso, “diríamos, numa linguagem analítica, que o futuro, como *efeito*, somente pode conter aquilo que já está contido em sua causa no presente” (Silva, 2014c, p. 132). O futuro passa a ser visado não sob o prisma das possibilidades de *transformações efetivas*, mas como resultado e prolongamento homogêneo do presente imediato. No limite, uma vez privada da possibilidade da *diferença*, a expectativa de futuro não vai além de um *presente amplificado*.

Ora, esse modo positivista de visar a história estaria “na origem do fenômeno massivo de *adaptação* enquanto aceitação absolutamente realista do presente, uma

conformação à ‘objetividade’ do presente histórico, atitude conformista que procura ignorar como o presente se formou” (*Id.*, 2014a, p. 95). Esse fenômeno liga-se àquilo que Adorno (2006) identificara como o “hiper-realismo” ou o “realismo supervalorizado”, que leva as pessoas a entenderem que a única conduta coerente perante a realidade – tomada como um dado natural e imutável – é a passividade e a adaptação ao que existe, “como se não fosse possível agir de outra maneira, já que a realidade também não pode se apresentar de outra forma” (Silva, *op. cit.*, p. 89).

A esse hiper-realismo, afirma Franklin Leopoldo (*Ibid.*, p. 92), corresponde algo como “uma vontade de unicamente afirmar”, no sentido de corroborar sempre a realidade. O que gera um dogmatismo que sequer é fruto de uma “crença forte”, mas que desempenha uma “função acomodadora” que tende a descartar qualquer postura que não parta da aquiescência total ao que se impõe como realidade. De tal sorte que qualquer atitude que tome a forma da contestação ou da crítica ao “consenso” do hiper-realismo é sumariamente rechaçada e considerada como “antinatural”, “insensata” ou “utópica”.

O corolário desse quadro é a atrofia da capacidade crítica e o empobrecimento existencial e cultural, isto é, o empobrecimento e a desfiguração da experiência, compreendendo por experiência o processo de *formação do sujeito*, o que exige enfatizar que há uma relação recíproca entre *sujeito, formação e experiência*. Para ser mais específico, a experiência deve ser compreendida como essa “relação mais ampla entre a consciência e os objetos na qual, por autorreflexão, *se forma* o sujeito, isto é, se estabelecem as mediações por meio das quais o sujeito tomará consciência de si diante dos objetos” (*Ibid.*, p. 90). Analogamente, a formação deve ser concebida como o processo de experiência de uma subjetividade que se constitui em contato com os objetos, com eles estabelecendo mediações a partir das quais o sujeito tomará consciência de si diante dos objetos.

Essa mediação entre o sujeito, a consciência de si e os objetos supõe uma *diferença* fundamental que os une e distingue. Qual seja, a capacidade do sujeito de *opor-se* ao objeto, o que Franklin Leopoldo concebe como sua capacidade de “exercer a liberdade de negar a realidade presente”: “é próprio do ser natural viver de um único modo e sempre o mesmo; a consciência humana tem como sua diferença a prerrogativa da escolha, e quando nega essa diferença nega a si própria” (*Ibid.*, p. 89). Ao naturalizar sua relação com o mundo, ao abdicar de sua diferença fundamental em relação ao existente, o sujeito nega a si mesmo, anula-se, aliena-se. Como resultado, o próprio processo de formação do sujeito em seu contato e diferenciação com o mundo – a experiência – torna-se cada vez mais pobre, senão arruinada.

Ora, uma vez que a experiência de formação do sujeito dá-se em condições sociais e históricas determinadas, o exercício da liberdade que consiste em negar a realidade

presente, enquanto recusa da adaptação, certamente “não substitui a ordem do existente, mas pode suspender criticamente o processo de ajustamento ao realismo exacerbado” (*Ibid.*, p. 91). A compreensão de que a possibilidade de oposição e transformação é propriamente a característica distintiva da experiência histórica, isto é, de que não existe uma ordem natural e inelutável, mas resultados contingentes da *ação* histórica dos sujeitos a partir de condições concretas, recoloca a experiência humana em termos de abertura de possibilidades históricas, ainda que sujeitas a contradições e irrealizações.

É a apreensão dessa ambiguidade que viabiliza a compreensão da história com vistas ao *conflito de possibilidades que está no engendramento de cada presente*. E, portanto, à sua não-necessidade, visto que o processo histórico se revela como o triunfo de possibilidades tão contingentes quanto aquelas que deixaram de se realizar. Esse componente de irrealização que se conserva na realização histórica nos permite, segundo Franklin Leopoldo, “relacionar a cristalização do passado com a liberdade dos agentes históricos que o construíram como presente” (*Ibid.*, p. 95). O reconhecimento dessa contingência recoloca os sujeitos como obra e artistas da história e abre o presente às possibilidades de transformação, tanto quanto convoca à responsabilidade ante a história, tanto a história já-feita, quanto àquela a ser feita.

É por isso que “a consciência histórica tem que operar negativamente, criticamente, se quiser compreender que a história não é a compilação de dados históricos, mas a experiência humana que nela se formou” (*Ibid.*). A apreensão dos conflitos, lacunas, deslocamentos, fissuras, brechas, possibilidades, promessas e irrealizações *de cada presente* que estão na gênese da constituição histórica atual abre a possibilidade de que, ao sabermos como o presente se formou, possamos desabsolutizá-lo e modificá-lo.

Isso enseja, conseqüentemente, a possibilidade de uma crítica imanente, uma vez que não é necessário o apelo a ideais absolutos ou a modelos e valores transcendentais, pois a experiência histórica guarda uma série de possíveis capazes de colocar em perspectiva as injunções do presente. E não somente as possibilidades realizadas, mas também – e talvez *sobretudo* – as possibilidades que deixaram de se realizar, que foram *silenciadas* ou *derrotadas*, isto é, as *promessas de futuro que se tornaram possíveis, mas não se tornaram reais*.

Franklin Leopoldo sustenta que a esperança de um futuro que não seja mera reiteração do presente talvez dependa em grande parte da capacidade de ressuscitar, ao menos em pensamento, essas promessas mortas prematuramente, incorporando-as aos nossos projetos (*Id.*, 2014c, p. 148), o que é um outro modo de dizer que o recurso à experiência histórica é capaz de oferecer um ponto de vista para o empreendimento de uma *crítica do presente*.

Essa crítica do presente implica, portanto, uma rearticulação da temporalidade histórica capaz de conjugar a *inserção no presente* a partir de uma *articulação entre o presente e o passado históricos*. Uma percepção do tempo que se coloque numa “posição instável” que, “ao não se fixar no passado, nem no presente, permite movimentos de ida e volta, do presente para o passado e do passado para o presente, um vaivém, que constrói a tensão temporal, condição da crítica” (Cardoso, 2001a, p. 96). A *atualização do passado* histórico pode fornecer elementos para a *oposição* crítica ao império do presentismo e, assim, promover uma perspectiva que permita o tensionamento ou transgressão dos limites do estabelecido à medida que apreende reflexivamente o presente como *processo* histórico e *ação* humana, isto é, como construção e transformação histórica dos sujeitos.

É nesse sentido que o passado histórico, quando adequadamente elaborado, pode sustentar a crítica do presente, não porque uma tal crítica se confunda com nostalgia ou desejo de volta ao passado, mas porque as possibilidades do passado, tanto as realizadas, quanto as irrealizadas, nos ajudam a ampliar ou aprofundar os critérios de consideração do presente (Silva, 2014a, p. 92-93).

Ao elaborar adequadamente o passado e lançar uma nova perspectiva sobre o acontecimento Maria Antônia, logramos mais do que escapar a uma leitura positivista da história: esse movimento nos permite ressignificar e atualizar o *ethos* crítico e disruptivo dos possíveis in(de)terminados que ali vicejaram e contrapô-los criativamente aos imperativos de adaptação atuais, alimentando assim a possibilidade de transgressão dos limites do tempo presente. Em vez de perda, atualização do irrealizado. Para além de passado inconcluso, o vigor do acontecimento que ultrapassa o seu acontecer.

Daí porque possamos concluir com Franklin Leopoldo e Silva que Maria Antônia não é um *lugar*, não é *mais* um clima, mas é certamente, para nós, uma experiência histórica fundamental para uma crítica do presente.

Bibliografia

- Adorno, T. (2006). “Educação – para quê?”. In: *Educação e Emancipação*. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Benjamin, W. (1994). “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas, v.I)*. São Paulo: Brasiliense.
- Candido, A. (1988). “O mundo coberto de moços”. In: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (Org.). *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, p. 35-39.
- Cardoso, I. (2001a). “Maria Antonia: o edifício de nº 294”. In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, p. 95-119.

- _____. (2001b). Memória de 68: terror e interdição do passado. In *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, pp. 147-161.
- _____. (2001c). 68: a comemoração impossível. In *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, pp. 199-214.
- _____.; Tavares, A. (org.) (2018). *Livro branco sobre os acontecimentos da rua Maria Antônia (2 e 3 de outubro de 1968)*. 2ª ed. São Paulo: FFLCH-USP.
- _____.; Silva, F. L. (1996). “Maria Antônia: uma transversal do tempo”. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, 54, p. 45-50.
- Castoriadis, C.; Lefort, C.; Morin, E. (2018). *Maió de 68: a brecha*. Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária.
- Foucault, M. (1984). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. 4ª ed. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, p. 15-37.
- _____. (2001). “Qu’est-ce que les Lumières”. In : *Dits et écrits II - 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, p. 1381-1397.
- Leopoldo e Silva, F. (1988). “Rua Maria Antônia”. In: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (Org.), *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, p. 132-136.
- _____. (2014a). “A perda da experiência da formação na Universidade contemporânea”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 85-98.
- _____. (2014b). “Universidade, cidade, cidadania”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 117-129.
- _____. (2014c). “O futuro da Universidade”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 131-149.
- Martins, C.; Ivanov, A. (2013). “Entrevista com o Professor Franklin Leopoldo e Silva”. *Trans/Form/Ação*, 36 (1), p. 239-266.

Notas sobre a relação entre filosofia e literatura na obra de Franklin Leopoldo e Silva

Renato Belo

UFLA

RESUMO

O artigo trata dos aspectos gerais da articulação entre filosofia e literatura conforme presentes na obra de Franklin Leopoldo e Silva. Valendo-se de certa tensão entre a atividade do filósofo e aquela do professor de filosofia, o texto percorre elementos nos trabalhos de Franklin dedicados a Proust, Bergson e Sartre, os quais permitem delimitar a relação de distância e proximidade entre os gêneros literário e filosófico. Propõe-se, à revelia do filósofo/professor, que seu trabalho evidencia certo estágio do desenvolvimento da filosofia no Brasil, marcado pelo diálogo sistemático com a tradição filosófica, aliando rigor intelectual e síntese criativa, permitindo o que chamamos de coautoria.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; literatura; Franklin Leopoldo e Silva; coautoria.

ABSTRACT

The article deals with the general aspects of the articulation between philosophy and literature as present in Franklin Leopoldo e Silva's work. Drawing on a certain tension between the activity of the philosopher and that of the philosophy professor, the text goes through elements in Franklin's works dedicated to Proust, Bergson and Sartre that allow us to delimit the relationship of distance and proximity between the literary and philosophical genres. It is proposed, in absentia of the philosopher/professor, that his work evidences a certain stage in the development of philosophy in Brazil, marked by systematic dialog with the philosophical tradition, combining intellectual rigor and creative synthesis, allowing what we call co-authorship.

KEY WORDS

Philosophy; literature; Franklin Leopoldo e Silva; co-authorship.

I.

“Você vai ser professor de filosofia” (Leopoldo e Silva *apud* Biazo, 2021, p. 356)¹, confia Franklin Leopoldo e Silva sobre a orientação que recebera dos “grandes professores da Faculdade de Filosofia” (*Ibid.*) da USP na ocasião em que as circunstâncias do Brasil, da Universidade e da emergência do tempo histórico solicitaram que o exercício da docência fosse, para além de uma orientação vocacional ou profissional, também um ato político e de resistência frente à barbárie que se implantava e que, de tempos em tempos, parece insistir em frequentar um país tão relutante em ver de frente suas contradições, revelando um fundo autoritário larvar que parece constituir a sociedade brasileira. Tendo ingressado como professor auxiliar no Departamento de Filosofia da USP em 1972, pouco tempo após os atos de força que afastaram professores da Universidade e que comprometeram sensivelmente o funcionamento deste Departamento, o professor Franklin narra assim a missão que havia recebido: “se concentre em ser um bom professor de filosofia, esta é a tua tarefa, isso você tem que fazer para os alunos” (*Ibid.*).

A tarefa era clara e seguia o *script* departamental tão avesso aos tais “impulsos filosofantes”, e talvez diletantes, cuja experiência de formação naquele ainda jovem Departamento procurou quase obsessivamente combater: seja um bom historiador da filosofia, ressoava ao fundo a mensagem. De resto, o que tiver de ser será. Se, além de “professor de filosofia”, “você tiver que ser um filósofo, um criador de ideias, isso vai acontecer” (*Ibid.*). Aparentemente, a resposta subjetiva de Franklin a este desígnio se deu na forma de uma quase resignação. “Porque eu só sei fazer isso – relata Franklin sobre sua *performance*. Eu fui treinado para isso. Então vejo o significado da minha carreira principalmente dentro desse perfil [de professor de história da filosofia]” (*Ibid.*, p. 357). Ocorre, contudo, que, se a missão forma o caráter, o homem também se forja pelas circunstâncias irrecusáveis e abertas pelo seu tempo, pelas condições histórico-sociais, inclusive de aclimação da milenar filosofia ocidental em um incipiente país em que algo como uma tradição de diálogo filosófico mal havia se iniciado, pelo menos em sentido sistemático e coletivo. O professor Franklin parece ter experimentado esse gosto ambíguo e amargo, tão característico da “força das coisas”, e que tem de ver com a assimilação sempre singular da objetividade histórica pela história vivida por cada pessoa. “Pelo simples fato de você estar na universidade onde seus mestres haviam sido cassados... Somente por isso você poderia ser considerado um traidor. Não por outra pessoa, mas por si mesmo” (*Ibid.*, p. 366).

¹ A entrevista foi concedida a Glauber Cícero Ferreira Biazo e realizada em 2012. Não há registro de sua publicação integral. Uma versão parcial, da qual nos valem, foi publicada pelo pesquisador em formato de artigo em 2021. Todas as referências disponíveis, permitindo sua adequada localização, constam de nossa bibliografia, ao final desse artigo.

Tem-se, assim, um duplo pano de fundo a se considerar: a exigência de um trabalho em filosofia aparentemente restrito aos quadros daquela concepção departamental da formação em filosofia no Brasil e, de outra feita, a situação política e as exigências de engajamento. Um duplo peso, portanto: aquele da fundação e consolidação de um curso de filosofia com a responsabilidade de tornar sistemático o diálogo com a multissecular tradição filosófica – isso em um país que conheceu a instituição universitária apenas no início do século passado –, e aquele outro da tempestade político-social que reconfigurou a experiência universitária.

II.

Justifico agora minha abordagem do tema proposto, *Notas sobre a relação entre filosofia e literatura na obra de Franklin Leopoldo e Silva*, e por que o faço a partir dessas considerações iniciais. Se procuro aproximar o desenvolvimento dessa temática da maneira como Franklin entendeu sua própria trajetória na Universidade, como professor, é porque, em primeiro lugar, sua obra anda de par, sobretudo, com as atividades de ensino. Sua obra publicada é quase sempre o resultado dessa obstinação: ser um bom professor. E isso sob a profunda conexão entre ensino, pesquisa e difusão, tripé indissociável da Universidade brasileira. E é nesse diapasão que, em meu entender, ele redimensiona, sob o signo de uma intencionalidade difusa, o sentido original daquela tarefa que lhe fora exigida por seus mestres: ser, necessariamente, um bom professor, e, talvez, figurar, um dia, como filósofo. E é esse princípio de dualidade que me parece superado quando se leva ao limite do paroxismo a atividade docente, ainda que isso ocorra como semi-lucidez, como me parece ser o caso de Franklin. E isso advém da tensão entre a ideia de disciplina e rigor intelectual e as solicitações e limitações da realidade histórica, ambas vivenciadas e presentes nas lembranças de Franklin: “Achava-se que somente essa reflexão aprofundada e rigorosa de textos e ideias já era uma maneira de resistir à barbárie que estava invadindo a universidade” (*Ibid.*, p. 370).

Enxergo, por assim dizer, certa confluência de temas e problemas da filosofia, ou da história da filosofia, se se quiser operar a partir de alguma diferenciação, e a matéria viva e pulsante de quem interroga a tradição com os pés sempre muito bem assentados na hora histórica, realizando-a como experiência de permanência e desdobramento. Isso equivale a aliar disciplina e rigor a uma compreensão mais ampliada da filosofia, e também mais flexível das normativas “ensimesmadas” de uma história estrutural da filosofia. Eu penso que a maneira como Franklin entende a relação entre filosofia e literatura reflete esse exercício simultâneo de exegese textual e interpretação criativa, configurando uma espécie de apropriação criativa ou coautoria, que por vezes nos confunde, nós, leitores de Franklin, indicando os limites,

por assim dizer, da “situação do filósofo brasileiro que nasceu em 1947”, parafraseando um autor que lhe é caro.

III.

Estabeleço, assim, três momentos para apresentar essa questão. O primeiro é uma série de considerações de método sobre o estatuto da relação entre a filosofia e as artes, em especial a literatura. O segundo diz respeito à maneira diversa que, a partir da leitura de Franklin, um filósofo e um literato são capazes de explorar a questão comum do “desvendamento da realidade”. Finalmente, trata-se de apontar alguns elementos da proposta interpretativa de Franklin acerca de um pensador que foi, ao mesmo tempo, filósofo e literato.

Quero tratar, de início, de considerações de ordem geral e, por assim dizer, de método a partir da maneira como Franklin Leopoldo e Silva entende as possibilidades da relação (de distância e de proximidade, mas sempre de diferença) entre filosofia e literatura. *Grosso modo*, filosofia e literatura não se identificam, uma não pode ser reduzida à outra; são, assim, campos distintos, mas isso não significa que se relacionem em exterioridade, pois ambas compartilham uma espécie de “saber”, que justifica a aproximação de instâncias tão diferentes. Como dito por Franklin de forma quase paradoxal: “Literatura e filosofia habitam regiões muito diferentes e também muito distantes uma da outra. Mas quando se convive um pouco com ambas, percebe-se que a distância que separa é a mesma que aproxima” (*Id.*, 1992, p. 141).

Isso significa que filosofia e literatura não são a mesma coisa, o mesmo gênero, e, assim, o que se exige de uma não se aplica à outra. Qualquer relação que se pretenda estabelecer exige o respeito a essa diferença e a essa distância. Contudo, a aparente obviedade dessa precaução logo cede lugar, em diversas análises concretas que tentaram tratar da via dupla filosofia e literatura, a uma relação simplista de subordinação. Assim se explicam as tentações de se considerar as obras literárias como ilustrações de teses filosóficas ou tentar buscar a teoria que estaria por trás dos romances, dando-lhes fundamento e coesão. Isso é suprimir a distância. É não reconhecer que literatura e filosofia guardam entre si, primordialmente, uma relação de distinção e independência. “O romance – aponta Franklin – não necessita de filosofia para expressar ideia, assim como a filosofia não necessita tornar-se poesia para estudar a alma” (*Ibid.*). Não há que se tentar uma aproximação artificial entre elas. O gênero filosófico tem suas regras próprias, assim como o gênero literário.

Por outro lado, se a distância que separa é a mesma que aproxima, trata-se de encontrar o ponto comum que permite a devida aproximação entre literatura e filosofia sem que, dessa forma, o resultado seja a supressão da diferença. Essa possibi-

lidade, considera Franklin, anuncia-se porque estão presentes na própria especificidade da narração literária o “impulso de desvendamento da realidade”, o que aproxima a literatura da “situação daqueles que buscam a verdade”, uma vez que esse “desvendamento” singular às artes e à literatura guarda também, assim como ocorre na filosofia, a força de “compreender o real” de forma desnaturalizante, retirando-o de sua familiaridade habitual.

Assim, não obstante suas diferenças, literatura e filosofia abordam e surpreendem a realidade das coisas, do mundo e de nós mesmos. Ambas são desvelamento da realidade. Isso que na filosofia se realiza como descrição deslocadora da realidade, porque esse é o ofício do filósofo, a seu modo, também se passa na literatura. Em ambos os casos se trata de recuperar a realidade das entranhas mesmas do senso comum e das orientações práticas que governam nossa relação familiar e cotidiana com o mundo. Literatura e filosofia, guardadas suas especificidades, procuram desvendar a realidade. Distintas na forma e no compromisso, ambas as modalidades expressivas auscultam a realidade além ou aquém do senso comum, proporcionando uma visão, uma percepção inaudível e invisível à percepção comum.

É por nos proporcionar esta espécie de excedente de percepção e de compreensão sobre o mundo e sobre nós mesmos que a obra de arte se faz portadora de saber, e é isto que a aproxima da filosofia, guardada sempre a distância entre os dois modos de apreensão e expressão da verdade em diferentes gêneros de discurso (*Ibid.*, p. 142).

IV.

Se as noções de espanto e admiração estão presentes desde os primórdios da elaboração filosófica, tornando o filósofo figura de certo modo deslocada da realidade, também o artista, por essa concepção, é capaz de perceber, por motivos talvez enigmáticos, mas assimiláveis nas obras, o verdadeiro estatuto das coisas e do mundo. Ambos, filósofo e artista, estão, assim, deslocados da realidade, no sentido de que são capazes de escapar da orientação eminentemente pragmática que coordena a inserção das pessoas comuns na realidade.

Mas de que maneira isso impõe a especificidade da abordagem, seja na filosofia, seja na literatura? Ainda no ensaio *Bergson, Proust – tensões do tempo*, Franklin Leopoldo e Silva propõe o exame do “desvendamento da realidade” em um filósofo e em um literato a partir de “alguns aspectos da apreensão do Tempo”. Interessa-me demarcar, a partir da sofisticada leitura apresentada no ensaio, como uma mesma temática é tratada diversamente na teoria filosófica e na obra romanesca, ainda que se chegue a resultados compatíveis entre si.

Na discussão que se seguiu à comunicação de *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, de Merleau-Ponty, o velho Bréhier toma a palavra e questiona Merleau-Ponty sobre sua visão da filosofia e indica que nele haveria uma inversão do “sentido ordinário” da filosofia. Ensina Bréhier: “A filosofia nasceu das dificuldades concernentes à percepção vulgar e foi distanciando-se dessa percepção que se filosofou de início” (Merleau-Ponty, 1990, p. 68). Para o escândalo daquele antigo mestre, o jovem Merleau-Ponty parecia propor, ao fazer o elogio da percepção, um quase retorno à caverna da qual Platão tão heroicamente nos retirou. Lendo Bergson, Franklin Leopoldo e Silva calcula os impactos dessa avaliação negativa da percepção que, se remonta às origens da metafísica, também permaneceria entre os filósofos modernos. Descartes, por exemplo, mesmo quando reabilita as sensações para garantir a existência dos corpos externos o faz apenas parcialmente. A existência dos corpos externos é garantida, à luz da veracidade divina, pela passividade da sensação que requer uma potência ativa que cause as sensações em nós, aliada à forte propensão para acreditar na existência de corpos externos. Contudo, continua a não haver garantia de que os corpos externos se assemelhem às sensações que os representam, sendo requisitada a intervenção e a correção do entendimento puro.

Essa avaliação da percepção, que caracterizaria a metafísica dos antigos e dos modernos, é dela consciente a filosofia de Bergson, como nos aponta Franklin. E isso ocorreria porque a percepção habitual é pragmática, é orientada para a ação e não para o conhecimento. Assim, como a tradição considera “que a percepção não nos apresenta o verdadeiro real” (Leopoldo e Silva, 1992, p. 143), os conceitos do pensamento são chamados em socorro da percepção, de modo a eliminar o que de ilusório e contraditório ela nos apresenta. Ao recusar o fluxo, o devir e o movimento como constitutivos da realidade, a tradição instituiu o primado do pensamento frente à percepção. Privilegiou a busca pelo substrato permanente. O pressuposto da tradição filosófica, na leitura que Franklin faz de Bergson, é que o essencial da realidade é a imobilidade e a imutabilidade, e não a mobilidade e a sua temporalidade. É por isso que se fala apenas em “esquema da mobilidade e da sucessão” (*Ibid.*), sem que se apreenda propriamente o tempo e o movimento.

Segundo Franklin, Bergson argumenta em sentido diverso da tradição, pois, para ele: “A filosofia deveria prover esse saber desinteressado da praxis, aquele que visaria o conhecimento da realidade por ela mesma, mas disto está impedida por partir do princípio de que é o intelecto o órgão desse conhecimento” (*Ibid.*, p. 145). A constituição espontânea de nossa percepção ofusca os aspectos do real não diretamente envolvidos em sua apreensão prática. Isso resulta na perda do aspecto mais íntimo do real, sua apreensão como temporalidade. Em sentido diverso da tradição, não se privilegia o entendimento em detrimento da percepção. O antídoto é “alargar e

aprofundar a percepção”. Trata-se de distensionar a atenção seletiva que orienta nossa percepção para um único aspecto do real. A arte e o artista parecem evidenciar as condições de possibilidade dessa tarefa: “A arte é a descrição da realidade do ponto de vista da duração, que não é, já se vê, um ponto de vista como outro qualquer, mas um ponto de vista que assume a realidade desde o seu núcleo temporal” (*Ibid.*, p. 148). Se é assim quanto à filosofia, o caso específico aqui é a de Bergson, o que esperar da via literária?

V.

A análise de Franklin Leopoldo e Silva do monumental *Em busca do tempo perdido*, de Proust, ocorre, é importante ressaltar, evidenciando os elementos formais e estruturais da obra romanesca a fim de encontrar ali uma narração do real desde a perspectiva da temporalidade. Ressalte-se que, na leitura de Franklin, não se impõe à obra literária uma teoria prévia, seja ela filosófica ou científica, mas antes se faz desdobrar o “desvendamento do real” tratando-a como obra propriamente ficcional, que se vale assim de uma abordagem da realidade “sob o signo do Tempo”. Isso equivale a dizer que a apreensão da realidade pela literatura é de outro gênero que não o filosófico. Ela se vale das possibilidades da imaginação para desvelar a realidade, isto é, aborda-a pela irrealidade, o que não cabe ao gênero filosófico. É significativo nesse sentido que Franklin explore o texto literário por suas categorias próprias: o narrador, a personagem protagonista, o enredo, as passagens marcantes que constituem a trama.

Nessa diferença entre filosofia e literatura, advogada por Franklin, impõe-se também um tratamento específico de suas matérias porque elas decorrem de elaborações formais e estruturais também distintas. Daí, por exemplo, a atenção para uma frase [“Durante muito tempo, costumava deitar-me cedo”], uma breve frase de Proust que, se parece destoar de seu estilo, é significativamente reveladora porque, diz Franklin, parece indicar

que é a *continuação* de um texto virtual que remonta a uma anterioridade talvez infinita. É como se a narrativa, para se iniciar, tivesse de recuperar um tempo que ela não tomará diretamente como objeto, mas que ela tem de considerar, na medida em que o tempo romanesco tem como referencial o Tempo em si que se revelará ao narrador no final (*Ibid.*, p. 152).

VI.

Em relação a Sartre, por seu turno, a proposta de leitura do professor Franklin é profícua em vários sentidos. Em sua interpretação, também a relação entre filosofia e literatura é significativa, talvez por evidenciar a “ressonância ética”, noção proposta

por Franklin e que alude ao fundo ético que parece emergir de ponta a ponta no trabalho de um filósofo que nunca a sistematizou. O elemento relevante, para os nossos propósitos, é o fato de agora se tratar de um filósofo/literato. Quero apenas indicar três aspectos para uma breve abordagem: a relevância da leitura de Franklin frente ao rol de comentários dedicados ao tema em Sartre, as adaptações na relação entre filosofia e literatura a fim de melhor investigar o caso concreto, os elementos conceituais propostos na leitura de Franklin.

O fato de Sartre ter se utilizado de diferentes modalidades expressivas para elaborar seu pensamento põe em relevo o problema da relação entre filosofia e literatura. Sartre, ele mesmo, por vezes foi ambíguo ao se pronunciar sobre essa relação, ora indicando se tratar de modalidades bastante distintas, ora confundindo seu leitor pela sugestão de certa indistinção. Comentários significativos advogaram a subordinação da produção literária frente à sua elaboração filosófica, chegando-se a reduzir a primeira a mera ilustração ou exemplificação de teses do filósofo. Mesmo entre aqueles que, diferentemente, veem as obras literárias de Sartre como expressões autônomas, o trabalho de Franklin se destaca ao explorar a conexão entre modalidades expressivas distintas:

A relação de uma com a outra se daria por uma espécie de comunicação que, à falta de outro termo, chamaríamos de *passagem interna*, querendo significar com isso que a vizinhança entre filosofia e literatura é tal que não precisaria, nem se poderia, sair de uma para entrar na outra, configurando assim dois espaços contíguos mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um a outro se daria pela mediação da exterioridade. Pelo contrário, haveria uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença (*Id.*, 2004, p. 13).

Pela noção de “passagem interna”, Franklin apresenta uma peculiar maneira de abordar o pensamento sartreano. Continuam válidas, quanto à relação entre filosofia e literatura, as ideias centrais de diferença e distância que aproxima. Contudo, trata-se de um autor que simultaneamente se expressou em ambos os gêneros, tornando quase irresistível a tentação de identificá-los. Para Franklin, contudo, é preciso manter a diferença e por isso, mesmo em Sartre, filosofia e literatura dizem e não dizem a mesma coisa. Dizem a mesma coisa no sentido de que têm como objeto o desvelamento do real e a compreensão da realidade humana. Mas não dizem a mesma coisa porque o fazem de forma diversa e complementar, o que evidencia os limites de fato e de direito de cada modalidade expressiva e isso ocorre porque a compreensão do real e da ordem humana não é exatamente idêntica se realizada pelo conceito ou pelo recurso ao imaginário.

O estatuto da questão enfrentada por Franklin para tentar equacionar, sem meramente harmonizar, a tensão presente nas modalidades expressivas no pensamento de Sartre exige um esforço propriamente filosófico, pois ele não ocorre sem as considerações da matéria viva presente na obra e, conseqüentemente, sua “ressonância ética”. Daí se propor a noção de “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura como chave explicativa para a melhor tradução da totalidade do pensamento de Sartre, para a própria possibilidade de proposição de uma unidade na variação no pensamento daquele autor francês. E esse recurso, impossível de se desenvolver nos limites desse texto, é uma contribuição original à leitura posta em movimento por Franklin do pensamento de Sartre.

VII.

Considerando o que tentei fazer de maneira meramente indicativa, penso que posso apontar algumas características presentes na reflexão de Franklin Leopoldo e Silva, levando em consideração a problemática específica da relação entre filosofia e literatura. Sua obra caminha na contracorrente da atual pesquisa especializada. Ela é pouco poluída por comentários ou discussões no interior da bibliografia especializada. Assume, assim, os riscos de enfrentar o texto dos filósofos a que se dedica, colocando-os em perspectiva mais ampla a partir da elucidação de seus diálogos, explícitos e implícitos, com a tradição filosófica. Propõe e rearticula problemas a partir de questões ético-contemporâneas, presentes na gramatura do texto dos filósofos em estudo, mas que os ultrapassam, produzindo, por vezes, o inédito. Entende que o texto filosófico apresenta suas teses e argumentos sob o fundamento da tradição com a qual concorda, retoma ou discorda, mas com ela sempre dialoga. Enxerga a obra literária, seja ela escrita por um literato ou um filósofo-literato, em sua organicidade própria, ressaltando o desvelamento da realidade promovido pela obra a partir de suas formas e estruturas próprias.

Não obstante essas características de genuína reflexão filosófica, é recorrente nas entrevistas concedidas por Franklin a delimitação muito precisa entre o filósofo e o professor. “A minha relação com a Filosofia é exclusivamente a de professor de História da Filosofia e, portanto, não tem Filosofia, eu não faço Filosofia” (Martins; Ivanov, 2013, p. 248). A meu ver há certa astúcia nesse tipo de autoavaliação. Ela, em consideração preliminar, reflete a valorização da docência, retomando seu valor ontológico e ético, como reivindicava Antônio Cândido, e o faz ao não admitir separação entre ensino e pesquisa. O professor, por esses termos, é já um pesquisador. Ela, ainda, evidencia a trajetória de uma geração e de um projeto hoje quase secular de aclimação da filosofia no Brasil a partir do diagnóstico de ausência de uma

tradição de diálogo, ensino e transmissão da filosofia nos moldes europeus e ocidentais. “Eu participei de uma geração que foi formada para ser professor de História da Filosofia e não filósofo” (*Ibid.*, p. 246). Essa posição ressalta um momento de aclimação da filosofia no Brasil que, se guarda inegável odor de colonialismo, também é marcada pelo estudo rigoroso de textos da tradição, pela produção de um vocabulário filosófico em língua nacional. Evidencia, ainda, a consciência de que a filosofia, como largamente compreendida, é operação no interior de uma tradição. Nesse sentido, a prática da filosofia no Brasil talvez não possa prescindir de sua história, da leitura rigorosa de textos, senão porque assim se construiu e se constituiu nossa própria tradição e isso sem prejuízo da exploração inovadora de novos temas e problemas eventualmente ofuscados e silenciados por essa mesma tradição. Proponho, assim, a noção de “coautoria” para compreendermos a maneira própria como Franklin Leopoldo e Silva, um brasileiro, enfrentou a questão de ser ou não ser filósofo. É possível, assim, ser filósofo sendo professor de história da filosofia? Creio que sim, porque ser filósofo não compreende apenas elaborar sistemas de pensamento, mas dialogar com a tradição, dela se apropriando criativamente. É possível encarar o professor Franklin não como mero intérprete de obras filosóficas, mas como seu coautor na medida em que através dele elas se desdobram numa dimensão inédita, o que por vezes nos desconcerta: isso é Bergson ou Franklin? isso é Sartre ou Franklin? Talvez nunca saibamos. Em sua maneira generosa de acolher o texto, não quer dominá-lo. Deixa-se transpassar por ele. Pensa não a partir de, mas com os filósofos. Deixa-se transpassar pela obra para que ela se reanime e ganhe novos sentidos. E se o filósofo e a obra em Franklin se desdobram, isso não ocorre sem a noção de permanência, isto é, de que ali também se realiza um trabalho de reconhecimento da tradição e do já adquirido, mas que se renovam no trabalho de seu pensamento. Coautoria, por fim, porque essa noção indica também os limites históricos (fazer filosofia no Brasil ontem e hoje) nos quais mesmo Franklin está inserido. Nesse sentido, se pudermos entender como *formação da filosofia brasileira* essa tarefa legada a Franklin e sua geração, talvez possamos também assumir a obra de Franklin Leopoldo e Silva como um dos *momentos decisivos* da filosofia brasileira. Mas, alguém perguntará, como assim se o próprio professor recusa explicitamente o título de filósofo? Ora, se ninguém é filósofo por autodeclaração, também ninguém deixa de sê-lo por essa mesma via.

Bibliografia

Biazo, G. C. F. (2021). “A trajetória acadêmica de Franklin Leopoldo e Silva: história, memória e tensões do tempo”. *Projeto História, São Paulo*, 71, pp. 351-374.

- Leopoldo e Silva, F. (1992). Bergson, Proust: tensões do tempo, In Adauto Novais (Org.), *Tempo e história*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 141-153.
- Leopoldo e Silva, F. (2004). *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP.
- Martins, C. A. & Ivanov, A. (2013). “Entrevista com o professor Franklin Leopoldo e Silva”. *Transformação: Revista de Filosofia UNESP*, 36(1), pp. 239-266. doi: 0.1590/S0101-31732013000100013.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Cristina Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus.

Franklin Leopoldo e Silva, leitor de filosofias

Salma Tannus Muchail

PUC/SP

RESUMO

Reconstituição comentada de um artigo da autoria de Franklin Leopoldo e Silva a partir da leitura de alguns filósofos (Platão, Descartes e Kant, Pascal e Nietzsche, Merleau-Ponty), como forma de homenagem ao autor.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; história; reflexão; vivência.

ABSTRACT

Commented reconstitution of an article by Franklin Leopoldo e Silva based on the reading of some philosophers (Plato, Descartes and Kant, Pascal and Nietzsche, Merleau-Ponty), as a form of homage to the author.

KEY WORDS

Philosophy; history; reflection; experience.

Ao escolher o título desta comunicação, tinha em mente meus encontros e atividades comuns com o Prof. Franklin, ao longo dos anos. Numerosas foram as bancas julgadoras de qualificação e de defesa de mestrados e doutorados, ou os concursos de docentes de diferentes instituições em que pude não apenas partilhar com ele as atividades, mas, principalmente, assistir, aprender e absorver suas lições de leitura. Mais ainda: pude testemunhar sua postura sempre generosa e exigente, seu respeito e seu cuidado com o autor ou o texto lido, fossem eles quais fossem, desde os grandes filósofos, aos professores e colegas, aos alunos mais avançados e aos iniciantes.

Como falar disto sem beirar a lisonja e, ao contrário, fazer-lhe uma homenagem singela, espelhada no seu próprio comportamento? Decidi então, “ler”, ou melhor, reler um pequeno texto que me permitirá oferecer um caso particular, um exemplo concreto das leituras do próprio Prof. Franklin. Trata-se de uma releitura que é, propositadamente, de “segunda mão”, o que significa que meu foco recai menos sobre os filósofos lidos do que sobre a leitura que deles faz o Prof. Franklin; por isto, uma “releitura”.

O texto em pauta é o primeiro artigo de um livro coletivo¹. Está organizado em quatro momentos: uma curta introdução; dois itens que constituem seu corpo; as considerações finais. Percorrerei o texto sinteticamente, reorganizando-o em três momentos. Na composição desta síntese, fiz duas escolhas: o destaque de alguns aspectos que me pareceram mais interessantes e a reconstituição de passagens particularmente densas e claras.

1. Introdução: para contextualizar o tema

O título geral do texto enuncia seu tema: “Função social do filósofo”. O propósito? É desde logo declarado: “delimitar a questão e começar a pensá-la” (Leopoldo e Silva, 1995, p. 9). São então apresentadas duas perspectivas de abordagem que, aliás, não apenas não se excluem como complementam-se. A primeira perspectiva consiste em perguntar na história, qual é ou tem sido a função social do filósofo, buscando refletir sobre a inserção concreta desta questão na história presente. A segunda perspectiva pergunta qual deve ser a função do filósofo, ou mesmo qual a tarefa e a finalidade da filosofia (cf., *Ibid.*, p. 9-10). Depois de levantar as dificuldades apresentadas por estas duas perspectivas e a quase impossibilidade de resolvê-las, o texto sugere estratégias para “evitá-las” e, a partir daí, dar prosseguimento à investigação.

Primeiramente, há que se escapar das concepções que, buscando qual é ou qual deve ser a função social do filósofo, acabam por questionar a própria questão: há função social da filosofia? Ao cabo e no limite, poder-se-ia conceber a filosofia como ato

¹ Leopoldo e Silva, 1995, p. 9-22. O artigo foi originalmente publicado na coletânea *Textos Filosóficos*, SE/Coordenadoria de Estudos e Normas Pedagógicas, mimeo, São Paulo, 2ª ed., 1991, p. 15-25.

absoluto (cf. *Ibid.*, p. 11), portanto, a-histórica, inacessível, pois, às contingências históricas. Mas, para assim se colocar, esta concepção precisa, paradoxalmente, opor-se às outras e, nisto, reporta-se a elas, isto é, junto, ao lado ou contra elas, insere-se historicamente, ainda que seja pelo seu negativo. Portanto, a filosofia e a função social do filósofo, quer se queira quer não, são questões reais, historicamente concretas.

Por outro lado e ao mesmo tempo, há que se escapar, igualmente, das concepções que, considerando a filosofia na sua inserção histórica e, portanto, “socialmente contextualizada” (*Ibid.*), elegem este critério para definir quais são, historicamente, aquelas que devem ser reconhecidas como filosofias. Mas isto requer que se faça uma escolha ou um recorte dos filósofos historicamente reconhecíveis como filósofos. Se este recorte é sempre arbitrário, não há porém como evitá-lo. Necessário é, portanto, “assumir resolutamente a arbitrariedade” e escolher a adoção de “alguns parâmetros” (*Ibid.*, p. 12), para a coleta de “exemplos da inserção social das filosofias” (*Ibid.*). Previamente, e “de modo apenas prático”, assume-se ser guiado “pela consolidação de alguns nomes a que chamamos grandes autores” (*Ibid.*) a quem, um pouco mais adiante, Leopoldo e Silva chama de “autores inaugurais” (*Ibid.*, p. 16). A partir daí, estabelecem-se alguns critérios para a “seleção do recorte histórico” (*Ibid.*, p.12). Estes critérios são como que “marcos” na história da filosofia: a origem, isto é, a pergunta pela inserção social do filósofo no começo da filosofia (e aqui, o filósofo escolhido é Platão); o problema clássico da oposição entre racionalismo e sua crítica (e aqui, os filósofos escolhidos são, de um lado Descartes e Kant, de outro Pascal e Nietzsche); finalmente, a postura filosófica que busca reunir a crítica da racionalidade à existência vivida do sujeito e à história efetiva (e, neste caso, Merleau-Ponty (cf. *Ibid.*).²

2. Leitura de alguns filósofos

Feita e justificada a contextualização geral do tema, Leopoldo e Silva reconstitui seu percurso da história da filosofia na trilha dos filósofos então elencados.

Em Platão, o realce da ação política e social na figura de Sócrates: “dificilmente imaginaríamos um filósofo mais comprometido com a cidade, com os problemas da vida política e com o destino histórico dos seus concidadãos do que Sócrates” (*Ibid.*, p. 13). Mas o mais interessante é que tudo se passa e tudo é presidido sob a transcendência e a universalidade das ideias absolutas. Por outro lado e ao mesmo tempo, há que se observar um detalhe importante: é que a resposta de Sócrates ao comprometimento social, histórico e político do filósofo, é sempre formulada na forma de pergunta. Isto significa, diz Leopoldo e Silva que,

² Pode-se perguntar aqui quais seriam os critérios para o estabelecimento destes critérios; pois haveria, certamente, outros grandes “marcos” ou outros problemas igualmente “clássicos” para guiar outras escolhas...

quando a filosofia se lança nos seus inícios à interrogação sobre as condições universais do exercício da política, mantém-se no plano da indagação, da pergunta que se elabora a partir do horizonte da universalidade, sem perder o vínculo com a concretude da contingência humana (*Ibid.*).

É também o que se depreende da leitura do duplo movimento do Mito da Caverna. No movimento ascendente, o filósofo deixa o mundo sensível e suas contingências para alcançar a luz da verdade; no movimento descendente, retorna ao mundo da caverna para fazer-se condutor e guia de seus concidadãos, ou, se quisermos, “guardião da cidade” (*Ibid.*, p. 14). A pergunta então formulada por Leopoldo e Silva tem o efeito de uma provocação: por que, afinal, retorna o filósofo à sua morada obscura, se ele já atingira a luz? É na resposta a esta provocação que ele encontra o que buscava: o filósofo retorna precisamente porque filósofo é aquele “que conduz a si, e aos outros, através de si próprio, à autonomia espiritual que para Platão é a consciência da relatividade do mundo sensível” (*Ibid.*); a resposta figura, pois, a concretude histórica da filosofia e a função humana do filósofo. Em suma, “a teoria política de Platão é um desdobramento do retorno à caverna, da inclusão obrigatória, poderíamos dizer, no espírito filosófico, desta preocupação com a cidade, com os outros homens” (*Ibid.*, p. 16).

Vejam os segundo grupo de filósofos elencados, agora sob o critério da racionalidade e de sua crítica. De um lado, Descartes e Kant. De outro, Pascal e Nietzsche.

Com Descartes, a partir do Sujeito (e depois dele, com Kant a partir das “formas lógicas” – *Ibid.*), é a universalidade da Razão que prevalecerá sobre a contingência da história. “Ao contrário de Sócrates, e mesmo de Platão, Descartes não manifesta nenhuma intenção expressa de interferência na sociedade; não é ‘engajado’, comprometido, a não ser consigo próprio” (*Ibid.*). No entanto, ao instalar no Sujeito a fonte da universalidade e, na subjetividade, a competência da representação pela qual é alcançada a objetividade do próprio sujeito e de toda a realidade, o pensamento de Descartes interferiu decisivamente nos rumos da história, “muito mais do que outros que fizeram da história o objeto de reflexão” (*Ibid.*). “A interferência fundamental de Descartes na história consiste no estabelecimento do ideal da racionalidade, baseado na prevalência do Sujeito e na extensão do poder da razão a todas as realidades suscetíveis de apreensão objetiva” (*Ibid.*, p. 16-17). Ou ainda:

O alcance social da filosofia cartesiana é enorme e a ele podemos creditar, fundamentalmente, todas as consequências históricas do rumo tecno-científico que a civilização ocidental tomou a partir do século XVII no plano social, histórico e político. Há, portanto, uma dimensão histórica da razão que surge a partir do momento em que a filosofia fez do homem o agente transformador, pela mediação teórica, da relação homem/mundo (*Ibid.*, p. 17).

Pascal e Nietzsche são incluídos como filósofos exemplares, por assim dizer, da resistência crítica ao racionalismo.

A maneira de viver a inserção na história, na atitude filosófica de Pascal, passa, pois, não pela consciência da necessidade de impor a normatividade da razão a todos os aspectos da vida humana para que eles se beneficiem da universalidade da teoria, mas pela visão e vivência da relatividade da razão e da sua incapacidade para resolver verdadeiramente as contradições básicas da vida humana (*Ibid.*).

O caminho para esta compreensão é o “da consciência do dilaceramento de uma existência distanciada de Deus [...]” (*Ibid.*). História é finitude. Por isto mesmo, a inserção na história é então feita pela aceitação da falta de sentido histórico, da sua irracionalidade (cf. *Ibid.*, p. 18). Ou, dito de modo mais simples e mais curto: “a inserção histórica e a função social estão presas à nostalgia do infinito” (*Ibid.*, p. 19)³.

Nietzsche radicaliza a crítica, dissolvendo a racionalidade da história “para recuperar a historicidade, por assim dizer, no nível da afetividade, no nível da paixão e da desordem [...]. Aqui a crítica da racionalidade é quase a demonstração de que a gênese da razão é o recalque das paixões” (*Ibid.*). Agora, como que em eco às consequências do racionalismo cartesiano para a civilização ocidental, Nietzsche, “através de uma crítica genealógica”, quer “desmistificar o conhecimento, a história e a cultura enquanto produções exclusivas de uma razão ordenadora [...]” (*Ibid.*). Esta crítica, como se vê, atinge “a própria índole da civilização tecno-científica” (*Ibid.*, p. 19-20), aquela mesma instaurada pelo cartesianismo.

Alcançamos então o pensamento de Merleau-Ponty, onde desemboca o texto de Leopoldo e Silva. Merleau-Ponty reúne sujeito, razão e história. Não pretende dissolver as diferenças, as oposições, os conflitos entre estes termos. Pelo contrário, quer mostrar a sua com-possibilidade, a possibilidade de sua con-vivência, ou se quisermos, de um “equilíbrio de tensão” entre eles (cf. *Ibid.*, p. 20). Para Merleau-Ponty, a história não se origina em uma razão universal e soberana nem em uma historicidade irracional. Ao contrário, para se compreender a história e, por esta compreensão, compreender a função social e política do filósofo que, por sua vez, redundando na compreensão da tarefa e da finalidade da filosofia, há que se fazer a articulação entre o nível da vivência ou da ação e o nível do reflexivo ou da razão. O sujeito, sua existência individual, é complexa e é ambígua; mas são eles, os sujeitos, os “agentes históricos” (*Ibid.*). Sob este ponto de vista, a função do filósofo também não é nada simples: o

³ Poderíamos perguntar: o Deus de Descartes, ausente por sua infinitude inalcançável pelas ideias claras e distintas, acaba por justificar a soberania da racionalidade humana; isto não se aproxima do Deus distante de Pascal que, ao contrário, justifica o dilaceramento do sujeito? Um e outro são o mesmo Deus?

filósofo “tem por dever de ofício acrescentar ao vivido a reflexão [...], e tem de incorporar no pensamento e na ação a vivência refletida das dicotomias que configuram a existência histórica em todos os planos: acaso/necessidade; ordem/desordem/ contingência/determinação” (*Ibid.*). Assim pensada e assim vivenciada, a história não é inexistente como se fora uma ilusão enganosa. Mas também não é existente com se tivera um sentido único. O que existe é “a polissemia da relação homem/história” (*Ibid.*), isto é, o “devir histórico”, que é “fruto da tensão entre a liberdade do sujeito agente e o curso da história” (*Ibid.*, p. 21).

3. Últimas considerações

O texto termina com uma retomada compacta das filosofias lidas para então deter-se brevemente na última delas. É aí que, à retomada, segue-se uma declaração da posição do próprio autor. Não uma posição inflexível, nem linear, nem definitiva. É apenas um ponto de vista que Leopoldo e Silva expressa em frases que são cuidadosamente modalizadas por verbos no condicional e por advérbios como “talvez” e “dolorosamente”, sugerindo assim o lugar do imprevisível e da incerto. Nas duas frases finais, o ponto de vista de Leopoldo e Silva não é um ponto final, mas declaração de uma postura alcançada, diz ele, “por proximidade” e “com perplexidade” (*ibid.*, p. 22). Com a reconstituição destas frases, concluo minha releitura e minha homenagem.

Por proximidade:

E Merleau-Ponty nos dá uma lição que sentimos talvez mais próxima de nós: o engajamento só é possível se acreditarmos no sentido de história. Mas este sentido o homem não doa à história, ele o testemunha de dentro da história. E é um sentido plural, variável, contingente e dolorosamente apreendido, porque apreendido na dicotomia fundamental do fazer e do sofrer a história (*Ibid.*).

Com perplexidade:

Por isto, o engajamento nunca pode se dar a partir da segurança daquele que detém as respostas, mas sempre a partir da perplexidade daquele que sabe que a razão e o sentido não excluem a imprevisibilidade, os desvios e as angústias, uma vez que o homem está na história como quem se procura, não como quem já se encontrou (*Ibid.*).

Bibliografia

Leopoldo e Silva, F. (1995). “Função Social do Filósofo”. In: Arantes, P., Leopoldo e Silva, F., Favaretto, C., Fabrini, R., Muchail, S. (orgs.). *A Filosofia e seu Ensino*. São Paulo, Vozes/Educa, p. 9-22.

Franklin Leopoldo e Silva e o ensino de filosofia na educao básica

Eduardo Brandão

USP

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar alguns aspectos das reflexões de Franklin Leopoldo e Silva sobre a presena da filosofia na educao básica no Brasil. Nesse intento, também analisaremos algumas consideraes suas sobre o ideal de formao no ensino superior.

PALAVRAS-CHAVE

Ensino; filosofia; educao básica; formao.

ABSTRACT

The objective of the article is to present some aspects of Franklin Leopoldo e Silva's reflections on the presence of philosophy in basic education in Brazil. In this attempt, we will also analyze some of his considerations about the ideal of education in higher education.

KEY WORDS

Teaching; philosophy; basic education; education.

Meu objetivo aqui é retomar, rapidamente, alguns aspectos que podem ser levantados a partir de alguns textos que, entre os anos 80 e 2000, Franklin Leopoldo e Silva dedicou à análise do ensino de filosofia – particularmente, pensando em sua presença na educação básica. Mas essa preocupação do autor, como veremos ao final, insere-se na mesma linha em que reflete sobre a universidade; o que é coerente, uma vez que ambas as instâncias da educação – básica e superior – envolvem situações de ensino de filosofia e a presença dela. Trata-se assim de uma reflexão ampla, e que oferece elementos valiosos para pensarmos nossa atuação como professores – de filosofia e de outras disciplinas também. Eu me limitarei aqui à abordagem de dois aspectos dessa reflexão: mais rapidamente, das relações entre história da filosofia e filosofia, e, um pouco mais detidamente, sobre o modo como o ensino da filosofia na educação básica é visto a partir de seu papel formativo.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar os momentos em que esses textos foram elaborados. Os primeiros que tomo como referência são de 1986 (oriundos da coletânea *O ensino de filosofia no segundo grau*) e o último artigo foi publicado na revista *Transformação*, em 2002. Trata-se de uma reflexão que se dá no momento em que a filosofia voltava a ser introduzida no currículo da educação básica. Não será então por acaso que nesse período encontraremos uma série de considerações sobre qual deve ser o caráter da disciplina no então segundo grau (hoje ensino médio).

Uma consideração que encontramos no texto *História da filosofia: centro ou referencial* (1986b) é a discussão, central para o ensino de filosofia (em qualquer nível e a qualquer tempo), da relação entre filosofia e história da filosofia. Franklin Leopoldo e Silva vai sustentar a inseparabilidade entre elas. No seu entender, a filosofia é histórica em sua constituição, no modo em que ela é feita:

A filosofia como saber é tão imanente à sua própria história que não podemos sequer chegar a determinar, com alguma esperança de rigor, uma direção formadora de um corpo teórico, que representasse a filosofia num determinado momento de seu desenvolvimento. Isto significa que o ensino da filosofia recorre à história da filosofia de maneira bem diferente do que se faz no ensino de ciências. Isto ocorre porque não existe, no mesmo sentido da ciência, um estado atual da filosofia, para a compreensão do qual fosse necessário recorrer à história, porém unicamente para mostrar uma direção determinada de progresso ou desenvolvimento, que, com mais ou menos percalços epistemológicos, teria redundado numa situação a partir da qual fosse possível adentrar a ciência. Sendo assim, ou seja, não havendo uma situação atual da filosofia, o recurso à história ganha uma dimensão muito mais significativa: a filosofia é, de alguma maneira, a sua história, na medida em que os conceitos forjados numa determinada época, herdados e transfigurados pela posteridade, não podem ser entendidos

como aquisições no curso de um desenvolvimento científico, mas sucessivas retomadas, que somente podem ser compreendidas se devidamente contextualizadas em cada sistema ou em cada autor (Silva, 1986b, p. 154).

Esse aspecto, central para o ensino de filosofia, das suas relações com sua história, encontra nessa posição de Franklin Leopoldo e Silva uma importante orientação, posto que frequentemente é necessário justificar – para os alunos, para nós mesmos, professores – o fazer filosófico através da história da filosofia. Esse tema se repete num texto de 2002, *História da filosofia, formação e compromisso*, que vincula o aspecto histórico da filosofia à noção de *formação*. Esta noção – que permeia todas as considerações de Franklin Leopoldo e Silva sobre a universidade – acaba norteando também outro vetor de análise do autor sobre a presença da filosofia na educação básica. A ideia de formação nesse contexto aparece sobremaneira desenvolvida em um texto de 1992 intitulado *Por que filosofia no segundo grau*. Destacarei alguns de seus trechos buscando estabelecer alguns pontos que me parecem centrais. Trata-se no texto de discutir e de se entender – como o título claramente indica – a razão de se ter filosofia no então segundo grau, hoje ensino médio. Franklin Leopoldo e Silva nota o que chama de uma função da filosofia:

A Filosofia tem uma função de articulação cultural e, ao desempenhá-la, realiza também a articulação do indivíduo enquanto personagem social, se entendermos que o autêntico processo de socialização requer a consciência e o reconhecimento da identidade social e uma compreensão crítica da relação homem-mundo (*Id.*, 1992, p.163).

É nesse quadro que a filosofia encontra seu lugar e sua especificidade na educação básica. O educando encontra na filosofia uma disciplina que, por sua constituição, pode lhe facultar o acesso à compreensão de sua posição na sociedade e no mundo: seu aspecto inquiridor (com Bergson, Leopoldo e Silva nota que a filosofia é um exercício de elaboração de questões) e a sua estrutura que poderíamos chamar de autoproblematizante, na medida em que ela tem a característica de investigar seus próprios procedimentos, colocam a filosofia numa espécie de centro da formação do indivíduo. Se, conforme Leopoldo e Silva, “[a] formação se caracteriza pelo adequado entrelaçamento da aquisição de habilidades técnicas de elaboração e identificação, de um lado, e o reconhecimento da gênese e fundamento dos procedimentos aplicados” (*Ibidem*, p. 159), a filosofia pode ocupar um lugar de destaque nesse processo, e isso determina também sua especificidade na educação básica, indicando ao mesmo tempo a orientação de seu currículo e suas características como uma disciplina específica:

A adequada relação entre currículo e formação deveria se traduzir na constituição de uma base cultural para compreensão do significado do processo educativo enquanto parte integrante da dinâmica de socialização. A relação mediata entre escola e sociedade, a consciência que educandos e educadores devem ter dessas mediações é condição para a aquisição de instrumentos básicos para vivenciar um processo crítico de socialização, principalmente para uma inserção autêntica no mundo do trabalho. A pluralidade curricular só pode ser adequadamente compreendida com a introdução da problemática do valor do conhecimento e das condições de recepção e elaboração de valores éticos (Ibidem, p. 161).

Esse *locus* privilegiado de formação dos alunos não retira da filosofia sua especificidade como disciplina no ensino médio. É enquanto tal que ela, inserida na grade curricular, pode cumprir seu papel central na formação que é objetivada no processo educacional:

No que diz respeito à Filosofia enquanto disciplina ministrada no Segundo Grau, entendemos que ela tem um acervo próprio de questões, uma história que a destaca suficientemente das outras produções culturais, métodos peculiares de investigação e conceitos sedimentados historicamente. O fato de constituir-se a história da Filosofia num percurso sem progresso não afeta em nada o peso cultural dos sistemas que se sucederam e que coexistem como diferentes formações teóricas sem que se configure qualquer superação. Existe, portanto, um lado pelo qual a Filosofia ocupa na estrutura curricular uma posição análoga a qualquer outra disciplina: há o que aprender, há o que memorizar, há técnicas a serem dominadas, há, sobretudo, uma terminologia específica a ser devidamente assimilada. Não devemos nos iludir com o adágio “não se aprende filosofia”, algo que pode levar a um comodismo ou a uma descaracterização da disciplina. O que a Filosofia tem de diferente das outras disciplinas é que o ato de ensiná-la se confunde com a transmissão do estilo reflexivo, e o ensino da Filosofia somente logrará algum êxito na medida em que tal estilo for efetivamente transmitido. No entanto, isto ocorre de forma concomitante à assimilação dos conteúdos específicos, da carga de informação que pode ser transmitida de variadas formas. O estilo reflexivo não pode ser ensinado formal e diretamente, mas pode ser suficientemente ilustrado quando o professor e os alunos refazem o percurso da interrogação filosófica e identificam a maneira peculiar pela qual a Filosofia constrói suas questões e suas respostas (Ibidem, p. 163).

Esse breve quadro que tracei aqui me parece suficiente para ilustrar dois dos pontos a que me referi no início presentes no interior da reflexão de Franklin Leopoldo e Silva sobre o ensino de filosofia: a relação entre filosofia e história da filosofia e o caráter formador da disciplina. Essas são preocupações perenes para quem ensina filosofia, e repõem-se cotidianamente na prática docente.

Como já dissemos, essas reflexões foram feitas num outro momento da história do país, e por isso também carregam, para além daquilo que nelas é perene, preocupações oriundas justamente da época em que surgiram. Assim, no texto *Filosofia e educação*, de 1986, Franklin Leopoldo e Silva nota que a filosofia não deve ser considerada como uma espécie de remédio para o ensino técnico, que era uma das características da reforma do ensino perpetrada pela ditadura militar. Naquele momento Franklin Leopoldo e Silva percebia as carências da educação básica e as dificuldades para a filosofia, digamos, cumprir sua missão no ensino médio. Sem desprezar o ensino profissionalizante, que tem sua razão de ser e sua importância na sociedade, o texto aponta para os desafios que o retorno da filosofia na educação básica traria então. Mas com o correr do tempo, essa tensão entre o ensino técnico e o caráter da educação formadora da cidadania, longe de se acomodar em um lugar que a diluísse e ajustasse as duas modalidades de ensino, mantém-se mesmo com o, digamos, fim da ditadura militar. O ensino da filosofia e das humanidades mantém-se na linha de tiro. Escreve Franklin Leopoldo e Silva em *Por que filosofia no segundo grau*, em 1992:

O imediatismo tecnocrata encoraja a alienação por motivos de eficiência profissional; o oportunismo político encoraja a alienação para neutralizar o potencial de conflito inerente à cidadania consciente. Em suma, a Filosofia é um fardo para um sistema educacional balizado por parâmetros de treinamento e aferição quantitativa de rendimentos e retornos. Mesmo nas universidades, o núcleo de humanidades, e especialmente a Filosofia, é visto muitas vezes apenas como pesada e incômoda herança do passado. Mas, tendo em vista a indignância da atualidade, o arcaísmo pode ser uma virtude. Sobre tudo se necessitamos de precauções que nos lembrem que o processo escolar de socialização não deve ser entendido como adaptação e ajuste de pessoas como de peças numa máquina, mas sim como realização plena do significado do trabalho pedagógico, que não é outra coisa senão a arte de conduzir o próximo à sua própria emancipação (Ibidem, p. 165).

Nesses textos de discussão sobre o lugar e as características do ensino de filosofia no então segundo grau reverberam, como já chamamos a atenção, as reflexões de Leopoldo e Silva sobre a universidade, particularmente a USP. Ele produziu, como é sabido, um conjunto robusto de escritos sobre o processo formativo das universidades, o lugar das humanidades – e particularmente da filosofia – no interior das instituições de ensino superior, tanto públicas como privadas.

De um lado, a noção de formação ocupa um lugar central nesse outro grupo de textos (cf., por exemplo, Pesquisa e formação [2002b]; História da filosofia, formação e compromisso [2002a]; A perda da experiência da formação na universidade

contemporânea [2001]; entre outros). Neles, ela é pensada na interface entre conhecimento, sociedade e universidade. Dentro desse quadro, Leopoldo e Silva retoma um lugar social e epistemológico da filosofia que existiu por vários séculos, onde ela ocupava a posição central no processo do conhecimento, operando como seu núcleo sustentador, mas que nos séculos mais recentes é recusado pela marcha do saber e da técnica a ele associada. Esse aspecto formador da filosofia, essa sua centralidade perdida norteia, em boa medida, o modo como Franklin Leopoldo e Silva pensa a filosofia na educação básica, quando então seu ensino a ser iniciado (e, portanto, ainda por ser concebido) poderia – e mesmo deveria – recuperar essa posição tradicional da filosofia.

Como pudemos notar, isso não foi proposto ingenuamente. Plenamente ciente das dificuldades que, na sociedade, a filosofia e os filósofos enfrentam (cf., por exemplo, a *Função social do filósofo*, de 1986)¹ e com o percurso nacional de constituição das universidades brasileiras em foco, Franklin Leopoldo e Silva tem sempre no horizonte as dificuldades que as humanidades enfrentam em *qualquer* nível da educação. Tome-se, por exemplo, suas análises sobre a concepção e a fundação da USP. Se o ideal formativo da filosofia e das humanidades foi um pilar do projeto de constituição da universidade, no qual essa área do saber cumpria o papel de ponto de convergência e sustentação do conhecimento buscado na instituição, ele também rapidamente passou a ser questionado e afastado pelas outras áreas, a partir do próprio desenrolar desse processo, a ponto de Franklin Leopoldo e Silva constatar a perda da noção de formação numa universidade burocratizada e técnica, onde a produtividade e os resultados rápidos ditam o ritmo e o formato da produção dos saberes. Esta experiência, fartamente analisada nos textos do autor, ecoa na sua compreensão da inserção do ensino de filosofia na educação básica: se por um lado a filosofia e as humanidades em geral podem – e devem – ter um papel central na formação do aluno, por outro este papel está constantemente ameaçado e questionado por outros interesses que sempre rondam a educação – econômicos e políticos, por exemplo. Desse modo, no então retorno da filosofia à educação básica Franklin recolocava na filosofia a mesma possibilidade formativa que orientara a fundação da Universidade de São Paulo (uma característica intrínseca da disciplina), ao mesmo tempo em que alertava para os perigos do sequestro da educação por interesses que, fatalmente, implodiram essa orientação natural da filosofia e das humanidades. Nossas questões sobre o ensino de filosofia, hoje, passam por outro momento. Mas, como vimos, as reflexões de Franklin Leopoldo e Silva, feitas há mais de 20 anos,

¹ Esse texto foi publicado originalmente em 1986 nos cadernos *Cenp*. A edição que usamos neste artigo é de 1993.

permanecem um guia precioso para nos orientarmos nesses tempos tão difíceis, nos quais, em nosso país, o ensino (o público, principalmente – e não apenas o de filosofia) está sendo ainda mais atacado nos últimos anos, com a conivência de vários governos – inclusive o atual, infelizmente. Para encerrar, podemos pensar, com Franklin Leopoldo e Silva, que esse quadro é reflexo de um processo de formação que se vislumbra na educação, mas que nunca se instala pelas dificuldades que sempre lhe são impostas. E mesmo onde ele surgiu com mais força – por exemplo, na universidade pública – também não persiste, e parece numa experiência cujo traço principal é, justamente, a sua perda.

Bibliografia

- Leopoldo e Silva, F. (1986a). “Filosofia e educação”. In: Henrique Nielsen Neto. *O Ensino da Filosofia no 2º Grau*. São Paulo: SEAF/Sofia, p. 111-114.
- _____. (1986b). “História da filosofia: centro ou referencial”. In: Henrique Nielsen Neto. *O Ensino da Filosofia no 2º Grau*. São Paulo: SEAF/Sofia, p. 153-162.
- _____. (1992). “Por que filosofia no segundo grau?”. *Estudos Avançados* 6(14), p. 157-166.
- _____. (1993a). “Função social do filósofo”. In: Paulo Arantes et alii. *A filosofia e seu ensino*. São Paulo: Educ, p. 9-22.
- _____. (1993b). “Currículo e formação: o ensino de filosofia”. *Síntese* 20(63), p. 797-806.
- _____. (2001). “A perda da experiência da formação na universidade contemporânea”. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, 13(1), p. 27-37.
- _____. (2002a). “História da filosofia, formação e compromisso”. *Transformação*, 25, p. 7-18.
- _____. (2002b). “Pesquisa e formação”. *Plural (USP)*, 9, p. 213-224.

História da Filosofia e Ensino de Filosofia: considerações a partir das reflexões de Franklin Leopoldo e Silva

Igor Silva Aves

UFU

RESUMO

Pretendo acompanhar nesse texto as reflexões sobre o Ensino de Filosofia no Ensino Médio apresentadas por Franklin Leopoldo e Silva. Nesse percurso, procuro mostrar o papel central que Franklin Leopoldo e Silva atribui à História da Filosofia para compreender o Ensino de Filosofia, no que diz respeito tanto à função quanto ao conteúdo desse ensino, e como a partir disso assegura-se o papel fundamental para a potência crítica da Filosofia na formação de discentes de Ensino Médio.

PALAVRAS-CHAVE

História da filosofia; ensino; formação; crítica.

ABSTRACT

In this text, I intend to follow Franklin Leopoldo e Silva's reflections on the Teaching of Philosophy in Secondary Schools. Along the way, I try to show the central role that Franklin Leopoldo e Silva attributes to the History of Philosophy in order to understand the Teaching of Philosophy, with regard to both the function and the content of this teaching, and how this ensures the fundamental role for the critical power of Philosophy in the formation of high school students.

KEY WORDS

History of philosophy; teaching; formation; criticism.

Qual é o lugar de uma reflexão sobre o Ensino de Filosofia dentro da área de Filosofia? Não é raro tratarmos esse assunto como algo acessório, uma vez que estamos acostumados a ter por objeto de nossas pesquisas as análises conceituais e as problematizações de estruturas das obras filosóficas. Há ainda o incômodo com a questão sobre o Ensino de Filosofia, provocado pelo receio de que isso coloque as discussões sobre como ensinar acima daquilo que devemos saber para transmitir em aula. Toma-se então por princípio que quem sabe o quê, sabe o como, valorizando imensamente a pesquisa conceitual, e sobre Ensino o que resta é uma aquisição de algum traquejo, carisma e clareza advindos do maior domínio dos assuntos a serem ensinados e maior familiaridade com alguma performática diante de uma plateia em sala de aula. Parece haver aqui um desequilíbrio estranho, pois ao mesmo tempo em que aquele que se dedica à área de Filosofia responde a qualquer pessoa externa a essa área que o trabalho em Filosofia é fundamentalmente dar aulas, passa-se boa parte da formação em Filosofia sem que esse Ensino seja tema de discussões. Isso acompanha outro problema, ao menos para aquela formação pela qual passei, a ausência de discussão em sala de aula sobre a própria Filosofia, o que entendemos por ela e o que esperamos dela. Preocupados demais em lidar com os assuntos filosóficos, tomávamos como ponto dado que essa discussão estava por princípio resolvida, bastava pô-la, e fazer a Filosofia era seguir os percursos de História da Filosofia. Não se pode ignorar que tal discussão ocorria, e que o problema orientava o tratamento temático que nos era apresentado nas disciplinas. Mas, não sendo abertamente tematizado em sala de aula, a compreensão das intenções filosóficas orientadoras dos conteúdos das disciplinas eram pouco desvendáveis por discentes ainda iniciando sua formação – as grandes discussões sobre o que é Filosofia, suas intenções e possibilidades, etc., aconteciam em colóquios, debates, conferências, polêmicas, fora do ambiente de ensino.¹ Quero aqui colocar em discussão alguns aspectos sobre Ensino de Filosofia como discutidos por Franklin Leopoldo e Silva em alguns de seus textos, e que carregam também em seu conjunto uma problematização sobre a filosofia e sua História. O conjunto dessas reflexões apontam principalmente para a Filosofia no Ensino Médio, mas em seus fundamentos colocam importantes questões sobre o Ensino de Filosofia também no nível superior.

De início, é preciso notar a maneira como Franklin Leopoldo e Silva discute o Ensino de Filosofia. Antes de considerá-lo a partir de demandas sociais ou exigências pedagógicas, trata-se de encontrar na História da Filosofia os elementos para pensar as questões relativas a esse ensino.

¹ Nos últimos anos temos visto uma ampliação das pesquisas e debates sobre Ensino de Filosofia, o que se reflete na constituição do GT Filosofia e Ensinar a Filosofar na ANPOF, e em concursos para a docência em ensino superior na área de Ensino de Filosofia.

O tema das relações entre filosofia e sociedade não se esgota na perspectiva da explicação das condições histórico-sociais da produção teórica em filosofia, a menos que se queira ter um traçado genético da reflexão enquanto atividade que se inscreve de uma determinada maneira num quadro circunstancial onde interagem as várias forças a partir das quais as diversas figuras da cultura, entre as quais a filosofia, emergem e se concretizam [...] Mas não precisamos ir necessariamente por este caminho para pensar a função social do filósofo (Leopoldo e Silva, 1995, p. 9).

Isso exige, em primeiro lugar, uma tomada de posição sobre a História da Filosofia e o que podemos fazer dela. Não se trata de encontrar nessa história apenas o repertório filosófico nem o repositório das respostas possíveis às nossas questões. É um notório empobrecimento de nossa relação com o passado filosófico considerá-lo como o catálogo de elaborações possíveis de problemas que temos de enfrentar – e ainda que assim fosse, teríamos de lidar com a questão de como determinamos quais são os problemas que devem ser enfrentados. Tampouco se trata de pensar na História da Filosofia como a frequência objetivista às diferentes arquitetônicas dos sistemas. A História da Filosofia *deve ser* fonte para elaboração das questões sobre o Ensino de Filosofia porque esse é o caminho que nos permite oferecer uma resposta eminentemente filosófica. Então, o movimento é acompanhar as diferentes formulações sobre Ensino elaboradas ao longo da História da Filosofia, para aí encontrar as balizas de nossas questões e respostas. Além disso, o recurso à História da Filosofia deve ser o modo de apreender filosoficamente as vinculações entre Filosofia e História, pois acompanha como os sistemas são singularizações das condições e expectativas postas em sua época de elaboração. Ao contrário do que um primeiro olhar apressado poderia apreender, isso deve impedir um isolamento e autossuficiência da Filosofia para valorizar como as diversas elaborações filosóficas singularizam as questões de sua época. Logo, nem os sistemas são determinados mecanicamente pelas condições de sua época, nem se apresentam como obras do espírito lançadas à eternidade e desvinculadas de seu tempo, mas são mesmo ocasião da contradição entre condições históricas e singularização dessas condições que caracteriza a nossa História.

Esta vinculação entre Filosofia e História perpassa os problemas presentes em *Função social do filósofo* (Leopoldo e Silva, 1995). Afinal, a pertinência ou relevância do ensino de Filosofia depende dos vínculos do saber filosófico, e do Filósofo, com a sociedade em que se encontra inserido. Em prosa direta, qual o lugar do Ensino de algo que se encontra apartado de seu mundo? A proposta de Franklin Leopoldo e Silva para o enfrentamento dessa questão é de dois tratamentos distintos, de um lado o que é a função do filósofo, constatação de fato, de outro lado o que deve ser a função social do filósofo, a posição de uma finalidade para essa função.

De início, podemos aventar duas possibilidades de desenvolvimento do tema, o que pode nos ajudar a delimitar a questão e começar a pensá-la. Podemos perguntar qual é a função do filósofo ou então qual *deve ser* a função social do filósofo. A primeira perspectiva nos leva a indagar da *história* qual tem sido a função social do filósofo, e de que maneira a reflexão se insere no presente histórico vivido por aquele que escolheu a modalidade do saber filosófico para a sua reflexão. A segunda perspectiva confere à filosofia uma finalidade, uma tarefa a cumprir, e prescreve, a partir dessa concepção, qual deve ser a atitude do filósofo no que se refere à maneira de viver e de refletir sobre a história passada e sobre o presente histórico (*Ibid.*, p. 9).

Essas duas formas de abordagem da questão nos orientam na elaboração do problema e de como ele se desenrola na História da Filosofia. Aqui já aparece um aspecto relevante sobre como lidar com essa História, pois é preciso estabelecer um critério a partir do qual abordá-la: dada a impossibilidade de consideração do conjunto total da História da Filosofia, é preciso alguma arbitrariedade no estabelecimento do percurso. E essa arbitrariedade não é uma falha de apreensão do processo Histórico ou um relativismo que desmorona a objetividade absoluta do objeto a ser considerado. Ao contrário, tal arbitrariedade indica a necessidade de que o intérprete não seja passivo diante dessa história e assumo seu ponto de vista em relação a ela.

Diminuir a arbitrariedade pode ser apenas outra forma de praticá-la. Não resta, entretanto, outra alternativa se queremos colher exemplos da inserção social da Filosofia. E aqui não resta também outra alternativa a não ser o esquematismo, mesmo grosseiro, a que vamos submeter os filósofos que escolhermos para interlocutores... Isto é, vamos assumir resolutamente a arbitrariedade (*Ibid.*, p. 12).

A antinomia proposta para abordagem da questão sobre a função social do filósofo traça uma tensão, se não essencial, certamente constitutiva da História da Filosofia, a tensão entre o dado e a finalidade. Indagar qual é a função social do filósofo nos lança rumo à *História*, procurando o que tem sido esta função ao longo do tempo, mas ainda assim é preciso um critério para determinar os momentos pertinentes a essa investigação histórica e que os organize, enquanto indagar o que deve ser essa função social nos lança na direção de uma finalidade da Filosofia, a qual orientará as ações e reflexões sobre passado e presente feitas pela Filósofa ou pelo Filósofo. Ora, é na investigação sobre essa função do Filósofo que poderemos compreender se o Ensino de Filosofia faz parte dela, e essa primeira questão carrega consigo outra, pouco discutida e igualmente tomada como decidida por princípio, mas que sempre nos deixa um incômodo ao tentar respondê-la: o que é Filosofia? Sabe-se que o olhar sobre a História da Filosofia nos revela a dificuldade em encontrarmos uma definição única e atemporal compreensiva da diversidade dos sistemas

filosóficos, e repõe uma circularidade da resposta ao apontar que as definições de Filosofia que encontramos ao longo de sua história são elas mesma historicamente marcadas, localizadas no tempo e também nas estruturas imanentes aos sistemas filosóficos. Esse é um ponto que exige maior atenção, pois, como já dito, imersos nas pesquisas sobre História da Filosofia e buscando apreender objetivamente os sistemas que aí se encontram, corre-se o risco de deixar de lado um necessário distanciamento crítico para refletir sobre o que se está fazendo ao investigar esses mesmos sistemas. A determinação de recorte ou estabelecimento desse critério arbitrário é uma tomada de atitude pelo intérprete e assunção de suas intenções frente à Filosofia. A aderência excessiva a esses objetos que a investigação deve acompanhar com rigor e fidelidade muitas vezes cria a incômoda situação de não se conseguir responder a questões mais gerais que demandam maior distanciamento sobre a investigação: por vezes há muito mais facilidade em explicar o que é um imperativo categórico do que explicar o que é moral, por exemplo, e igualmente mais facilidade em explicar os princípios e desdobramentos de um determinado sistema do que explicar o que o autor pretende com esse sistema (para não mencionar a incômoda pergunta “O que é Filosofia?”).

Assim, é o próprio núcleo da relação entre Filosofia e História da Filosofia que reaparece na consideração dessa antinomia sobre a função social do Filósofo. Pensar o que é essa função exige um olhar para a história, mas dada a impossibilidade de neutralidade e de abordagem de tudo o que há aí, surge a necessidade de um recorte, o qual revelará já determinado ponto de vista sobre a questão – a história da Filosofia não nos mostrará nada por si mesma sem relação com nosso ponto de vista determinado, e isso faz o presente filosófico ser significativo para a compreensão de seu passado. Por outro lado, perguntar pelo que *deve ser* essa função exige igualmente ter uma determinada concepção filosófica que permita a elaboração dessa finalidade, e traz consigo o sentido organizador do passado filosófico. É necessário partir da História da Filosofia na elaboração dos problemas porque em Filosofia o passado filosófico é pertinente para o presente filosófico². E, aqui, podemos inclusive nos

² Martial Guéroult apresenta essa relação interna entre o passado e o presente filosófico por oposição à maneira como a Ciência lida com sua história: “Em filosofia, a ausência de toda verdade adquirida dissipa a oposição entre o conceito de aquisição temporal e o de verdade intemporal, oposição que fundamenta para a ciência a dissociação com sua história. Em consequência, a história da filosofia não poderia ser a história de um progresso, não poderia ter como objeto de estudo a aquisição de verdade; ela visa um conjunto de doutrinas situadas sobre o mesmo plano e que conservam, todas, uma relação possível com uma verdade não adquirida, que jamais é dada e que resta sempre por procurar... Além disso, ao contrário do que se passa nas ciências, a história da filosofia é de fato o instrumento principal de iniciação à filosofia, e, para a filosofia, fonte permanente de inspiração” (Guéroult, 1968, p. 193-194). Ainda que haja elementos de aproximação, é preciso notar, como fica claro em seus textos, que as intenções de Franklin Leopoldo e Silva em sua abordagem da História da Filosofia são bastante distintas desse programa, pois para ele não se trata de compreender os sistemas

perguntar se a filosofia deve ter alguma função social, uma vez que é possível conceber a reflexão filosófica como algo atemporal e, portanto, também a-histórico.

A negação da função social da filosofia se cristaliza em concepções desta que têm em comum a característica de considerá-la como a-histórica. Estas concepções, no entanto, são históricas no sentido de que aparecem na História da filosofia em determinadas épocas e sob determinadas condições (*Ibid.*, p. 11).

Em ambos os casos, nosso olhar sobre a História da Filosofia é atravessado por uma incontornável Filosofia. Franklin Leopoldo e Silva não pretende com isso restringir a investigação de História da Filosofia à compreensão de lógica interna dos sistemas filosóficos, trata-se de acompanhar como esses sistemas são singularizações dos processos históricos em meio aos quais eles surgem, mas isso a partir dessas próprias singularizações, o que revela a contraditória tensão entre essas singularidades e o processo Histórico. Essa contradição ainda se desdobra em cada uma de suas formulações. A concepção da Filosofia como empreendimento a-histórico repõe a ela mesma na história, posto que é uma formulação surgida em determinado momento e em determinadas condições – mesmo nos casos em que ela se coloque como absoluta rejeição à sua época, ainda assim encontra-se vinculada a essa época pela polêmica com ela. Mas, se acompanhamos as formulações sobre o **dever ser** dessa função ao longo da História, logo notamos a arbitrariedade do critério que nos permite esse recorte, e como tal um critério que paira sobre a história. A maneira de lidar com essa tensão é o que Franklin Leopoldo e Silva declara ser uma “arbitrariedade assumida”, a aceitação da determinação de um recorte, e isso coloca a perspectiva do intérprete em debate

O que encontramos nessa proposta de Franklin Leopoldo e Silva é um esforço não apenas de acompanhar sistemas, mas de pensar a própria Filosofia, o que transparece em seu trabalho. Não exagero em dizer que Franklin foi o professor de maior clareza que tive ao longo de minha formação. E mais do que um talento espontâneo (que ele tem), isso certamente é fruto do seu esforço de tornar claro não apenas um sistema ou problema filosófico, mas também o que se pretende fazer com esse tipo de investigação, evitando tomar os problemas filosóficos exageradamente pelo modo como o público da Filosofia está familiarizado, e deixando com essa clareza um convite ao seu público para que participe do diálogo. Isso vale para o público das demais áreas do saber, isso vale para discentes que tomam os primeiros contatos com as

filosóficos apartados do tempo histórico, mas compreender como a História da Filosofia repõe os vínculos contraditórios entre Filosofia e História.

obras e questões de Filosofia no ensino médio. Não nos esqueçamos que nem sempre esse complexo trabalho filosófico nos foi familiar. Também não nos esqueçamos o quanto é difícil ser claro.

Junto a essa tensão se desdobra outra, entre a universalidade necessária e a particularidade contingente. Ao colocar como tarefa da Filosofia o saber do universal e necessário, mira-se em um saber a-histórico que se põe como neutralização da contingência e da arbitrariedade de nossas vidas, visando à norma estável capaz de nos orientar frente à contingência da história. Nota-se que ao romper os vínculos desse saber com sua época, o que se fez foi reforçar esses vínculos na medida em que essa universalidade se coloca agora de modo necessário como reguladora da sociedade. Resta àquele que conhece esse saber universal e atemporal conduzir os homens em sua história, ensiná-los. Em sentido oposto, o abandono dessa universalidade como instância inatingível pelo gênero humano, como em Pascal, nos coloca diante da necessidade de aceitação da errância histórica como o que nos resta, cumprindo ao filósofo nos indicar a errância da criatura finita à sombra do infinito inatingível.

A inserção na história é então feita pela aceitação da irracionalidade da história, que não é apenas a fuga para o absoluto, porque não podemos atingi-lo, mas que é principalmente a aceitação da contradição e do dilaceramento que a razão historicamente constituída procura mascarar (*Ibid.*, p. 18).

É preciso notar que esses momentos-chave escolhidos para representar os termos do problema não são propriamente os mais importantes, mas dão mostras do desenvolvimento das perspectivas ao longo da história.

O esforço ao longo da História da Filosofia é resolver essa contradição por um de seus termos, mas a lição de Franklin Leopoldo e Silva é que ao invés de desviar da contradição ou tentar apaziguá-la em um de seus termos, apreendemos melhor nossa experiência convivendo com essa contradição, pois a oscilação entre esses termos não é índice de falha do empreendimento filosófico, mas talvez o que ele tem de mais rico, sua força motriz. Eis por que nosso autor conclui com Merleau-Ponty que a Filosofia é ensino dessa tensão, ela é marca não só do empreendimento filosófico, mas também característica da aventura humana, a instabilidade originária caracterizada pela contradição irresolúvel entre sujeito e história. E aparece também um sentido de ensino na compreensão dessa função social. Encontramos aqui uma adesão à História que se realiza também como ultrapassagem e distanciamento, uma aderência desadida que caracteriza o primeiro horizonte de crítica e é sua condição. A Filosofia nos lança no mundo ao mesmo tempo que nos coloca distantes dele,

ensinando que somos simultaneamente uma inserção na história, mas uma irreduzível singularização dessa história que é também tomada de distância em relação a ela, condição de crítica.

Esse saber instável e necessariamente marcado pelo Ensino possui lugar em nossa formação? E se possuir, qual é esse lugar? Caberia a reflexão filosófica no currículo do Ensino Médio? Novamente, o recurso de Franklin Leopoldo e Silva é recorrer à própria História da Filosofia para entender se os saberes e procedimentos filosóficos são adequados, contribuem ou são necessários a esse momento específico de formação das pessoas. De um lado, o autor considera uma primeira etapa, no ambiente escolar, de desenvolvimento cognitivo da criança que acompanha seu progressivo desenvolvimento com o passar da idade, propiciando aumento de graus de abstração. Os aprendizados das séries iniciais são voltados então para conhecimentos mais simples e específicos, com menor grau de abstração e generalização, e mesmo estas sendo ampliadas ao longo das séries, não está ainda em foco o “aprender a aprender”, a pergunta pelos procedimentos de aprendizado implicados nessa formação. “Considera-se, com razão, que, sobretudo nas séries iniciais do Primeiro Grau, não existem condições para um desenvolvimento adequado de um processo a que poderíamos chamar de *aprender a aprender*” (*Id.*, 1992, p. 158). Mas, no Ensino Médio, tem-se nova situação em que o aluno se encontra na confluência de dois fatores: de um lado o aumento da capacidade de abstração, permitindo conhecimentos mais gerais e amplos, a variedade epistemológica e o contato com diferentes disciplinas; e de outro lado a tomada de consciência de si mesmo como indivíduo e sua articulação com o seu contexto social, elementos que não devem ser ignorados pela escola. Nessa etapa, cabem os questionamentos sobre como se conhece e por que se conhece aqueles conteúdos que compõem a formação escolar. Não que essa passagem de uma etapa a outra se dê naturalmente ou sem riscos, pois o prolongamento das regras de aprendizado da primeira etapa de ensino conduz o aluno a uma atitude passiva, alienado de seu processo formativo, ao mesmo tempo em que as disposições interrogativas difusas podem levar a “uma mescla de inconformismo pedagógico e resistência psicológica” (*Ibid.*). Essa tomada de consciência de si, de suas vinculações com os grupos e questionamento sobre os saberes são o germe de uma atitude crítica, que pode ser cultivada ou sufocada, dada que a nossa situação educacional é a de uma fratura entre *Currículo e Formação* (cf. *Id.*, 1993), entre de um lado os conteúdos e habilidades requeridos ao longo desse percurso, e de outro lado a tomada de consciência e ação dos indivíduos sobre esses conteúdos, sua gênese e articulação. Mesmo em nível superior somos muito mais treinados, incitados a uma repetição direta de conteúdos e procedimentos, do que formados nesse sentido mencionado. E nesses termos, a reflexão sobre a Filosofia ganha para a própria área um peso enorme, pois

é preciso tomar o cuidado de evitar o simplismo de compreender que a Filosofia pode imediatamente dirimir essa falta de articulação entre currículo e formação, que sua presença é imediatamente o cultivo das disposições críticas surgidas nos alunos nessa etapa, ignorando que a própria Filosofia pode ser também vítima dessa mesma desarticulação, o que, claro, deixa em aberto a questão de como pode a própria Filosofia lidar com esse problema que ela também padece.

As dificuldades não são poucas. Primeiro, o exagero da herança do Ensino Fundamental amplifica os aspectos passivos e repetitivos da aprendizagem, desincentivando o ingresso do indivíduo no mundo da Cultura, no horizonte da articulação entre saberes e experiência que permite ao indivíduo operar uma articulação entre si mesmo, a sociedade e a História. Segundo, e isso estende as dificuldades postas pelo Ensino Fundamental, as pressões sociais impostas tanto pela especialização das atividades na divisão do trabalho quanto pela cobrança por ingresso no mercado de trabalho cada vez mais cedo inclinam alunas e alunos aos saberes unilaterais e especializados, imediatamente aplicáveis, criando uma rejeição à variedade de saberes e à multiplicidade curricular, bem como àqueles saberes que não correspondam imediatamente às demandas do mercado. Some-se a isso uma dimensão existencial em que a pressão pela constituição de uma identidade pessoal inclina a pessoa a eleger seu conteúdo favorito, explicitar suas habilidades favoritas, e reforçar sua identidade pelo contínuo afastamento das disciplinas mais distantes dessa sua autoimagem. O contato com a multiplicidade de conhecimentos passa a ser visto como uma falta de rumo e desorientação pessoal de quem ainda não sabe o que quer. Na origem desse problema, há uma fratura na relação entre escola e sociedade, que deixa como alternativas ou uma escola alheia à realidade e às necessidades sociais e profissionais daqueles que passam pelo processo educacional, ou a submissão da escola a demandas imediatistas do mercado de trabalho, como se deu na constituição dos ensinos técnicos. Novamente, reencontramos uma tensão entre dois termos do problema que, quando considerados unilateralmente, mostram-se insuficientes, por isso Franklin Leopoldo e Silva busca compreender a contradição constitutiva dessa questão: escola e sociedade são duas instâncias distintas, necessariamente relacionadas, mas que se contradizem, e nessa experiência contraditória somos tentados a dissolver essa contradição em um de seus termos, reforçando os desequilíbrios de nossa experiência, reforçando assim a contradição entre currículo e formação

Posto nesses termos, parece não haver lugar para o Ensino de Filosofia no Ensino Médio. Na verdade, essa situação indica o desprezo regularmente dedicado ao Ensino de Filosofia em um Ensino Médio que pouco ou nada cumpre daquilo que deveria ser a sua função, uma formação que fosse acesso a uma base cultural, isto é, uma articulação das diversas instâncias do conhecimento e a articulação da realidade

vivida com a História. O perigo aqui é destinar à Filosofia um nocivo papel instrumental de consultoria em questões, em geral de Ética quando pensamos em ambientes corporativos, e isso escapa ao que é a própria Filosofia, principalmente em sua inserção no Segundo Grau. Filosofia é uma disciplina específica, com conteúdos, métodos e conceitos constituídos e sedimentados ao longo do tempo. Há, portanto, lugar para a Filosofia no conteúdo curricular. Mas, seguindo a formulação de Franklin Leopoldo e Silva, o que há de específico na Filosofia é que nela o ato de ensinar se confunde com a transmissão do estilo reflexivo: não basta em Filosofia apenas a transmissão de conteúdos, mas deve ocorrer também a transmissão desse modo de reflexão. “O que a Filosofia tem de diferente das outras disciplinas é que o ato de ensiná-la se confunde com a transmissão do estilo reflexivo, e o ensino de Filosofia só logrará algum êxito na medida em que tal estilo for efetivamente transmitido” (Id., 1992, p. 163). Reencontra-se uma reflexão da Filosofia sobre si mesma, explicitando o atravessamento da dimensão da investigação pela prática pedagógica, tomando o ato filosófico como simultaneamente acompanhamento do estilo da obra na investigação e transmissão desse estilo no ensino. Filosofia é diálogo, e este deve ser marcado por uma generosidade com o interlocutor. Lembro-me de uma conversa com Franklin, em que falávamos da avaliação de um trabalho meu, e ele me disse que quando avaliava e discutia trabalhos tinha um esforço enorme para, em primeiro lugar, entender o que a pessoa disse e como ela disse, mais do que procurar no interlocutor aquilo que Franklin já pensava de antemão sobre um tema ou questão, evitando a avaliação precipitada que o levaria a apenas reforçar seus pontos de vista como fundamentais. Não é isso que se coloca como o ponto inicial de nossa abordagem de textos filosóficos, relativizar nossas noções e expectativas e em primeiro lugar acompanhar as formulações de autoras e autores tal como aparecem no texto? Aqui há uma confluência entre método de pesquisa e prática pedagógica. Se está vetada pela sua impossibilidade a radical objetividade da abordagem científica dos textos filosóficos, não está vetada a generosidade de conceder a palavra ao interlocutor e tentar ao máximo, como ponto de partida, acompanhar os passos realizados por ele. O ato de refazer esses percursos marca um lugar distinto para a Filosofia no Ensino Médio, o lugar de permitir o questionamento dos fundamentos metodológicos e a origem de nossa experiência teórica, propiciando que os indivíduos familiarizados com esse movimento reflexivo sejam eles os articuladores dessa experiência, sejam abertura para a cultura, e isso em um momento decisivo de suas vidas, pois, considerada a especialização exigida na vida profissional, muitas vezes reforçada pela própria formação universitária, talvez seja o ensino médio a última oportunidade para que as pessoas tenham contato com uma base cultural.

Somos forçados a reconhecer que os currículos universitários não dão a devida importância à interdisciplinaridade, principalmente no âmbito dos cursos profissionais. O atendimento às exigências correntes de mercado torna-se justificativa para o afinilamento da formação. Por outro lado, a competitividade profissional encoraja a especialização exacerbada mormente nas áreas técnicas. Isto significa que um tratamento de questões que possam fornecer os contornos da base cultural que mencionamos antes ou se dá no nível do Segundo Grau ou, na prática e na maioria das vezes, nunca mais (*Ibid.*, p. 164).

Marcada por uma contradição e uma instabilidade originária, podemos ver o empreendimento da Filosofia cindido em uma disputa entre a intenção formadora por princípios Universais e Necessários, e a intenção formadora pela relatividade e contingência dos acontecimentos históricos, como dá exemplo já na Antiguidade Grega a disputa entre o racionalismo socrático-platônico e a sofística.

O confronto dos racionalismos socrático-platônico com a sofística nos mostra, no nível da intenção formadora do indivíduo, a oscilação entre relatividade histórico-ético-cultural e o ideal do absoluto incondicionado como critérios de inserção do pensamento no mundo da vida, mais precisamente no universo político moral da ambiência humana (*Id.*, 1993, p. 797).

Essa tensão revela uma inconstituição da Filosofia que a separa, por exemplo, do acabamento do saber científico. Para as necessidades adaptativas e demandas de aplicação imediata de nossa época, essa inconstituição constitutiva é índice de falha e deslocamento da Filosofia frente à realidade. Mas, na verdade, é isso a força da própria Filosofia. A sistematização da Filosofia como um percurso ao longo da História para atingir determinado fim, ou a institucionalização como caminho da Filosofia para servir a alguma instituição, é a introdução nela de uma estabilidade que apaga o que ela possui de mais forte, sua potência interrogativa. É preciso tomar cuidado para que essa sistematização, ainda que bem intencionada pedagogicamente ao ter em vista a facilidade e ampliação de acesso ao saber filosófico, não elimine seu elemento central. Como então pensar o Ensino de Filosofia no Ensino Médio? Pela História da Filosofia, porque a diversidade das formulações filosóficas ao longo da História não ensina a vacuidade e ineficiência da Filosofia, mas a possibilidade de continuamente poder refazer as perguntas, reformular as questões, e o convívio com a diversidade de questionamentos familiariza estudantes com essa potência interrogativa, sem a qual uma atitude crítica é impossível (falta isso também no ambiente do ensino superior).

Se temos de convir com Schopenhauer que é desonesto ensinar uma filosofia como sendo a Filosofia, por outro lado o recorte que obrigatoriamente se opera na história e nas áreas temáticas não pode propiciar a perda do vigor da

Filosofia como força interrogante, pois é isso que se trata principalmente de transmitir (*Ibid.*, p. 802)

A Filosofia apresentará então uma vantagem ao possibilitar, mesmo que seja apenas como horizonte ou possibilidade, a articulação da experiência fragmentada em que sujeitos estão inseridos, experiência que se mostra simultaneamente na fragmentação do sujeito e na fragmentação da cultura em que ele esse está inserido. Ao sistematizar a experiência, a Filosofia se mostra como esforço de superação dessa fragmentação, e embora isso não signifique que o domínio dos conteúdos filosóficos implique o sucesso dessa superação, a atitude filosófica indica a possibilidade de uma tomada de distância da experiência atual e crítica dessa situação. Assim, a desarticulação das disciplinas no contexto escolar é mais um indicativo dessa fragmentação de sujeito e de Cultura, e seria pretensioso e ilusório acreditar que a Filosofia resolveria esse problema, do qual ela padece por ser também ela elemento de Cultura. Mas, como para a Filosofia a situação se põe como tema e objeto de reflexão, é para ela que tal situação se põe como estranhamento. E isso é central para a maneira como Franklin Leopoldo e Silva entende a presença da Filosofia no Ensino Médio: elemento de interrogação, reflexão, estranhamento. A atitude crítica é o horizonte da formação propiciada pela Filosofia, é essa tomada de distância, e a frequência a obras e formulações do passado indica tanto essa tomada de distância como um deslocamento histórico da Filosofia na atualidade, uma vez que essa atitude filosófica, ao exigir tomar distância da maneira como estamos acostumados e inclinados a apreender nossa experiência e tomar as coisas de outra maneira, é bastante incômoda para as demandas naturalizantes e excessivamente adaptativas de nossa época. Por isso mesmo, a recusa da Filosofia é consequência da “representação histórica que nosso tempo faz de si mesmo” (*Ibid.*, p. 805), adaptativo e imediatista. Ou, nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, indicativo de “que a nossa época sobrevive graças à incapacidade de pensar a si mesma” (*Ibid.*). É preciso estar atento e resistir a esse esforço presente que adapta indivíduos a uma realidade à qual eles jamais deveriam estar adaptados, e a presença da Filosofia no Ensino Médio adquire os contornos de uma militância, fundamentalmente encarnada na prática da docência de Filosofia, pela sua própria prática de recusa à aceitação tácita de nossa situação como ela é posta.

Bibliografia

- Guérault, Martial (1968). “O problema da legitimidade da História da Filosofia”. *Revista de História*, 37(75), p. 189-211.
- Leopoldo e Silva, F. (1992). “Por que Filosofia no Segundo Grau”. *Estudos Avançados*, 6(14), p. 157-166.

- _____. (1993). "Currículo e formação: o ensino de Filosofia". *Síntese Nova Fase*, 20(63), p. 797-806.
- _____. (1995). "Função Social do Filósofo". In: Paulo Arantes et alii. *A Filosofia e seu ensino*, São Paulo, Petrópolis: EDUC, Vozes.

Franklin Leopoldo e Silva: O Filósofo e o Professor

Oswaldo Giacoia Junior

PUCPR/Unicamp

RESUMO

No presente *paper* desenvolvo uma reflexão sobre a obra e a atuação de Franklin Leopoldo e Silva como filósofo e como educador, feita a partir do estudo de seus escritos e do contato pessoal com o autor.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; educação; metafísica; ética; cultura.

ABSTRACT

In this paper I develop a reflection on Franklin Leopoldo e Silva's work and performance as a philosopher and as an educator, based on the study of his writings and personal contact with the author.

KEY WORDS

Philosophy; education; metaphysics; ethics; culture.

Na leitura que faço do livro de autoria de Franklin Leopoldo e Silva intitulado *Descartes e a Metafísica da Modernidade*, tomo a liberdade de conferir um destaque especial à interpretação dada pelo autor à passagem da Segunda das *Meditações Metafísicas* de Descartes, que tem por objeto o exemplo do pedaço da cera. Como é sabido, o que está em questão na referida passagem é o exame por Descartes do valor objetivo das representações em nossa mente, independentemente da variedade dos modos em que se processa o pensamento.

No decurso do mencionado exame, apresenta-se primeiramente a menção a uma natural tendência que todos temos, consistente em conferir precedência à representação imaginária sobre as modalidades de representação que não podem ser referidas à imaginação, como se a imaginação fosse dotada de maior grau e força, de nitidez e distinção, em virtude dos contornos corpóreos próprios das imagens.

Mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação: embora, com efeito, seja uma coisa bastante estranha que coisas que considero duvidosas e distantes sejam mais claras e mais facilmente conhecidas por mim do que as que são verdadeiras e certas e que pertencem à minha própria natureza (Descartes, 1983a, pp. 95 s.).

A investigação conduzida a partir do exemplo do pedaço de cera tem, então, a finalidade de evitar a mencionada inclinação natural de nosso espírito a “extraviar-se”, desgarrando-se dos justos limites da verdade, no interior dos quais deveria sempre permanecer contido.

No trecho correspondente da *Segunda Meditação*, Descartes se vale, então, de um hipotético pedaço de cera, cuja imagem, oriunda da percepção sensível, é submetida a variações correspondentes aos diferentes órgãos da sensibilidade: a consistência corresponde ao tato, permitindo constatar que é duro, mas pode amolecer se aproximado do fogo; assim também o cheiro, referido ao sentido do olfato, quando ainda na colmeia conservava o odor das flores, mas, assim que retirado dela, pode se esvaír; de igual modo também a cor e a figura se alteram (correspondendo ao sentido da visão); a doçura do mel, que de início mantinha, acaba por exalar-se (e que é referida ao paladar); e o som que, pela via do sentido auditivo, era produzido quando se batia no pedaço de cera, desaparece na cera líquida. E, no entanto, ninguém pode negar que a cera *permanece a mesma*, mesmo depois de todas estas modificações.

Passo agora ao comentário feito por Franklin Leopoldo e Silva a esta passagem, ao qual atribuo um especial peso hermenêutico:

Mas como posso reconhecer que é a mesma cera se todas as suas características sensíveis mudam? Precisamente porque a identidade que o objeto mantém

não depende dessas variações, mas de algo que não se apresenta à percepção sensível. Pois o que permanece sob as variações é uma certa extensão; na verdade, é o *ser extenso* da cera. Mas não é essa ou aquela extensão particular, líquida ou sólida, quadrada ou triangular. É a extensão como característica essencial, não perceptível em si, mas apenas por meio de acidentes ou circunstâncias nas quais o objeto se apresenta. Essa extensão não depende dos sentidos nem da imaginação, mas apenas do pensamento no sentido puro de *intelecção* (Leopoldo e Silva, 2005, pp. 51 s.).

A prova realizada com base na investigação a que foi submetido o pedaço de cera demonstra que seu predicado/atributo essencial consiste em ser um corpo extenso, flexível e mutável, capaz de receber uma infinidade de modificações que não poderíamos percorrer com os recursos da imaginação. Demonstra também, por derivação, que uma tal concepção, não podendo produzir-se por meio da faculdade de imaginar, não é, portanto, uma imagem, mas uma ideia, e, por conseguinte, um produto da intelecção. “É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é a cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente” (Descartes, *op. cit.*, p. 97).

No desdobramento da argumentação, apresenta-se, então, como resultado, que aquilo que vale para o pedaço de cera vale também para a natureza de todos os corpos: sua percepção depende fundamentalmente de uma ação pela qual é percebido ou concebido, e tal ação não consiste em nenhuma operação dos órgãos sensoriais, mas de uma ‘inspeção do espírito’, que pode ser imperfeita e confusa, ou clara e distinta. E assim, nas *Respostas do Autor às Segundas Objeções*, Descartes se considera autorizado a afirmar:

Se vos recordais do que foi dito da cera ao termo da *Meditação Segunda*, sabeis que os corpos mesmos não são propriamente conhecidos pelos sentidos, mas só pelo entendimento; de tal modo que sentir uma coisa sem uma outra nada é senão *ter a ideia* de uma coisa, e entender que essa ideia não é a mesma que a ideia de outra: ora, isso só é cognoscível pelo dado de que uma coisa é concebida sem a outra; o que não pode ser certamente conhecido, se não se tem a ideia clara e distinta dessas duas coisas: e assim esse signo de real distinção deve reduzir-se ao meu [signo de distinção como substância pensante, OGJ¹.] para tornar-se certo (*Id.*, 1983b, p. 153).

No exame aprofundado a que Franklin Leopoldo e Silva submete o exemplo do pedaço de cera e a prova feita a partir dele,

¹ As iniciais OGJ (Oswaldo Giacoia Junior) indicam uma inserção feita por mim na passagem citada.

o pensamento é condição do conhecimento dos corpos, enquanto é condição de qualquer um de seus modos representativos. Não é a cera que está em questão, pois representações sensíveis ainda não estão legitimadas. Está em foco a precedência da representação intelectual sobre a representação sensível. O que se quer demonstrar é que o Eu pensante não se conhece pelos seus modos, mas por sua essência, que no caso se confunde com a existência. Tudo isso demonstra também que existe em Descartes uma hierarquia de representações que se manifesta de forma privilegiada quando o objeto do pensamento é o próprio pensamento, mas que vigorará [...] no tocante a qualquer objeto que venha a ser conhecido. E isso decorre simplesmente de que, sendo o pensamento a primeira forma de encontro entre o conhecimento e o ser, o conhecimento de qualquer ser suporá sempre que ele é primeiramente pensado por um sujeito (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 52).

Com seu comentário elucidativo do texto cartesiano, feito de maneira aparentemente despojada, o *Professor* Franklin exhibe com plena clareza, e de maneira exemplarmente didática – como que em sala de aula –, o modo como uma análise conceitual, que procede por exegese rigorosa e minucioso escrutínio do texto, pode conferir a um exemplo singular o alcance e a transparência que, tornando possível a comunicação e o aprendizado, resgatam a relevância especulativa e a densidade ontológica de um complexo problema teórico, entranhado no exemplo aparentemente singelo submetido a exame.

E com a mesma discricção, o *filósofo* Franklin Leopoldo e Silva extrai deste exercício hermenêutico fecundo o traço fundamental que confere título à sua própria obra, a saber, ele mostra como o texto de Descartes traz à luz o elemento fulcral da modernidade – a saber, a metafísica da subjetividade, ou a operação que identifica a verdade com a clareza e a distinção das representações em nossa mente. Não é por acaso, então, que o livro de Franklin ao qual me refiro intitula-se *Descartes. A Metafísica da Modernidade*, pois a metafísica da modernidade, em seu fundamento, pode ser referida à operação cartesiana como aquela em que e pela qual a experiência da verdade a respeito do *ser é essencialmente referida à certeza e à segurança da percepção mental e dela tornada dependente*.

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia mais exceto um ponto fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (Descartes, 1983a, p. 91).

O extraordinário alcance de uma primeira e mais elevada certeza, como base do conhecimento, encontra-se traçado nesta metáfora: com ela, o mundo antigo e medieval é retirado de seus gonzos, e com ela fica assentado o fundamento metafísico de uma nova era do mundo.

E Franklin Leopoldo e Silva extrai todas essas consequências da lição que consiste em sua elucidação interpretativa do exemplo cartesiano do hipotético pedaço de cera!!! Este prodigioso talento, que permite apanhar o essencial – como que intuitivamente – no singular, a partir de um aspecto ou elemento especialmente significativo, parece-me um traço distintivo da pessoa e do pensamento de Franklin, uma espécie de marca que assinala e potencializa o labor do mestre e a meditação do pensador – pelo menos esta é a percepção que se firmou em mim a partir das experiências de trabalho que tive o privilégio de compartilhar com Franklin.

Com base nestas experiências, acredito poder afirmar que este modo de pensar, característico de Franklin, o aproxima do que Espinosa definia como o terceiro gênero ou grau de conhecimento, aquele que é próprio da ciência intuitiva, tal como a compreendia o autor da *Ética*. Pois, como reconhece a interpretação de Marilena Chaui, em Espinosa, a ciência intuitiva é uma especial maneira de conhecer, que não opera com universais, como é o caso da razão, mas a partir de coisas singulares (de modo análogo à imaginação), apoiando-se, entretanto, nas ideias adequadas das essências de coisas singulares existentes, a partir de seus respectivos atributos:

Distinta da imaginação, a ciência intuitiva não opera com existências singulares imediatamente dadas pelas afecções corporais, mas conhece as essências das coisas singulares; distinta da razão, não opera com propriedades comuns deduzidas da natureza das coisas, mas com o conhecimento da essência destas, conforme procedem ‘da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus’. Assim, o que distingue o raciocínio e a intuição não é (à maneira platônica, aristotélica ou cartesiana) que o primeiro proceda dedutivamente e a segunda por visão intelectual instantânea, pois ambos realizam operações cognitivas (uma vez que toda ideia adequada, seja de uma noção comum, seja da essência de uma coisa singular, é aquela que apresenta a causa necessária de seu ideado), a diferença entre eles se encontra no ponto de origem do processo de conhecimento, o primeiro realizando-se a partir do conhecimento da natureza do corpo e da mente para determinar as causas das noções comuns, a segunda, a partir da imanência de uma essência singular à essência de seu atributo de maneira que a mente veja não somente a relação necessária entre a essência e sua causa, mas também e sobretudo a unidade indissolúvel entre elas (Chaui, 2016, p. 245).

A meu ver, a passagem que citei anteriormente corrobora suficientemente esta aproximação. Mas também, para além desta aproximação textual, sempre pude constatar a presença da mesma característica em outros escritos, aulas, conferências e demais modalidades de intervenção intelectual de Franklin Leopoldo e Silva, sobretudo naquelas referentes às obras de Descartes, Espinosa, Bergson, ou mesmo – e para meu espanto – em algumas de suas arguições de dissertações e teses sobre a obra de Nietzsche: a extração do universal, do que é nuclear e essencial, a partir de

um arranjo feito, com grande intensidade, condensação e poder de concentração, tomando como ponto de partida um aspecto particular e aparentemente circunscrito. Mais recentemente, defrontei-me com este *characteristicum*, de modo inequívoco e translúcido, nas aulas que ministramos num curso de introdução à história da filosofia, pelo qual dividimos a responsabilidade.

Nesse curso, em cada uma de suas aulas, que cobriram um amplo espectro, partindo da antiguidade, passando pelo período medieval, até alcançar a modernidade e a filosofia contemporânea, Franklin sempre conseguia expor, com excepcional clareza e vigor elucidativo, a partir de um único ponto, aspecto ou elemento, o cerne essencial do pensamento de um filósofo, ou, quando era o caso, a estrutura inteira de um sistema de pensamento. Com base nessas experiências, penso que o resultado extraído por Franklin do exemplo cartesiano do pedaço de cera, meditado e expressamente enunciado em seu livro sobre a *Metafísica da Modernidade*, instância de modo privilegiado seu prodigioso talento pedagógico e filosófico, suas inigualáveis virtudes de filósofo e educador.

Ora, são também esses mesmos elementos que me autorizam a aproximar produtivamente de um seu congênere na filosofia contemporânea o resultado alcançado pela análise feita por Franklin do exemplo cartesiano do pedaço de cera. Refiro-me ao que Heidegger entendia ser o elemento essencial da filosofia da subjetividade, e com ela o princípio determinante da configuração histórica do mundo moderno. Pois, para Heidegger, a modernidade, considerada na perspectiva da história da verdade do Ser, encontra seu fundamento metafísico na concepção do ser dos entes em sua totalidade como *perceptio et appetitus*, e na correlata decisão, igualmente fundamental, sobre a essência da verdade como certeza e segurança da representação.

Na metafísica se perfaz a meditação sobre a essência do ente e a resolução acerca da essência da verdade. A metafísica funda uma era ao dar-lhe o fundamento (*Grund*) de sua forma essencial por meio de uma determinada concepção da verdade. Esse fundamento impera intrinsecamente em todas as manifestações (*Erscheinungen*) que distinguem essa era. Inversamente, para uma suficiente meditação, o fundamento metafísico tem que se deixar reconhecer nessas manifestações. Meditação é a disposição (*Mut*) para fazer da verdade dos próprios pressupostos e do espaço das próprias metas aquilo que é o mais digno de questão (Heidegger, 1980, p. 73 [p. 69 da edição original]).

Uma tal experiência e sua correspondente decisão sobre a essência da verdade se articulam como ordenação e organização sistemática da totalidade dos entes no quadro quantitativo-classificatório da *mathesis universalis*, tal como paradigmaticamente realizado por Descartes no gesto de instauração filosófica da *ratio* moderna, que consolida especulativamente a geometrização da física.

Por força dessa operação, a realidade do ente em seu conjunto, ou seja, o mundo (*Welt*), se transforma em conteúdo representativo, em imagem do mundo (*Weltbild*), integralmente submetido à ação objetivante do um puro sujeito de conhecimento, por intermédio de cuja operatividade, essa totalidade é tornada disponível e explorável pela intervenção do experimento tecnocientífico. O pensamento de Heidegger sobre a essência da técnica não se move no elemento da antropologia, sociologia, da economia ou da política, mas naquele da filosofia, no âmbito reflexivo da pergunta pelo ser dos entes em sua totalidade, da diferença ontológica entre os entes e o Ser, e das experiências decisórias sobre a verdade na história da metafísica. Sua desconstrução da metafísica tem como horizonte de possibilidade uma compreensão da figura moderna do saber, da essência da ciência moderna e de sua realização tecnológica, que remonta à filosofia primeira enunciada por Descartes.

A elaboração reflexiva daquele fundamento metafísico da modernidade é empreendida exemplarmente por Heidegger a partir da abordagem histórica da moderna ciência experimental. Esta abordagem é feita, porém, especialmente com base na interpretação do significado metafísico do gesto cartesiano que concebe substancialmente os corpos como *res extensa*, submetidos à atividade quantificadora-operatória do *Subjectum*, segundo o ideal prescritivo da *mathesis universalis*. A partir desse gesto, é pela ordem e pela medida – portanto numa ciência universal da quantidade - que se pode estender o conhecimento à totalidade do real, na medida em que todas as coisas podem ser representadas matematicamente. No gesto cartesiano descerra-se, então, segundo Heidegger, o horizonte metafísico da matemática moderna e do pensamento sistemático: com ele, a forma da evidência matemática explícita e fundamenta a certeza metafísica, assim como, em geral, o que há de universal na evidência.

Essa figura da racionalidade científica se articula a um conceito de vontade também especificamente moderno: o conceito de vontade de poder ou, segundo a interpretação de Heidegger, de vontade de vontade. A dominação calculadora do mundo se desdobra em exploração da natureza por intermédio da intervenção tecnológico-operatória; no conceito moderno de investigação e experimento, na forma contemporânea de organização do saber técnico-científico em instituições e empresas científicas, é sempre o mesmo movimento de objetivação, disponibilização e exploração que se atualiza.

Por conseguinte, técnica e política, como todas as demais esferas da sociedade e da cultura, que dão ao mundo moderno sua configuração, só podem ser apreendidas em sua verdade a partir de sua fundamentação *metafísica*, pois é somente na metafísica que se faz, no Ocidente, a meditação fundante sobre a essência do ente, numa experiência que modela uma imagem epocal do mundo. A meu ver, este é um dos

principais sentidos do título dado por Heidegger a uma de suas mais importantes preleções sobre a essência do mundo moderno: *Zeit des Weltbildes*.

E, uma vez mais, uma problematização similar se encontra articulada no livro de Franklin: *Descartes. A Metafísica da Modernidade*. Com efeito, questionando os efeitos do dualismo substancial e das relações entre mundo e consciência que dele decorrem, o filósofo Franklin Leopoldo e Silva chama a atenção para a necessidade, legada ao pensamento pós-cartesiano, de pensar não apenas as relações *entre* a consciência e o mundo, mas também a considerar, de maneira ainda mais premente, a questão da inserção da consciência *no mundo*, o que exige necessariamente o recurso à *história* da humanidade, que Descartes teria considerado apenas superficialmente.

Isso nos leva a procurar saber, principalmente diante do desenvolvimento histórico dos últimos tempos, até que ponto o homem é senhor das próprias realizações. Há elementos para acreditar que, embora os *meios* que o progresso técnico e científico colocou à disposição dos homens tenham um alcance incalculável, a capacidade de servir-se de tais meios para promover os *fins* mais compatíveis com a felicidade e a dignidade humanas é limitada. Para Descartes, a *sabedoria* deveria aproximar meios e fins. Mas ele concebia essa relação sem a mediação significativa do desenvolvimento histórico que obrigatoriamente aí se interpõe. A experiência nos ensinou que o progresso do saber nem sempre caminha com o progresso da sabedoria e que os homens por vezes parecem ter dificuldades para lidar com os frutos do conhecimento: os produtos da ciência ameaçam voltar-se contra nós. É essa uma perspectiva que contraria completamente as mais autênticas aspirações da filosofia cartesiana, mas que, ainda assim, coloca-se como distorção a ser compreendida a partir do ideal de conhecimento como domínio e posse da natureza (Leopoldo e Silva, op. cit., p. 90).

Desse modo, assim como para Martin Heidegger, também para Franklin Leopoldo e Silva a filosofia de Descartes descerra o horizonte espiritual da modernidade, trazendo à palavra o movimento emergencial de uma nova época histórica, de uma nova modalidade humana de inserir-se no mundo e habitá-lo. Mas a metafísica cartesiana da subjetividade projeta também nesse mesmo horizonte histórico tanto luzes como sombras duradouras, que cabe à lucidez filosófica dos novos tempos discernir, mensurar e avaliar. Concluo, então, com palavras do próprio Franklin:

Mas se o progresso do saber não estiver vinculado aos parâmetros de autonomia, liberdade, dignidade e felicidade, o futuro do homem pode apresentar-se como um horizonte sombrio. Entre essas duas faces da herança cartesiana, cabe ao homem escolher (*Ibid.*).

Bibliografia

- Chauí, M. (2016). *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras.
- Descartes, R. (1983a). *Meditações Metafísicas. Segunda Meditação*. In: *Obras*. Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1983b). *Respostas às Segundas Objeções*. In: *Obras*. Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp.
- Heidegger, M. (1980). *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*. 6. ed. Frankfurt: M. V. Klostermann.
- Leopoldo e Silva, F. (2005). *Descartes. A Metafísica da Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna.

Reflexões, ainda que tardias, sobre Descartes e Franklin Leopoldo e Silva

Luiz Paulo Rouanet

UFSJ

RESUMO

Neste texto, o autor aponta duas questões para discussão em Descartes, a saber: 1. Como compreender a “liberdade de indiferença” no pensamento de Descartes; 2. Como compreender a noção de indivisibilidade da alma (ou espírito). A primeira questão é um ponto clássico, já estudado entre outros por Martial Guérault e Lívio Teixeira, entre outros. Diz respeito à concepção de moral de Descartes, e à questão, relacionada, sobre a existência de uma “moral permanente” no pensamento de Descartes, comparada à sua “moral provisória”. A segunda questão possui ramificações mais contemporâneas, pois diz respeito à relação entre corpo e espírito, ou corpo e mente, que se encontra no centro das reflexões no século XXI. O artigo não se propõe a resolver essas questões, mas apontar algumas linhas de investigação possíveis a partir delas. O texto constitui uma homenagem ao Professor Franklin Leopoldo e Silva (USP).

PALAVRAS-CHAVE

Descartes; moral; *cogito*; corpo; espírito.

ABSTRACT

In this paper the author introduces two questions for discussion in Descartes, namely: 1. How to understand the “liberty of indifference” in the thought of Descartes; 2. How to understand the conception of the indivisibility of the soul (or spirit). The first one is a classical topic, already studied, among others, by Martial Guérault and Lívio Teixeira. It concerns the moral conception of Descartes and the related question about the existence of a “permanent moral” in the thought of Descartes, compared to his “provisory moral”. The second question has more contemporary ramifications, since it is about the relation between body and spirit, or mind, which is central in the philosophical reflections of the XXIst Century. The paper doesn't try to solve these questions, of course, but intends to point some lines of research taking these issues as starting points. This paper also constitutes a tribute to Professor Franklin Leopoldo e Silva (USP).

KEY WORDS

Descartes; morals; *cogito*; body; spirit.

É [...] legítimo e mesmo necessário aprofundar as *Meditações*, não, certamente, mais do que o fez o autor, mas, se possível, tanto quanto ele próprio, caso se deseje penetrar a metafísica ali deduzida que certamente se constitui na chave de sua doutrina. E esta tarefa é lícita para todos aqueles que, por destinação, consagram à metafísica mais do que algumas horas por ano (Guérout, 2016, p. 33).

1. Introdução

Certa vez, disse ao professor Franklin que eu não faria uma tese sobre Descartes para não estragar o prazer que tinha com a leitura desse autor. E isso se cumpriu. De fato, Descartes nunca foi diretamente objeto de minha reflexão filosófica, e continuo a sofrer imenso prazer e benefício da leitura de seus livros. Agora, por ocasião desta justa homenagem àquele que foi meu orientador de Mestrado e Doutorado, propus-me a discorrer tanto sobre Descartes quanto sobre Franklin.

Para fazê-lo, efetuei uma releitura das *Meditações*, de Descartes, e de alguns outros textos. Levantei duas questões, uma da Terceira meditação e outra da Sexta meditação, e a partir daí procurei interagir com um texto de Franklin, a saber, “A noção de sabedoria em Descartes” (Leopoldo e Silva, 1997), tendo como referência seu livro *Descartes, a metafísica da Modernidade* (*Id.*, 2005). Com estas reflexões, espero cumprir, pelo menos parcialmente, uma dívida com ambos.

2. Reflexões sobre Descartes

Na *Carta do autor àquele que traduziu este livro* (*Os princípios da filosofia*), Descartes discorre sobre o método que se deve adotar para ler esse livro – e livros de filosofia em geral: deve-se lê-los várias vezes, a cada vez aprofundando a leitura anterior e prestando atenção a mais detalhes. Diz Descartes:

Eu acrescentaria também uma palavra de advertência no que concerne à maneira de ler este livro, que é que eu gostaria que o percorressem em primeiro lugar por inteiro, como um romance, sem forçar muito sua atenção nem se deter em dificuldades que se possam encontrar, para saber por alto, apenas, quais são as matérias de que tratei; depois disso, se julgarem que elas merecem ser examinadas e que se tenha a curiosidade de conhecer suas causas, podem lê-lo uma segunda vez para observar a sequência de minhas razões; mas que não se deve de imediato afastar se não for possível conhece-las todas; é preciso somente marcar com um traço de pluma os lugares em que se encontrar dificuldade e continuar a ler sem interrupção até o fim. depois, se retomarem o livro pela terceira vez, ousa crer que encontrarão a solução para a maior parte das dificuldades que se tiver observado antes, e se encontrarem ainda algumas, encontrarão a solução relendo mais uma vez (Descartes [1644] 1953, p. 564; tradução livre [LPR]).

Como se vê, portanto, é preciso ler e reler os textos, especialmente os de filosofia, a fim de se aproximar o máximo possível da “mente do autor”. Como diz Goldschmidt, “refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado, é repor em movimento a estrutura e, desse modo, situar-se num tempo lógico” (Goldschmidt, 1963, p. 143). Nesse aspecto, embora não tenha feito um exame sistemático da obra de Descartes, como professor, passei mais de uma vez pelos textos do *Discurso do método*, das *Meditações*, das *Regras para a direção do espírito* e dos *Princípios da filosofia*. Sem me considerar um especialista, diria que possuo alguma familiaridade com os textos do autor.

Evidentemente, não posso nem farei aqui um “resumo” das *Meditações* (o que Descartes faz, no início da obra). O que posso é extrair dessa releitura aspectos que possam ser relacionados com textos de Franklin Leopoldo e Silva, em especial, “Sobre a noção de sabedoria em Descartes” (1997) e *Descartes: a metafísica da Modernidade* (2005). O que farei, nos limites deste trabalho, é um projeto de estudo de Descartes. No mínimo, esta retomada da leitura de Descartes e da obra de Franklin terá tido o efeito de me orientar em nova (para mim) linha de investigação.

3. A moral de Descartes e a questão da indiferença

Mais por pressão externa do que por desejo próprio, a fim de tranquilizar seus acusadores potenciais, Descartes elaborou uma moral provisória. Nela defende uma posição conformista, aceitando as opiniões das pessoas mais consideradas do lugar onde estiver habitando, a religião oficial do país etc. Elabora quatro máximas, isto é, regras de conduta:

1. Obedecer às leis e costumes do país, manter a religião em que foi criado (no caso, a católica), seguir as opiniões mais moderadas e mais distantes do excesso (pois, se errasse, erraria pouco);
2. ser o mais firme e resolutivo em suas ações: uma vez escolhido um caminho, segui-lo com vontade constante como se fosse absolutamente certo;
3. procurar sempre vencer mais a si próprio do que à sorte, antes modificar os seus desejos do que a ordem do mundo;
4. escolher a ocupação que melhor lhe aprouver, para a qual se julgar mais capacitado.

O motivo dessa moral provisória era o de evitar problemas de ordem política e religiosa, a fim de não ser atrapalhado em seus estudos. Por esse motivo chama-se provisória: vale apenas enquanto não constrói sua ciência, como um construtor que ergue um barraco para morar enquanto constrói sua moradia definitiva. Resta a pergunta: há uma moral definitiva? Sim, há. Para Descartes, liberdade e necessidade acham-se estreitamente vinculadas. Agir de acordo com a razão é uma escolha, e agir

segundo a razão é agir bem; logo, quando se age bem, é-se o mais livre possível. A indiferença, para Descartes, é o grau mais baixo de liberdade. Segundo ele, “essa indiferença que sinto quando não me inclino mais para um lado do que para o outro pelo peso de qualquer razão, é o grau mais baixo de liberdade” (Descartes, *op. cit.*, p. 305; tradução minha¹).

Esta questão foi abordada, entre outros, por Lívio Teixeira, em seu notável *Ensaio sobre a moral de Descartes* (Teixeira, 1990, p. 58 e ss.). Para uns, a posição de Descartes, a respeito da liberdade de indiferença, seria agostiniana. Para outros, seria de inspiração jesuíta, chegando mesmo à suspeita de pelagianismo. Haveria, segundo Gilson, uma *contradição* entre as posições de Descartes nas *Meditações* e nos *Princípios*: “encontram-se na obra de Descartes duas teorias diversas e inconciliáveis sobre a liberdade” (*Ibid.*, p. 61).

A primeira posição, para dizê-lo brevemente, é a de que a liberdade não consiste em escolher indiferentemente entre duas posições diversas. É uma concepção de liberdade ligada à necessidade, a qual tem origem estoica, como mostra Franklin Leopoldo e Silva (cf. 1997). Mas Descartes se afasta dessa concepção de liberdade dos estoicos, baseada na noção de *poder*, para defender uma liberdade de *julgar*. Assim, para Franklin,

[...] a conformação da liberdade à necessidade constituía, para os estoicos, a sabedoria. Em Descartes, tal conformação ocorre entre a vontade e as regras do conhecimento, o que nos levaria a perguntar se esta limitação subjetiva e reflexiva da liberdade, com vistas à objeção do conhecimento teórico, nos permite fazer ainda qualquer diferença entre sabedoria e teoria (*Ibid.*, p. 229).

Como se vê, não é possível, para Descartes, permanecer com a primeira posição. A liberdade de indiferença só ocorreria no caso de ideias confusas e obscuras, não no de ideias claras e distintas, que será o caso após o estabelecimento da ciência, e da prioridade da razão sobre a vontade.

Deixando este ponto ainda mais claro, retoma Franklin, no mesmo texto:

Não há dúvida de que a Moral Provisória se constitui sobre o fundo da herança estoica e do reaparecimento do estoicismo no século XVI; mas, assim como a contenção da vontade na teoria do juízo, ela está inserida num movimento único de constituição do conhecimento teórico (*Ibid.*, p. 231).

Então, não cabe falar, simplesmente, como para os estoicos, em uma relação direta, até mesmo de subordinação, entre liberdade e necessidade. É preciso preservar

¹ “[...] cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d’aucune raison, est le plus bas degré de la liberté” (Descartes, 1953, p. 305).

espaço para a autonomia da razão tendo em vista a construção do conhecimento. É porque somos limitados e finitos que devemos buscar o conhecimento.

Teixeira também se inclina mais pela segunda posição:

Em suma, toda esta longa digressão sobre as ideias de Descartes a respeito da liberdade, do ponto de vista das questões teológicas do tempo, nos leva a esta conclusão: que Descartes *sempre* teve ideias sobre o assunto que o aproximavam mais dos jesuítas e molinistas que dos agostinianos (Teixeira, *op. cit.*, p. 66; grifos do autor).

Segundo Teixeira, não cabe ver contradições ou incoerências no pensamento do filósofo a esse respeito. Consonante com o método dito “estruturalista”, a tarefa do intérprete, pelo contrário, é buscar explicar as razões do autor. Nesse sentido, vale repetir as palavras de Goldschmidt:

O primeiro método [isto é, o *dogmático*] é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme à intenção de seu ator e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade; em compensação, quando ele termina em crítica e refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim a exigência de compreensão (Goldschmidt, *op. cit.*, p. 139).

Assim, para Teixeira, é possível compreender as “razões de Descartes”, nos seguintes termos:

Essa concepção, longe de encerrar contradições e inconseqüências, é perfeitamente compreensível dentro do sistema de Descartes e, mais do que isso, constitui um elemento necessário desse sistema, estando como está a teoria da vontade e da liberdade intimamente ligada à sua ideia do método, da dúvida, da metafísica relacionada com a natureza, quer de Deus, quer do homem (Teixeira, *op. cit.*, p. 67).

Não posso aqui desenvolver mais esse tema. Mas gostaria de levantar um segundo ponto para discussão.

4. A questão da indivisibilidade da alma

Outra questão que gostaria de abordar aqui é a da indivisibilidade do corpo. A passagem da qual parto se situa na Sexta meditação, e diz o seguinte: “[...] há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, nisto que o corpo, por sua natureza, é sempre divisível, e que o espírito é inteiramente indivisível” (Descartes, *op. cit.*, p.

330; tradução minha²). Essa passagem me causou estranheza. É claro que, depois de séculos, com o questionamento da “filosofia do sujeito”, efetuada pelos “mestres da suspeita” (Foucault), em especial por Nietzsche e Freud, é difícil aceitar essa condição monolítica do espírito. A fim de seguir essa pista, que me pareceu prolífica, fui levado a consultar Paul Ricoeur, e seu *O si-mesmo como outro* (Ricoeur, 2014).

De fato, o livro de Ricoeur parecia promissor. Ele coloca em xeque, justamente, a noção da simplicidade do *cogito*. Ele não coloca em questão, é verdade, a tese da indivisibilidade do espírito, mas a da unicidade do *Cogito*. Em suas palavras:

O *Cogito* não terá nenhum significado filosófico forte se, ao se pôr, não houver uma ambição de fundamentação derradeira, última. Ora, essa ambição é responsável pela enorme oscilação sob cujo efeito o “eu” do “eu penso” parece ora exaltado excessivamente à categoria de primeira verdade, ora rebaixado à categoria de grande ilusão. Embora seja verdade que essa ambição de fundamentação última se radicalizou de Descartes a Kant e, depois, de Kant a Fichte e por fim no Husserl das *Meditações cartesianas*, pareceu-nos suficiente apontá-la no seu lugar de nascimento, no próprio Descartes, cuja filosofia demonstra que a crise do *Cogito* é contemporânea da *formulação* do *Cogito* (*Ibid.*, p. XVI; grifos do autor).

O que Ricoeur parece criticar, aí, é o projeto *fundacionista* de Descartes, o qual será desconstruído posteriormente por Nietzsche. Mas ele procura se situar a meio-caminho entre o primeiro e o segundo, criticando o primeiro sem aceitar as consequências destrutivas e fragmentadoras do último.

O problema do *Cogito*, para Ricoeur, é que, primeiro na “ordem das matérias”, na expressão de Guérault, ficará subordinado doravante à ideia de Deus, primeira verdade na “ordem das razões”. Aparecendo, inicialmente, como o ato fundador da própria Modernidade, o “penso, logo existo” depende, para sua aceitação, da demonstração da ideia de Deus. Segundo Ricoeur, “entregue a si mesmo, o eu do *Cogito* é o Sísifo condenado a subir novamente, a cada instante, o rochedo de sua certeza ao arrepio da dúvida” (*Ibid.*, p. XXII). E continua: “[...] para nós, assim como para os primeiros contraditores de Descartes, a questão está em saber se, ao conferir a forma do círculo à ordem das razões, Descartes não terá transformado num gigantesco círculo vicioso a ação de arrancar o *Cogito*, portanto o ‘eu’, à sua solidão inicial” (*Ibid.*, p. XXIII).

Quanto à questão do “círculo”, Descartes mesmo estava ciente desse risco. Assim, na Quinta meditação, afirma:

² “[...] il y a une grande différence entre l’esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l’esprit est entièrement indivisible”.

[...] ainda que tudo o que concluí nas meditações precedentes não fosse verdadeiro, a existência de Deus deve passar em meu espírito ao menos como tão certa quanto estimei até aqui todas as verdades da matemática, que só dizem respeito ao número e às figuras, *se bem que isso não seja à primeira vista inteiramente manifesto, mas mostre ter alguma aparência de sofisma*. (Descartes, *op. cit.*, p. 312; tradução e grifos meus³).

A “saída”, para Descartes, consistirá em que dizer que, de todas as ideias, a ideia de Deus é aquela que se apresenta a meu espírito da maneira mais clara e distinta. Desse modo, para ele, “[...] há uma grande diferença entre as falsas suposições [...] e as verdadeiras ideias que nasceram comigo, das quais a primeira e principal é a de Deus” (*Ibid.*, p. 314; tradução minha⁴).

O critério metodológico, agora validado pela prova da existência de Deus, continua sendo o de clareza e distinção: “[...] de qualquer prova e argumento de que me sirva, é preciso sempre retornar a este ponto, que somente as coisas que concebo clara e distintamente têm a força de me persuadir inteiramente” (*Ibid.*; tradução minha⁵).

Nietzsche será, por assim dizer, o “anti-Descartes”.⁶ É o que pode se depreender, também, da leitura de Ricoeur:

O *Cogito* quebrado: esse poderia ser o título emblemático de uma tradição, decerto menos contínua que a do *Cogito*, mas cuja virulência culmina com Nietzsche, o que faz deste o contraposto privilegiado de Descartes (Ricoeur, *op. cit.*, p. XXIV).

Nietzsche considera a dúvida, o processo de duvidar de Descartes, ainda insuficiente. “Nietzsche não diz outra coisa [...] senão o seguinte: *duvido melhor que Descartes*. O *Cogito* também é duvidoso.” (*Ibid.*, p. XXX). Como dito, Ricoeur vai se situar a meio caminho entre essa crítica radical, que leva a dúvida além de um ponto que permita qualquer certeza, e o *Cogito* fundacionista, uno, de Descartes. Para fazê-lo, fará um percurso pela filosofia da linguagem e pela teoria da ação anglo-saxônicas, percurso que não acompanharei aqui (cf. Appel, 2000).

³ “[...] encore que tout ce que j’ai conclu dans les méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l’existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j’ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que le nombre et les figures, bien qu’à la vérité cela ne paraisse d’abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme”.

⁴ “[...] il y a une grande différence entre les fausses suppositions [...] et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu”.

⁵ “[...] de quelque preuve et argument que je me serve, il me faut toujours revenir là, qu’il n’y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement”.

⁶ Como, de certo modo, poder-se-ia dizer também de Pascal. Basta lembrar seu pensamento 195 (78 na ed. Brunschvicg): “Descartes, inútil e incerto”; “Descartes inutile et incertain” (Pascal, 1954, Pensées, p. 1137).

Conclusão

O que procurei fazer aqui foi o levantamento de dois pontos no pensamento de Descartes que podem ser desenvolvidos em trabalhos futuros, seja na forma de um projeto, seja na forma de artigos isolados. Os dois pontos foram: 1. Como compreender a “liberdade de indiferença” no pensamento de Descartes; 2. Como compreender a noção de indivisibilidade da alma (ou espírito). Lembro que alma ou espírito não é o mesmo que o *Cogito*. Portanto, o livro de Ricoeur não responde exatamente a essa questão. Uma resposta mais completa à questão envolveria o outro “mestre da suspeita” mencionado, a saber, Sigmund Freud e de seus epígonos e críticos, entre os quais, possivelmente, Lacan, Deleuze e Guattari (*O anti-Édipo*, por exemplo). Já a partir da tópica inicial, entre Id, Ego e Superego, e depois, na segunda tópica, nos conceitos de consciente e inconsciente, como se coloca essa questão de uma suposta indivisibilidade do eu (ego) (cf. Mezan, 2019)?

A segunda questão me parece mais fecunda, tendo sido a primeira já objeto de inúmeros debates, seja na própria época de Descartes, seja posteriormente.

Bibliografia

- Apel, K.-O. (2000). *A transformação da filosofia*. Trad. bras. 2 vs. São Paulo: Loyola.
- Descartes, R. (1953). *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- Goldschmidt, V. (1963). *A religião de Platão*. Trad. Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL.
- Guérault, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Eneias Forlin et alii. Coord. Érico Andrade. São Paulo: Discurso Editorial.
- Leopoldo e Silva, F. (1997). “A noção de sabedoria em Descartes”. *Analytica*, vol. 2, nº 2.
- _____. (2002). “História da filosofia, formação e compromisso”. *Transformação*, 25, pp. 7-18.
- _____. (2005). *Descartes: a metafísica da Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna.
- Mezan, R. (2019). *Freud – a trama dos conceitos*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Pascal, B. (1954). *Oeuvres complètes*. Ed. Jacques Chevalier. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- Ricoeur, P. (2014). *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: W M F Martins Fontes.
- Teixeira, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.

História e Teologia nos Escritos Pascalianos de Franklin Leopoldo e Silva

Luís César Guimarães Oliva

USP

RESUMO

Nos anos 90, Franklin Leopoldo e Silva escreveu vários artigos sobre a questão da história do ponto de vista pascaliano. Este artigo pretende retomar esses textos, mostrando como eles apresentam uma visão complexa e estruturada sobre o tema. Refletindo sobre as discussões teológicas pascalianas, Leopoldo e Silva nos mostra como o filósofo francês abre caminho para uma concepção renovada de historicidade

PALAVRAS-CHAVE

Pascal; Franklin Leopoldo e Silva; história; historicidade; transcendência.

ABSTRACT

In the 1990s, Franklin Leopoldo e Silva wrote several articles on the question of history from the Pascalian point of view. This article intends to resume these texts, showing how they present a complex and structured view on the subject. Reflecting on Pascal's theological discussions, Leopoldo e Silva shows us how the French philosopher paves the way for a renewed conception of historicity.

KEY WORDS

Pascal; Franklin Leopoldo e Silva; history; historicity; transcendence.

No decorrer dos nos 90, Franklin Leopoldo e Silva dedicou-se longamente à filosofia da história, tomando como baliza improvável o pensamento de Blaise Pascal. Tive a oportunidade de acompanhar de perto esse processo, visto que no mesmo período me dediquei, sob sua orientação, ao estudo do mesmo tema, indiretamente no mestrado, que tratava da noção de graça, e depois diretamente no doutorado, que hoje vejo apenas com um estudo derivado das preocupações de meu orientador, ainda que eivado de minhas próprias limitações e idiossincrasias. Na época, a cada semestre mais ou menos, eu recebia do Franklin, por vezes talvez como primeiro leitor, seus ensaios sobre o tema, os quais nem sei se foram todos publicados. Re- vendo essa pilha de xerox amarelados, constatei que eles constituem um conjunto coerente e profundo de reflexões sobre a história à luz de Pascal, reflexões realizadas por um filósofo que não teve medo nem preconceito de debruçar-se filosoficamente sobre um material em grande parte teológico, mesmo sob os olhares desconfiados de seus amigos e colegas de departamento, abertamente anticlericais. Nos anos 2000, Franklin passou a seguir outros caminhos, estudando notadamente as relações entre Sartre e a literatura, mas espero que um dia ele ainda possa voltar aos xerox amarelados para concluir um novo livro, que aliás considero praticamente pronto, sobre o tema que apresentarei na sequência.

• • •

É de Châtelet que Franklin parte para iniciar sua discussão sobre história e historicidade, a qual terá em Agostinho, e sobretudo em Pascal, seu núcleo filosófico. Na abertura de *O nascimento da história*, Châtelet descreve o que significa, para o homem, ser histórico:

Ele sabe – ao menos na prática – que seus gestos, suas decisões, suas palavras são os elementos de uma totalidade dinâmica irreversível e significativa, que cada momento de sua existência resulta de seu passado e desenha seu futuro, que o “curso do tempo” não é o simples quadro vazio de sua presença, mas o lugar imposto em que se joga dramaticamente seu ser (Châtelet, 1962, p. 7).

Esta historicidade descrita por Châtelet custa a brotar no solo grego, onde a concepção cíclica do tempo impunha limites à ideia de que os fatos regulares e continuamente repetidos no ciclo cósmico pudessem adquirir o estatuto singular de eventos. Isto só se torna possível quando o tempo ganha um sentido humano. Como diz Franklin,

quando rompemos o ciclo do retorno regular do mesmo ao nos darmos conta do caráter unidirecional do tempo, tomamos consciência do estatuto singular do evento. [...] Somente enquanto moral e histórico o evento pode ser inaugural e singular. É esta significação interna à temporalidade humana que ins-

titui a historicidade e abre para o homem a multiplicidade indefinida dos possíveis. A natureza é regida pelos ciclos da repetição porque os eventos naturais não são singulares (Leopoldo e Silva, 1993, p. 153).

Diferentemente de Châtelet, porém, Franklin não pretende explorar o aparecimento destas tensões no pensamento grego, mas sim a maneira como elas se apresentam no contexto cristão, onde já prevalece uma temporalidade linear.

Por outro lado, é justo perguntar se esta nova concepção da temporalidade que permite a historicidade não é mera projeção antropomórfica, ou seja, uma ilusão de linearidade. O ganho desta mudança é claro: com ela, alarga-se a compreensão racional da existência, na medida em que a compreensão do passado ilumina as determinações do presente. Porém o fundamento ontológico desta operação ainda parece frágil, pelo menos enquanto não entendemos a novidade do cristianismo, que vai além do caráter criatural do tempo e dá uma nova dimensão para a historicidade. Como diz Franklin,

o que o cristianismo traz de novidade é, mais do que a consideração da singularidade dos eventos, a consideração da singularidade do Evento: o evento crístico dá a conhecer um fato temporal que não é causado temporalmente e esta diferença passa a ser entendida como sinal do desequilíbrio fundamental entre tempo e eternidade. Tal desequilíbrio permite reintegrar todos os eventos históricos num conjunto mais amplo a partir do qual se possa revelar o sentido da história, dado a partir da consideração de um único evento que tira seu caráter central do fato de que nele o absoluto se faz história, rompendo a regularidade imanente da facticidade cósmica inclusive no que respeita à articulação causal: o momento histórico em que o fato acontece não é determinante do fato, uma vez que o caráter histórico do evento não anula a radicalidade da transcendência que o explica e justifica (Leopoldo e Silva, s.d.I, p. 5).

Em outras palavras, quando o próprio *Logos* se faz história, vemos que a fonte do histórico está no núcleo da história, sem que com isto se rompa a transcendência absoluta da eternidade em relação à história. Este paradoxo da transcendência imanente, que é próprio do cristianismo em geral mas ganhará cores particularmente vivas em Pascal, é o que dá o sentido da história, por sua vez inseparável da ambivalência da temporalidade cristã. De um lado, a sucessão é a ordem das consequências do pecado original. De outro, graças à presença do *Logos* na história, a sucessão também pode ser o caminho da salvação eterna da alma. É deste ponto de vista, aliás, que Agostinho refuta a concepção cíclica do tempo: mais do que falsa, ela é ímpia, visto ser incompatível com a concepção do curso histórico como história da salvação.

Este quadro não torna menos complexa a relação entre eternidade e tempo histórico. No pensamento de Agostinho, ela passa pela particular concepção da temporalidade do bispo de Hipona. Como explica Franklin,

o que Santo Agostinho constata é que o passado e o futuro não são, num sentido 'objetivo', porque dependem do presente da memória (passado) e do presente da espera (futuro). Mas isto não nos leva a dizer que o presente *seja*, no modo permanente de ser, pois o presente é *tendência para não ser* (Ibid., p. 14).

Portanto, sequer o presente tem uma consistência ontológica própria. O que o sustenta são os atos espirituais da atenção (ao próprio presente), da lembrança do passado e da expectativa do futuro, que os presentificam. Entretanto, será a transcendência da alma suficiente para articular unitariamente as três dimensões pelas quais a existência se esvai? Sim, mas apenas na medida em que Deus lhes dá esta unidade, e aí deixa-se ver a presença do mestre interior que Agostinho já anunciava no *De Magistro*. Tal compreensão do tempo tem consequências para a história:

A compreensão do tempo serve ao propósito de instituição histórica da conversão. E isto porque tal instituição pode ser considerada em três tempos: o passado que institui a promessa de salvação; o presente que institui o evento salvífico; e o futuro que institui a esperança da salvação. A memória dos sinais nas figuras históricas do passado; a atenção que é a conversão do momento presente em índice da eternidade; e a expectativa do futuro que é a esperança da efetivação pela graça. Desta maneira os atos de articulação temporal se inserem no itinerário de peregrinação e a eternidade se presentifica no tempo da história. É portanto a medida do tempo pelo espírito que permite relacionar temporalidade e eternidade, através da sustentação divina do próprio tempo da peregrinação. O uso do tempo consiste então nesta vivência sobrenaturalizada da duração, o que se dá por meio de uma reinterpretação das três dimensões (Ibid., p. 15).

Desse modo, a interioridade agostiniana pode transfigurar a miséria histórica ao possibilitar que ela seja vivida como invocação da eternidade.

Seguindo Agostinho, Pascal indicará as consequências hermenêuticas desta nova relação com o tempo histórico. Como explica Franklin:

Compreender a história para além da exterioridade do fato consiste primeiramente em visar corretamente o sentido do fato histórico fundamental, que é o advento do mediador. No interior desse fato histórico está a presença da divindade, pois a vinda de Cristo é manifestação privilegiada da transcendência. A partir daí, ordena-se toda a história, já que Cristo, no seu ser histórico e divino, é o centro da história. Mas desde já se pode ver, então, que o sentido da história é dado pelo não-histórico, já que não há medida comum entre as

duas dimensões que convivem no Cristo: mesmo nele, a humanidade é incomensurável com a divindade. Esta figuração finita do infinito é a chave para a decifração de todos os eventos (Leopoldo e Silva, 1993, p. 156).

Em outras palavras, a exterioridade dos fatos só pode nos dar uma falsa clareza, capaz de contentar uma razão de matriz cartesiana, mas oculta a verdadeira clareza, que está no sentido interior dos eventos. É por isso que a verdadeira interpretação dos eventos não se dá por meio da razão, que despreza como ideia confusa aquilo que se oculta. Tal ocultamento não é provisório, donde ser ingenuidade acreditar que a espiritualidade do Novo Testamento seja o desocultamento de Deus, que então se mostraria livre das figuras do Antigo Testamento. Muito ao contrário, a humanidade/divindade de Cristo é um mistério que funda a crença e a compreensão da salvação: “O caráter oculto de Deus não corresponde apenas ao momento da história de Israel, mas a essencial presença do mistério no cristianismo mostra que o ocultamento da divindade é essencial à relação homem/Deus” (Leopoldo e Silva, s.d.2, p.2). Por isso, a interioridade dos eventos, ou seja, sua significação transcendente, só se oferece a uma faculdade que sinta o ocultamento. É a esta faculdade que Pascal chamará de *coração*. Porém aqui começa a se delinear melhor a diferença entre Pascal e Agostinho. Se o coração permite ao homem ver os fatos como figuras do sentido transcendente, nem por isso reencontra-se no coração a presença do mestre interior que dava sustentação à temporalidade agostiniana. O coração sente mais o ocultamento do que aquilo que se oculta. Portanto, fundamentalmente, o que o coração nos dá é o sentimento da ausência. Com explica Franklin:

O *homo capax Dei* é um tema agostiniano amplamente disseminado na filosofia do século XVII. Mas enquanto em Descartes a capacidade de Deus é a capacidade de pensar a ideia de infinito, variação cartesiana do argumento suareziano segundo o qual o homem pensa Deus através da forma da infinitude, Pascal conserva a concepção agostiniana no seu princípio (Deus sensível ao coração) mas não na sua integralidade, isto é, o coração sente a ausência de Deus e não a sua presença no íntimo da alma (Leopoldo e Silva, 1997, p. 465).

Ainda que necessário para fazer do percurso individual de salvação uma parte da história da salvação (centrada em Cristo), este sentimento de ausência não é vivenciado pelo homem de modo agradável, ou mesmo indiferente:

Esta participação do indivíduo na história da salvação preserva a liberdade de acolher a graça do Cristo, mas ela é fator de angústia se a consideramos sob a perspectiva da infinita diferença entre o discernimento de que é capaz a nossa finitude e a onisciência e onipotência divinas (Leopoldo e Silva, 1998, p. 193).

Nossa insuficiência diante da infinita distância de Deus é fonte de uma angústia profunda, até porque esta mesma insuficiência não pode ser pensada separadamente da culpabilidade que nos veio do pecado. Tal angústia, porém, não deve ser vista de maneira exclusivamente negativa. Na medida em que a mediação de Cristo se deu por meio da solidão e da agonia, a participação na salvação é inseparável da angústia. Nas palavras de Franklin,

a miséria só pode relacionar-se com o absoluto através do perdão, mediante o qual Deus torna a voltar sua face para o homem pecador. Não há conhecimento, não há contemplação de Deus que não seja mediada pelo tremor da angústia inerente à consciência do pecado. Somente através da angústia posso reordenar a existência aos desígnios de Deus (Leopoldo e Silva, 2002, p. 49).

É também este o sentido da “Prece para o bom uso das doenças” de Pascal. Enquanto a saúde alimenta nossa obsessão pela exterioridade, as doenças, afetando nossa exterioridade, são uma oportunidade para nos voltarmos para o interior, despertando a sensibilidade do coração para aquilo que está oculto. Ora, este percurso, se é que a graça divina no-lo concede, não poderá ser prazeroso. Como diz Franklin:

A exterioridade impede que a alma sinta a sua própria miséria. Isto nos indica que a interioridade, para Pascal, conquanto seja a dimensão do encontro com Deus, não é motivo de júbilo e exaltação, mas primeiramente de angústia. Com efeito, o compromisso com a exterioridade mascara a verdadeira condição da alma decaída. O percurso interior é portanto o contato com a miséria, e a história da miséria só pode ser sentida nesta dimensão (Leopoldo e Silva, 1997, p. 459).

Em outras palavras, o corpo abatido de Cristo, a angústia, a solidão e a cruz não passaram. Ao contrário, são sinais permanentes pelos quais nosso tempo se encontra com a eternidade divina. O sofrimento humano é um modo de manter o olhar voltado para a cruz e compartilhar a dor de Cristo. Eis por que, nas palavras de Franklin, a história interior é pautada pela “condição crucificante”.

A onipresença de Cristo na história individual corresponde à centralidade de Cristo na história como um todo, cujo caráter sagrado vem justamente desta presença constante de Cristo. Por isso, diferentemente do tempo da natureza, que não incide sobre os fatos de maneira transformadora, o tempo histórico é dotado de verdadeiro sentido: “o tempo da história não se separa da própria história, de modo que o ritmo dos eventos, suas diferenças e transformações não podem deixar de incidir sobre o ser do homem enquanto ser histórico” (*Ibid.*, p. 466). Tal historicidade, porém, não produz uma multiplicidade de sentidos, mas um único, visto que, para retomar o título de um dos ensaios ora examinados, a unidade da fé faz a unidade da história. Todas as idades do mundo apontaram para a vinda de Cristo, a

começar pelos santos e profetas do Antigo Testamento, largamente discutidos por Pascal e também por Franklin. Por isso, em certo sentido, ‘a história é imóvel’. A expressão de Jean Mesnard é sugestiva, não no sentido de que a história não tenha transformações, mas de que seu movimento eventual não altera a verdade intemporal da fé. Porém Franklin vai ainda mais longe, dizendo que a história terminou:

A revelação, conservada na história de um povo, confundida com a história de um povo, tornou-se, com a vinda de Cristo, a realização universal da salvação e, neste sentido, a história da salvação (ou seja, a história) termina com Cristo. Tudo que ocorreu ao povo judeu estava determinado pelo destino histórico da guarda da revelação. O evento histórico mais importante, no interior da história da salvação, é obviamente o evento salvífico. Cristo é assim o evento principal, o evento central e o evento terminal. O povo que o Messias formou “por seu espírito” não possui propriamente história. O tempo da peregrinação, que serve ao cumprimento da promessa da graça e à efetivação da graça individual pelo merecimento, não é um tempo histórico ‘forte’, porque, do ponto de vista do destino oferecido à humanidade, nada de decisivo pode mais ocorrer (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 11).

Tal afirmação coloca para Franklin uma pergunta inevitável, considerando que o término da história parece pôr em xeque a própria historicidade inaugurada pelo cristianismo e motivadora da pesquisa que nosso filósofo empreendeu em boa parte dos anos 90. Em suma, é possível falar de história em Pascal? Será que voltamos para trás do tempo cíclico dos antigos gregos e simplesmente eliminamos a possibilidade de que surja algo de novo sob o sol? Como diz Franklin,

desde Adão, os protagonistas dessa história são todos *formas futuras* do Cristo. Ora, se em todos e em cada um está figurada a presença do Cristo, como se pode falar em algo como movimento histórico? Abraão e Jacó ‘viram’ o Cristo tanto quanto o último dos profetas. Não há gênese, nem percurso progressivo. O tempo propício à salvação não é o resultado causal de uma sequência histórico-temporal (*Ibid.*, p. 12).

Neste sentido, não há uma gênese histórica da salvação, visto que o perdão divino se dá fora do tempo humano, como uma decisão divina que incide sobre a natureza corrompida. Ainda que o pecado tenha ocorrido em certo momento do tempo criado, a relação salvífica se dá intemporalmente entre Deus e o homem, sem que o devir atue significativamente sobre esta relação: a diferença entre as personagens históricas importa menos do que a identidade daquilo que elas figuram.

Para solucionar o dilema, ou melhor, para redefinir os seus termos, Franklin retorna a Agostinho, seguindo a sugestão de Pierre Magnard (cf. 1975, p. 194 e ss.). Como vimos, a apreensão do tempo em Agostinho se dá pela distensão da alma, em

uma experiência de retenção e antecipação. Do ponto de vista da salvação individual, diz Magnard:

O fluxo da existência não é, por isso, suprimido, mas passa a ser concebido apenas em referência a um momento de conversão, incessantemente reassumido, ponto que acreditaríamos móvel, mas que na realidade é o centro do movimento pelo qual o passado desliza para o futuro (*Ibid.*, p. 195).

Por isso os momentos da existência, referidos a uma mesma origem, tornam-se figurativos uns dos outros. Para usar as palavras de Magnard, “o tempo não é mais do que o teatro de uma repetição criadora” (*Ibid.*, p. 196). Assim, a passagem de um momento a outro, de um figurante a outro, não depende do movimento de sucessão, embora se realize por esse movimento. Para Franklin, este encontro entre temporalidade e intemporalidade exige “uma substancial mudança nos critérios de compreensão do que seja o *histórico*” (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 15).

Pode-se falar em um jogo de horizontalidade histórica e verticalidade da transcendência. Deus está presente em todos os momentos da história, pela aliança que institui o percurso histórico do povo de Deus e pelas múltiplas e sucessivas figurações do mesmo figurado, mas também transcende a história, enquanto criador e enquanto ausência que nos angustia. Até quando este mesmo Deus se faz história na encarnação, esta presença guarda um tal ocultamento que a distância infinita não é suprimida, donde o jogo horizontalidade/verticalidade permanecer. É só por uma visão retrospectiva que a sucessão das diversas figuras constitui uma história e nos sugere uma gênese da salvação que de fato não existe. Como explica Franklin:

Não havendo “gênese da salvação”, não se pode interpretar a história narrada no Antigo Testamento como progressão causal na direção do evento redentor. A história não é vetorial nem causal, embora tenha uma finalidade. Esta finalidade está posta, no entanto, não em função do tempo histórico, mas de acordo com o desígnio intemporal de Deus. O projeto salvífico não é, ele mesmo, histórico, embora se valha da história para realizar-se (*Ibid.*, p. 16).

Sendo assim, será que ainda vale a pena falar de história e de histórico em um sentido relevante, que não se reduza à mera repetição? Sim, contanto que se leve em conta que esta repetição é criadora. Entenda-se: à sucessão exterior das figuras sobrepe-se um tempo interior, escandido segundo expectativa e fé, o qual revigora ontologicamente a sucessão desde que esta seja entendida como sucessão de interioridades. Esta compreensão do histórico transfigura o jogo entre horizontalidade das figuras e verticalidade da transcendência ao fazer da sucessão de interioridades uma representação, na escala temporal, da eternidade que inspira cada uma delas. Se bem entendo, o que Franklin propõe é uma eternização do temporal, a partir dos

pontos de transcendência que cada interioridade constitui na medida em que se integra à história da salvação. Isto faz com que os momentos da sucessão ganhem o vigor do novo, mesmo sem ter um vínculo de determinação causal uns com os outros e sendo, fundamentalmente, recriações do mesmo. Mais do que mera repetição, é repetição criadora, e por isso, ainda que sob novos critérios, o histórico pode ser reinstituído na medida em que o eterno se temporaliza nas interioridades, produzindo o paradoxo de uma sucessão não cronológica. Dessa maneira, Franklin encontra um sentido renovado para a aparente dispersão da história e para a historicidade das vidas humanas.

• • •

Antes de terminar, sinto-me obrigado a abrir um parêntese que tem mais relação comigo do que com esses ensaios do Franklin, embora meu trabalho de doutorado seja uma derivação deles. Na minha pesquisa (cf. Oliva, 2004), busquei dar um percurso mais delineado para esse processo de integração ontológica das interioridades no Corpo Místico e explorei a ideia de sacrifício. Talvez por um apego à cronologia, ainda que subvertida como a cronologia das partes de um sacrifício (consagração, oblação, consumação, etc.), dei grande relevo à *Carta sobre a Morte do Pai*, que desenvolve este aspecto sacrificial, visando dar os retoques finais ao quadro de uma Teologia da História pascaliana. Na época não me perguntei por que Franklin não seguiu também este caminho, preferindo explorar as relações figurativas e a trilha da angústia que liga o *Mistério de Jesus* à *Prece para pedir o bom uso das doenças*. Hoje, no entanto, revendo os xerox amarelados, acho que entendo por que o sacrifício não poderia ter esse mesmo papel no pensamento de Franklin. A etapa crucial e incontornável do sacrifício é o aniquilamento, no qual a vítima deixa de ser para ser em Cristo. Talvez não seja possível conciliar a noção de aniquilamento com a repetição criadora, elaborada por Franklin a partir de Magnard para dar consistência temporal às interioridades. A ideia de aniquilamento sacrificial tiraria a historicidade das vidas humanas que os escritos de Franklin tentaram arduamente recuperar.

Encaminhando-me para a conclusão, cito as palavras de Franklin que também encerraram, salvo engano meu, esse longo percurso de pesquisa:

O tempo histórico pode ser labiríntico, confuso e vertiginoso, se o considerarmos separadamente daquilo que ele figura. Neste caso o homem está à deriva. Mas se compreendermos a sucessão natural, no seu caráter repetitivo, como signo de unidade e eternidade, teremos como pelo menos conservar a esperança que nos preserva da dispersão. E a história, despojada de seu caráter eventual, poderá então ser entendida como o enlace das experiências crísticas

vividas na interioridade, que nos vincula àqueles que desde o fundo dos tempos, e através da adversidade, viveram como partes do corpo de Cristo (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 18).

Bibliografia

- Châtelet, F. (1962). *La Naissance de l'histoire*. Tome 1. Paris: Minuit.
- Leopoldo e Silva, F. (1993). Pascal: história e transcendência. In Stein, Ernildo; Boni, Luiz de (Orgs.). *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (s.d.1). “Santo Agostinho: história e historicidade” (não publicado?).
- _____. (s.d.2). “Unidade da fé e unidade da história em Pascal” (não publicado?).
- _____. (s.d.3). “Profetismo e tempo histórico em Pascal” (não publicado?).
- _____. (1997) “A história e o mal”. *Síntese, Nova Fase* 24(79), pp. 453-468.
- _____. (1998). “História, Salvação e interioridade”. *Kriterion* 97, pp. 187-202.
- _____. (2002). “O mediador e a solidão”. *Revista Cult* 64, pp. 44-56.
- Magnard, P. (1975). *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*. Paris: Belles Lettres.
- Oliva, L. C. G. (2004). *As Marcas do sacrifício. Um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.

Notas sobre tempo e história. Homenagem a Franklin Leopoldo e Silva

Tessa Moura Lacerda

USP

RESUMO

O artigo apresenta um diálogo, feito ao longo do tempo, sobre o conceito de tempo. Assim, recupera a interpretação que Franklin Leopoldo e Silva faz do tempo na filosofia de Bergson e coloca essa interpretação em relação com uma interpretação de tempo em Leibniz inspirada nas leituras que Deleuze e Benjamin fazem do autor seiscenista. Sirvo-me do testemunho como categoria filosófica para narrar esse meu diálogo com Franklin Leopoldo e Silva, iniciado em 1993.

PALAVRAS-CHAVE

Tempo; história; Leibniz; Bergson; Deleuze.

ABSTRACT

The article presents a dialogue, made over time, about the concept of time. Thus, it recovers Franklin Leopoldo e Silva's interpretation of time in Bergson's philosophy and puts this interpretation in relation to an interpretation of time in Leibniz inspired by Deleuze and Benjamin's readings of the seventeenth-century author. I use testimony as a philosophical category to narrate my dialogue with Franklin Leopoldo e Silva, which began in 1993.

KEY WORDS

Time; history; Leibniz; Bergson; Deleuze.

o tempo é a chave de tudo isso:
conforme o modo como venhamos a entendê-lo e a vivê-lo,
a existência poderá ser a continuidade conservadora
do que nos resignamos a ser ou a aventura
imprevisível de tudo que possamos vir-a-ser
(Leopoldo e Silva, 2009, p.17).

I. tempo de encontro

Poucas palavras, grávidas de significados. De silêncios mineiros tece-se um diálogo. Franklin Leopoldo e Silva não é mineiro, nem eu. Mas há herança de Minas Gerais em nós. É sobre esse diálogo que ora escrevo. Não havendo um texto que pudesse dizer de todos os sentidos que Franklin Leopoldo e Silva e sua obra têm para mim, sei, com o mineiro Drummond, que só encontro meia palavra... “O verso não, ou sim o verso?/ Eis-me perdido no universo / do dizer, que, tímido verso,/ sabendo embora que o que lavra/ só encontra meia palavra” (Drummond, 2007, p. 95).

E também com o poeta deixo que a poesia de homenagear meu professor e mestre inunde tudo, como rio forte que irriga a imaginação:

Gastei uma hora pensando um verso
Que a pena não quer escrever
No entanto ele está cá dentro
Inquieto, vivo.
Ele está cá dentro
E não quer sair.
Mas a poesia deste momento
Inunda minha vida inteira (*Id.*, 2012, p. 7).

Momento, tempo de encontro. Momento que se propaga por todos os tempos da vida, simultaneamente. Mas conto inventando uma linearidade progressiva de passado, presente e futuro que, logo veremos, é ilusória.

Verão de 1993: ingressei como estudante no curso de Filosofia da USP. Conheci Franklin Leopoldo e Silva no meu primeiro dia de aula, há exatos 30 anos. Ele ministraria a disciplina obrigatória Introdução à Filosofia: acompanhamos as seis *Meditações cartesianas* através da leitura precisa, rigorosa, instigante e generosa deste professor que é, sem a menor sombra dúvida, uma das pessoas mais incríveis que eu tive a oportunidade de conhecer na vida. Depois deste curso sobre Descartes, foram vários cursos que assisti como aluna regular ou como ouvinte: Leibniz, Camus, Sartre, Bergson...

Costumo dizer que tenho um pai e uma mãe intelectuais – e em grande medida tive a sorte de escolher e ser acolhida por pessoas muito humanas. Digo sempre que

Marilena Chaui é minha mãe intelectual. Meu pai intelectual é Franklin Leopoldo e Silva. Franklin acompanhou meu “nascimento” na Filosofia, quando muito instigada pelo Leibniz que ele apresentava na disciplina de História da Filosofia Moderna escolhi estudar este autor com este professor, em 1995, no meu terceiro ano de graduação. Eu não sabia – e ainda não sei inteiramente – as razões que me moveram tão fortemente a essa escolha – e nisso sou bastante leibniziana: há infinitas causas finais que determinam a decisão da vontade, que inclinam o desejo para uma determinada escolha, e infinitas causas eficientes que garantem que esta escolha se dê na ordem física da corporeidade... Mas tenho certeza que foi a melhor das escolhas! Ter a honra de ter Franklin como orientador é muito mais do que uma escolha feliz: é saber-se acompanhada; saber que sua leitura e sua interpretação – ainda que possam ser ingênuas num primeiro momento – são uma leitura e uma interpretação possíveis; é ouvir comentários sucintos, mas precisos; é ouvir sugestões que parecem pontuais, mas que determinam os rumos não só de sua pesquisa, mas de suas reflexões. Sim, eu tive essa imensa sorte de escolher como pai intelectual o mais generoso leitor e o mais sensível dos mestres que encontrei em minhas andanças.

Como um pai intelectual, Franklin nunca me abandonou depois que “nasci” com a escolha de estudar Leibniz. Esteve comigo, me acompanhando sempre: no mestrado – sobre a *Teodiceia* de Leibniz (*A política da metafísica, Teoria e prática em Leibniz*, publicado em 2004) – quando aprendi a engatinhar intelectualmente; no doutorado, sobre a teoria da expressão em Leibniz, quando ousei dar meus primeiros passos intelectuais de interpretação; e no pós-doutorado, ainda sobre a filosofia expressiva de Leibniz, quando pude começar a andar sem me segurar e ousar leituras e interpretações que não ousaria antes – sem “me segurar”, mas nunca sem o apoio de Franklin.

Sempre soube que podia contar com Franklin. Ele sempre esteve ali. Comigo! Mesmo quando, já “adulta” intelectualmente, comecei a dar aulas aqui no Departamento de Filosofia da USP, em 2009, foi indiretamente a ele que recorri para preparar minhas aulas – li e reli os meus cadernos de graduação com as anotações das aulas ministradas por ele. Meus primeiros cursos sobre História da Filosofia Moderna foram uma tentativa de reproduzir os cursos de Franklin sobre Filosofia Moderna – muito aquém, é verdade, dos cursos originais, diga-se de passagem, mas uma etapa importante para eu poder me tornar a professora que sou hoje. Mas o que mais aprendi com Franklin foi a ser uma professora como queria ser – e sim, o tempo, esse indicador do movimento e da mudança, nos diz que nunca fica pronta

a nossa edição definitiva, parafraseando Carlos Drummond de Andrade¹ – e por isso, estou constantemente me tornando a professora que quero ser. Mas foi precisamente isso que aprendi com Franklin. Por isso, ainda que ele tenha, neste percurso intelectual, me deixado livre o suficiente para que, como uma “jovem adulta” eu pudesse andar com minhas próprias pernas, ele jamais me deixou sozinha. Esteve e está comigo todos os dias em que entro na sala de aula. A minha busca é por uma docência tão sensível e tão generosa quanto a dele – sem jamais desmerecer o rigor e a precisão das análises, leituras e conceitos trabalhados por Franklin, o que mais me marcou nessa capacidade de ensinar Filosofia foi sua sensibilidade e generosidade ímpares.

Sei que se trata de um colóquio – e agora uma revista – sobre “a obra” de Franklin Leopoldo e Silva, mas tomo a liberdade de fazer esse testemunho, não apenas por considerar o testemunho uma categoria filosófica fundamental na contemporaneidade², assim como nas discussões atuais sobre a narrativa dominante sobre a História da Filosofia e nas propostas de reescritura do cânone filosófico, mas também e sobretudo porque o que estou chamando aqui de “sensibilidade e generosidade” são elementos essenciais na maneira de trabalhar deste filósofo, que tomo como meu pai intelectual. É como a linha que alinhava a costura precisa de conceitos: sensibilidade e generosidade. Também na análise deste objeto que escolhi para refletir hoje: o tempo.

Há um texto, “Tempo: experiência e pensamento”, publicado em 2009 na *Revista USP*, que pode ser o mote para este diálogo com os leitores. Ali, de maneira sensível e generosa, mas sem abrir mão do rigor, Franklin Leopoldo e Silva resume, de maneira extremamente didática, aspectos de sua tese de livre docência, *Bergson. Intuição e discurso filosófico*, sobretudo a parte II do livro, “Etapa crítica da reinstauração do objeto da filosofia: Exame de teorias tradicionais do tempo” (cf. Leopoldo e Silva, 1994).

Por que retomar este texto de 2009? Porque me remete ao professor Franklin em sua sala de aula: generosidade e sensibilidade para lidar com as dúvidas e questões, às vezes muito ingênuas, dos estudantes ingressantes. E essa atitude filosófica diante

¹ “O problema não é inventar. É ser inventado hora após hora e nunca ficar pronta nossa edição convincente” (Drummond, 2007, p. 11).

² Penso a partir de Jeanne Marie Gagnebin, que propõe um sentido alargado de testemunho, para além do histórico de Heródoto, e que se faz entre aqueles que narram e aqueles que ouvem a narrativa (cf. Gagnebin, 2006, p. 57). Também a partir de bell hooks, feminista negra que se diz grata pelo testemunho de mulheres que, como ela, são capazes de narrar sua própria dor (cf. hooks, 2017, p. 103). Penso ainda junto com Yuderkys Espinosa Miñoso, que sugere a possibilidade de uma metodologia feminista que leve em conta o testemunho de experiências de opressão, na luta contra essas opressões (cf. Miñoso, 2020).

de dúvidas ingênuas, que caracterizo como generosidade e sensibilidade, me interessa em si mesma.

Mas o tema do texto me interessa também, em segundo lugar, como forma de estabelecer um diálogo sobre o tempo, a partir de minha leitura de Leibniz, com a qual pretendo concluir esta conversa de hoje. Por isso, vou retomar também um texto de 1992, “Bergson, Proust. Tensões do Tempo” publicado na coletânea organizada por Adauto Novaes, *Tempo e história* e outros trechos de textos que versam sobre o tempo. Não para encerrar, mas para abrir um debate e continuar o diálogo.

II. Bergson de Franklin: abertura para a aventura

Contra a lógica do tempo linear e progressivo, é pelo fim que começo: o final e a conclusão do texto “Tempo: experiência e pensamento”, de 2009, de Franklin Leopoldo e Silva afirma o seguinte:

o pensamento bergsoniano poderia ser efetivamente revolucionário, se pudéssemos apreendê-lo na radicalidade do que ele propõe tanto para a filosofia quanto para a vida. E vemos também como o tempo é a chave de tudo isso: conforme o modo como venhamos a entendê-lo e a vivê-lo, a existência poderá ser a continuidade conservadora do que nos resignamos a ser ou a aventura imprevisível de tudo que possamos vir-a-ser (Leopoldo e Silva, 2009, p. 17).

O que Franklin chama de revolucionário no pensamento de Bergson? A crítica das concepções tradicionais do tempo permite a Bergson, de maneira original, entender o tempo sem espacializá-lo, sem tentar estabilizá-lo através do espaço. Vejamos.

Antes de tudo, por que a mente humana, seja na percepção sensível, seja na conceituação científico-filosófica tende a especializar o tempo? A conjugação de ser e não-ser no tempo, o “caráter fluente do tempo”, a “não existência das dimensões do passado e do futuro” e a “precariedade transitória do presente” (Ibid., p.16) fazem com que a mente seja tomada de perplexidade. E diante dessa perplexidade, buscando um ponto fixo, consegue através do espaço tornar estável o que é puro fluxo.

O espaço, diferente do tempo, permite criar uma estabilidade, permite

reduzir a instabilidade das relações temporais de sucessão à estabilidade própria das conexões espaciais, governadas pelo vínculo da justaposição. A vantagem prática é inegável – conclui Franklin –: a justaposição espacial nos dá a presença dos elementos que precisamos relacionar; enquanto a sucessão temporal nos coloca diante do desaparecimento e da ausência dos elementos que devemos representar (Ibid.).

O espaço permite representar o tempo como uma linha, progressiva, em que estão representados ao mesmo tempo passado, presente e futuro. Essa interpretação, que remonta à definição que Aristóteles dá do tempo no quarto livro da *Metafísica* e em sua *Física*, segundo Giorgio Agamben, “determinou por dois mil anos a representação ocidental do tempo, [...] um *continuum* pontual, infinito e quantificado” (Agamben, 2014, p. III): nossa mente representa o tempo de acordo com uma concepção espacial – a antiguidade greco-romana representa o tempo como circular e contínuo; a modernidade ocidental como linear e progressivo. A definição de Aristóteles, lembra Franklin Leopoldo e Silva, segundo a qual o tempo “é o número do movimento segundo o antes e o depois”, “leva a entender que o tempo é um modo de divisão e articulação da realidade em instantes, que são anteriores e posteriores” (Leopoldo e Silva, 2009, p. 9).

Retomando a história da filosofia ocidental, Franklin Leopoldo e Silva mostra que, na escolha filosófica pela estabilidade e pela identidade do ser, está em jogo “o conhecimento da realidade e a possibilidade de uma experiência do mundo” (*ibid.*, p. 8). Se aceitássemos, com Heráclito, que entramos e não entramos no mesmo rio, que não há nada de fixo ou estável em nossa experiência do mundo e tampouco em nossa possibilidade de conhecer o mundo, que a realidade é um puro fluxo, inapreensível pelo pensamento, que tudo o que existe é movimento, então nos faltaria o chão, não teríamos nenhum referencial estável para conhecer e estar no mundo. Ora, é por isso que Franklin considera que “o pensamento bergsoniano poderia ser efetivamente revolucionário, se pudéssemos apreendê-lo na radicalidade do que ele propõe” (*ibid.*, p. 17), como citei antes, porque o que Bergson propõe é exatamente a tese de que o real é esse fluxo do devir: nas palavras de Franklin,

O ser, o que verdadeiramente existe, são mobilidade e mudança, ou seja, temporalidade, e não objetos que permanecem. Dito paradoxalmente: o ser é devir, isto é, contínuo fluxo temporal (Leopoldo e Silva, 1992, p. 144)

Eis a revolução: “Temporalidade é sobretudo transformação e é a transformação que marca o ritmo de nossa história interior” (*Ibid.*, p. 148).

Ora, o que as teorias filosóficas canônicas fazem ao trabalhar a questão do tempo é escamotear o tempo – para usar a expressão de Franklin (*Ibid.*, p. 144) – para poder imobilizar o real. Nossos esquemas teóricos, lógicos e metafísicos produzem uma segmentação analítica do tempo em instantes, impomos formas à experiência do movimento e da mudança que descaracterizam completamente essa experiência, segundo Franklin Leopoldo e Silva (2017, p. 160), por necessidade teórica e por conveniência prática; “É desse modo que nos colocamos *diante* do movimento da realidade e não *nele*” (*Ibid.*). Interiorizamos esses esquemas e nos afastamos do real,

ocultando de nós mesmos a íntima consciência do tempo, desse fluir, deixamos de captar o fluxo da realidade externa e o fluxo de nossa história pessoal.

Não percebemos o tempo, mas os instantes, o antes e o depois, como pontos fixos de uma linha imaginária, através de objetos também fixos: “os objetos que se movem são percebidos, a cada vez, imóveis num ponto do espaço e fixos numa posição da linha temporal” (Leopoldo e Silva, 1992, p. 143); o processo pelo qual o objeto se move, o tempo, nós não percebemos. O conceito também não me dá acesso ao tempo, aliás o anula por completo, privilegiando uma fixidez, ou o *substratum* idêntico a si mesmo, que não corresponde ao real. A modernidade, a filosofia da representação com Descartes e Kant, não rompe com a busca por estabilidade presentes na filosofia antiga de Platão e Aristóteles, apenas acrescenta o sujeito nessa busca por fixidez; e assim imobilizam o real.

“O pensamento bergsoniano poderia ser efetivamente revolucionário” se compreendêssemos a proposta dele que se contrapõe à canônica história da filosofia ocidental que, escolhendo a identidade e a fixidez, nos afasta do real, da experiência do tempo.

O que Bergson aponta é para a possibilidade de relaxamento de uma tensão na suposta apreensão da realidade: “Aquilo que de direito perceberíamos, se nosso espírito se pusesse diante da realidade desarmado de qualquer critério pragmático, se obnubila: nosso espírito se concentra, tensionado” (*Ibid.*, p. 146)... Para isso, para esse relaxamento, trata-se de aprofundar a percepção, mas o sentido mesmo de percepção sensível precisa ser transformado: “não se trata de rodear os objetos para fotografar os seus perfis [...]. Trata-se de coincidir com as coisas da mesma forma que coincidimos conosco” (*Ibid.*, p. 147). A percepção sensível em sentido bergsoniano, como mostra Franklin Leopoldo e Silva, é a sensibilidade às transformações que marcam o ritmo de nossa história interna, “um vir-a-ser qualitativo” (*Ibid.*, p. 148).

A percepção sensível assim entendida me remete a uma leitura possível do pensamento de Leibniz – obviamente não aquela que o aproximaria da fenomenologia de Merleau-Ponty – e me transporta imediatamente aos cursos de Franklin sobre Leibniz. Ainda que se concentrasse na leitura detida do *Discurso de metafísica* – um texto que traz muitas questões teológicas –, Franklin nos apresentava também outros textos do filósofo seiscentista, inclusive a *Monadologia*, opúsculo no qual a *percepção* é definida como “o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade” (Leibniz, 2004a, §14, p. 133); a percepção, que caracteriza todas as substâncias simples, está necessariamente ligada à *apetição*, “a ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra” (*Ibid.*, §15, p. 133). E acrescenta Leibniz: “e é só isso que podemos encontrar na substância simples

ou seja, as percepções e suas mudanças. E é também apenas nisso que podem consistir todas as *ações internas* das substâncias simples” (*Ibid.*, §17, p. 134). Salvo engano, Franklin não traçou explicitamente essa analogia entre a percepção em Leibniz e a percepção sensível em Bergson e por ora só posso especular sobre as possíveis descobertas propiciadas pela leitura de Leibniz. Mas gostaria de reter isso: a percepção em um mundo leibniziano, no qual cada substância é um mundo ou uma perspectiva singular do mundo, é sempre percepção de si e das mudanças internas – é a percepção da história interna.

III. Tempo em diálogo ou verso e reverso

O tempo espacializado não é tempo real, mas tentativa humana de estabilizar a transitoriedade, a mudança e o movimento constantes – podemos resumir assim a apresentação que Franklin faz do tempo em Bergson. A percepção dessa transitoriedade através da intuição bergsoniana, ou pela arte, é o real.

Volto ao testemunho, novamente reivindicando-o como categoria filosófica. E aqui, para narrar meu diálogo com Franklin. Há algum tempo, decidi pensar sobre o tempo, porque queria refletir sobre as possibilidades de transformação da história. Se, como diz Agamben, “toda concepção da história é sempre acompanhada de certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz” (Agamben, 2014, p. 109), era antes de tudo no “tempo” que precisaria me concentrar. Nesse tempo, chegando à Faculdade num dia qualquer, encontrei Franklin sentado embaixo de uma amoreira do jardim e me sentei com ele – remetida imediatamente à visão do sábio que temos desde a elaboração dessa figura pela filosofia antiga grega. Expliquei-lhe que gostaria de pensar sobre o tempo e que, então, cogitava estudar Paul Ricoeur e/ou Bergson. E ele concordou que são autores que têm o pensamento do tempo como algo fundamental em sua obra, mas sugeriu, com delicadeza, sensibilidade e generosidade, que eu lesse o que Deleuze escreveu sobre Leibniz, prolongando a sugestão que fizera no início de meu doutorado, quando eu decidira estudar a expressão em Leibniz...

E eu fiz um pouco disso. E tentei encontrar no Leibniz deleuziano o que eu mesma queria encontrar. A possibilidade de pensar o tempo em Leibniz não apenas como sucessão (de passado-presente-futuro), mas também como coexistência ou simultaneidade (de passado-presente-futuro) seria a chave para afirmar que Leibniz, contra uma tradição arraigada na História da Filosofia canônica ocidental, não espacializa o tempo – e aliás, temporaliza o espaço. Será?

Somente agora, preparando-me para este diálogo sobre tempo com Franklin, é que me dou conta – não inteiramente, é verdade – de que essa proposta que fiz na leitura de um Leibniz deleuziano, em lugar de mostrar uma outra possibilidade de

pensar o tempo, talvez aprofunde muito mais a espacialização do tempo de que eu queria fugir ao conceber o tempo como coexistência (em lugar da representação do tempo como sucessão linear e progressiva). Ora, ainda há tempo de repensar? Creio que sim, que sempre é tempo. Então proponho aqui hoje rever, à luz da explicação de Franklin sobre o tempo, sobretudo a partir de Bergson, a própria ideia de tempo em Leibniz na leitura que eu mesma estava fazendo.

E, sem tempo para estabelecer uma ordem de exposição diferente da ordem da descoberta, é essa descoberta, como pedra bruta, que posso, por ora, oferecer a este debate neste momento do tempo. Como eu disse no início: estou sempre, de uma forma ou de outra, dialogando com Franklin. Começo pelo fim: a pedra bruta da descoberta de uma possível interpretação, a saber, na leitura de Deleuze do tempo em Leibniz não apenas como sucessão, mas também como coexistência ou simultaneidade, a chave está na ideia de *simultaneidade*. A simultaneidade está na *percepção*, que comporta sempre o infinito – percebemos tudo, afirma Leibniz nos *Princípios da natureza e da graça* (cf. Leibniz, 2004b, §13, p. 160), percebemos o infinito, mas confusamente. Na letra do texto, Leibniz afirma que “conhecemos tudo”, mas o exemplo de que se serve é o exemplo já clássico do caminhante à beira do mar que *percebe* infinitas gotas que constituem uma onda, mas só se *apercebe* do resultado delas, a onda. Há, portanto, uma relação entre a percepção e a apercepção, a consciência de que percebemos quando percebemos. Mas essa consciência não alcança a infinidade que caracteriza a percepção simultânea de infinitos elementos.

Sim, percebemos tudo, e não há ordem de sucessão nessa percepção. Essa maneira progressiva de ordenar o tempo é uma ordem que nossa percepção estabelece segundo o antes, o agora e o depois, em analogia com o espaço: o que está “mais distante” no tempo, é o passado ou o futuro, o que está “mais perto” é o presente. Mas nossa percepção faz bem mais que isso, porque somos partes-totais do mundo, sujeitos que contêm em si desde sempre passado, presente e futuro de sua ação, podemos perceber tudo simultaneamente, percebemos o infinito. E nossa existência é a passagem de uma percepção a outra, cada percepção contém a infinidade em seu interior, e a mudança se dá aos poucos, nunca de maneira abrupta, mas de maneira contínua – numa analogia cromática bem ao gosto de Leibniz, poderíamos dizer que na percepção que vai do amarelo para o vermelho, há infinitos tons de laranja que se interpõem entre a percepção inicial e a final, sempre simultaneamente.

Nossa percepção, porque é a percepção do infinito e da simultaneidade de infinitos elementos, assim interpretada cria lugar para a proposta de Deleuze segundo a qual não há apenas uma série – a do melhor dos mundos possíveis – mas infinitas séries que em linguagem leibniziana são divergentes, mas que coexistem na simultaneidade de nossa percepção – através da memória e através da arte. O que Deleuze

considera é que as séries divergentes podem coexistir (cf. Deleuze, 2018, p. 163). E de fato, em nossa percepção de nossa história interior, elas coexistem. Aquele verão de 1993 está presente aqui hoje, em minha fala, inclusive. Mas está também tudo que poderia não ter sido – como diria Franklin Leopoldo e Silva, numa reflexão sobre maio de 1968, há futuros que se tornam possíveis, mas não reais. Ora, mas se tornaram futuros possíveis! E isso importa toda vez que pensarmos no presente e procurarmos ressignificar o passado e imaginar o futuro.

• • •

Mas para oferecer alguns passos anteriores a essa descoberta bruta – e ter ao menos um reflexo da atitude filosófica que identifico como essencial em Franklin, de generosidade e sensibilidade – retomemos algumas questões logicamente anteriores.

Leibniz define o tempo como uma relação. Em seu debate indireto com Newton, através das cartas a Clarke, vemos que Leibniz se contrapõe à ideia newtoniana de um tempo absoluto. O tempo não existe a despeito das coisas que estão no tempo, mas só existe como relação entre essas coisas (Leibniz, 1973, Terceira carta, §4, p. 413). Poderíamos dizer que, a partir da perspectiva singular de cada indivíduo, o tempo é a relação que estabelecemos com os outros e com os acontecimentos. Organizamos nossa percepção segundo um antes, um agora e um depois. Por isso o tempo é definido como a ordem de relação das coisas sucessivas. Aquelas que não podem existir ao mesmo tempo.

Se é assim, por que posso dizer que o verão de 1993 está presente aqui neste texto hoje e não ficou para trás, no passado, simplesmente? Ora, a singularidade da noção de indivíduo em Leibniz está justamente na coexistência e na simultaneidade de todos os acontecimentos que definem essencialmente esse indivíduo. O indivíduo é uma noção completa, como já definia Leibniz no *Discurso de metafísica* (cf. Leibniz, 2004c, §8, p. 16-17), o que significa que contém em sua essência, simultaneamente, tudo que lhe aconteceu, está acontecendo e vai acontecer. É essa peculiaridade da noção de indivíduo em Leibniz que permite a Deleuze (cf. 2003) pensar o tempo leibniziano não apenas como *sucessão*, mas também como *coexistência*: a coexistência de passado, presente e futuro no indivíduo.

A leitura deleuziana do tempo em Leibniz como sucessão e como coexistência ou simultaneidade já nos interessava então porque permitia pensar que o passado pode emergir no presente e ressignificar este tempo, atribuindo um novo sentido não apenas ao presente, mas também ao próprio passado. Isso significa a possibilidade de reescrever a história. Não se trata apenas de memória ou de rememorar o passado ou de ser invadido involuntariamente pela memória de um gesto, um perfume, um acontecimento, em algum momento presente – não se trata apenas de reencontrar

o sabor da infância numa *madeleine* proustiana³. Trata-se de *narrar* esse passado. Essa narrativa é a história – ou as histórias, no plural, como sugere de maneira muito pertinente Gayatri Spivak (2019, p. 251). Segundo a filósofa feminista indiana, as narrativas históricas são negociadas e, portanto, *construídas*.

O que significa construir a narrativa histórica? Segundo W. Benjamin,

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo (Benjamin, 2005, tese VI, p. 65).

Articular historicamente o passado é construir uma narrativa da história, escolher os acontecimentos que serão iluminados, a perspectiva que ganhará corpo na narrativa, no ato de escrever o passado. Assim, talvez, seja possível se ver como sujeito da história.

As leituras que G. Deleuze e W. Benjamin fazem de Leibniz já nos interessavam porque evidenciavam, cada leitura à sua maneira, uma possibilidade de leitura inovadora do tempo em Leibniz. Seja o tempo visto como simultaneidade no indivíduo singular leibniziano, seja o tempo pensado a partir da mônada como um tempo preenchido de “agoras” – contra um tempo vazio e homogêneo de uma historiografia desinteressante: “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*)” (Ibid., tese IX, p. 87). Essa reinterpretação do tempo em Leibniz nos leva a pensar novas maneiras de narrar a história e considerar nela, como faz Franklin Leopoldo e Silva ao refletir sobre maio de 1968, o paradoxo da derrota: o que poderia ter sido e não foi. Mas uma vez que “poderia”, se torna pensável.

Concordo com Deleuze, para quem o tempo em Leibniz pode ser interpretado, ao mesmo tempo, como *sucessão* e como *simultaneidade*. Na correspondência com Clarke, Leibniz afirma que “o espaço é algo puramente relativo, como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões” (Leibniz, 1973, Terceira Carta, §4, p. 413). Embora o tempo não seja o objeto principal desse diálogo epistolar, o tempo não apenas é definido como a ordem da sucessão, mas é também um dos elementos da definição de espaço: “o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo” (Ibid.). Ora, será que essa definição mostraria, como eu tendia a ler há até bem pouco tempo, que, contra uma tradição interpretativa, Leibniz não “espacializa” a noção de tempo, pensando-o como uma linha; mas “temporaliza” a noção de espaço? Sucessão define

³ Retomo aqui algumas reflexões publicadas em meu texto “Sucessão e coexistência: leituras do tempo em Leibniz” (Lacerda, 2022).

o tempo, coexistência e simultaneidade definem o espaço. Ora, mas na medida em que propomos tomar o tempo pela própria definição de espaço (ainda que na letra do texto leibniziano o “tempo” compareça na definição de espaço e não o contrário), não estamos justamente aprofundando aquele escamoteamento do tempo que, segundo Franklin, Bergson identifica nas construções conceituais de Aristóteles até a filosofia da representação, com Descartes e Kant?

A justificação da interpretação inspirada em Deleuze seria relativamente simples: a noção individual envolve, de uma vez por todas, os acontecimentos que só terão lugar na existência na ordem de sucessão temporal. O indivíduo leibniziano define-se, no *Discurso de metafísica*, como um sujeito de infinitos predicados, de maneira que a noção completa de cada pessoa contém acontecimentos passados, presentes e futuros. Eis por que Deleuze afirma, sobre o indivíduo em Leibniz, que “a ordem analítica dos predicados é uma ordem de coexistência ou de sucessão, *sem hierarquia lógica*” (Deleuze, 2003, p. 116).

Os predicados de um sujeito podem ser pensados, então, das duas maneiras, como sucessão ou como simultaneidade – sem hierarquia lógica, como sugere Deleuze. No primeiro caso (sucessão), pensamos na realização progressiva de uma noção na existência; no segundo caso (simultaneidade), pensamos na essência ou noção completa do indivíduo.

No indivíduo, a memória de si mesmo, as experiências que viveu, os acontecimentos de que participou, podem ser organizados como uma sucessão – antes, durante, depois, passado, presente e futuro –, mas podem também ser vistos como implicados todos na ação presente, no acontecimento atual. Por isso, através da noção leibniziana de indivíduo se abre, para nós, a visão do tempo simultaneamente como sucessão e como coexistência.

Ora, talvez a chave para pensar a possibilidade de uma leitura revolucionária de Leibniz – para retomar o adjetivo escolhido por Franklin para caracterizar o pensamento de Bergson – não esteja nessa definição de tempo como *simultaneidade* pura e simples, mas na assunção de Deleuze de que séries divergentes de acontecimentos, isto é, séries impossíveis de um ponto de vista leibniziano, coexistem (cf. Deleuze, 2018, p. 163).

Pois bem, segundo Deleuze, Leibniz estava no caminho certo quando pensou infinitos mundos possíveis, infinitas séries, divergentes, de acontecimentos. Mas poderia ter ido mais longe – tanto quanto o próprio Deleuze quer ir incorporando a contradição em sua filosofia. Deleuze sugere que a obsessão com a harmonia e a ideia de impossibilidade, de infinitas possibilidades que não podem conviver, é o que precisa ser ultrapassado: as séries divergentes convivem simultaneamente – eu diria que elas podem conviver seja através da memória, seja através da imaginação,

seja através da inventividade. Isso é fundamental para a recriação do pensamento de Leibniz hoje.

A sugestão de Deleuze nos leva a pensar que as séries que não tiveram realidade no tempo, mas que poderiam ter tido, são a fonte da possibilidade de reescrever o passado no presente, ressignificando-o e nos facultando outros futuros possíveis. Assim, e em consonância com a sugestão de W. Benjamin, de que o passado histórico pode emergir no presente em um momento de perigo, leio em Deleuze a possibilidade de emergência desse passado no presente a qualquer momento, porque as séries divergentes de acontecimentos convivem aqui agora sempre, como possibilidades. Possibilidades que podem se recriadas, retomadas e reinventadas e que nos permitem reescrever a história.

Ora, assim como Deleuze pode dizer de Leibniz que este não foi longe o bastante por não considerar a coexistência das séries ditas divergentes; Bergson talvez pudesse dizer que Leibniz não foi longe o bastante porque mantém a identidade. Em outras palavras: apesar de Leibniz entender o *tempo* como uma ordem de relação *percebida* pelo indivíduo, isto é, apesar do *tempo* ser uma *percepção* do sujeito; o problema aqui é a obsessão em manter um sujeito idêntico a si mesmo, sem abrir mão da harmonia e da identidade em favor da contradição – ou ambiguidade ou tensão – trazida pelo fluxo do devir que faz conviverem ser e não-ser.

Ou talvez possamos dizer que Leibniz é um avesso possível de Bergson, na medida em que o tempo não tem realidade para Leibniz, ele é uma ordem de relação do eu com o mundo e com as coisas fora dele, e esse eu é um sujeito idêntico a si mesmo que, a despeito das mudanças e transformações que experimenta ao longo de sua história pessoal, continua sempre o mesmo; enquanto para Bergson o real é o tempo, essa experiência da mudança.

Assim, a crítica que poderia ser feita de um ponto de vista bergsoniano a Leibniz – ou do ponto de vista do Bergson de Franklin à minha maneira de ler Leibniz – de algum modo faz eco à crítica que Deleuze faz a Leibniz: este não abre mão da identidade, não deixa espaço para a contradição, para a simultaneidade de divergentes. A crítica pode mirar o conceito de compossibilidade, na medida em que anula a contradição como existência simultânea de ser e não-ser presente no movimento.

Será?

Apresentar essa “semi-descoberta” pedra bruta é, em alguma medida, colocar-me em diálogo, neste diálogo constante com Franklin Leopoldo e Silva, e pensar que ainda é possível aceitar o desafio da “aventura imprevisível de tudo que podemos vir-a-ser” (Leopoldo e Silva, 2009, p. 17)

Bibliografia

- Agamben, G. (2014). “Tempo e história. Crítica do instante e do contínuo”. In: *Infância e história. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Benjamin, W. (2005). “Teses sobre o conceito de história”. In: Löwy, M., *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo.
- Deleuze, G. (2003). *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2018). *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.
- Drummond de Andrade, C. (2012). *Alguma poesia* (1930). In: *Menino Drummond*. São Paulo: Companhia das Letrinhas.
- _____. (2007). *Corpo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.
- Gagnebin, J. M. (2006). “Memória, história, testemunho”. In: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- hooks, b. (2017). “A teoria como prática libertadora”. In: *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Lacerda, T. (2022). “Sucessão e coexistência: leituras do tempo em Leibniz”. In: Pinheiro, U. & Moreira, V. (orgs.). *Da natureza e da comunicação das substâncias. Leibniz. Traduções inéditas e estudos*. Curitiba: Kottter Editorial.
- Leibniz, G. W. (1973). *Correspondência com Clarke*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2004a). “Os princípios da filosofia ou a Monadologia”. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004b). “Princípios da natureza e da graça fundados na razão”. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004c). “Discurso de metafísica”. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Martins Fontes.
- Leopoldo e Silva, Franklin (1992) “Bergson, Proust. Tensões do Tempo”. In: Novaes, A. (org.). *Tempo e história*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2009). “Tempo: experiência e pensamento”. *Revista USP*, São Paulo, n.81, março/maio, p. 6-17.
- _____. (2017). “Descontrole do tempo histórico e banalização da experiência”. In: Novaes, A. (org.). *Novas configurações do mundo*. Série Mutações. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

Miñoso, Y. E. (2020). “Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial”. In: Heloísa Buarque de Hollanda. *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos.

Spivak, Ga. (2019), “Quem reivindica alteridade?” In: Heloísa Buarque de Hollanda. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Berkeley, Bergson e William James: o empirismo concreto de Franklin Leopoldo e Silva

Pablo Enrique Abraham Zunino

UFRB

RESUMO

Este texto propõe uma interpretação da obra de Franklin Leopoldo e Silva com base na leitura de alguns dos seus inúmeros artigos e livros publicados, sem deixar de lado as aulas e orientações recebidas desde a etapa da Iniciação Científica até o Pós-doutorado. Justamente, ao destacar a importância de três pensadores amplamente estudados pelo professor Franklin – Berkeley, Bergson e William James –, sugerimos que no âmago dessa experiência filosófica haveria uma constante: o empirismo. Seja na versão clássica ou radical, a linha que traçamos nesta multiplicidade revela uma abertura para o empirismo concreto.

PALAVRAS-CHAVE

Empirismo; Berkeley; Bergson; William James.

ABSTRACT

This text proposes an interpretation of the work of Franklin Leopoldo e Silva based on the reading of some of his numerous published articles and books, without neglecting the classes and guidance received from the stage of Scientific Initiation to Postdoctoral studies. Precisely, by highlighting the importance of three thinkers widely studied by Professor Franklin – Berkeley, Bergson, and William James –, we suggest that at the heart of this philosophical experience there would be a constant: empiricism. Whether in the classical or radical version, the line we draw in this multiplicity reveals an openness to concrete empiricism.

KEY WORDS

Empiricism; Berkeley; Bergson; William James.

Introdução: um percurso filosófico

A fim de prestar homenagem ao professor Franklin, este texto pretende traçar um percurso filosófico singular, destacando quatro momentos significativos da obra publicada e não publicada do grande mestre. Assim, começaremos pelas aulas de História da filosofia moderna que ele ministrou no curso de graduação em Filosofia da USP, no início dos anos 2000. Nesse primeiro momento, já evocando o título deste trabalho, examinaremos a crítica à ideia geral abstrata, que Berkeley dirigiu a Locke no contexto do empirismo clássico. O problema da significação aparece quando se admite que cada palavra remete a uma ideia. Para sair desse impasse, Berkeley vai privilegiar as existências concretas e particulares – a *experiência*, restringindo a generalidade ao caráter pragmático da linguagem. Desse modo, o segundo momento estabelece uma radicalização do empirismo clássico na medida em que aproxima o pensamento de Bergson do pragmatismo de William James, no sentido de abandonar a tendência imediata de relacionar o uso das palavras com o conhecimento das coisas. Com efeito, a crítica bergsoniana ao conhecimento que provém da abstração conceitual enfatiza a noção de *experiência integral*, mas não como o empirista tradicional que reconhece a experiência como fonte de conhecimento e permanece teórico: “A metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, não obstante, poderia definir-se como a experiência integral” (Bergson, 2006, p. 234). Esta valorização da experiência que aproxima Bergson do “empirismo radical” de James também foi sublinhada por Franklin (2001) no artigo: “Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James”. Esses elementos preparam o terreno para o terceiro momento do nosso percurso, qual seja, compreender a tese de Franklin segundo a qual a intuição bergsoniana é uma “experiência integral”, tal como sugere o final do seu grande livro sobre Bergson (Leopoldo e Silva, 1994). O quarto e último momento será decisivo, pois trata-se de verificar até que ponto o pensamento de Franklin acolhe um *empirismo concreto*, ao menos, como uma interrogação possível. Considerando que minha interpretação seja correta – caberá a Franklin a última palavra - , temos alguns indícios para pensar que o caminho percorrido nos revela, desde logo, um sentido profundo e original do filosofar junto à história da filosofia, onde o filósofo e o historiador se encontram, partilham a crítica e propõem novas direções. Com efeito, esse é o modo pelo qual a filosofia permanece em contato com a experiência concreta, através do comentário filosófico capaz de criar sentido para a existência.

I. Linguagem e significação em Berkeley: a crítica à ideia geral abstrata

A filosofia de George Berkeley (1984 [1710]), conhecida como *imaterialismo* ou negação da matéria, é comumente interpretada como um idealismo “delirante” ou “extravagante” – para usar os adjetivos consagrados por Kant, porquanto essa filosofia pretende reduzir as coisas reais a meras ideias (cf. Guérault, 1956, p. 24). Entretanto, a proposta do *Tratado* nos sugere o movimento inverso, qual seja, o de transformar as ideias em coisas, bem de acordo com a tradição nominalista que põe em questão a natureza do conceito (sobretudo dos universais), ao indagar se este é uma realidade ou apenas uma palavra. É nesse sentido que Berkeley nos revelará como é que os nomes podem transformar-se em coisas.

A questão dos “universais”, inicialmente lógico-gramatical, deu lugar às mais acirradas disputas no terreno da metafísica. Sabe-se que a noção de “substância”, por exemplo, deriva da estrutura da linguagem humana, isto é, da diferença entre sujeito e predicado gramaticais. Assim, um nome pode funcionar como suporte de um grupo de fenômenos. No caso da matéria, que era o alvo de Berkeley, a maioria dos filósofos admitia a existência de uma “substância material”, cujas propriedades eram a extensão e a impenetrabilidade. Julgamos que a crítica de Berkeley não nega a matéria, se entendermos por isso a existência dos corpos e das “coisas reais”. Ele simplesmente nos aponta qual é o significado da palavra “matéria”, uma vez que para ele essa lógica não se aplica à experiência, onde existem apenas objetos singulares. Com efeito, as noções de “tipo” e de “semelhança” são dispositivos lógicos que dependem, por sua vez, de um procedimento de abstração.

O curso do professor Franklin despertou o meu interesse por este tema ao levantar a seguinte questão: por que Berkeley recusa a afirmação de Locke de que cada palavra, para ser significativa, deve significar uma ideia? Uma simples pergunta estabelece o confronto entre duas posições empiristas e promove o desdobramento de três linhas investigativas: (1) da teoria lockeana da significação (classificação dos signos), que leva Berkeley a reconhecer dois tipos de signos diferentes: palavras (faladas ou escritas) e ideias; (2) da crítica de Berkeley aos procedimentos de “abstração”; (3) da recusa das “ideias abstratas”, que leva a uma nova concepção dos objetivos da linguagem.

Antes de examinar a crítica da abstração de Berkeley, notemos que o caráter generalista da linguagem, isto é, o fato de que as palavras podem referir-se a uma pluralidade de objetos, responde a uma finalidade prática. Não obstante, quando essa generalização é exacerbada, acabamos criando palavras que não correspondem a nenhuma percepção real, daí o surgimento das *ideias gerais abstratas*. Incurremos no

abuso da linguagem, alerta Berkeley, quando transformamos o uso prático das palavras em uso especulativo. A linguagem é uma faculdade humana cujo mau uso pode acarretar dificuldades intransponíveis, por isso é preciso remover os falsos princípios filosóficos. Esse é o sentido da famosa frase de Berkeley citada por Franklin em suas aulas: “Primeiro levantamos a poeira e depois lamentamos não mais enxergar” (Berkeley, *op. cit.*, Introdução, § 3).

Ora, o que é uma abstração? Separar o objeto das suas propriedades particulares concretas. Abstrair consiste em separar o objeto das suas determinações específicas. Os objetos da percepção imediata se caracterizam por serem sempre compostos, na medida em que as “coisas” são agregados de percepções, isto é, uma multiplicidade que é possível separar através da análise da percepção (cf. exemplo da maçã). O equívoco que pode ocorrer nesse procedimento de separação é confundir a possibilidade de múltiplas determinações com a extensão geral. Esse argumento reafirma a posição empirista de Berkeley.

O mesmo procedimento de abstração ocorre no caso do movimento, quando designamos como “movimento geral” o movimento dos corpos com base nas múltiplas determinações possíveis. A percepção do movimento é dada na percepção determinada do objeto, portanto, não podemos abandonar o movimento concreto com suas particularidades perceptivas para generalizá-lo independentemente da percepção empírica. Também acontece isso no caso da cor (percepção visual). Um objeto tem certa cor determinada, mas pode ter outras cores possíveis. Assim, cremos que existe uma cor em geral. Contudo, essa cor em geral é nenhuma cor e todas ao mesmo tempo, pois não pode haver cor geral independentemente da percepção concreta de alguma cor.

Trata-se então de um duplo movimento de separação: (1) no próprio objeto, se separa cada uma das suas propriedades (por exemplo, o branco); (2) nas propriedades, se separam as múltiplas determinações (por exemplo, a cor geral). Este segundo movimento provoca a generalização dessas abstrações e induz a falar em cor, movimento e extensão em geral. Há uma passagem por analogia: (1) do particular ao geral; (2) do real ao abstrato. Para Berkeley, não pode haver uma instância anterior à realidade empírica (por exemplo, a lógica), que esteja antes de qualquer determinação particular concreta. Na passagem do particular ao geral desponta o caráter pragmático da linguagem que possibilita o uso de termos gerais.

O problema ocorre quando se ultrapassa o uso operatório dessas ideias gerais e se concebe a palavra como remetendo a uma ideia. Desse modo, a relação entre linguagem e pensamento dá lugar ao problema da significação, uma dificuldade para o empirista quando não consegue manter o caráter prático do uso da linguagem.

Esse era justamente o problema de Locke (1894): a concepção de uma ideia cujo campo referencial se reporta a todos e a nenhum particular ao mesmo tempo. Afinal, como é possível representar – isto é, significar – de maneira generalizada uma realidade particular? Berkeley tenta resolver esse impasse com sua teoria da significação, ao explicar dois modos diferentes de significação. Ora, como os signos significam? O signo particular é o sinal da única coisa existente na realidade, que é o particular. Entretanto, o signo geral não tem nada que pode representar na realidade porque nada nela é geral, só particular. Haveria, portanto, duas maneiras de referir-se ao particular. De um lado, o termo particular, que remete à ideia particular de modo particular; de outro, o termo geral que refere a uma existência particular de modo geral. Em ambos, os termos referem a uma única realidade existente, ou seja, às ideias particulares da experiência sensível.

Não obstante, Franklin adverte que essa não é a única interpretação possível desse problema sobre a ideia geral. Se levarmos em conta as diferenças internas entre o livro I e livro IV do *Ensaio* (cf. *Ibid.*), notaremos que o Livro I remete ao particular e ao sensível, isto é, ao concreto, ao passo que o Livro IV evoca relações que conduzem o conhecimento a graus universais. Negligenciar essa diferença interna pode ocasionar uma confusão na leitura do *Ensaio* de Locke. De toda maneira, o sentido da crítica de Berkeley a Locke é compreender que não há “coisas” ou “ideias” gerais e que a referência de modo geral aos objetos particulares é uma simbolização, que não altera a natureza das ideias. Portanto, uma ideia particular não se torna geral nem universal. A ideia geral apenas pode ser concebida como um significado que se obtém a partir do particular.

Se o caráter primário da linguagem é a comunicação, para isso devem servir as palavras gerais. A generalidade deve limitar-se ao uso, daí o caráter pragmático da linguagem, porque os referentes das palavras gerais são sempre particulares. Desse modo, Berkeley desmistifica a ilusão da *ideia geral abstrata* e ressalva que não devemos hipostasiar o uso das palavras, tal como ocorre com a palavra “extensão” ou “matéria”. A praticidade da linguagem nos permite significar com a palavra “matéria” todo o conjunto de ideias particulares que percebemos pelos sentidos. Entretanto, para além dos nomes existem as coisas sensíveis, isto é, as ideias da experiência concreta.

II. Bergson e William James: o empirismo radical

Esta valorização da experiência concreta se intensifica quando passamos do empirismo clássico para o pragmatismo, seguindo as pegadas do professor Franklin (cf. 2001), que nota certa compatibilidade entre as filosofias de Bergson e de William James. Essa afinidade quicá se explique porque a intuição metafísica perseguida por

Bergson promove a superação dos sistemas metafísicos clássicos. Numa carta a James de 1905, Bergson (cf. James, 1912, p. 7) admite uma “comunidade de direção” entre suas respectivas ideias, manifestando o desejo de que seus “esforços convergentes” culminem na constituição de “uma metafísica positiva, isto é, suscetível de progresso indefinido, em lugar de ser totalmente ‘a pegar ou a largar’, como os antigos sistemas”. Na introdução d’*O pensamento e o movente*, o filósofo (Bergson, *op. cit.*, p. 123) acrescenta: “Nossa metafísica será aquela do mundo em que vivemos, e não de todos os mundos possíveis. Ela abraçará as realidades”.

Segundo Bergson, a atitude teórica da tradição racionalista empobrece a experiência, na medida em que retira dela a novidade, a imprevisibilidade, a criação de formas, em suma, a abertura que a caracteriza. Em contrapartida, o “empirismo radical” de James se apresenta como uma atitude antidogmática que procura seguir as linhas da experiência, sem interpor pressupostos categoriais:

Dando as costas para os procedimentos habituais de abstração, evitando soluções verbais, afastando-se dos raciocínios a priori, dos princípios fixos e dos sistemas fechados que visam pretensos absolutos e causas primeiras, o pragmatismo se debruça sobre o concreto, adequando-se aos fatos e à ação (James, *op. cit.*, p. 20).

O pragmatismo enquanto radicalização do empirismo abandona a tendência imediata de relacionar o uso das palavras ao conhecimento das coisas. Nisso coincide a crítica de Bergson à psicologia associacionista que pretende recortar o fluxo contínuo e heterogêneo da duração em elementos descontínuos de caráter espacial (ideias ou estados de consciência), apreendidos por meio de procedimentos analíticos. Esse é o sentido da crítica bergsoniana ao conhecimento que provém da abstração conceitual.

Aqui fazem eco as lições de Berkeley sobre a ideia geral abstrata, visto que da reificação dos termos se desprendem inúmeros debates filosóficos. Alinhando-se com ele, James (*Ibid.*, p. 19) cita o princípio da “significância”, que exprime o efeito prático que as condutas, objetos e relações exercem sobre nós: “o significado de um pensamento é dado pela conduta que se produz”. De tal modo, Bergson concebe a intuição como um pensamento em duração:

A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. A ação exige um ponto de apoio sólido e o ser vivo tende essencialmente para a ação eficaz. (Bergson, *op. cit.*, p. 100).

Por isso, um conhecimento que se aplica à prática deve focalizar, em primeiro lugar, a noção de experiência integral, mas não como o empirista tradicional que

reconhece a experiência como fonte do conhecimento e permanece teórico. A valorização da experiência é aquilo que aproxima Bergson do “empirismo radical” de James, cuja proposta é dar atenção a toda a experiência e não apenas à teoria:

Para ser radical, um empirismo não deve admitir dentro das suas construções qualquer elemento que não seja diretamente experimentado, nem excluir delas qualquer elemento que seja diretamente experimentado. Para tal filosofia, as relações que ligam as experiências devem ser elas próprias relações experimentadas e qualquer espécie de relação experimentada deve ser considerada “real” como tudo o mais no sistema (James, op. cit., p. 41-42).

III. Intuição e criação: a experiência integral

A passagem pelo empirismo pragmatista era necessária para compreender melhor uma das teses centrais do livro de Franklin (1994) – *Bergson: intuição e discurso filosófico*, que pretende superar o “enraizamento subjetivo da linguagem – sua produtividade intelectual” – para vinculá-la à produtividade criadora do élan vital. Nesse sentido, a expressão se inscreve no “registro cosmogônico” quando é capaz de nos dar, “pelas palavras, mas apesar delas, algo que elas não podem nomear” (*Ibid.*, p. 350). Esta possibilidade se funda justamente em uma nova formulação empirista: “a intuição é experiência” que retoma a noção de “experiência integral da origem e do sentido temporal da totalidade” (*Ibid.*) para designar o “empirismo radical” bergsoniano:

A experiência da percepção e da associação lógica dos conteúdos intelectuais é simbólica e inteiramente limitada pela cristalização dos significados. A crítica genética e o método indicam-nos a possibilidade de uma experiência originária, aquela espontaneamente figurada na atitude mística e na atividade do artista (*Ibid.*).

O recurso ao misticismo e à arte para refazer a crítica da linguagem filosófica é um dos pontos de partida do bergsonismo, mas também será o nosso ponto de chegada, como veremos na conclusão. Franklin vai pensar, junto com Duffrenne (1969, p. 192), essa aproximação da expressão filosófica com a palavra poética em termos de “projeto” e de “método”, tendo em vista que a linguagem da poesia atinge “uma experiência autêntica e significativa”, enquanto a metafísica só pode inspirar-se nessas “únicas intuições” para nutrir seus conceitos. A intuição bergsoniana, na letra de Franklin, passa a ocupar o lugar da “filosofia nas origens da experiência humana, no surgimento de toda reflexão”.

Ora, como fazer que as palavras carreguem algo dessa origem e dessa originalidade que caracterizam a criação? Essa pode ser a prerrogativa do “discurso filosófico” que se exprime antes como “comentário” que como “análise”, estabelecendo uma diferença sutil e admirável:

O comentário é a palavra que procura se fazer presente no ato da criação. Não rearticula e explica aquilo que já se revelou, mas busca compreender a partir da revelação: da onticidade que a experiência integral da intuição proporciona. Assim como o discurso poético se elabora no interior do sentido inesgotável da intuição criadora, assim também o discurso filosófico deve aceder à intuição, carregar-se do lastro ontológico da Consciência criadora e respeitar o inexprimível como critério de expressão (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 351).

É preciso extrair do inefável a “força geradora da expressão”. Este paradoxo, apontado por Franklin como pivô da relação entre linguagem e criação no horizonte da filosofia bergsoniana, aparece quando esta se defronta com o significado da “finitude”, ao mesmo tempo que mantém a proximidade com o pragmatismo (e talvez com a fenomenologia), visto que a “intencionalidade pragmática da consciência” é responsável pela redução “da Presença à representação”, que culmina na finitude. Não obstante, essa intencionalidade tem seu proveito, pois apesar de efetivar a finitude, faz com que esta assuma um viés menos fatalista que o da metafísica típica das “analíticas da finitude”. Daí o “otimismo” bergsoniano que brota da articulação entre condição humana e reflexão filosófica. A pretensão da filosofia à “superação da naturalidade da condição humana” é compensada pela intuição e pelo paradoxo da reflexão.

Franklin reelabora o paradoxo da filosofia na tentativa de assinalar a necessidade da criação, talvez outra maneira de valorizar a experiência concreta do fazer filosófico contra os imperativos da análise da linguagem. Sobre o que não se pode calar, deve-se falar! Eis aqui uma inversão interessante que surge dessa aporia: “Se a filosofia, para não se reduzir ao silêncio, deve necessariamente incluir a expressão da intuição em discurso, a linguagem da filosofia deve inscrever-se no registro da criação” (*Ibid.*).

Franklin propõe outra distinção fundamental, entre obra e produto, para pensar a inserção concreta da intuição filosófica no “ritmo da criação” como “criação de sentido”. Embora a linguagem imponha os limites da finitude, é possível ir além dela, garante Franklin, se visarmos a obra de arte mais do que o produto intelectual:

A obra se opõe ao produto enquanto violenta a ambiência natural que constitui a obviedade do mundo da inteligência. Por isso a obra de arte, enquanto instauração da absoluta novidade e recusa da ambiência natural, é o efetivo paradigma do discurso filosófico, pois a novidade traz o sinal da origem (*Ibid.*)

Conclusão: um empirismo concreto?

As curvas do caminho não impedem que cheguemos a destino e não devem persuadir-nos o silêncio do absoluto nem o comentário da criação. Trataremos de assinalar, então, alguns elementos da obra de Franklin que nos parecem ir na direção de

um empirismo concreto. Muito já foi exposto nas páginas precedentes acerca da crítica empirista da abstração e sobre a valorização da experiência no pragmatismo de W. James, que Bergson adota como parâmetro da intuição para pensar uma filosofia prática ou *em duração*.

Comentar a obra de Franklin Leopoldo e Silva sob o rótulo de *empirismo concreto* não é uma tarefa finita; pelo contrário, admite sempre uma abertura por onde se conectam alguns dos seus textos, como procuramos mostrar até aqui. A proliferação das séries nos obriga a dizer uma palavra suplementar sobre o adjetivo “concreto”, indagação que surge ao lembrar do livro de Jean Wahl (1932), cujo título em francês é precisamente esse: *Vers le concret*.

Não é de espantar que uma breve menção dessa obra esteja presente em um ensaio de Franklin (1996, p. 1) sobre Bergson e Jankélévitch, onde nos revela que a expressão “sobre o concreto” significa um retorno às questões originais da filosofia: “os meios de realização da felicidade humana, nas várias esferas que compõem a vida, tanto na contingência do presente quanto nas projeções que elabora a esperança”. Mais uma vez, Franklin destaca a “incompletude” do pensamento filosófico, desta vez assinalando a razão deste paradoxo. A filosofia se alimenta da “dualidade antinômica” entre a urgência das perguntas e a insatisfação das respostas. Mais do que desvendar mistérios nas profundezas, a tarefa da filosofia é revelar sua presença: “Esta aparente simplicidade da presença íntegra de algo que não podemos objetivar inteiramente por estarmos nele, e não diante dele”. Eis aqui onde se esconde a complexidade intraduzível da intuição.

Resta saber o que seria, para Franklin, uma “situação concreta”. Deixarei para os sartreanos o gosto da resposta. Entretanto, podemos definir o concreto como “aquilo que de real é efetivamente dado ao sujeito”. Em outras palavras, a situação concreta é a “vivência na temporalidade, na sucessão dos instantes que introduz no Eu algo como uma instabilidade constitutiva”. Porém, esta sucessão não se reduz a uma “cronologia”, já que não supõe uma “sequência homogênea”. Cada instante difere qualitativamente de outro e sempre se vive “no limite da diferença que mantém entre si”. Desse modo, Franklin articula a relação entre existência e devir, marcada por “uma profunda consciência da temporalidade e da finitude”, como já notamos no comentário sobre o seu livro sobre Bergson.

Um empirismo concreto se define também pela criação de “um estilo de pensamento” cuja originalidade consiste em “fazer por si mesmo a experiência de um compromisso inédito com o tempo”, onde a “impressão de um encontro” vale mais que uma “explicitação” analítica da linguagem:

A linguagem constituiu desde logo um instrumento de transfiguração do fluxo do devir na estabilidade simbólica dos signos da mudança. Este esforço para

recortar no devir as zonas de segurança imunes ao tempo devorador é intrínseco à relação entre a consciência e a realidade, já desde o nível da percepção espontânea, mas aparece de forma nítida na dimensão especulativa que procura remeter o devir a formas que segmentem o seu fluxo (*Ibid.*, p. 3).

Empirismo concreto é aquele que valoriza a “presença imediata do tempo”, que dificilmente pode ser “captada na intuição”, e expressa em palavras apenas indiretamente, por um esforço de “intensificação da função expressiva da linguagem”. Por isso, o artista e o místico são frequentemente evocados por Bergson: “o dom da percepção alargada” lhes permite superar “o recorte pragmático da representação e os hábitos da inteligência”. De certa maneira, eles são o paradigma do empirismo concreto, na medida em que fazem “a experiência da coincidência”. Todavia, não podem “exprimir esta experiência”, pois o meio que utilizam torna-se obstáculo. Por isso os artistas não trabalham com “significações consolidadas”:

O escritor, por exemplo, serve-se dos interstícios da linguagem, vale-se de uma certa mobilidade dos significados para torcer a linguagem no sentido contrário da sua função comunicativo-pragmática, recriando significações para ao menos aludir ao que não pode dizer diretamente (*Ibid.*).

Por esse motivo, talvez, o empirismo concreto privilegie o uso de metáforas na criação do discurso filosófico: sua função é assegurar certa “liberdade do dizer alusivo”, que nos mantém em contato com a realidade concreta, ultrapassando a “significação cristalizada” do conceito. Contudo, a arte que põe de manifesto a “metáfora do tempo” é a música, onde a experiência da temporalidade aparece de fato como “duração contínua feita de diferenças”. Trata-se de uma organização simbólica que se expressa através do tempo e ilustra com fidelidade a “multiplicidade qualitativa da duração” escolhida por Bergson como ponto de partida da sua filosofia: a melodia. Esse será também o nosso ponto de chegada para uma caracterização embrionária do empirismo concreto de Franklin Leopoldo e Silva.

Bibliografia

- Berkeley, George (1979). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint.
- _____. (1984). *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710). Trad. Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural (col. Os pensadores).
- Bergson, Henri (2006). *O pensamento e movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- Duffrenne, M. (1969). *O Poético*. Trad. Luiz A. Nunes; Reasylyvia K. de Souza, Porto Alegre: Globo.

- Guérault, Martial (1956). *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*. Aubier: Montaigne.
- James, William (1912). "A world of pure experience". *Essays in radical empiricism*. Londres: Longmans, Green & Co.
- Leopoldo e Silva, Franklin (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1996). "Bergson e Jankélévitch". *Estudos Avançados*, 10(28), 333-345.
- _____. (2001). "Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James." *Cognitio: Revista de Filosofia*, N°2.
- Locke, John (1894). *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. A. C. Fraser). Oxford.

Sugestão significativa, atitude filosófica e generosidade: o problema da expressão em Bergson a partir da obra *Bergson: intuição e discurso filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva

Dani Barki Minkovicius

USP/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RESUMO

Pretendemos apresentar uma leitura da obra de Franklin Leopoldo e Silva *Bergson: intuição e discurso filosófico* a partir do problema da expressão, desse modo enfatizando como a questão metodológica e discursiva na filosofia resolve-se ao se superar problemas tradicionais relativos à distinção sujeito-objeto, privilegiando a interioridade, um método genético, a sugestão e a atitude filosófica, que enfim procuraremos qualificar como generosa. Assim, intencionamos não só revelar o Bergson de Franklin Leopoldo e Silva, mas o bergsonismo presente no filósofo brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Franklin Leopoldo e Silva; Bergson; expressão; interioridade; generosidade.

ABSTRACT

We intend to present a reading of Franklin Leopoldo e Silva's *Bergson: intuição e discurso filosófico* from the perspective of the problem of expression, emphasizing how the methodological and discursive issue in philosophy is resolved by overcoming traditional problems related to the subject-object distinction, privileging now interiority, a genetic method, suggestion, and philosophical attitude, which we will finally try to qualify as generous. Thus, we aim not only to reveal Franklin Leopoldo e Silva's Bergson, but also the Bergsonism present in the Brazilian philosopher.

KEY WORDS

Franklin Leopoldo e Silva; Bergson; expression; interiority; generosity.

Quando lemos (e relemos) a obra de Franklin Leopoldo e Silva *Bergson: intuição e discurso filosófico*, não raras são as vezes em que somos tomados por admiração e terror similares aos que Bergson (cf. 2006, p. 130) descreve atingir aqueles em presença da *Ética* de Espinosa: no caso da obra do Professor Franklin, construções eloquentes, tratamentos rigorosos, expressões graciosas se imiscuem com a facilidade assombrosa com a qual lida com toda a história da filosofia e uma capacidade primorosa de fazer desabrochar a essência de cada pensamento, cada argumento, cada descrição, todas as experiências. Ler a obra do Professor Franklin é estar diante de algo inesgotável, que, com o avançar da nossa formação, se revela sempre diversamente, sempre mais profundamente – e sempre genial. Se um clássico é o que nos diz aquilo que já sabemos, efetivamente nos ensinando o novo, se é aquilo que, por isso, nunca deixa de dizer algo e ser novidade, a obra do Professor Franklin é, com toda a certeza, um clássico.¹

Assim, sendo um clássico, portanto de veredas mil, em uma proposta de (re)leitura da obra em questão, sabemos que nos aventuraremos apenas por um caminho dentre uma miríade de outros tantos existentes. Seguiremos um rastro, sem a pretensão de esgotá-lo ou, muito menos, reduzir a obra a ele. Se ao final dessa leitura tivermos aberto o interesse por uma outra releitura, então nos daremos por satisfeitos e continuaremos novamente.

Seguiremos inicialmente, então, o rastro que o Professor Franklin nos oferece da preocupação bergsoniana com o *método filosófico*, remontando-a ao sentido histórico da especulação metafísica (cf. Leopoldo e Silva, 1994, pp. 29 e segs.). A origem da especulação metafísica, afinal, estaria não só na crítica da contradição que os antigos constataram entre, de um lado, a percepção e a linguagem, e, de outro lado, o devir; porém também, e particularmente, no fato de que tal crítica não fez com que se questionasse a simbolização do devir, mas, ao invés, que se aprofundasse conscientemente essa simbolização (cf. *Ibid.*, p. 37). Desse modo, o método filosófico seria, desde sua origem, a sistematização dessa recusa do devir; pois a simbolização do devir é a desnaturalização da mudança contínua na estabilidade simbólica;

¹ Inspiramo-nos e aludimos, mais ou menos, as seguintes propostas de definição do que seja um clássico segundo Italo Calvino (2007, pp. 9-12): “1. Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: ‘Estou relendo...’ e nunca ‘Estou lendo...’. [...] 2. Dizem-se clássicos aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado; mas constituem uma riqueza não menor para quem se reserva a sorte de lê-los pela primeira vez nas melhores condições para apreciá-los. [...] 3. Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual. [...] 4. Toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira. 5. Toda primeira leitura de um clássico é na realidade uma releitura. [...] 6. Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer. [...] 9. Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos”.

é a recusa da pluralidade movente, da própria mobilidade, em favor da distinção e da permanência. O método filosófico, portanto, ao se pautar nessa simbolização e, nisso, recusa do devir, pauta-se na unicidade e imobilidade do Ser, que, então, serão assumidas de modo inquestionável (cf. *Ibid.*, p. 37-38).

Com isso, a preocupação e reinstauração bergsoniana da metafísica será uma volta a esse “inquestionado”, propondo elucidá-lo, dissolvê-lo, por sua boa colocação: em outras palavras, a proposta bergsoniana será uma crítica do método filosófico na medida em que essa crítica for entendida como a consideração dos problemas filosóficos em sua colocação. Ora, no que reside esse “inquestionado”? Ele se refere aos – e, portanto, reside nos – atributos tradicionais do ser; ou seja, a colocação do problema remonta ao sentido mesmo do ser, do que *é* (cf. *Ibid.*, p. 38). Trata-se, pois, do problema de qual o objeto da filosofia.

Se o percurso iniciou-se como uma crítica histórica, vemos (cf. *Ibid.*, p. 50) que na verdade há uma inseparabilidade entre *crítica histórica* e *crítica temática*. Assim (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, p. 51), retomemos a questão sobre a origem da especulação metafísica, posta como a questão sobre a origem da *atitude filosófica*: a contradição entre a percepção e o devir levou à afirmação da insuficiência da percepção e, diante dessa insuficiência, à busca da retificação da percepção e sua complementação pelo raciocínio, como que procurando *conceber* o que nossos sentidos não nos dão satisfatoriamente. A partir disso temos não só a distinção entre sensação e conhecimento, como também a instauração do método como a fuga do sensível (cf. *Ibid.*, p. 58) e o afastamento do devir, para, em seu lugar, ter-se a visão direta do ser em sua realidade efetiva, isto é, em sua unicidade e imobilidade.

Haveria, portanto (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, p. 59), uma afinidade entre essa visão e os atributos do ser (unicidade e imobilidade); afinidade essa que se sustenta no pressuposto de uma unidade da natureza; unidade essa que o próprio entendimento teria como correlato. Ou seja, o metafísico procura reencontrar o que já supõe dado de antemão. Esse pressuposto é a unidade, condição para o conhecimento verdadeiro.

Assim, a especulação filosófica parte dessa estruturação do entendimento, dessa articulação da inteligência, da vocação dela. Mas, novamente, ao invés de questionar essa estrutura e vocação, a especulação filosófica apenas assume-as e, desse modo, deixa-se levar por uma dita “matemática natural” da inteligência (cf. *Ibid.*, p. 60).

É por isso que a crítica de Bergson à especulação filosófica (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 61-68), sendo uma crítica histórica e temática, verá ambas essas direções convergirem e se encontrarem no procedimento genético de desmistificação da inteligência e esclarecimento de seu sentido originário. Nisso teremos o esclarecimento da afinidade e, mesmo, cumplicidade entre a visão e o ser, ou, agora, entre

uma faculdade, o intelecto, e a instauração de um objeto avesso ao devir; esclarecimento, portanto, de um processo de identificação entre o intelecto e o inteligível, no qual o objeto se reduz à sua “forma”, à unidade, para além da variação qualitativa. Entretanto – no que já vemos agir a crítica genética –, com o desenvolvimento feito até aqui já podemos observar que essa identificação entre o intelecto e o inteligível é antes operada pelo próprio intelecto, e que a unidade, desse modo, é artificial. A “certeza”, então, restringe-se a esse campo do inteligível, e vemos que o inteligível ele mesmo surge ao intelecto pela abstração da experiência, a depuração do sensível.

Se o descompasso entre a percepção e o devir é, por exemplo, manifesto na escola de Eleia; se a identificação entre intelecto e inteligível, a primazia da unidade e da forma destacam-se, por exemplo, em filosofias como a platônica e a aristotélica; compreendemos, agora, a exigência de uma filosofia como a cartesiana pela depuração sensível no processo de constituição eidética (cf. *Ibid.*, pp. 68-73).

A metafísica assim prossegue, encontrando agora, se avançarmos a passos largos, Kant (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 74-84) a decretar o esgotamento das possibilidades da metafísica e da intuição, por reduzir esta última tão-somente à “intuição sensível” e, portanto, a apenas uma experiência. Entretanto, se esse “obstáculo kantiano” pudesse fazer soar estranha uma proposta posterior de reinstauração da metafísica, como a de Bergson, o kantismo não é propriamente um tal obstáculo ao bergsonismo; com Kant não se tem propriamente um esgotamento das possibilidades da metafísica e da intuição. Antes e na verdade, ele próprio é o prolegômeno mais útil para entendermos a proposta bergsoniana. Pois, com o kantismo, o que se tem é antes o lógico assumindo o lugar do teológico, com a manutenção da metafísica implícita na própria definição de racionalidade, assim colocando-nos explicitamente de volta na tarefa de crítica genética da inteligência – agora desenvolvida como a elucidação do fundamento da generalização.

Como em todo nosso percurso até aqui, seremos (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 84 ss.) os mais breves na descrição desse fundamento da generalização, enfatizando, por ora, sua origem pragmática: a identificação de semelhanças, para a identificação de propriedades, para que nos relacionemos satisfatoriamente com as coisas. Nossas percepções, assim, condensam e generalizam; e, nisso, a linguagem vem a desempenhar importante papel, na medida em que cristaliza a referência e os símbolos operam essa condensação da diversidade e permitem essa referência segundo a identidade. Com isso, a inteligência cria sua lógica, determina uma temporalidade (por ela mesma criada) a partir dessa estruturação do real pela percepção, com a qual nós, seres inteligentes, prolongamos a nossa vocação pragmática e “constituímos a

subjetividade epistemológica que opera generalizações com a finalidade de estruturar simbolicamente o real para que possamos implementar esquemas de ação sobre ele” (*Ibid.*, p. 93).

A crítica genética, portanto, alcança a especificidade da consciência, descobrindo a temporalidade por ela construída. Todavia, ao revelar a artificialidade dessa temporalidade, a crítica genética a um só tempo abre a nós a temporalidade verdadeira; ao nos mostrar que o conhecimento inteligente é indireto, simbólico, abre a nós a existência de um conhecimento direto, não simbólico. Ora, mas o que seria, como se daria esse conhecimento direto e não simbólico? Se os procedimentos inteligentes são aqueles indiretos e simbólicos, quais seriam os procedimentos cognitivos desse outro conhecimento? E mais: qual seria a expressão desse outro conhecimento? Afinal ele será aquele avesso à linguagem. Em uma palavra: como superar a cristalização simbólica da linguagem, da inteligência? Se chamarmos esse conhecimento direto de intuitivo, nosso problema é enfim o da contradição (ao menos aparente) entre intuição e expressão (cf. *Ibid.*, pp. 95 e ss.).

Ora, o impasse estaria na diferença entre, de um lado, o símbolo, aquilo que deturpa a realidade a que se refere, que generaliza, estabiliza e reduz, ou seja, aquilo que recusa o devir; e, de outro lado, o contato direto, portanto não discursivo, portanto imediato, com isso que não se estabiliza, reduz, generaliza, simboliza, a saber, com o devir, o processo mesmo, a atividade.

O impasse, repetimos, estaria entre o simbólico e a atividade – atividade, aliás, presente na própria inteligência. Com efeito, há, na própria inteligência, sua capacidade de simbolizar (cf. *Ibid.*, p. 96), o que quer dizer que há, na inteligência, uma “franja intuitiva” (cf. *Ibid.*) que nos lança agora não ao uso “negativo” do símbolo, mas ao seu uso “positivo”: a atividade de simbolizar ou, em outros termos, a atividade metafórica, que seria o uso (positivo) das imagens; imagens que não cristalizam, que não representam, que não figuram, mas, enfim, que sugerem (cf. *Ibid.*, p. 97). O retorno à atividade metafórica ou ao “movimento metafórico” é “o abandono definitivo da pretensão a uma adequação exata entre representação e realidade” (*Ibid.*) – sendo, afinal, o abandono da lógica representativa –, o abandono da pretensão de que a linguagem venha a revelar o ser, pois não há “nenhum tipo de relação entre as palavras e as coisas que originalmente vá além da mera instrumentalização” (*Ibid.*, p. 98). Ou seja, a origem pragmática da linguagem determina sua estrutura, sua vocação, seu sentido efetivo.

Entretanto, resolvemos de fato a questão? Afirmar o movimento intrínseco da linguagem faz com que escapemos de toda sua lógica? Realmente nos voltamos à mobilidade dos signos, à “pluralidade convergente das imagens” (*Ibid.*, p. 100), à

“confluência significativa” (*Ibid.*) delas, e, até mesmo, à liberdade da atividade simbólica (cf. *Ibid.*, p. 101); porém, com isso, deixamos de operar segundo a lógica simbólica, lógica designativa? Na medida em que esse movimento metafórico ainda continua a reificar o objeto que pretende abarcar em sua mobilidade, no limite esse movimento metafórico ainda desnatura tal mobilidade (cf. *Ibid.*, p. 103 – 104).

É preciso, portanto, radicalizar a questão, aprofundá-la, a fim de alcançar realmente o devir em sua imediatez; e, assim, realizar, sem prejuízos, uma expressão direta. Afinal, o que é essa expressão? Na medida em que o que se trata de expressar, sendo o dado imediato, é aquilo com o qual o sujeito *coincide* (cf. *Ibid.*, p. 105), o contato com o absoluto sendo “comunicação simpática” (*Ibid.*), a expressão será não a significação de um objeto, mas sim a “consciência da imersão numa totalidade que não pode ser, a rigor, significada porque não pode ser *assinalada* ou designada por um ato exterior a ela mesma” (*Ibid.*). Ou seja, a radicalização da questão é na direção de “uma reavaliação – em Bergson – da relação tradicional sujeito-objeto” (*Ibid.*).

Aquilo que o discurso visa apreender e expressar não é um “objeto”, um algo definido, determinado, distinto e acabado; o discurso não deve nos dar significados fixos pois não há coisas fixas a serem apreendidas e expressas; o discurso não deve solidificar a impressão: ele deve sugerir a impressão, “produzir a impressão da passagem e do movimento” (*Ibid.*, p. 111). Nisso chegamos ao propósito fundamental do discurso filosófico, descrito em uma das célebres formulações do Professor Franklin em sua obra: “passar e desaparecer, como condição para que permaneça a atitude filosófica que ele nos sugeriu: a coincidência com o ritmo da duração” (*Ibid.*). Se a linguagem procura escamotear e, assim, superar o dado imediato, a impressão, o discurso filosófico deve precisamente inverter a marcha habitual da linguagem e recuperar isso mesmo que ela pretende superar. É nesse sentido que a filosofia é uma superação da condição humana: a superação sendo inversão (cf. *Ibid.*, p. 112); e a condição humana, aquela inteligente, pragmaticamente determinada e linguisticamente estruturada.

Todavia, se a expressão filosófica deve ser uma superação da condição humana, a reavaliação da relação sujeito-objeto não se limitará ao polo do objeto: superar a condição humana significa invertê-la, significa questionar, avaliar criticamente o papel da inteligência na constituição da objetividade; ou seja, significa reavaliar a noção de sujeito, questionando-a enquanto “subjetividade epistêmica”. Esta, como aliás já vimos (mesmo que não na formulação que se segue), rompe com a “integridade do sujeito espiritual” (*Ibid.*, p. 189), i. e., com a experiência integral.

O que há, portanto, é uma “crise da linguagem filosófica, sem dúvida um aspecto ou produto da crise no nível dos procedimentos metódicos da filosofia” (*Ibid.*, p. 191), ou, simplesmente, crise da filosofia, que é uma crise derivada da “fragmentação

e [do] empobrecimento da experiência humana” (*Ibid.*); uma “crise da subjetividade no legado kantiano” (*Ibid.*, p. 192): Kant dessubstancializou o sujeito, esvaziado para a transcendentalidade, com todas as consequências que isso implica – sem dizer do hiato que ele abriu na própria noção de sujeito, para tê-la em suas duas funções, teórica e moral (cf. *Ibid.*, pp. 192 e segs.).

Agora, se o enfrentamento dessa crise é a volta à “integralidade do sujeito espiritual”, à “experiência integral”; se se trata de recuperar essa dimensão plena do sujeito, da consciência, não mais dividido, mas agora contínuo e heterogêneo, agora como atividade, duração, i. e., atividade criadora – criadora, portanto, de novidade –, como realizar essa tarefa? Como coincidir consigo mesmo, se eu mesmo sou essa atividade criadora, sou progresso qualitativo, pura mudança, sou na medida em que “me faço”? Como coincidir com o “se fazendo”, se o “se fazendo” é mais do que o que “é”; é aquilo que está para ser; é a própria impossibilidade de um “ser” em separado, de um momento em separado? Essa dificuldade é nomeada pelo Professor Franklin como “aporia da reflexão”, e sua descrição bem como dissolução marca mais um momento primoroso da obra que acompanhamos (cf. *Ibid.*, pp. 225 ss. – e, em especial para as descrições acima, p. 234).

De modo bastante bergsoniano, não será de outro modo que a “aporia da reflexão” se dissolverá senão este: a volta aos termos do problema. Afinal, a crítica à intencionalidade pragmática, à subjetividade da finitude transcendental fez com que atingíssemos a consciência como “interioridade pura”, ou seja, não “Eu-objeto, mas direção de movimento em sentido puro” (*Ibid.*, p. 235): o retorno da consciência a si é o “acesso ao ser como temporalidade, constatado na experiência que a consciência tem de si enquanto memória e enquanto continuidade entre presente, passado e futuro” (*Ibid.*, p. 237).

A consciência como interioridade pura, como o ser que é temporalidade: “É assim que a questão ontológica, no sentido de estrutura e gênese da realidade, se impõe na sequência do tratamento da questão da subjetividade, sobretudo após o problema que denominamos aporia da reflexão” (*Ibid.*, p. 238). No abrir-se da subjetividade à temporalidade, atinge-se o sentido profundo do espírito, que “é o agir da temporalidade, ação do tempo, ação de durar, *duração*” (*Ibid.*, p. 248). A duração é ação de durar; a totalidade é *ação*; o absoluto é *agente*; e essa ação toda é ação do absoluto e a ação do absoluto é *criação* (cf. *Ibid.*). A questão ontológica se impõe na sequência da questão subjetiva porque o retorno à interioridade pura nos revela que a consciência é mais ampla que a subjetividade: “a reflexão somente se realiza plenamente quando o movimento reflexivo atinge a consciência em geral através da experiência da temporalidade subjetiva” (*Ibid.*). Estamos, pois, agora diante da consciência da temporalidade absoluta, da duração.

Assim se vê que o conhecimento filosófico tem um *objeto*, que este objeto é a temporalidade absoluta, que não há diferença essencial entre temporalidade subjetiva e temporalidade objetiva, uma vez que a filosofia da vida repôs a consciência no movimento da consciência em geral, a interioridade ou espiritualidade no impulso de criação que é o espírito, e finalmente que o sujeito somente coincide verdadeiramente consigo mesmo quando coincide com o absoluto, não porque a subjetividade seja o absoluto, mas porque o sentido da consciência subjetiva encontra-se em sua inserção na consciência em geral. Isso significa que a separação entre interioridade e exterioridade é de alguma maneira superada: ela sempre foi, de resto, apenas metodológica (*Ibid.*, pp. 248-249).

A inserção da consciência na consciência em geral e a superação da separação entre interioridade e exterioridade significam que o conhecimento filosófico é efetivamente coincidência, contato, intuição como simpatia; e que o retorno à interioridade é a superação da distinção entre subjetividade e objetividade, “na medida em que o contato direto na modalidade intuitiva só se pode dar entre duas interioridades” (*Ibid.*, p. 301).

A interioridade, enfim, é o “cerne criador” (cf. *Ibid.*, p. 304), a “*direção* significativa” (*Ibid.*, p. 308), o “movimento de significação”. Mas se engana quem achar que chegamos no mesmo ponto de antes, em que a “mobilidade dos signos” decepcionou-nos por ainda manter-nos numa lógica reificadora, pois agora o que alcançamos é a própria “camada originária da expressão que se situa num outro âmbito, diferente do entendimento, embora dele dependente no que se refere ao trânsito exteriorizante da expressão” (*Ibid.*, p. 318). Alcançamos a experiência originária, não mais a experiência espacial, inteligente, pragmática e linguística, mas a experiência na qual o sujeito é ato, “se reconheça em ato”: “*criar* é atividade e, mais do que isso, criar é *tornar-se* atividade, já que a coincidência com o ritmo da duração é coincidência com o espírito enquanto criação” (*Ibid.*, p. 331).

É por isso, enfim, que a filosofia deverá ser intuitiva: pois a intuição é “um *ato* (de conhecimento) que busca identificar-se com o *ato* (de produção ontológica: criação)” (*Ibid.*, p. 344) – só um ato será adequado à coincidência com o ato; só assim o conhecimento será direto e genuinamente imediato. A intuição é a coincidência com a criação. E, uma vez que o *comentário* acompanha “o movimento interno pelo qual e no qual” (*Ibid.*, p. 348) algo vem a ser, “procura se fazer presente no ato de criação [...] [e] busca compreender a partir da revelação: da onticidade que a experiência integral da intuição proporciona” (*Ibid.*, p. 351); enfim, uma vez que o comentário é isso, a filosofia não deverá ser outra coisa senão, conclui o Professor Franklin, *comentário da criação*: “O discurso que se abre para a criação de sentido acolhe o sentido da criação,

pois atinge a raiz da verdade, a identificação entre ser e criar. A partir daí a filosofia só pode ser o comentário da criação” (Ibid., p. 352).

• • •

É assim que o discurso filosófico, enquanto comentário, se resolve como a expressão que sugere a atitude filosófica. A atitude filosófica, então, será essa descrita como intuitiva, como livre, como graciosa... Como genética... Será, ela própria, sugerida pela pluralidade convergente de imagens diversas.

Na conferência *A intuição filosófica*, Bergson é explícito ao dizer que (sobre o que se segue, cf. Bergson, 2006, pp. 125 – 129) aquilo que há de mais singular, original e simples em cada filósofo é aquilo que, justamente por sua extraordinária simplicidade, escapa sempre e sempre escapará à sua expressão: é por isso que o filósofo falará toda sua vida, formulará sua doutrina, corrigirá suas formulações, e sugerirá, por imagens, sua intuição inefável. Ao historiador da filosofia, caberá procurar simpatizar com essa intuição, e por novas imagens, sugeri-la. Não é por acaso que, nessa mesma conferência, ao exemplificar seu discurso com o caso – o mais ilustrativo e difícil de todos – de Espinosa, Bergson (cf. *Ibid.*, p. 130) procure, aproximativamente, apresentar a intuição profunda de Espinosa por formulações que Espinosa ele mesmo não utilizou: por mais contraditório que isso possa soar, na verdade revela a radicalidade da intuição originária: aquém e além das formulações, será pela confluência significativa das imagens que nos aproximaremos de sua genuinidade.

Se tudo isso for o caso, permitimo-nos, nós também, sugerir uma descrição a mais à atitude filosófica intuitiva.

Ao longo de todas as mesas do Colóquio *A Obra de Franklin Leopoldo e Silva*, sem exceção, ouviu-se a descrição deste filósofo como generoso. Ao que nos parece, trata-se de um traço bergsoniano de sua atitude filosófica. Procuremos aproximarmos do que isso significa.

Há, entre os comentadores de Bergson, certa discussão sobre qual seria a última obra bergsoniana: seria *As duas fontes da moral e da religião* ou seria *O Pensamento e o Movente*? Este último reúne ensaios escritos anteriormente àquela obra, porém fora publicado apenas depois dela. Não temos a intenção de adentrar este debate, muito distante dos nossos propósitos de aqui e agora. Seja como for, *O Pensamento e o Movente* acabou por ser a última publicação de Bergson; e, na sua organização, tem como último ensaio *A vida e a obra de Ravaisson*, que, de algum modo, presta homenagem a um de seus mestres. As últimas palavras desse ensaio, então, poderiam, se nos permitirem assim dizer, ser lidas como aquilo que Bergson nos relegou, como suas últimas palavras publicadas. Palavras sobre a *generosidade*.

E se Bergson abre *O Pensamento e o Movente* expressando o desejo de, por essa obra, recomendar ao filósofo o método que deveria seguir (cf. Bergson, 2006, p. 1), talvez suas últimas palavras desvelem um sentido todo especial a esse desejo, com rigor e poética; o que não poderemos senão apenas instigar reproduzindo, sem mais, as palavras do filósofo, com as quais talvez possamos expressar a sugestão profunda de que a atitude filosófica intuitiva é generosa.

[...] uma grande filosofia havia aparecido desde a aurora do pensamento humano e se havia mantido através das vicissitudes da história: a filosofia heroica, aquela dos magnânimos, dos fortes, dos generosos. Essa filosofia, antes mesmo de ser pensada por inteligências superiores havia sido vivida por corações de elite. Foi, desde sempre, a filosofia das almas verdadeiramente reais, nascidas para o mundo inteiro e não para si mesmas, que permaneceram fiéis à impulsão originária, afinadas com o unísono da nota fundamental do universo que é uma nota de generosidade e de amor (*Ibid.*, pp. 292 – 293).

A história da filosofia faz-nos sobretudo assistir ao esforço incessantemente renovado de uma reflexão que trabalha na atenuação das dificuldades, na resolução das contradições, na mensuração com uma aproximação crescente de uma realidade incomensurável com nosso pensamento. Mas, de longe em longe, sobrevém uma alma que parece triunfar dessas complicações à força de simplicidade, alma de artista ou de poeta, que permaneceu próxima de sua origem, reconciliando, numa harmonia sensível para o coração, termos talvez irreconciliáveis para a inteligência. A língua que ela fala, quando assume a voz da filosofia, não é entendida do mesmo modo por todo mundo. Alguns julgam-na vaga, e ela o é naquilo que exprime. Outros sentem-na precisa, porque experimentam tudo aquilo que ela sugere. Para muitos ouvidos, ela não traz mais do que o eco de um passado desaparecido: mas outros já ouvem nela, como que num sonho, o canto alegre do porvir. [...] O que há de mais ousado, o que há de mais novo do que vir anunciar aos físicos que o inerte irá se explicar pelo vivo, aos biólogos que a vida só será compreendida pelo pensamento, aos filósofos que as generalidades não são filosóficas, aos mestres que o todo deve ser ensinado antes dos elementos, aos alunos que é preciso começar pela perfeição, ao homem, mais que nunca entregue ao egoísmo e ao ódio, que o móvel natural do homem é a generosidade? (*Ibid.*, pp. 296 – 297).

Bibliografia

- Bergson, H. (2006). *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- Calvino, I. (2007). *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.

A importância e a fecundidade de *Bergson: Intuição e discurso filosófico* e de “Reflexão e Existência” para minha compreensão da obra bergsoniana

Tarcísio Jorge Santos Pinto

UFJF

RESUMO

O presente artigo se sustenta fundamentalmente em dois textos seminais de Franklin Leopoldo e Silva que representam uma contribuição essencial em meu caminho filosófico e especialmente na compreensão que desenvolvi e continuo desenvolvendo da filosofia bergsoniana. No meu modo de ver, tais textos iluminam, como poucos grandes textos, a originalidade, a importância e a potência de Bergson para o pensamento contemporâneo. Em diálogo com esses dois textos, associo, preponderantemente, textos do próprio Bergson e outros textos de Leopoldo e Silva, procurando assinalar, a partir daí, o valor de suas filosofias em nossa formação ao integrarem pensamento, vida e história.

PALAVRAS-CHAVE

Franklin Leopoldo e Silva; Henri Bergson; filosofia; vida; educação.

ABSTRACT

This article is fundamentally based on two seminal texts by Franklin Leopoldo e Silva that represent an essential contribution in my philosophical path and especially in the understanding that I have developed and continue to develop of Bergsonian philosophy. In my view, such texts illuminate, like few great texts, Bergson's originality, importance and potency for contemporary thought. In dialogue with these two texts, I associate, predominantly, texts by Bergson himself and other texts by Leopoldo e Silva, trying to point out, from there, the value of their philosophies in our formation by integrating thought, life and history.

KEY WORDS

Franklin Leopoldo e Silva; Bergson; expression; interiority; generosity.

Sabemos que a relação entre tempo – tal como podemos vivenciar e compreender filosoficamente em sua profundidade – e intuição – tal como passível de ser igualmente vivenciada e pensada profundamente enquanto um conceito filosófico preciso e potente – é algo estruturante na filosofia de Bergson. Ao longo dos meus estudos e pesquisas, tendo também os textos do professor Franklin Leopoldo e Silva como referências fundamentais, pude concluir que, no desenvolvimento da filosofia bergsoniana, a intuição se torna um método de conhecimento filosófico ao mesmo tempo rigoroso e inovador, adquirindo uma acepção de tal modo específica que, quando falamos de intuição em Bergson, estamos invocando uma forma particular de a conceber e também de a empregar. A própria filosofia de Bergson inicia-se por essa intuição fundamental que sempre estará na base de seu pensamento e à qual ele sempre retornará: a intuição do tempo vivo, denominado por Bergson como duração. É o que ele escreve numa carta a Höffding, a qual é citada por Leopoldo e Silva em *Bergson. Intuição e discurso filosófico*: “no meu entender, qualquer resumo dos meus pontos de vista os deformará no seu conjunto e os exporá, por isto mesmo, a muitas objeções, se não se coloca primeiramente e não se volta sempre àquilo que considero como o centro de minha doutrina: a intuição da duração” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 35).

A intuição da duração apresenta-se, assim, como primordial para a constituição da filosofia bergsoniana, caracterizando-se como aquilo a que, de fato, tudo em sua doutrina deve remeter-se para fazer sentido e respaldar-se tanto pela experiência, quanto pela “realidade”¹. Por isso, foi perseguindo a compreensão do significado cada vez mais amplo e profundo dessa intuição da duração que iniciei o estudo da primeira obra de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. A partir daí procurei compreender também o que representava a “revolução”² empreendida pela filosofia bergsoniana, caracterizada por uma reorientação do pensamento filosófico em função da realidade apreendida como tempo, movimento, mudança e criação. Ao mesmo tempo, pude gradativamente entender que, no decorrer do desenvolvimento da obra de Bergson, a intuição não apareceria apenas como um meio de conhecimento, mas acabaria se estruturando como um método filosófico rigoroso, ao qual estariam vinculados elementos constitutivos que lhe dariam sentido

¹ No primeiro dia do Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva”, Valter José Maria defendeu, em sua conferência “Professor Franklin e a Reflexão sobre a Universidade”, que “realidade” é uma noção igualmente fundamental ao pensamento do professor Franklin.

² Segundo o que destaca Suleymane Bachir Diagne, em *Bergson pós-colonial* (Diagne, 2018), Léopold Sédar Senghor assinala que a publicação do *Essai* representou a “revolução de 1889”, uma vez que possibilitou realmente uma reorientação do pensamento filosófico contemporâneo em função de uma concepção renovada do tempo, a “duração” bergsoniana, a partir da qual todas as múltiplas manifestações do real ganham também um novo sentido.

como método tal como tão bem assinalou Deleuze no primeiro capítulo de *Bergsonismo* (Deleuze, 1999, pp. 7 e ss.). Paralelamente, e como consequência dos estudos e pesquisas empreendidas, procurei investigar a possibilidade de pensarmos desdobramentos da intuição da duração em termos éticos e educacionais.

Começando, então, por buscar identificar as bases da concepção bergsoniana da intuição da duração, vimos, também com Franklin Leopoldo e Silva, que tal empreendimento realmente conduz Bergson, desde o início, a um grande questionamento da tradição filosófica e científica. Em razão disso, sua obra vai refletir uma tomada de posição diante dessa tradição e buscará promover um redimensionamento do papel da filosofia e da ciência em relação ao conhecimento da realidade. Já no *Ensaio*, Bergson reflete sobre a própria base em que se estrutura o conhecimento filosófico, uma vez que a construção de seu pensamento sobre o “novo” fundamento da duração exige isso. Como escreve o professor Franklin, Bergson percebe “que a ‘descoberta’ da duração se constitui como motor da reflexão que se ordenará em reflexão sobre o método de conhecimento filosófico” (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 37). E, ao empreender sua pesquisa, descobre que tanto a filosofia quanto a ciência desenvolvem seus métodos de análise sem levar em conta o verdadeiro movimento temporal da realidade, promovendo, por isso, representações equivocadas de seus objetos. Isso as leva a criar uma série de falsos problemas que justamente só têm sentido dentro de campos de reflexão que desconsideram a realidade movente e temporal, a duração mesma, e Bergson se esforça por, primeiramente, deixar claros os erros desses vícios de reflexão da ciência e da filosofia, para, em seguida, reorientá-los em função de estudos profundos e reflexões renovadoras que procuram acompanhar, “simpaticamente”, os próprios movimentos do real, dados na própria intuição de suas temporalidades vivas. Com efeito, desde o *Ensaio*, Bergson nos dá o exemplo desse seu procedimento. Elaborou, nessa obra, um estudo do tempo imanente à consciência humana, ou seja, da duração experienciada em termos psicológicos, e também promove uma crítica às concepções filosóficas e científicas que partem de uma noção errônea da interioridade humana, representando-a em função do espaço e não do tempo que dura, por não intuïrem e não compreenderem a diferença que existe entre essas duas realidades. Bergson nos mostra que, em relação à ciência, tal concepção *espacializante* da consciência humana fundamenta determinadas teorias psicológicas que não têm de seu objeto uma compreensão verdadeira – a Psicofísica, em particular, termina por explicar as sensações e demais estados psicológicos do homem a partir do arranjo de partículas físicas elementares no cérebro, e isso leva, em última instância, a um questionamento da liberdade humana (Bergson, 1991, p. 42 e ss.). Tal questionamento transforma-se, no campo da filosofia, em um sério problema filosófico que, conforme assinala Bergson, só tem sentido “por teirmos

em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço” (*Ibid.*, p. 4). Ou seja, a liberdade só se apresenta realmente como problema quando não se considera a duração real. Tal “problema” é, na verdade, um exemplo dos “falsos problemas” que, segundo Bergson, são criados pela tradição filosófica, e, mais especificamente no caso da questão da liberdade, é um exemplo de um problema “mal colocado”³, que só existe em razão de uma interpretação equivocada da realidade por essa tradição.

A questão da liberdade, “comum à metafísica e à psicologia”, é então escolhida por Bergson para ser objeto de análise do *Essai*, e tal escolha, é importante notarmos, não é fortuita. Justamente por se apresentar vinculada ao estudo da duração psicológica, a liberdade mostra-se a ele como o objeto de reflexão a partir do qual pode posicionar seu pensamento fundamentado na duração diante de toda uma corrente de pensamento filosófico e científico que desconsidera a realidade do tempo vivo. Em particular, Bergson está interessado em posicionar de forma crítica seu pensamento diante do de Kant, começando a estruturá-lo de modo que possa ultrapassar os limites colocados por esse filósofo e, mais ainda, possa defender a incongruência de tais limites. Franklin Leopoldo e Silva assinala que o *Essai* pode “causar uma certa estranheza”, entre outras razões, pelo fato de:

[...] ser um livro que pretende realizar, de certa forma, o projeto kantiano inscrito no título dos Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência. Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira – mais atenta ao seu objeto imediato – do que aquela que se pretende efetivamente como ciência. E até mesmo ao ‘resolver’ o problema pela demonstração de que, no limite, ele não existe, a atitude bergsoniana espelha o kantismo. Espelhar deve aqui ser entendido no sentido próprio, na medida em que, como veremos, o trabalho bergsoniano reflete ao contrário a atitude kantiana diante da filosofia (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 117).

Com efeito, somente por intermédio de uma filosofia que se apoia na intuição da duração, Bergson consegue superar a tese da relatividade do conhecimento proposta pelo kantismo e, conseqüentemente, “resolver” uma série de “problemas” engendrados pela tradição filosófica. Portanto, ao escrever sobre a consciência do homem como duração e ao mostrar a ilegitimidade do problema da liberdade, Bergson já mostra, em sua primeira grande obra, a necessidade de a filosofia recolocar a ques-

³ Gilles Deleuze observa que Bergson distingue duas espécies de falsos problemas que poderiam ser explicitados por meio da intuição: os problemas inexistentes – como o do não-ser, o da desordem e o do possível – e os problemas mal colocados, cujos exemplos seriam o da liberdade e o da intensidade (Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 10-13).

tão do método para que ela mesma possa engendrar um método capaz de desenvolver a leitura precisa e pertinente da realidade, que é justamente movimento e duração. Franklin Leopoldo e Silva nos remete a isso, ressaltando que:

[...] o fato de que o ensaio metódico tenha sido primeiramente efetuado sobre a interioridade *porque* o problema a ser examinado era a questão da liberdade revela entre outras coisas que a descoberta da duração psicológica condiciona a reposição da questão do método na filosofia, uma vez que é esta descoberta que mostrará o caráter artificial do ‘problema da liberdade’. Tal problema é exemplo típico da solidariedade que existe entre os hábitos mentais e os pré-juízos históricos e o método filosófico tradicional. O problema só existe porque determinados pressupostos estabelecem, de maneira prévia à consideração dos fatos, a forma como o objeto psicológico se apresentará no contexto metodológico de abordagem (*Ibid.*, p. 41).

• • •

No sentido de continuarmos a refletir sobre outros significados da relação entre intuição e duração em Bergson, incluindo a discussão da questão do método, a partir da referência fundamental de Franklin Leopoldo e Silva, deixaremos o contexto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e passaremos, em seguida, a explorar algumas passagens de *A evolução criadora* e de alguns outros textos bergsonianos. Em relação à terceira grande obra de Bergson, sabemos que particularmente ao longo do seu capítulo quatro (Bergson, *op. cit.*, pp. 725 e ss.), o filósofo francês realiza uma avaliação criteriosa da história da filosofia a partir do viés de sua “filosofia da duração”, refletindo criticamente sobre os aspectos fundamentais dos principais sistemas e sobre o método filosófico tradicional. Bergson aí escreve que os sistemas filosóficos se equivocam por promover um conhecimento fundamentado em um método que acaba reproduzindo a tendência natural à faculdade da inteligência de não representar a realidade da vida em sua essência movente⁴ e, a partir de sua análise crítica, contrapõe sua própria concepção de filosofia e de método.

Para Bergson, desde Platão, desenvolve-se uma linha de pensamento que perdura ao longo da história da filosofia – passando por filósofos como Aristóteles, Galileu,

⁴ Como destacou Alex de Campos Moura em sua conferência “Passagens entre Filosofia e Literatura na reflexão de Franklin Leopoldo e Silva: tempo, realidade e enigma”, também no primeiro dia do Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva”, o professor Franklin nos deixa claro que uma das contribuições fundamentais da filosofia bergsoniana é aprofundar e potencializar nossa compreensão de que a realidade da vida se constitui essencialmente por movimento, mudança, tempo. Para tanto, Alex Moura se remete em especial ao artigo “Bergson, Proust. Tensões do tempo” (Leopoldo e Silva, 1992a) para nos mostrar também como *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, concretiza em termos poético-literários aquilo que Henri Bergson havia consolidado em termos filosóficos, deixando clara a influência bergsoniana na obra do romancista francês e o casamento essencial entre filosofia e literatura, filosofia e arte em Bergson.

Descartes, Espinosa, Leibniz, Newton, Kant, entre outros, chegando até Spencer – e que valoriza apenas o conhecimento do “estável”, do “imutável”, do “imóvel”. Tais filósofos fazem isso porque, por princípio, consideram *menor* tudo o que tenha a ver com o movimento real, uma vez que é esse movimento que não permite à razão apreender totalmente e de forma eterna os objetos⁵. Com base nesse posicionamento crítico de Bergson, Franklin Leopoldo e Silva ressalta:

o “erro” de Spencer não é acidental, é constitutivo do movimento de especulação que se guia pelo paradigma da verdade matemática, ou seja, constitutivo da metafísica que consubstancia na Ideia o devir real. O erro de Spencer ilustra apenas um movimento que tem sua origem na instauração platônica da metafísica (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 36).

A renovação da metafísica, para Bergson, pede, assim, a renovação do método filosófico. Torna-se necessária a constituição de um método que possibilite a compreensão da realidade concreta do tempo vivo, da experiência do ser que dura, do devir e do espírito. É nesse sentido que Franklin Leopoldo e Silva escreve que “a reinstauração bergsoniana da questão do método inclui o questionamento dos próprios atributos tradicionais do ser e do sentido fundamental a que nos referimos quando dizemos que uma coisa ‘é’”. E é por esse motivo que há, em Bergson, uma “prerrogativa ontológica inclusa na reinstauração do método filosófico” (*Ibid.*, p. 38).

De fato, a “reinstauração do método filosófico” se fará necessariamente *na* intuição da duração, tal qual Bergson experimenta, compreende e teoriza. Com efeito, é intuição que *ultrapassa* a inteligência para ter uma “visão direta do real”, mesmo que precise do auxílio desta para se fazer comunicar: “A intuição, aliás, somente será comunicada por meio da inteligência. Ela é mais que a ideia, ela deverá todavia, para lograr transmitir-se, cavalgar algumas ideias” (Bergson, 1984⁶, p. 122; referido por Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 95). Daí que um outro problema extremamente relevante vinculado à filosofia bergsoniana seja o problema da linguagem, o qual Bergson enfoca para refletir acerca de como podemos expressar, pelo pensamento e pelo discurso, a “realidade” movente (para associar ao título de sua última obra publicada, *O Pensamento e o movente*). Em outras palavras, Bergson problematiza de modo radical como podemos pensar, falar e escrever sobre a vida que, por ser devir,

⁵ Acerca da crítica bergsoniana à tendência da tradição filosófica de menosprezar o movimento e a duração reais, ver também *As duas fontes da moral e da religião* (Bergson, 1991, pp. 1180 e ss. – particularmente p. 1182-1183).

⁶ Optamos neste artigo, como havíamos já optado em nossa tese de doutorado, por nos remeter também às excelentes traduções que Franklin Leopoldo e Silva realizou de alguns textos fundamentais de Bergson, selecionados pelo próprio professor Franklin para integrar o volume *Bergson* da Coleção *Os pensadores*, coleção esta tão importante para o estudo e a formação de todos os estudantes de Filosofia do Brasil.

tempo, movimento, criação contínua, é “insuspeita e inesperada”, “imprevisível e indeterminada”⁷.

Aqui, novamente, a contribuição de Franklin Leopoldo e Silva revela-se primordial para buscarmos compreender o problema da linguagem vinculado à filosofia da duração e ao método da intuição em Bergson. Na verdade, podemos dizer, inclusive, que este é um dos grandes temas da tese de livre docência do professor Franklin, *Bergson. Intuição e discurso filosófico*. Não me deterei, no contexto deste artigo, em abordar as diferentes questões vinculadas a esse problema da expressão na filosofia bergsoniana⁸, tal como procurei refletir, entre outros temas, no capítulo três de minha tese doutorado. Gostaria apenas de compartilhar aqui duas perguntas que me fiz naquele momento e uma resposta sintética a elas que elaborei a partir da remissão sempre fundamental ao pensamento de Leopoldo e Silva. Vejamos a primeira pergunta: se de fato os conceitos tradicionais não podem representar o que é intuído junto à duração concreta, isto é, as “tendências” singulares do ser que não são redutíveis ao universal, como poderemos representar adequadamente tal experiência intuitiva? A partir daí, uma segunda pergunta, diretamente relacionada à anterior, apresentou-se importante: como criar uma linguagem apropriada à Filosofia concebida como filosofia do tempo ou da vida?

Para responder, então, sinteticamente, a tais indagações, de fato as análises de Franklin Leopoldo e Silva se mostraram também aqui preciosas, e mesmo essenciais. Como ele nos mostra, essas são questões que não têm uma “resposta efetiva”, já que, para Bergson, a linguagem é “um produto da inteligência concebida como faculdade instrumental” (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 9) e, ao fim e ao cabo, é esta destinação “instrumental” da inteligência de representar o movente a partir do imóvel que se configura como base tanto para o discurso científico quanto para o discurso filosófico tradicionais⁹. No entanto, conforme também assinala Leopoldo e Silva, num segundo momento da reflexão desse problema fundamental da linguagem, uma res-

⁷ Também na conferência já citada acima, Alex de Campos Moura associa de forma bonita e potente tanto o modo como Franklin Leopoldo e Silva qualifica a vida (“insuspeita e inesperada”) em “Bergson, Proust. Tensões do tempo”, quanto o modo como Hannah Arendt a descreve (“imprevisível e indeterminada”) em *A condição humana*.

⁸ Tal opção se fez particularmente pertinente na ocasião do Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva” porque o problema seria depois enfocado de modo detido e primoroso por Dani Minkoviccius na conferência “Sugestão significativa, atitude filosófica e generosidade: o problema da expressão em Bergson a partir da obra *Bergson: Intuição e discurso filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva”, que se seguiu à minha no mesmo evento.

⁹ Tal tese bergsoniana, conforme também vai assinalando o professor Franklin ao longo do seu trabalho de livre docência, é magistralmente construída sobretudo ao longo de *A evolução criadora* – especialmente no capítulo 2 (Bergson, 1991, pp. 578 e ss) – e, em particular, na segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente* (*Id.*, 1984, pp. 113 e ss.).

posta complementar às perguntas acima enunciadas se apresenta a Bergson, permitindo-lhe buscar efetivar um outro caminho possível à expressão filosófica. Em outras palavras, contra essa tendência de representação do discurso filosófico tradicional, a filosofia bergsoniana se insurge, então, visando criar um outro discurso capaz de representar de fato o ser real, que dura, cria e se transforma continuamente no movimento da vida. A partir daí a questão de como criar uma linguagem apropriada para a Filosofia, concebida como filosofia da duração, perpassará a questão de como encontrar o meio de expressão mais adequado para representar a experiência dinâmica da intuição. Esse meio de expressão deve se aproximar, para Bergson, da representação da prosa e da poesia, uma vez que elas se realizam efetivando o caráter fluido das palavras antes de elas serem convertidas em conceitos estáticos pela linguagem instrumental. Desse modo, o discurso mais apropriado para a filosofia é aquele que se desenvolve por meio das representações metafóricas, que se afastam do pragmatismo da linguagem comum e, aproximando-se da linguagem artística, caracterizam-se pela “intenção criadora” de fazer com que o sujeito possa como que reviver a intuição da realidade viva. Nas palavras de Leopoldo e Silva:

[...] a possibilidade da linguagem filosófica enquanto expressão da intuição aparece quando a mobilidade dos significados no nível dos atos de designação tomados em si mesmos pode ser vista a partir do aspecto criador, isto é, a partir da possibilidade de atos metafóricos totalmente independentes do critério instrumental da linguagem (Ibid., p. 24).

• • •

Após desenvolvermos essas reflexões em torno do papel essencial que *Bergson. Intuição e discurso filosófico* exerce na compreensão de questões fundamentais da filosofia bergsoniana, terminaremos este artigo procurando mostrar como um outro texto de Franklin Leopoldo e Silva apresenta-se também especialmente precioso para buscarmos explorar as contribuições possíveis do pensamento de Bergson também para o campo da Educação.

Antes de mais nada, é preciso destacar que, no principal texto em que Bergson trabalha mais diretamente a questão da educação, é o conceito do “bom-senso” que se configura como referência fundamental¹⁰. Em segundo lugar, devemos atentar que

¹⁰ Trata-se do texto do discurso “O bom senso e os estudos clássicos” (Bergson, 1972, p. 360-372), pronunciado por Bergson aos 36 anos, no Grande Anfiteatro da Sorbonne, durante a solenidade de distribuição dos prêmios do “Concours Général” ainda em 13 de julho de 1895, um ano antes da publicação de *Matéria e memória*. Recentemente, eu e um colega, também professor da UFJF, traduzimos e publicamos, pela primeira vez em língua portuguesa, na Revista Pro-posições da Unicamp, esse discurso tão importante de Bergson (cf. Santos Pinto e Quintiliano, 2022, p. 1-15).

tal conceito de “bom-senso” é, na verdade, um conceito recorrente na obra bergsoniana como um todo. Antes de trabalhá-lo em seu horizonte mais elevado em *As duas fontes da moral e da religião* (Bergson, 1991, p. 1064 e 1065), Bergson se refere a ele no texto de ocasião que citamos (o do discurso de 1895), mas também em passagens de *Matéria e memória* (*Ibid.*, p. 294), de *O riso* (*Ibid.*, p. 475) e de *A evolução criadora* (*Ibid.*, p. 632 e 675). Em todas essas obras mais fundamentais de Bergson, o conceito de “bom-senso”, apesar de se relacionar a temas específicos, reflete a mesma significação básica delineada desde o discurso do “Concurso Geral” e que, de certo modo, traz enlaçada consigo a valorização do conhecimento intuitivo, inclusive do ponto de vista pedagógico. E qual seria então essa significação fundamental que a noção de “bom-senso” apresenta desde quando Bergson o reflete pela primeira vez?

Conforme procurei defender em minha tese de doutorado, ele traz como referência principal, desde o início, a ideia da busca de um *certo equilíbrio necessário à atividade intelectual*. Tal ideia foi sendo construída a partir do estudo do discurso bergsoniano de 1885, do desdobramento de tal conceito de bom senso no decorrer da obra de Bergson e também de um excelente artigo escrito por Franklin Leopoldo e Silva¹¹. Segundo o que professor Franklin nos mostra, nesse discurso Bergson discorre sobre determinadas noções trabalhadas no plano teórico na medida em que estão em relação direta com a “realidade imediata”. Dessa forma, Bergson ilumina a vida prática com a amplitude da reflexão teórica e anula, assim, “o divórcio entre a reflexão e a realidade vivida, sem que o filósofo deixe de ser filósofo e sem que a realidade imediatamente vivida se imobilize no plano da análise conceitual” (Leopoldo e Silva, 1973, p. 134).

De acordo o que Franklin Leopoldo e Silva assinala, Bergson defende no texto-discurso a importância dos estudos clássicos como “contrapartida” à atividade objetivante da inteligência, a fim de podermos desenvolver uma compreensão mais profunda da realidade, capaz de nos permitir, inclusive, melhor conduzir nosso viver. Desse ponto de vista, o cultivo do bom-senso, por meio de uma educação – e eu diria também de uma *autoeducação* – consciente de sua maior missão, torna o ser humano em geral não só mais apto a desenvolver a função vital de manipular da melhor forma possível o mundo material, mas também lhe permite aprimorar seu potencial de invenção e de criação (*Ibid.*, pp. 135 e ss.). Consoante o que ressalta o

¹¹ Parece-me que o título desse artigo, “Reflexão e existência” (Leopoldo e Silva, 1973), representa muito o que Bergson buscou defender, aliar e efetivar em sua vida e em sua obra, assim como o próprio professor Franklin, sobretudo a partir dos testemunhos que pudemos ter, ao longo do Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva”, tanto dos conteúdos das diferentes conferências proferidas em sua homenagem, quanto dos relatos de diferentes pessoas acerca de sua atuação como professor, pesquisador, escritor, orientador, colega de trabalho e de atuação política.

filósofo uspiiano, é precisamente pelo bom-senso que se dá “o acordo” possível das atividades da inteligência e da intuição no plano da existência, um certo *equilibrio* movente, dinâmico, que podemos buscar cultivar mesmo diante do “imprevisível e indeterminável” (Arendt), do “insuspeito e inesperado” (Bergson) da vida. O bom-senso pode se caracterizar, assim, como escreve Bergson, pela “faculdade de se orientar na vida prática, [...] um certo hábito de permanecer em contato com a vida prática, mesmo sabendo olhar para mais longe” (Bergson, 1971, p. 359; citado por Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 135).

Bergson nos diz ainda que o bom-senso corresponde, em nossa vida cotidiana, ao que o gênio, enquanto uma intuição “rara” e “de ordem superior”, representa nas ciências e nas artes. Segundo ele, o gênio manifesta uma “estreita camaradagem com a vida”, o que nada mais é, na verdade, poderíamos dizer, do que a efetivação do conhecimento intuitivo, por “simpatia”, de sua duração real. Analogamente, o bom-senso, para os homens em geral, quando bem cultivado, também representaria a concretização dessa comunhão simpática com a duração da vida, que permite seu conhecimento mais direto, capaz de gerar um melhor viver. Por esse motivo, como no gênio, “o bom-senso, ele também, exige uma atividade incessantemente alerta, um ajustamento sempre renovado a situações sempre novas” (Bergson, 1972, p. 362). Ao mesmo tempo, em razão de tal disposição, o bom-senso igualmente abomina as ideias prontas e definitivas defendidas por uma inteligência que se isola do próprio movimento do real. Tais ideias congelam o espírito e não são, “em sua rigidez, senão o resíduo inerte do trabalho intelectual” (*Ibid.*). Contrapondo-se a isso, o bom-senso seria esse próprio trabalho, em realização dinâmica, acontecendo por meio do “conhecimento imediato” da duração concreta das coisas:

Ele quer que nós tomemos todo problema por novo e lhe concedamos a honra de um novo esforço. Exige de nós o sacrifício, por vezes penoso, das opiniões que nós nos damos como feitas e das soluções que tomamos como prontas. E, para dizer tudo, ele parece ter menos relação com uma ciência superficialmente enciclopédica que com uma ignorância consciente dela mesma, acompanhada da coragem de aprender (*Ibid.*).

Isso assim pode se efetivar porque o bom-senso “não visa, como ela (a ciência superficialmente enciclopédica), à verdade universal, mas àquela da hora presente, e não se preocupa tanto em ter razão de uma vez por todas, mas sempre em recomençar a ter razão” (*Ibid.*).

Com base nessas reflexões, desde aquele momento, ficava-nos mais clara a vinculação, no horizonte da filosofia bergsoniana, entre “bom senso” e “intuição”. Afinal, não é a intuição justamente a “energia interior”, a “franja” da inteligência que, relac-

onando-se de modo “imediató” à duração do real e acompanhando de perto suas articulações, volta-se contra a própria inteligência para apresentar-lhe as limitações e fazer o conhecimento avançar em “simpatia” com o movimento da vida? A intuição não representa precisamente o “esforço” de contrariar a tendência natural de nossa inteligência em “congelar” a duração real por meio da linguagem que engendra? Tudo isto era também o que ressaltava, de modo magistral, Franklin Leopoldo e Silva. Segundo ele, como o esforço do bom-senso, o esforço da intuição

não pode ser efetuado *sem a inteligência*, e não poderia sê-lo *se fôssemos somente inteligência*. Vimos, no texto mais acima, que os conhecimentos que encontramos armazenados na linguagem são um ponto de apoio, adotado provisoriamente, para atingir estágios mais altos de compreensão da realidade. Aqui *também o bom-senso antecipa de alguma forma a intuição* ao negar-se a confiar apenas nesses conhecimentos; o que significa que, mesmo em nossa vida prática, uma certa dose de conhecimento extra intelectual se faz presente [...]. Na vida cotidiana, este equilíbrio, quando cultivado, resulta em uma certa capacidade de lucidez, que se torna um hábito, com o tempo quase um instinto, e que caracteriza precisamente as pessoas a que chamamos ‘de bom-senso’. *Reencontramos assim, em outro ponto, o paralelismo que existe entre o bom-senso e a intuição, pois o que é a intuição senão a recusa da hegemonia da frieza analítica no conhecimento do real*, que aos poucos nos introduz em segredos que ficariam para sempre vedados ao procedimento analítico? (Leopoldo e Silva, 1973, p. 139; grifo nosso).

Finalizamos aqui este artigo concluindo que na relação necessária entre filosofia, educação e vida, Henri Bergson e Franklin Leopoldo e Silva nos ensinam que a intuição se apresenta como um conhecimento fundamental a ser cultivado e desenvolvido. Em outras palavras, na associação entre “reflexão e existência”, a intuição apresenta-se como algo essencial no contraponto e complemento à inteligência, integrando-a no movimento da consciência em sua “imanência à vida” (Bergson, 1984, pp. 69 e ss.). Nesta integração, filosofia, ciência, estética, ética, política e educação configuram-se não como campos isolados, mas necessariamente irmanados, colaborando para o dinamismo vital do “bom-senso” no sentido bem original e singular em que Bergson o concebe – desde o discurso de 1895 até *As duas fontes da moral e da religião*, publicada em 1932.

Assim, a partir do “paralelismo que existe entre o bom senso e a intuição”, conforme destacado por Leopoldo e Silva, Bergson defende a “educação do bom-senso” como algo que contribui para que possamos nos contrapor a opiniões vagas, bem como a um excesso de intelectualismo capaz de nos alienar. Como delineamos acima, essa educação (também uma autoeducação) deve se fazer através da filosofia, da arte, dos estudos clássicos e dos estudos científicos bem conduzidos na relação

com as vivências singulares de cada um e reconhecendo a importância fundamental de cada um desses conhecimentos para a formação humana¹². Tudo isto certamente colabora para que nosso pensamento fique melhor situado em relação ao movimento da vida e lúcido em relação aos desafios ético-políticos de nossa necessária ação histórica, inclusive na defesa da democracia também no sentido que Bergson escreveu no último capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* (Id., 1991, pp. 1211 e ss.). Tal pensamento e tal ação se integram num viver que, apesar das dificuldades, especialmente em nossa época contemporânea, “talvez”¹³ possa nos “engajar” melhor nas vicissitudes da história, a qual traz em si a “imprevisibilidade” da duração e continua a nos convocar, como também Franklin Leopoldo e Silva nos mostra de modo ao mesmo tempo forte e sutil em “A função social do filósofo” (Leopoldo e Silva, 1996).

Agradecimentos

Manifesto, também aqui, minha gratidão e minha homenagem ao professor Franklin Leopoldo e Silva: pessoa generosa, sábia, querida...

¹² Considerações importantes de Bergson sobre a educação em geral e a educação escolar em particular estão presentes não só no discurso “O bom senso e os estudos clássicos” e em algumas poucas passagens de sua obra principal, mas também em outros textos de ocasião, como o elaborado a partir de sua participação em uma discussão na “Sociedade Francesa de Filosofia”, em 18 de dezembro de 1902, sobre “O lugar e o caráter da filosofia no ensino secundário” (Bergson, 1972, p. 568-572), que vale muito a pena ser conferido. Vemos que, apesar de não escrever um livro diretamente sobre a educação, ela também ocupou um lugar de destaque no trabalho intelectual de Bergson. Lembremos que, além de ser um notável e admirado professor, atuou no movimento da reforma educacional da França como membro do “Conseil Supérieur de l’Instruction Publique” e depois presidiu a Comissão de Cooperação Intelectual da Sociedade das Nações, precursora da UNESCO (cf. Trevisan, 1995, p. 127 e ss.). Consideramos válido registrar ainda que, assim como Henri Bergson, Franklin Leopoldo e Silva também foi um professor admirável em vários sentidos (como fortemente testemunhou também todo o Colóquio) e, embora igualmente não tenha escrito nenhum livro especificamente sobre a educação, elaborou do mesmo modo textos isolados sobre esse tema tão essencial, particularmente no que concerne ao ensino de Filosofia – “Por que filosofia no segundo grau” (Leopoldo e Silva, 1992b), à “função social do filósofo” (Leopoldo e Silva, 1996) e ao papel ético e político da universidade em relação aos seus contextos histórico-sociais, refletindo especialmente os desdobramentos na sociedade brasileira (Leopoldo e Silva, 2004; 2006; 2012).

Por fim, gostaríamos de ressaltar que o texto que registra as considerações de Bergson sobre “O lugar e o caráter da filosofia no ensino secundário” também foi traduzido por mim e por Aimberê Quintiliano. Esperamos publicá-lo em breve, assim como outros textos de Bergson que se relacionam mais diretamente às suas reflexões sobre a educação, os quais também estamos traduzindo gradativamente. Todos estes textos, no original francês, foram recolhidos na coletânea *Mélanges* (Bergson, 1972) que já foi aqui citada por nós.

¹³ Para lembrar um dos termos utilizados por Franklin Leopoldo e Silva e destacados por Salma Tannus Muchail, no segundo dia do Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva”, por serem representativos da argúcia, sensibilidade e profundidade da reflexão e da escrita deste professor uspiiano, “leitor de filosofias” que depois são magistralmente ensinadas e tomadas como base para sua própria elaboração filosófica.

Agradeço também, mais uma vez, aos colegas que organizaram esse belo e potente Colóquio em torno de sua obra: o evento foi sem dúvida uma grande oportunidade de aprendizado e de diálogos prazerosos compartilhados.

Bibliografia

- Bergson, H. (1972). *Mélanges*. Paris: PUF.
- _____. (1984). “Cartas, conferências e outros escritos”. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1991). *Oeuvres*. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34. Coleção TRANS.
- Diagne, S. B. (2018). *Bergson pós-colonial*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Leopoldo e Silva, F. (1973). “Reflexão e existência”. *Discurso* (Rev. do Dep. de Filosofia da USP), Ano IV, nº 4, São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1973.37764>.
- _____. (1992a). “Bergson, Proust. Tensões do tempo” in NOVAES, Aduino (org.) *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1992b). “Por que filosofia no segundo grau”. *Revista Estudos Avançados - USP*. nº 6 (14), abr. São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141992000100010>.
- _____. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1996). “A função social do filósofo”. In: ARANTES, Paulo et al (org.). *A filosofia e seu ensino*. 2^a edição. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUC.
- _____. (2004). “A universidade em tempos de conciliação autoritária”. *Revista USP*, nº 60. São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi60p68-77>.
- _____. (2006). “Universidade: a ideia e a história”. *Revista Estudos Avançados - USP*. nº 20 (56). São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142006000100013>.
- _____. (2012). “Universidade e Ética”. *Revista Pensata*, nº 1 (3), x. DOI: <https://doi.org/10.34024/pensata.2012.vi.9301>.
- Santos Pinto, T. J.; Quintiliano, A. (2022). “Henri Bergson – O bom senso e os estudos clássicos”. *Revista Pro-posições*, v. 33. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2020-0142>
- Trevisan, R. M. (1995). *Bergson e a educação*. Piracicaba: Editora Unimep.
- Colóquio “A obra de Franklin Leopoldo e Silva” – disponível desde o primeiro dia do evento no youtube. [<https://www.youtube.com/watch?v=pHOM9tqXtIE> (1^o dia)].

Passagens entre Filosofia e Literatura na reflexão de Franklin Leopoldo e Silva: tempo, realidade e enigma

Alex de Campos Moura

USP

RESUMO

Nesta apresentação, breve homenagem ao professor Franklin Leopoldo e Silva, nossa proposta é investigar o modo pelo qual o autor compreende a relação entre literatura e filosofia, sobretudo a partir de certa aproximação proposta por ele entre a obra de Proust e o pensamento de Bergson. Para essa discussão, nos apoiamos aqui especialmente em seu ensaio *Bergson, Proust: tensões do tempo*.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; literatura; temporalidade; Bergson; Proust.

ABSTRACT

In this presentation, a brief tribute to Professor Franklin Leopoldo e Silva, our proposal is to investigate the way in which the author understands the relationship between literature and philosophy, especially based on a certain approximation proposed by him between Proust's work and Bergson's thought. For this discussion, we rely here especially on his essay *Bergson, Proust: tensions of time*.

KEY WORDS

Philosophy; Literature; Temporality; Bergson; Proust.

Introdução

Ao dar início a essa apresentação, é imprescindível começar por um agradecimento e um breve comentário sobre o professor Franklin Leopoldo e Silva, filósofo e professor cuja obra é tema do presente Encontro. Muito se tem dito sobre a grandeza, a originalidade e a incontornável relevância de seu trabalho no cenário filosófico brasileiro. Fazendo eco a essas exposições, gostaria de ressaltar de modo sucinto uma dentre essas características, praticamente unânime em todos os comentários sobre o professor: a generosidade.

Em *O que é a Literatura*, após uma longa descrição a respeito do lugar e da tarefa do escritor e do leitor na experiência literária (Sartre, 1948, p. 50 e segs.), bem como da dificuldade inerente ao encontro entre duas liberdades que permanecem inteiras em sua capacidade de criar e compreender, Sartre nos propõe uma formulação bastante surpreendente, responsável pela possibilidade de um encontro efetivo entre dois sujeitos livres: a noção de generosidade. É necessário, afirma ele, que entre o escritor e o leitor se estabeleça uma espécie de “pacto”, um compromisso em que ambos cedam reconhecimento ao outro, notadamente à liberdade do outro; de modo que cada um, sem abdicar de sua completa liberdade – o que de fato seria impossível – dê ao outro anuência à sua existência livre.

A ideia de um “pacto de generosidade” repercute com força quando se trata de descrever – e homenagear – o professor Franklin Leopoldo e Silva. Docente dessa casa por mais de quatro décadas, sua trajetória foi marcada não apenas por um trabalho intelectual brilhante, mas por um exercício igualmente notável de formação, comprometimento com a reflexão, com o ensino e com a transmissão – com a generosidade, enfim, que nutre a grandeza de um professor e de um filósofo cujo legado se lê não apenas na obra, mas no eco que reverbera em todos aqueles que tiveram a oportunidade de com ele conviver. Uma doação e um compromisso cujas palavras permanecem incapazes de mensurar e de fazer jus, e que revelam na obra e no exemplo a grandeza daqueles que se dedicam por completo ao seu ofício, e que, mais que criar, fomentam no outro sua própria capacidade de criação.

Entremos, então, em nossa questão conceitual, tema da presente apresentação, e investiguemos o modo pelo qual a relação entre literatura e filosofia é descrita e compreendida por Franklin, a partir sobretudo de certa aproximação entre a obra de Proust e o pensamento de Bergson. Para essa discussão, nos apoiaremos aqui especialmente em seu ensaio *Bergson, Proust: tensões do tempo*, no qual o autor propõe, de modo preciso, o núcleo da questão:

Literatura e filosofia habitam regiões muito distantes uma da outra. Interessante, nesse caso, é que a distância que separa é a mesma que aproxima. Assim sendo, se não se deve, de um lado, ceder a paralelismos – mesmo os mais

evidentes – ou flagrar na narrativa qualquer tipo de hipótese filosófica, pode-se, por outro, encontrar, no núcleo mais íntimo da trama romanesca, o impulso de desvendamento da realidade, obsessão de quem procura ir além do conjunto de significações que o cotidiano naturalizou (Leopoldo e Silva, 1992, p. 141).

Literatura e filosofia são distintas, ocupam regiões diversas, mas essa distância é precisamente aquilo que as aproxima, o que torna possível a explicitação de seu eixo comum. Recorrendo a uma expressão de Merleau-Ponty, a distância é o que revela o “parentesco”, desvelando o solo partilhado por ambas. É ela, então, o caminho a ser percorrido na tarefa de descrição do que há de comum entre literatura e filosofia.

O eixo central dessa aproximação recebe, já na passagem citada, uma designação precisa: o “impulso de desvelamento da realidade”, compreendido enquanto explicitação da camada subterrânea que permanece por sob a falsa naturalização imposta pela cotidianidade – a “obsessão” de ir além das significações naturalizadas pelo cotidiano. Desvendar a realidade, antes de mais nada, é ultrapassar o conjunto sedimentado de significações, devolvendo-lhes um sentido “outro”. Temos, assim, a tese central proposta no ensaio e seu desdobramento em duas premissas principais: o movimento comum de desvendamento da realidade, por um lado; e a compreensão desse movimento como ultrapassamento do que se naturalizou no cotidiano, por outro. A realidade permanece velada por sob a dimensão cristalizada pela experiência cotidiana, cabendo à arte e à filosofia reencontrá-la em seu sentido autêntico.

Como se poderá notar ao longo de toda nossa discussão, e especialmente nesse trecho, é difícil não reconhecer os ecos e as confluências do pensamento adornoiano com as reflexões de Franklin – questão que, aqui, não será tematizada diretamente, mas que se manterá como “pano de fundo” de nossas análises¹. Apenas como referência, lembremos, em particular, um dos ensaios presentes no *Notas de Literatura*, em que Adorno defende posições de notável similitude com aquelas aqui em tela.

Feito esse breve parênteses, recoloquemos o problema do “desvendamento” do real como trabalho de desocultação daquilo que se sedimentou em aparente natureza: a manifestação de sua verdade exige o desinvestimento da experiência de suas camadas cristalizadas, revelando-lhes o núcleo não dissimulado. E é aí que literatura e filosofia se encontram: como momentos ou expressões dessa *aparição* da verdade

¹ Dado o espaço e a proposta da presente apresentação, não nos ocuparemos aqui diretamente dessa questão. São notáveis, contudo, os pontos de similitude e convergência entre as proposições dos dois autores, descortinando um denso campo de investigação. Dedicaremos um outro estudo a esse tema.

da realidade. Desvelamento do ser real e verdadeiro. E se, no percurso de sua realização, elas se afastam no modo de fazê-lo, será reconhecendo e percorrendo essa distância que poderemos reencontrar seu princípio comum e sua matriz única.

Desenvolvimento

No decorrer dessa apresentação, nos concentraremos especialmente em um eixo central proposto pelo autor na discussão sobre o tema, em sua explicitação do “parentesco” intrínseco existente entre filosofia e literatura: a questão do Tempo e seu sentido para a compreensão do real e da verdade.

O ensaio, de impressionante densidade conceitual, coloca alguns dos grandes temas que atravessam a reflexão do professor Franklin: a relação entre filosofia e literatura, a questão da palavra, o desvelamento do real e seu sentido, o tema do engajamento e do realismo, o problema do imaginário, a questão das artes e da expressão², entre outros. Coloca, ao mesmo tempo, dois de seus grandes interlocutores, dos quais extrai grande parte dos eixos de sua reflexão: Bergson e Proust.

Ao redor de todos esses temas, desponta, “onipresente” e inacessível, simultaneamente horizonte e núcleo, a questão central do ensaio e – em larga medida – de suas investigações: o Tempo, figura basilar em torno da qual Bergson e Proust se movem; e, como veremos, também a aproximação entre literatura e filosofia. É o Tempo, arriscamos afirmar, o solo sobre o qual a tese proposta por Franklin se apoia, sustentando as aproximações entre dois de seus grandes temas e dois de seus grandes autores de referência – e, nessa medida, também de seu próprio itinerário intelectual e filosófico.

Vejam como isso se dá. Há, ao longo de toda a história da filosofia, desde Platão, a suspeita sobre a percepção como acesso ao real (*Ibid.*, p. 143). Trata-se do entendimento de uma espécie de descompasso, lacuna ou distância, entre *o que é* e *o que percebemos*, entre o real e nossa apreensão dele. É dessa desconfiança em relação à percepção que nasce a Metafísica, desde Platão e Aristóteles, e é ela que se acentua na dúvida cartesiana e na obsessiva busca moderna por um fundamento seguro – o conhecimento e a razão. A distância entre percepção e realidade, mostra Franklin, teria sido preenchida ou “reparada” de diferentes modos ao longo da tradição filosófica – as ideias platônicas, a substância aristotélica, a identidade da es-

² Todos estes temas, de algum modo, também vinculados ao pensamento sartreano. Dado o recorte proposto, não nos ocuparemos aqui diretamente da influência e centralidade de Sartre na obra do professor Franklin, mas é importante notar sua presença constante, como os pontos acima destacados explicitam de maneira inequívoca.

sência em Descartes, por exemplo. Decisões filosóficas encarregadas de prover o instrumental necessário para aceder à realidade “nela mesma”, em sua substancialidade, “corrigindo” a percepção naquilo que ela permanecia incapaz de compreender.

Ao acompanhar esse itinerário do pensamento filosófico clássico, Franklin nos mostra que, de uma direção à outra, a filosofia escolheu como índice da realidade – como índice de sua verdade, substrato do real – a imobilidade e a imutabilidade: ou seja, escolheu a identidade e a fixidez, a substância como parâmetro último. Assim compreendida, a realidade (conhecida, mas não percebida) escapa aos nossos sentidos justamente por ser imóvel, absoluta e fixa. O real é o substrato fixo, e o que permanece é o estático. Dimensão à qual a inconstância dos sentidos não pode aceder.

Estaria aí, então, o ponto crucial da “virada” que encontraríamos em Bergson³ – e que marcará, como sabemos, toda a obra do professor Franklin. A “inversão” de reconhecer como substrato do real a própria temporalidade. Cito três breves trechos:

No entanto, tudo isso se modificaria inteiramente se partíssemos da hipótese de que o que a realidade tem de substancial é a sua mobilidade e a sua temporalidade.

[...] Mas o que se dá *entre* os pontos e as posições, o *processo* pelo qual o objeto se move e muda, transformando-se no seu evoluir temporal, isto não percebemos, e são essas, para Bergson, as características mais profundas da realidade.

[...] O ser, o que verdadeiramente existe, são mobilidade e mudança, ou seja, temporalidade, e não objetos que permanecem. Dito paradoxalmente: o ser é devir, isto é, contínuo fluxo temporal, que apenas acidental e artificialmente pode ser visto como ponto imóvel ou posição fixa no tempo (*Ibid.*, p. 143-144).

Se, no decorrer da história da Filosofia, o pensamento optou por adotar como fundamento da realidade a fixidez e a identidade, permanece possível – e mesmo necessário – outra possibilidade de entendimento: a compreensão, tão fortemente defendida por Bergson, de que a “essência” ou o substrato do real é o próprio Tempo. O que significa, precisamente, a mudança e o movimento, a transitividade e o devir. O núcleo do real, agora, é sua permanente transformação, o fluxo e a passagem.

Apoiando-nos, novamente, em uma expressão merleau-pontyana, frente à ontologia do objeto⁴ (em suas múltiplas formas históricas, acentuando o fixo e o pontual em detrimento do movimento e do processo), trata-se de compreender o ser como

³ O tema é amplamente trabalhado por Franklin em sua vastíssima obra sobre Bergson, marco e referência fundamentais para todo o campo de estudos bergsonianos no país.

⁴ Recorremos aqui, especialmente, à terminologia e à compreensão propostas por Merleau-Ponty, que permanecem horizonte constante nas formulações em tela.

de vir, contínuo fluxo temporal⁵ – e, portanto, não como objeto, mas como duração. Nesse sentido, Bergson concordaria com a Tradição: há uma insuficiência da percepção em sua tentativa de apreender o real; mas não de toda ela, e o “erro das filosofias” teria sido justamente o de abandonar a totalidade da percepção como acesso ao real, e buscar-lhe vias de acesso que a ignoram. A proposta bergsoniana não seria a obliteração da operação perceptiva, mas, nas palavras de Franklin, exatamente o inverso: seu alargamento e aprofundamento.

Há a percepção cotidiana, que é essencialmente prática; ela recorta as coisas conforme aquilo que lhe interessa e lhe é pertinente. Uma percepção, portanto, pragmática, cujo sentido é a ação. Mas esse não é o único modo – e nem o principal – de perceber. Esse o ponto central na reformulação pretendida, e que recoloca o lugar da obra de arte e da percepção do artista. Cito:

A originalidade do artista e aquilo que vimos ser o caráter inesperado e insuspeitado da arte derivam da peculiar percepção do artista. Aí está pois a percepção alargada e aprofundada: nós temos acesso não a ela mesma, mas àquilo que ela produz. A arte enquanto produto é uma realidade, a arte enquanto gênese desse produto é um enigma (*Ibid.*, p. 145).

Há, portanto, uma outra modalidade da percepção – e, com ela, de acesso ao real – que não aquela direcionada por atos pragmáticos: a percepção artística. Tese fundamental na argumentação de Franklin, que lhe permitirá explicitar o modo pelo qual o procedimento artístico elucida a intersecção, aqui buscada, entre filosofia e literatura. É como percepção alargada – desinvestimento do mundo cotidiano – que a arte se aproxima da filosofia. Não, portanto, como conhecimento racional, mas como saber, percepção mais profunda e mais *sensível* (*Ibid.*). É compreendendo-a, defende Franklin, que reencontraremos o ponto de encontro entre ambas.

A percepção do mundo pelo artista traz uma dimensão insuspeita e inesperada do real; ela tem a propriedade de manifestar de forma livre o *novo*, aquilo que escapa à determinidade e à previsibilidade.⁶ A percepção cotidiana, enquanto pragmática e dirigida, mantém-se sempre tensionada, “recortada” pela tensão que se estabelece

⁵ Tese que reencontra, indiretamente, grandes temas da discussão fenomenológica do século XX (um dos eixos principais do trabalho filosófico de Franklin), bem como o impacto que a obra de Bergson implica nessa temática mais geral – conforme, em especial, o clássico livro de Bento Prado Junior *Presença e Campo Transcendental*.

⁶ Nesse ponto, cabe um brevíssimo parêntese: as proposições de Franklin reencontram, de maneira surpreendentemente próxima, pontos importantes da reflexão de Hannah Arendt. Pensamos, aqui, especialmente em suas noções de imprevisível e improvável, precisamente como as características que descrevem a irrupção do novo no mundo – aquilo que Arendt define como liberdade. Ao mesmo tempo, contudo, elas revelam também a sólida distância entre os dois autores, pois, para Arendt, não é a obra e nem o artista, mas sim o agente (a ação política), o lugar dessa aparição. Sobre esse tema ver, especialmente, *A Condição Humana* (Arendt, 1987, pp. 242 e segs.).

em vista de um fim, de uma ação prática. A percepção artística opera de modo inverso. Nas palavras de Franklin, ela é o “relaxamento dessa tensão”, descontração, distração e distensão (*Ibid.*, p. 146). Em termos bergsonianos, ela é *desatenção*, e por isso capaz de perceber mais e mais profundamente:

A percepção alargada e aprofundada, de que falávamos havia pouco, consiste nesta indeterminação do foco de atenção, graças à qual o artista percebe e revela os aspectos insuspeitados e inesperados do real [...]. E essa medida é aquela em que o único procedimento de que dispomos para alargar e aprofundar a percepção é a própria imaginação (*Ibid.*).

Outro passo decisivo – e original – é dado: a percepção artística, na medida em que distensionada a atenção e abre-se àquilo que permanece latente no real, não se distingue da imaginação. Mais precisamente, ela própria é imaginativa: perceber, em larga medida, é imaginar⁷. Desse modo, a clássica distinção entre elas, por vezes assumidas como faculdades distintas, perde sua validade e a clara delimitação de suas fronteiras. A desatenção da percepção é um momento imaginativo e, por isso mesmo, mais próximo da verdade do real. Ela nos abre àquilo que escapa à cotidianidade e, retomando a linha seguida até aqui, da fixidez, de suas determinações estanques – da imutabilidade do “dado”. Isto é, a percepção imaginativa abre-se à mudança, à transição e ao movimento. Em uma palavra: ao Tempo.

E o que o real tem de mais íntimo e de mais essencial é aquilo que para nós é o mais fugidio, evanescente e imperceptível: o Tempo. A realidade de direito percebida está na dimensão da invisibilidade. A essência da realidade é imperceptível não porque a transcenda, mas porque está profundamente arraigada no seu interior. Por isso, a visão da interioridade é inabitual e extraordinária. [...] A luta pela expressão é o esforço de fixar esse movimento absoluto do tempo; e é um esforço da imaginação, que, portanto, é órgão de conhecimento, de acesso mais profundo e mais direto à realidade (*Ibid.*, p. 147).

Reunindo os diferentes eixos mobilizados ao longo da discussão, o que há de essencial no real, seu substrato, é aquilo que nos aparece como o mais efêmero e transitivo: o Tempo – mudança e duração. O percebido não é *visível* – eco notável da reflexão de Merleau-Ponty⁸ –, mas abertura à invisibilidade operante no devir. Perceber é abrir(se) ao invisível que estrutura o real⁹; em termos bergsonianos, desvelar o invisível como temporalidade última. Razão pela qual cabe à imaginação (ou

⁷ Questão clássica na Fenomenologia e, em particular, na obra de Sartre.

⁸ Pensamos, aqui, em sua filosofia como um todo – largamente tematizada e discutida por Franklin – e, em especial, nas formulações presentes em seus últimos textos, notadamente em *O Visível e o Invisível*.

⁹ Descrição proposta por nós, aqui, em termos acentuadamente merleau-pontyanos.

à percepção imaginante) fazê-lo e desvelá-lo, pois ela se ocupa precisamente daquilo que se oferece como ausência (*Ibid.*); passagem e devir. A imaginação não trata do presente ou da presença, mas do virtual e do invisível – enfim, da duração.

A arte é a descrição da realidade do ponto de vista da duração [...]. E assim o mundo, a realidade, é o referencial indeterminado dos mundos que se originam da criação artística. Porque a pluralidade dos mundos que nascem da criação se identificam na função *reveladora* da verdade que a obra de arte nos dá a perceber (*Ibid.*, p. 148).

Tomando distância em relação ao modelo da representação, a realidade aparece como horizonte – referencial indeterminado – *originado* e *revelado* pela criação artística. Retornando à ideia do paradoxo, criação e revelação se entrecruzam: a primeira como explicitação do processo que lhe subjaz, por ela testemunhado e realizado. A arte cria ao desvelar o Tempo, *temporalizando* o real e sua verdade. Nesse paradoxal “encontro da consciência com a temporalidade”, da percepção artística com o devir, assume centralidade o lugar da narrativa. Referindo-se a uma passagem notável de Paul Ricoeur, Franklin propõe que “a experiência do tempo é [ela mesma] ficcional” (*Ibid.*, p. 149). Quer dizer, a ficção não é mais um elemento subjetivo sobreposto à realidade, mas *o próprio modo de aparição e doação* do tempo, núcleo do real que distensiona a percepção, abrindo-a à duração em seu caráter mais fundamental.

Se o núcleo da realidade é o Tempo, aproximar-se dela não diz respeito mais à representação de um objeto, mas à descrição de um movimento – um fluxo –, fazendo aparecer o transformar-se nele mesmo; pede-se, pois, uma narrativa, um relato, uma história, uma construção ela própria temporal e sujeita ao tempo.

Nessa compreensão profundamente original, a narrativa oblitera o tênue limite entre real e imaginário, entre realidade e ficção, apoiando-se em uma sensibilidade alargada e imaginativa. Ela suspende o tempo cronológico – tempo objetivo (tempo-objeto e tempo do objeto) –, e faz aparecer a própria passagem, a dissolução que lhe sustenta: duração figurada para além da cronologia. O imaginário, agora, é expressão da transitividade e da duração que nele se mostram – e que mais que conhecidas por ele, são *sentidas, percebidas* em uma experiência artística:

A enunciação cronológica, orientada pelo futuro como toda cronologia, é entrecortada pela reflexividade narrativa que confere ao vivido a significação temporal profunda.

[...] As personagens não sabem que são marionetes do tempo; em cada momento da transitoriedade, elas vivem como se o Eu ali se afirmasse definitivamente, com uma identidade inabalável, com a auto-suficiência própria dos que ignoram a temporalidade, sem suspeitar que há um trabalho interno da

duração que, paradoxalmente, torna efêmeras todas as coisas, pois só o que dura é o próprio tempo (*Ibid.*, p. 149-150).

Conclusão

Caminhando, então, em direção à nossa conclusão, e também à do ensaio, gostaria de chamar particular atenção a essa compreensão de um “trabalho interno da duração”, que tem como resultado a efemeridade de todas as coisas, aquilo que se esvai. O trabalho interno do tempo é a dissolução constante que faz durar apenas seu próprio vir a ser. Nesse sentido, o Tempo narrado não é um tempo subjetivo e nem um tempo forjado (no sentido do artifício), mas um Tempo real – ou a verdade desse real, já que ele é aquilo que se mostra como fonte e substrato em uma realidade que não é senão passagem e dissolução. Em uma palavra: a verdade da realidade do tempo é a dissolução. O Tempo narrado é duração, sua expressão autêntica, que vem à luz na experiência fugidia e passageira de uma consciência atravessada pela temporalidade, que a ela sustenta e nela se inscreve.

E é aí que figura a grandeza incontestada da obra de Proust, referência basilar ao longo de toda a obra do professor Franklin. A busca e a redescoberta do Tempo não é a representação literária do tempo vivido, mas a revelação da essência temporal da realidade, sua verdade. A narrativa reencontra a “presença imemorial” de um Tempo originário, duração que atravessa a obra, a vida e a história. Ela não representa, não explica ou fixa, mas partilha da duração em seu sentido originário, refazendo-a em si mesma. Encontra-se aí a afinidade fundamental entre a narrativa romanesca e a realidade; entre a expressão própria à literatura e o núcleo da realidade que cabe a ela – e também à filosofia – desvelar.

Esse, a nosso ver, o cerne da proposta da reflexão do professor Franklin: a redescoberta do Tempo como substrato e matriz em torno dos quais filosofia e literatura se aproximam em seu incansável esforço de decifração – e expressão – da verdade do real. Sua essência é a temporalidade, invisível ausente, irremediavelmente “presente” em toda criação. É sobre ela, sobre essa “dobra”, que tanto a filosofia quanto a literatura devem se debruçar se pretendem – ou se ainda pretendem – dizer a verdade, busca imersa nos paradoxos da expressão.

Nesse sentido, me parece, o estudo do professor Franklin nos deixa um convite, talvez mesmo um apelo, sobre a necessidade de compreender, sob esse prisma revelado pela literatura, o modo pelo qual o mesmo processo se dá, de forma distinta, na Filosofia, reconhecendo a experiência do invisível e da duração como fundamento último do trabalho filosófico, desvelamento do Tempo e de sua verdade.

Enfim, nessa breve apresentação, nossa proposta foi retratar *caminhos e horizontes abertos* pelo pensamento do professor Franklin, e assim mostrar o modo pelo qual ele nos conduz a essa quase “presença” da duração, substrato irreduzível que se deixa perceber em cada obra e cada criação. O que aproxima, enfim, filosofia e literatura é a tarefa inesgotável de desvelamento e recriação do Tempo, verdade do real. Essa, me parece, uma das grandes questões que atravessa o itinerário intelectual do professor e filósofo Franklin Leopoldo e Silva: revelar a essência última da realidade, confrontando a temporalidade em toda sua lucidez e inescapabilidade. A coragem de olhar o Tempo, a um só tempo como quem o revela e o recria, trabalho de enfrentamento filosófico do devir e da duração, do qual sua obra permanece testemunho e legado ímpares.

Bibliografia

- Adorno, T. (2012). *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34.
- Arendt, H. (1987). *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Leopoldo e Silva, F. (1992) “Bergson, Proust. Tensões do Tempo”. In: Novaes, Adauto (org.), *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard.
- Prado Júnior, B. (1989). *Presença e Campo Transcendental*. São Paulo: Edusp.
- Sartre, J.-P. (1948). *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: Gallimard.

Franklin Leopoldo e Silva intérprete de Bergson. A inefabilidade da duração e a tensão imanente ao discurso filosófico

Débora Morato Pinto

UFSCar/CNPq

RESUMO

Intencionamos aqui examinar pontos nodais da interpretação de Bergson apresentada na obra *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, de Franklin Leopoldo e Silva, a fim de explicitar a originalidade de sua circunscrição do problema da linguagem nessa filosofia que se quer intuitiva. Defendemos que as noções de limite e tensão são mobilizadas pelo autor para demonstrar a relação indissociável entre crítica da discursividade e acesso intuitivo ao absoluto que é duração. Buscaremos ainda mostrar como esse viés interpretativo nos oferece um novo olhar sobre modo particular pelo qual Bergson vincula filosofia e história da filosofia já em sua primeira obra.

PALAVRAS-CHAVE

Intuição; discursividade; ontologia; tensão significativa; conceito; duração.

ABSTRACT

The purpose of this text is to examine the nodal points of the interpretation of Bergson presented in *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, by Franklin Leopoldo e Silva, in order to make explicit the originality of his circumscription of the problem of language in this philosophy that claims to be intuitive. We argue that the notions of limit and tension are mobilized by the author to demonstrate the inseparable relationship between the critique of discursivity and intuitive access to the absolute that is duration. We will also try to show how this approach offers us a new look at the particular way in which Bergson links philosophy and the history of philosophy in his first work.

KEY WORDS

Intuition; discursivity; ontology; significant tension; concept; duration.

Toda questão é aquela de saber se e como o pensamento pode habitar uma palavra... Sólida é a última coisa que a linguagem filosófica deve ser. A densidade das palavras deve ceder lugar ao ritmo do pensamento que salta de imagem em imagem e mesmo por entre as contradições, destruindo a plasticidade racional com que tradicionalmente se tentou fazer com que a linguagem expressasse o pensamento. A palavra não reproduz movimento, mas o estilo pode sugerir a mobilidade (Leopoldo e Silva, 1994, p. 110)¹.

I. Discursividade, teoria e intuição: o problema da linguagem em Bergson

O tema da linguagem, ou antes, da discursividade racional em que se fundam a ciência e a filosofia, configura um campo minado no terreno da reflexão bergsoniana. Sem ter dedicado uma só obra ou conferência às relações entre discurso e devir, o filósofo atravessa os problemas aos quais se dedicou em constante tensão com a tendência à espacialização por meio da qual se desdobra o exercício natural do pensamento, decalcado dos atos de fala e desenvolvido geralmente segundo uma formalização progressiva e sofisticada. A apreensão do tempo cuja essência é passar, fluxo de diferenças, heterogeneidades e mudanças, realidade oposta, portanto, à atualidade e à fixidez dos objetos desdobrados espacialmente, solicita processos de conhecimento que não sejam modelados pela objetividade constituída pragmaticamente. Dado que nossa faculdade natural de conhecimento visa a essa objetividade e se desdobra em concomitância com ela, lidar com o tempo real consiste então numa atividade de direção inversa à intelectualidade. A assimilação e a expressão possível da duração necessitam de liberdade face ao que o filósofo indica como amarras conceituais, a despeito do fato de que não há como conhecer propriamente sem se amalgamar com os expedientes intelectuais. Eis o polêmico problema do apelo à faculdade intuitiva. Sem a discursividade não haveria reflexão, não se processaria um conhecimento passível de voltar-se a si; mas com ele se abre e se segue inelutavelmente a via do conceito, cujas propriedades incluem a generalização, a abstração, a fixação dos significados e a inevitável construção de sistemas – a via do mascaramento do devir, do esquecimento do tempo. Mais explicitamente, à singularidade dos ritmos que compõem o real, o entendimento impõe a generalização; à experiência concreta pela qual estamos imersos no todo do devir, a abstração que recorta parcialidades pelo critério das semelhanças; à mobilidade da duração, a estabilização

¹ Esse livro essencial em muitos sentidos tem sido uma companhia constante ao longo de meu trajeto como professora e pesquisadora. Ele permite de algum modo continuar a fruir da presença de Franklin em minha vida. Ao meu incrível orientador, que me mostrou o rigor e a suavidade encarnados conjuntamente numa maneira especial de fazer e ensinar filosofia, dedico este texto como homenagem jamais à altura do que ele significa para a filosofia brasileira e para os estudiosos de Bergson de qualquer parte.

na armadura do signo; à heterogeneidade, sua diluição num meio homogêneo. É assim que, em 1903, já de posse das direções primordiais de um método que poderia ao menos flexibilizar o conceito, Bergson nos *introduz à metafísica*, destacando do que se trata nesse gênero de conhecimento: tentar seguir a via inversa à conceitual, isto é, instalar-se diretamente na mobilidade, numa realidade móvel, adotando “sua direção em constante mudança e, por fim, compreendê-la intuitivamente” (Bergson, 2019, pp. 213-214). Compreensão que depende de uma faculdade de acesso ao puro sentimento que integra contato e visão, e que se exerce como conhecimento em comércio com a discursividade, já que, segundo a célebre passagem de *A Evolução Criadora*, trata-se para a intuição, “nebulosidade vaga em torno do centro luminoso que é a inteligência”, de “nos fazer apreender o que os dados da inteligência têm de insuficiente e nos *fazer ver* o modo de completar as suas lacunas” (Bergson, 2007, p. 178, grifo nosso). Sabemos que não é tão simples: a essa sugestão sobre a relação entre as duas faculdades, somam-se outras que enfatizam a inversão², o esforço violento³, a torção⁴, a superação de limites, tudo isso implicado no conhecimento intuitivo que se realiza como metafísica. Em todo caso, cabe observar que é dessa condição paradoxal que depende a filosofia da duração, e ela procederá por meio de uma relação bastante peculiar com o discurso, em especial com o seu envolvimento na filosofia que tem no conceito seu instrumento próprio.

² Diz Bergson ser necessário que nosso espírito inverta o sentido das operações naturais pelas quais ele se situa e opera no mundo segundo as orientações da vida, isto é, o pensamento habitual e suas categorias, que são seus “termos artificiais”, para então criar “conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e adotar o próprio movimento da vida interior das coisas... Filosofar consiste em inverter a *direção habitual do trabalho do pensamento*” (Bergson, 2019, p. 214, grifos nossos).

³ Ver *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a menção ao esforço vigoroso da consciência para que “volte a ser ela mesma”, isolando-se do mundo material e da forma espacial (Bergson, 2020, p. 64); *La perception du changement* (Bergson, 2019, p. 157), a menção ao “esforço violento” para descartar esquemas artificiais que, inconscientemente, interpomos entre a realidade e nós mesmos; ainda em *Introduction à la Métaphysique*, a descrição da metafísica como movimento da intuição entre dois limites, movimento pelo qual podemos nos dilatar “indefinidamente fazendo um esforço cada vez mais violento; em ambos os casos, transcendemos a nós mesmos” (*Ibid.*, p. 211).

⁴ O trabalho sobre a linguagem é inseparável da reconfiguração da experiência, do empirismo verdadeiro a que almeja Bergson. A intuição se faz pelo esforço de “buscar a experiência em sua fonte”, para quem do “*tour-nant*” (Bergson, 2008, pp. 203-206) pelo qual ela se inflete no sentido da nossa utilidade. A menção que fazemos aqui a uma torção diz respeito a essa reviravolta, por assim dizer, já que se trata de inserir-se numa via em que o fato, como adaptação do real à nossa utilidade, será desconstruído, seu enquadramento será rompido e a experiência será como que “revirada”, pela *teoria* que busca um além do humano, cuja face complementar será desenvolvida na terceira obra, em que um além do homem surge no horizonte (a superação da condição humana) implicado na metafísica.

O nó do paradoxo⁵ reside na proposta original de uma filosofia intuitiva, isto é, na construção de um método com base numa faculdade a um só tempo distinta em natureza e complementar à inteligência, cujo horizonte é a convergência com a experiência considerada em sua integralidade. A questão da linguagem identifica-se então à denúncia dos limites que a discursividade natural encontra no exercício teórico, e dos quais ela não se dá conta, ao menos não inteiramente. A aceitação da inteligência como ferramenta por excelência da teoria negligencia de partida o fato de que sua índole é pragmática, que a intencionalidade prática está na sua origem e é seu motor de desenvolvimento. Servindo aos processos próprios à espécie humana, a eficácia da faculdade intelectual se mede pela sua eficiência em proporcionar campos de estabilidade, sobre os quais a sobrevivência, o trabalho e a sociabilidade podem seguir a marcha da espécie. A fala, a língua e a expressão desenvolvem-se *pari passu* com o aperfeiçoamento da ação humana, na medida em que a inteligência se desdobra em concomitância com a comunicação que esquadrinha o mundo e oferece solo às relações sociais e intersubjetivas. A inteligência se exerce por expedientes que, na conformação da teoria, são precipitadamente transportados para a expressão do sentir e do pensar de uma consciência em sua relação consigo mesma. Assim, considerando que, no nível da comunicação e no nível da reflexão, institui-se a relação de significação própria ao mundo humano – o da cultura – é evidente que tal relação servirá ao mesmo tipo de finalidade que caracteriza a ação vital, ou seja, a estabilização do devir e o recorte da dinamicidade do real sem o que não é possível ao homem viver. A inteligência linguageira tende a congelar a mobilidade do sentido, seu aperfeiçoamento se desdobrando à luz de tal finalidade. Para superar sua própria mobilidade e fluidez originárias, a fala que institui significações impõe o desenvolvimento progressivo da formalização.

A tendência a fixar significados é, portanto, a marca da instrumentalidade. Generalização e abstração constituem os mecanismos que tornam possível a comunicação, a vida comum do trabalho e o conhecimento em suas etapas iniciais, em que técnica e ação se interligam por meio das potencialidades linguísticas. A palavra, produto de

⁵ A esse teor paradoxal se conectam críticas e incompreensões, mas também lições cuja fertilidade o século XX saberá explorar. Os desdobramentos mais comentados em autores de diferentes correntes recaem sobre Merleau-Ponty, Canguilhem e Deleuze, além de Sartre, cuja relação com o bergsonismo tem um tom mais crítico. Mas a eles podemos ainda acrescentar Jan Patočka, Simone de Beauvoir e Vladimir Jankélévitch, esse último representando um ponto especial da fertilidade a que aludimos: “Haverá sempre a reflexão que prolonga, que experimenta os procedimentos e os limites das propostas bergsonianas, na tentativa de compreender a fundo a sua originalidade e fazer por si mesmo a experiência de um compromisso inédito com o espírito e o tempo” (Leopoldo e Silva, 1996, p. 335).

um processo que implica a memória e a percepção, atividades fundadas na corporeidade, integra uma generalização sentida (compartilhada pelas espécies da linhagem animal) a uma discriminação de individualidades própria à memória humana. Ela representa a cristalização à qual a ideia geral, oriunda de um movimento entre as individualidades de um conjunto de lembranças e a ponta da vida mental que é o corpo, tende como uma de suas destinações. Em seu longo e detalhado estudo sobre a memória, Bergson nos oferece uma compreensão do hábito e de sua relação com as imagens da memória que se identifica a uma incipiente teoria da fala, ali delineando de maneira promissora a convergência entre os mecanismos ou aparelhos motores, a instituição de marcas sígnicas que facultam o recorte prático e a esquematização de gêneros. A ideia geral de gênero se explicaria, nessa chave, como desenvolvimento progressivo desses “aparelhos motores” artificiais montados, numa *imitação do trabalho da natureza*, “pelo entendimento para responder, em número limitado, a uma variedade ilimitada de objetos individuais” (Bergson, 2008, p. 179). A ação vital e a memória-hábito operam na formação das palavras, e em integração constante com a memória-imagem aprimoram as duas operações fundamentais da mente, a que discerne indivíduos e a que constrói gêneros. Esse esboço de teoria da linguagem a que apenas aludimos aqui⁶ já é suficiente para que se constate como as origens utilitárias de nossa percepção são as mesmas que as da capacidade de falar, futura produção de símbolos que consolidam esquemas motores e dinâmicos organizados na decodificação do mundo, primeiramente pelas ações. A palavra se forma no contato do corpo com o mundo, em sua inserção vital na natureza e no ambiente social.

Da generalização sentida à generalização pensada, a ação e a técnica promovem a continuidade entre a palavra e o conceito, esse último representando a forma acabada da primeira. É assim que podemos indicar, de modo muito sumário, como, na origem da filosofia ocidental, o conceito começa a firmar-se como unidade do pensamento e instrumento excelente da razão. O desvio inevitável da singularidade da experiência direta e da mobilidade própria ao devir encontra aí sua explicação, e mesmo sua justificativa – que outro modo de impulsionar o conhecimento que visa apenas conhecer, o ver por ver, senão por meio daquilo que nos faculta conhecer de modo geral, o saber prático concretamente exercido no âmbito da vida? É a inteligência o recurso que está inicialmente à mão, por assim dizer, para as primeiras

⁶ A explicação bergsoniana sobre formação das ideias e os processos de associação, originados na confluência de duas correntes, uma delas precisamente a percepção de semelhanças, generalização nascente, está no coração da segunda obra. Note-se a célebre afirmação sobre o “sentimento confuso de uma qualidade marcante... é a erva em geral que atrai o herbívoro” (Bergson, 2008, p. 177). Sentimento situado aquém da generalidade pensada e da individualidade discriminada que explicita o ponto que nos interessa: a origem e a destinação utilitária da palavra que define sua tendência primordial a consolidar sentidos.

investidas filosóficas, e é o conceito que será buscado como meio de elaboração e correção dos erros e das limitações do senso comum, sem que uma mínima hesitação tenha advertido sobre as armadilhas que aí se formaram. O dilema pode ser expresso de maneira simples e banal: como conhecer por conhecer sem usar a ferramenta que possibilitou desde sempre o conhecimento que nos caracterizou como espécie, sem recorrer ao expediente que prolonga a intelectualidade e que a faz voltar-se a si própria, a reflexão discursiva? Se a filosofia se diz, se discute e se escreve, como teria o menor cabimento que a linguagem se lhe apresentasse como empecilho?

Parte da possível resposta bergsoniana se encontra na consideração das noções de *limite* e de *tensão*. A discursividade como modo próprio de realização da filosofia deve carregar virtualmente consigo a sua própria crítica, o reconhecimento de seus limites e as possibilidades de sua flexibilização – isso tudo a ser buscado de forma incessante e vigorosa numa teoria. E essa prescrição decorre precisamente do fato de que filosofar não se identifica a escrutinar o real segundo os desígnios pragmáticos, e por isso exige compor a inteligência com outro modo de apreensão do real, enfrentando a tensão entre fixidez e mobilidade que ela mesma comporta. Os atos de fala e a simbolização que lhes dá continuidade e amplitude se caracterizam em sua origem também pela variabilidade. A fixação se alcança progressivamente a partir da arbitrariedade dos signos, potencialmente aplicáveis a uma multitude de possíveis respostas ao meio. Inteligência e linguagem farão, em consonância com a percepção, evoluir um trabalho de focalização e ajuste, que desemboca na soldagem entre palavras e objetos, frases e ações. Entretanto, implicada com a estabilização e o espaço em sua origem e sua destinação, a intelectualidade terá de se haver, ao defrontar-se com as questões radicais instauradas pela humanidade, com algo que a supera e que a envolve, cujas manifestações em nossa experiência se dão a ver em “diferença radical” com um desdobramento de fases justapostas, ou seja, com uma “evolução cujas fases contínuas se interpenetram por uma espécie de crescimento interior” (Bergson, 2019, p. 11). Como veremos adiante, a espacialização se apresenta desde o início do percurso bergsoniano como base da discursividade racional, sobre a qual se processa a simbolização. Entendido como condição da abstração e da fala, o espaço como meio que se interpõe entre nós e o real invade naturalmente o domínio da consciência, a nossa relação interior com o pensar. Desde a descoberta da duração interior, a relação entre linguagem e pensamento se mostra sob duplo aspecto, quer se a considere tal como é instituída e consolidada intelectualmente, como discurso articulado conscientemente, quer se a tome, no esforço propriamente intuitivo, segundo a apreensão direta do pensar sem o crivo da simbolização, isto é, sem a metaforização inevitável à expressão do mental por meio da fala interna e reflexiva. Na verdade, parte considerável da intuição da duração se realiza efetivamente no exame

desses dois aspectos que proporciona uma nova relação entre eles – no corpo simbólico que constitui a filosofia intelectual se abrem *momentos de inversão* do direcionamento ao imóvel e, assim, as condições de sua própria modulação.

Em outros termos, a metaforização do real via espacialização tem entre seus vetores primordiais a transfiguração do pensamento pela fixidez das palavras. Há razões ou motivações inteiramente justificadas para tal: pensar conscientemente não deixa de ser uma atividade de expressão de si para si, em que o pensamento se converte em discurso seguindo as tendências naturais do falar. Mas a metafísica, como atividade de pensamento essencialmente desinteressada, visando ao real como duração, teria que inventar ferramentas próprias, ou descobri-las. Sabemos que isso será defendido por Bergson como possibilidade efetiva na medida em que, recuperando uma virtualidade presente na tendência intelectual, mostrará a presença de outra faculdade, que se desdobra em método segundo as prerrogativas da ontologia, cuja direção é inversa à da objetivação própria à percepção e à inteligência, os principais expedientes vitais. Conjugação de um sentimento vago a regras de um “método elaborado” (Deleuze, 1999, p. 8)⁷, aplicáveis à própria racionalidade, a intuição se coloca sobre a duração e irradia direções para transformar-se em conhecimento, confrontando-se produtivamente com os expedientes já consolidados no saber teórico. Expedientes imantados a um processo de exteriorização que distancia o pensar de sua própria interioridade. Na medida em que a consciência filosófica abandona, ao menos parcialmente, as “reconstruções artificiais do pensamento”, ela toca um absoluto vivido como mudança que integra o pensamento; torna-se então visível *o pensar enquanto tal*:

ele é essencialmente uma mudança contínua e ininterrupta de direção interna, que tende incessantemente a ser traduzida em mudanças de direção externa, ou seja, em ações e gestos capazes de desenhar no espaço e expressar metaforicamente, por assim dizer, as idas e vindas da mente (Bergson, 2009, p. 45).

Cabe observar ainda como a relação entre linguagem e pensamento se rearticula à luz da duração, pois se trata para Bergson de diferenciar o pensamento como mudança contínua de direção – como mobilidade essencial do espírito – do diálogo interior que estabelecemos conosco quando pensamos articuladamente, isto é, quando expressamos tais direções em sua espacialização nascente. A tal diálogo subjaz a materialização

⁷ A despeito da desconsideração da dimensão de experiência vivida, o sentimento ou ao menos a camada profunda da sensibilidade, que claramente Bergson atribui à intuição, o comentário já canônico de Deleuze é bastante acertado e produtivo ao indicar essas regras e defender que a precisão em filosofia se alcança, no bergsonismo, pela determinação que a duração, a memória e o *elá vital* só podem ganhar com o “fio metódico” das regras interligadas. Cf. Deleuze, 1999, capítulo 1.

do espírito cuja sede é nosso cérebro. Para nossos propósitos aqui é importante apenas frisar que é na eleição do dualismo mente/corpo como problema central à ontologia bergsoniana que encontramos as mais importantes indicações para tratar dessa questão. Pensar e falar interiormente, ainda que intrinsecamente vinculados, não são totalmente identificados, uma vez que o pensamento “real, concreto e vivo” (Bergson, 2009, p. 44) pouco se presta à observação interior. Observar, isto é, relacionar-se com um objeto em face do qual o olhar do sujeito se exerce, implica uma separação ou exteriorização, própria à distância perceptiva que abre o horizonte espacial. A questão problemática reside justamente na absorção, pela reflexão, dessa relação como *modus operandi* para apreender a própria interioridade a si do pensamento, fazendo da reflexão um “exame da consciência por si mesma”, processo marcado pela artificialidade de um discurso interior, articulação de palavras-ideias, ou seja, símbolos consolidados, que constrói uma “pseudo-interioridade”:

A idéia, tomada em si mesma e independente do seu conteúdo representativo, já é sempre metáfora do pensamento, na exata medida em que o discurso interior é *metáfora do pensamento enquanto movimento*. Portanto quando a consciência ‘reflete’ sobre seus conteúdos ela não se encontra verdadeiramente a si mesma, mas apenas a sua face que está voltada para as coisas ou para as imagens exteriores (Leopoldo e Silva, 1994, p. 232, grifos nossos).

A distinção entre a vida do pensamento e os expedientes da representação, tomados como veículos da sua imitação artificial por meio da composição de imagens e ideias, consiste então numa das principais teses de fundo para que se dê conta minimamente do modo original e radical pelo qual Bergson pensa o problema da discursividade intelectual, incluindo a fala interior pela qual a inteligência reflete⁸. A análise levada a termo em *Bergson. Intuição e Discurso Filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva, centro de nossas considerações aqui, está entre as poucas tentativas de adentrar nessa seara com precisão e detalhe, e entre essas poucas ela é sem dúvida a mais completa. Completude que reside no traço diferencial que o autor imprimiu ao estudo da intuição em seu vínculo problemático com o discurso: enfrentou a relação entre ontologia e método na chave bergsoniana, dedicando-se a mostrar como a expressão da duração é, a um só tempo, inevitável e deletéria, condição da

⁸ A conferência *A alma e o corpo* sintetiza e avança o trabalho de desvendamento das relações entre os movimentos neurossensoriais e a memória, à luz do par atual/virtual, ou seja, o tratamento inovador que Bergson confere ao problema do dualismo. O ponto de viragem da conferência, como bem ressalta Worms, está na indicação de movimentos sutis que buscam expressar em espacialização nascente as mudanças ininterruptas do pensamento ou do espírito concreto, real e vivo, “movimentos nascentes que indicam simbolicamente as direções sucessivas do espírito” (Worms, 1992, p. 44). A simbolização é, em sua instância originária, *do corpo*. (Cf. Worms, 1992, p. 47; e Riquier apud Bergson, 2009, p. 266, nota 40).

metafísica e armadilha da qual ela tem que incessantemente desviar-se sem, entretanto, poder abandoná-la. O ponto crucial reside justamente no fato de que a exteriorização do pensamento, a verbalização, condiciona a construção da reflexão por meio do espaço, situando a filosofia, de partida, num projeto cuja atitude ou posição se define pelo ocultamento do tempo. Recuperar a vida perdida do tempo, obra da intuição em tensionamento com o intelecto, significa assim lidar com a espacialização que constitui o esquema da exterioridade recíproca, nele inserindo, segundo a circunscrição de problemas precisos, meios e modos de flexibilização, inversão e modulação do pensamento em que um ideal de superação de limites é impulsionado por uma visão do fazer-se, que dá ensejo a um ciência especial, a metafísica como apreensão de realidades “fora de qualquer expressão, tradução ou representação simbólica” que *pretende*, portanto, “dispensar os símbolos” (Bergson, 2019, p. 182), segundo a célebre fórmula que encontramos na *Introdução à Metafísica*. Não custa repetir: partir dessa visão (do progresso, da transição ou da evolução que são o tempo) e seguir as suas indicações constituem a atitude atravessada por essa tensão:

A intuição de que falamos se coloca antes de tudo sobre a duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o futuro. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais interposto: *nada de refração através do prisma do qual uma face é espaço e a outra é linguagem* (Ibid., p. 27, grifo nosso).

II. Da crítica à linguagem filosófica à discussão do método filosófico geral: a coragem do comentário sobre a expressão do inefável

Chama a nossa atenção, nas considerações que retomam problemas metodológicos nas introduções ao *Pensamento e o Movente*⁹, o fato de que as observações sobre a linguagem aparentam possuir um caráter acessório, assim como no caso de cada obra de doutrina. Entendemos que a tarefa de conferir unidade e articulação entre essas observações, intrinsecamente vinculada à apreensão da luta incessante entre a discursividade e a intuição, ganhou em *Intuição e Discurso Filosófico* um dos seus mais importantes capítulos. Ao tratar desse problema, ao modo bergsoniano, o autor adentra nos meandros da intuição, fazendo mais clara a renovação metafísica a que

⁹ Mais que no corpo das obras de doutrina, as introduções atacam diretamente esse ponto. A segunda introdução inicia-se por considerações diretas do termo intuição e adentra nos detalhes da relação entre metafísica e ciência implicadas no método. Sobre isso Zanfi enfatiza que esse “discurso do método” se anuncia já no título da coletânea, no jogo de tempos verbais que indica “a *tensão* do pensamento face ao ritmo do devir” (Zanfi, 2022). Sobre a tematização, nesse mesmo discurso bergsoniano do método, do relativismo de Kant, cujo combate solicita “uma mudança radical de método face ao ‘intelectualismo cientificista’ cuja única fórmula metodológica é analítica”, cf. Montebello; Miravete, 2014, pp. 9-39.

se propõe a filosofia da duração. De início, cabe enfatizar que a originalidade e relevância desse estudo reside precisamente na eleição de seu objeto e no caminho a que ele conduz: buscar responder à questão sobre o símbolo próprio à filosofia. Tal questão incide sobre e depende de análises das *relações possíveis e desejáveis entre filosofia e método*, em virtude da necessidade de aceitar e assumir a *tensão significativa* para elaborar filosoficamente o devir e a interioridade – totalidade aberta em seu fazer-se – como determinações ontológicas. Assim, fazer retornar a metafísica ao terreno da experiência e da singularidade, ser instruído por uma “metafísica verdadeiramente intuitiva, que seguiria as ondulações do real” (Bergson, 2019, p. 26), sem aplicar ao conhecimento de cada realidade uma forma ou unidade sistematizante dada a priori, exige que se pergunte sobre a transposição sem crítica dos expedientes linguageiros, posteriormente prolongados em sistemas de conceitos, à investigação que nasce de questões radicais. Exige, para dizer tudo, “pensar até o limite possível” uma metafísica que pretende, sem poder levar tal pretensão até o fim, abrir mão do símbolo ou, para ser mais fiel ao texto bergsoniano, das representações simbólicas. A metafísica intuitiva é atravessada por uma intenção inalcançável, “dado que o símbolo é absolutamente necessário para a constituição do conhecimento metafísico” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 110), intenção assumida como *direção* – poderíamos acrescentar, como horizonte ideal e fonte de análises originais – e determina assim uma relação bastante peculiar com a simbolização e sua configuração como *metáfora conceitual*. Mais que isso, não se trata de recomeçar do zero a reflexão filosófica, o que significaria partir de um nada de reflexão fictício, mas recuperar na história da tradição o embate, presente (ainda que no mais das vezes subjacente a uma aparente tranquilidade do sistema), em momentos especiais da história do pensamento. A própria noção de sistema ganha outro significado, na medida em que representa a luta de cada filósofo pela expressão que, ao fim e ao cabo, é o confronto com “a estrutura cristalizada da linguagem”. A feliz formulação dessa disputa, extraída da conferência *A intuição filosófica*, menciona como se trata de driblar a estrutura e *esgotá-la na sua própria assimilação*. O sistema representa um avesso da expressão, um negativo cujo esgotamento é condição para transmitir algo da ordem do inefável. Tudo se passa como se

a totalidade do sistema não fosse mais do que um longo, desesperado, incompleto circunlóquio para suprir a impossibilidade da expressão direta. Todo autêntico filosofar é, consciente ou inconscientemente, lutar contra a linguagem (*Ibid.*, p. 110).

Bergson se contrapõe de imediato a uma história da filosofia que transporta sem crítica os expedientes da intencionalidade pragmática à especulação. Cabe aos seus

intérpretes dar conta dos modos de ligação entre esse gesto crítico e a face positiva da filosofia intuitiva. Entre tais modos, a questão da discursividade apresenta-se como particularmente densa e de difícil enfrentamento. É assim que *Intuição e Discurso Filosófico* abre suas cortinas: conduzindo-nos à inevitabilidade de pensar os limites do conceito e as indicações daí decorrentes para a linguagem da filosofia. As análises então empreendidas explicitarão que essas exigências da intuição da duração só se cumprem em consonância com o exame das teorias tradicionais do tempo. Assim, desconstruir a discursividade filosófica marcada por uma inadequação de princípio com o ser duracional implica aprofundar-se na crítica do método filosófico e ilustrar os dilemas da relação entre metafísica e método. E isso só se torna viável pelo atravessamento de capítulos essenciais da história da filosofia.

A tarefa desenhada por essa exigência não é trivial. Ela impõe que, para dar conta da inversão da tendência natural ao pensamento necessária à filosofia, não basta denunciar a filosofia das *formas*, fundamento da tradição jamais superado, como desdobramento natural da incorporação da instrumentalidade da linguagem ao campo especulativo. Anuncia que não é suficiente tratar diretamente dos processos de simbolização, das estratégias de recuperação da mobilidade originária dos significados pela simples e quase infactível substituição de conceitos por imagens, para inverter a direção do conhecimento ao qual a duração escapa, enfim, que não basta examinar a potencialidade da arte para “tirar proveito do suplemento significativo” da linguagem. Tais são condições necessárias para seguir os passos de um novo método filosófico, mas elas seriam insuficientes sem a contrapartida da análise crítica que exhibe a incompatibilidade entre as *démarches* intelectuais e a temporalidade, isto é, sem a explicitação das insuficiências, contradições e impasses da teorização filosófica fundada e limitada ao conceito, que desemboca, de resto, no kantismo como paradigma da constituição de uma temporalidade formal. A discursividade que tem seu escopo e sua tendência ampliados ao dominar o exercício especulativo converge para a dialética e seus limites precisam ser evidenciados. Ao lutar contra a solidificação do real, o movimento crítico sugerido intuitivamente fará o seu trabalho, ao fim e ao cabo o de superar o horizonte do instantaneísmo ou presentéismo, isto é, da eternidade:

A dialética é a tentativa de fazer com que o resultado do discurso reproduza, tanto quanto possível, a articulação das formas eternas. Com este procedimento a inteligência projeta no plano do absoluto a sua função unificadora, originalmente de caráter prático (*Ibid.*, p. 13).

As funções primordiais da linguagem, designar e comunicar, se exercem por seu poder de simbolizar, estabelecer correlações entre estruturas verbais, de origem fono-

auditiva, e os recortes práticos do mundo pelos quais a vida se exerce ou os organismos agem. As coisas, recortes perceptivos, serão melhor delimitadas em sua fixidez artificial através das palavras, e as relações entre os objetos exteriores entre si determinarão as que se estabelecem entre as palavras no discurso mental – isto é, entre as ideias. Ora, dado que o novo viés metafísico veiculado por Bergson encontra na passagem do tempo o *fato primeiro* sobre o qual se operam recortes e se fixam campos de ação, a relação primordial entre significante e significado que se estrutura “inteiramente no plano da exterioridade” deixa por sua própria natureza escapar a duração, a contínua mudança do devir, a “qualidade interna do real” (*Ibid.*, p. 21). A linguagem se mostra assim, pela crítica impulsionada intuitivamente, inadequada tanto para as “sutilezas da vida psicológica”, quanto, sobretudo, para *dizer o ser*. Ao mesmo tempo, a filosofia se mostra em sua história como abertura do espaço de reflexão que possibilita ao conhecimento passar de prático a teórico, *segundo a discursividade* que se intercala entre o agir e o mundo no processamento de nossa vida. Inteligência e linguagem se encontram atravessadas, do ponto de vista do saber especulativo, por uma ambiguidade inexorável, e o que se trata de perseguir, na filosofia intuitiva, é a tensão permanente entre a construção da imagem espacial do real que lhes é inevitável e a abertura que proporcionam à visão sem finalidade, a mesma que compete ao artista, já que é a arte um dos principais veículos de uma simpatia pela qual a interioridade dos objetos pode ser acessada¹⁰. Ocorre que se trata, em metafísica, de interconectar esse ver com um *conhecer por conhecer*, e é por isso que a metafísica intuitiva não se confunde com uma “estetização da filosofia”.¹¹

Se a intuição pretende ser um método renovador da metafísica, o único que lhe pertence enquanto meio de acesso ao devir que escapa à consciência reflexiva, não há como avançar na compreensão das relações entre filosofia e método sem examinar, em alguns autores paradigmáticos, o detalhe da crítica bergsoniana da tradição,

¹⁰ Ao comentar, no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, como o artista pode superar a fixidez dos organismos que o cientista delimita no estudo da vida, Bergson comenta a distinção entre a intenção de um movimento e as suas pausas, entre a vida como fluxo e os viventes como formas concretas compostas com a materialidade: “O movimento simples que atravessa as linhas, que as une e lhes dá uma significação” escapa ao olhar à distância e à intelecção. “É essa intenção que o artista busca resgatar, colocando-se no interior do objeto por meio de uma espécie de simpatia, reduzindo, por meio de um esforço de intuição, a barreira que o espaço coloca entre ele e o modelo” (Bergson, 2007, p. 178).

¹¹ A dimensão metodológica da intuição, interconectada com a ideia de que a linguagem filosófica deve muito à potencialidade de criação, dá ensejo a inevitáveis confusões sobre o tipo de relação postulada por Bergson entre metafísica e arte. Um dos pontos fortes do estudo de Franklin reside precisamente na profundidade que alcança ao tratar do tema. A referência à estetização merece ser aqui reproduzida: “Mas se a linguagem filosófica deve participar da concepção da linguagem como criação, o que significa sem dúvida uma aproximação entre a linguagem da filosofia e a linguagem da arte, isto se deve não a uma superposição entre as duas formas de expressão ou a uma ‘estetização’ da filosofia como foi aventado por alguns críticos da filosofia bergsoniana, mas, ainda uma vez, a uma exigência metódica de reforma ou reinvenção da linguagem filosófica” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 191).

crítica que não pode se dar ao luxo de negligenciar o que lhes é comum e as respectivas teorias do tempo que se lhes correlacionam. Assim, cabe ao esforço do verdadeiro metafísico dedicar-se às maneiras pelas quais o “método da simbolização, da abstração e da generalização” opera em autores canônicos – se se trata de uma reinstalação do objeto da filosofia, é imprescindível seguir a gênese da sua instauração original e histórica. Para tanto, há etapas de algum modo demarcadas, pois se trata de buscar algo na linguagem que lhe permita servir à metafísica, ao mesmo tempo em que se denuncia aquilo que nela serviu de impedimento, o que significa, ao fim e ao cabo, percorrer resultados do uso indiscriminado e “exacerbado” do entendimento. Aqui se anuncia, de resto, a importância de Kant no percurso bergsoniano, uma vez que ele teria levado “a metafísica e a ciência até o limite extremo do simbolismo ao qual poderia chegar” e, por isso mesmo, “exasperou a independência do entendimento” (Bergson 2019, p. 220). Ocorre que tais etapas se interpenetram e possibilitam o movimento em espiral que a leitura de Bergson nos pede, a sua tematização nos capítulos de *Intuição e Discurso Filosófico* proporcionando precisamente esse aprofundamento, fazendo emergir a sua ligação. O trajeto nos oferece então a relocalização do problema e desemboca na exposição das direções que apontam para a mobilidade dos significados característica do momento originário da linguagem, isto é, direções que são soluções – esboço de solução, se quisermos – na medida em que nos levam ao encontro da tensão do significado que pode nos aproximar da intimidade criadora¹². Intimidade que foi perdida pela imagem artificial da interioridade que o esquema da exterioridade desenhou.

A boa posição do problema ou a aproximação dos verdadeiros vetores e desafios nele envolvidos apresentam ainda uma última exigência, que é atendida ao longo do percurso todo mas encontra seu ápice no último capítulo – “Intuição e expressão”, capítulo que efetivamente demonstra como a incompatibilidade entre discurso e temporalidade, isto é, a impossibilidade de expressão da temporalidade, não desemboca no mutismo do filósofo, não “faz calar a filosofia” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 27). Cabe observar que a discussão sobre a presença de elementos do romantismo

¹² Não abordaremos aqui o terceiro ato da obra, capítulo magistral em que a aproximação possível entre a proposta de Bergson e a crítica dos românticos ao idealismo alemão permite vislumbrar a profundidade da crítica à linguagem à luz da duração. Seria necessário mais que um artigo para isso. Cabe observar ao menos que ali se encontram as principais análises que permitem a Franklin indicar a intimidade criadora como verdade da interioridade do tempo e o comentário da criação (em substituição ao paradigma da causalidade) como ápice da ontologia bergsoniana. Essas duas conclusões maiores do livro se aproximam muito do notável estudo de Camille Riquier, *Archéologie de Bergson, Temps et métaphysique*, que busca articular metafísica e método tendo como centro a crítica da causalidade em A Evolução Criadora, intrinsecamente vinculada à tematização da linguagem da filosofia.

naquilo que se delineia como a teoria “positiva” da linguagem metafísica em Bergson transcende o trabalho de comentário. É ali que o filósofo Franklin Leopoldo e Silva transfigura a interpretação do bergsonismo em reflexão autoral própria e original, direcionada às intrincadas relações entre literatura e filosofia que ele prolongará em seus trabalhos posteriores¹³. A exigência é a de, agora no reverso positivo, mergulhar nos raros momentos em que caminhos se anunciaram, como é o caso das menções a Nietzsche, por exemplo, e equacioná-la de mãos dadas com a relação entre idealismo alemão e Romantismo, ou entre a culminância das hiper-ideias e o remédio da tentativa – que nunca se apresenta como possível, mas nem como impossível – de expressão do infinito no finito. Essa ideia romântica servirá então de fonte sugestiva, inspiração e guia para elaborar de algum modo o problema do inefável e de sua expressão.

Recontando a mesma trajetória do livro com alguns acréscimos, o enfrentamento da inefabilidade da duração implica acompanhar Bergson no percurso de rearticulação entre ontologia e método fundado na crítica aos procedimentos filosóficos “por excelência”. Os procedimentos da tradição são, a despeito de sua diversidade aparente, fundados *apenas* nas operações intelectuais, ou seja, na eleição e na exploração do inteligível como único plano em que se situa a verdade. Ora, como estamos insistindo aqui, o plano da inteligibilidade é aquele que amplia e sofisticada a relação prática que o homem estabelece com o mundo, cuja nascente está na percepção. A história da filosofia como *recusa do sensível enquanto tal*, ou seja, do devir que lhe é imanente, se faz ver, pelas lentes de Bergson, como fruto da indissociabilidade entre percepção e linguagem, ambas compreendidas como processos vitais por meio dos quais o olhar humano se desvia da transição. O simbólico e a generalidade que lhe é inerente se tornam alvos do trabalho crítico, de modo a recuperar um aquém da linguagem que desembocará num além – a metafísica intuitiva. A trajetória do livro exhibe o esforço bergsoniano em tal recuperação, e se propõe a lidar corajosamente com o nó da expressão da intuição. Não se trata apenas, notemos, de cercar o simbólico, dar conta de sua gênese, de sua função e de sua estrutura, mas sobretudo mergulhar na história da filosofia com a sonda¹⁴ crítica dirigida intuitivamente.

¹³ Em especial, os textos sobre Proust e sobretudo o livro canônico sobre Sartre, *Ética e literatura em Sartre*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2004. Ver Silva, F. L. Bergson, Proust: tensões do tempo. In: Pedro Duarte; Luciano Gatti; Ernani Pinheiro Chaves. (Org.). *Filosofia*. Rio de Janeiro: Funarte, 2017, pp. 413-428; *Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. Dois Pontos* (UFPR), v. 3, p. 69-81, 2006, e *Memória e ontologia em Proust. Ide Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo*, São Paulo, v. 28, p. 40-45, 1996.

¹⁴ Bergson lança mão dessa imagem na *Introdução à Metafísica*, para referir-se à intuição da duração, em convergência com outras inúmeras imagens ligadas à água, ao mergulho: “Acreditamos que muitas das grandes descobertas, pelo menos aquelas que transformaram as ciências positivas ou criaram novas ciências, foram

Com efeito, por meio das operações generalizantes e estabilizadoras, a linguagem determina o caráter essencial da filosofia dita conceitual, desde os gregos até a contemporaneidade de Bergson: esse caráter pode ser resumido pela “precedência da forma” (generalidade da palavra, na qual devem caber todas as ocorrências e similitudes dos significados) e do sistema (a articulação das palavras ou de seus significados fixos em totalidades que descrevem os seres e explicam o mundo em si). Aqui reside uma qualidade inestimável de *Intuição e Discurso Filosófico*: mostrar que só é possível compreender a aparente banalidade da crítica ao discurso da filosofia encontrando na sua história o modo como a tradição – em seus autores ditos “canônicos” – o praticou. A filosofia das formas, seja na versão grega ou no ápice da inversão moderna com Kant, tratará sempre da sistematização de quadros categoriais exercendo o trabalho impossível de codificar e mapear o “real” a partir de um paradigma de verdade estabelecido na região da inteligibilidade, isto é, no plano pragmático cuja finalidade não é conhecer por conhecer, não é teorizar ou ver por ver, mas sim agir em adequação ao que nos cerca.

De modo mais preciso, o que Bergson indica com a expressão “pensar em duração”, pelo salto que se instala na mobilidade, implica que se inverta a direção natural do pensamento, e que a filosofia seja essa inversão mesma. Esse pensar só se deixa compreender na confluência com a crítica da generalização inerente à linguagem. O filósofo procede em suas obras o afunilamento dessa crítica, um tanto geral ela mesma, e o trajeto de *Intuição e Discurso Filosófico* explora o seu direcionamento para as concepções do tempo na história da filosofia (ou ao menos em alguns de seus casos paradigmáticos), o que é, por vezes, apenas indicado ou sugerido no corpo das obras bergsonianas. A crítica dos conceitos e dos sistemas é assim condição para que a filosofia se torne aderente aos fatos, para o acesso aos dados imediatos que sustenta um empirismo renovador, aquele que permite definir a metafísica como “experiência integral” (Bergson, 2019, p. 227) posto que faz confluírem dois centros de observação. De um lado, a experiência interna do fluxo da consciência em devir, de outro, a experiência externa que segue as linhas de fatos e os reordena, apreendendo o seu sentido *ao quebrar a forma a priori* que os decodifica em “coisas”. Finalmente, trata-se, na nova metodologia necessária à metafísica, de instituir uma outra relação entre a linguagem e o real.

lançamentos de sonda (“*coups de sonde*”) na duração pura. Quanto mais viva era a realidade tocada, mais profundamente a sonda havia sido lançada. Mas a sonda lançada nas profundezas do mar traz de volta uma massa fluida que o sol logo seca em grãos de areia sólidos e descontínuos” (Bergson, 2019, pp. 217-218).

III. A representação simbólica do tempo e a interioridade a si da duração. Um caso paradigmático de tensão

A difícil questão sobre como fazer teoria, dado que a discursividade intelectual perde de vista seu objeto, o real no seu fazer-se, se põe para Bergson de uma ponta a outra de sua obra, e o modo pelo qual ele a enfrenta nos oferece a alternativa da composição entre faculdades distintas em natureza, cuja origem comum garantiria sua relação possível. Assim, a complementaridade entre intuição e inteligência se institui necessariamente por meio de um questionamento, condição de uma torção, sobre o símbolo ou sobre a linguagem filosófica, de modo que a vocação discursiva se inverta em alguma medida e em determinadas circunstâncias da reflexão. A intuição se efetiva como atitude que, em lugar de desviar do movente, “parte do movimento”, nele se instala e, por essa razão, vê na imobilidade um momento abstrato, uma parada virtual, um ponto de vista ou “instantâneo tomado por nossa mente” (Bergson, 2019, p. 7)¹⁵. Cabe ressaltar aqui o ponto delicado, já que a intuição busca recuperar o movente para o campo do conhecimento e, por assim proceder, inevitavelmente se contrapõe à atividade intelectual enquanto tal, cujo *telos* é a fixidez. Tal atividade, que é também a da diluição do heterogêneo, tem uma condição de possibilidade nítida: necessita do meio vazio e homogêneo em que partes se recortam e objetos se posicionam. À fixação dos significados pela linguagem corresponde, portanto, *a mediação do espaço entre a consciência e o real*. A tomada de consciência sobre o papel do espaço como fundamento dos processos cognitivos naturais se apresenta, aliás, nas primeiras linhas da primeira obra de Bergson, ali incidindo e motivando um processo crítico que busca isolar a experiência do tempo das condições naturais do pensar – ao expressarmos-nos *necessariamente* em palavras e pensarmos *o mais frequentemente* no espaço, seguimos a trilha da linguagem e de sua exigência estrutural: estabelecer “entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade estabelecida entre os objetos materiais” (Bergson, 2020, p. 16).

O sucinto prefácio do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não deve, portanto, nos iludir sobre a precisão e a profundidade ali indicadas: o que se segue no livro está muito bem fincado numa desconfiança ou *suspeita*, a de que essa condição do pensamento e de sua expressão implica traduções ilegítimas que compro-

¹⁵ A filosofia de Bergson é atravessada pela distinção entre duração real e as tomadas de vista do entendimento sobre ela, instituindo o recorte, o instante, a descontinuidade, a posição e a solidificação naquilo que é pura continuidade dinâmica. Discutida em todas as obras, a vistas justapostas (*vues juxtaposées*) se mostram como expediente submetido “às exigências da linguagem”, eis o ponto, produzindo na história do saber a mais fundamental das ilusões, o “sucédâneo prático do tempo”, recomposição artificial da duração e assim da sucessão (Bergson, 2019, p. 7).

meterão a posição dos problemas em filosofia e, por isso mesmo, as soluções aporéticas às quais a tradição é inevitavelmente conduzida. Ora, é precisamente essa suspeita¹⁶, que poderia ter sido motivação de dúvida radical, que faltou à linha contínua que liga o platonismo ao cartesianismo e de maneira exemplar ao kantismo. Trata-se, entretanto, de um passo indispensável à filosofia em sua finalidade mais essencial, dar conta do real, que se apresenta em nossa experiência sob duas ordens de fenômenos nitidamente distintas, qualitativa e quantitativa, heterogênea e contínua por um lado, homogênea e descontínua por outra. A suspeita, se levada a sério, esclarece como a segunda metade de tal contraposição é construída, ou “concebida pela inteligência humana” de modo a nos tornar aptos a representar em sentido forte. Para tanto, a forma espacial é condição indispensável, na medida em que por ela podemos “operar distinções nítidas, contar, abstrair e, talvez, até mesmo falar” (Bergson, 2020, p. 68). Levá-la a sério, persegui-la metodicamente, buscar as lacunas da espacialização e os limites da intelectualização da experiência e do real exigiria, eis o ponto, que se colocasse em questão a ferramenta utilizada nas formas naturais de apreensão e conhecimento do mundo, aquela mesma que possibilitou o retorno do conhecimento a si, a formulação das questões radicais e a busca das respostas, ou seja, a linguagem. É assim que crítica da inteligência e problematização da linguagem convergem, quase que se identificam, e o exame dessa convergência é a ausência sentida na história da tradição, a lacuna plena de ensinamentos que rodeia, como sombra perturbadora, a luz do intelecto. Dito de outro modo, a interligação entre crítica da razão e metafísica positiva em Bergson implica reconhecer, no fundo de sua filosofia inteira, a insuficiência do modo natural e tradicional em que se vinculam linguagem e pensamento:

a filosofia nunca questionou com rigor e radicalidade os critérios da objetividade da inteligência e, conseqüentemente, nunca duvidou seriamente de sua linguagem. O resultado disto é que a consolidação histórica desta linguagem acabou invertendo a relação natural entre linguagem e pensamento (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14).

A filosofia passou a pensar em metafísica assim como a ciência e a técnica pensavam a práxis, partindo do fixo, buscando o fixo, articulando símbolos num discurso sistematizado, tomado então como o próprio pensar. Daí o caráter fundacional da

¹⁶ A *suspeita de interioridade*, da qual nasce a filosofia, surge no ambiente da reflexão que a própria inteligência cria. Eis o paradoxo que, ao fim e ao cabo, é tomado a sério por Bergson e esmiuçado pelo trajeto de *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. As primeiras linhas do livro mencionam precisamente a mediação própria à faculdade intelectual, “que se revela na representação das condições de possibilidade do agir e é o que permite à inteligência refletir sobre si mesma: a filosofia nasce desta suspeitada interioridade” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 9).

metafísica clássica, e a preponderância de um simbolismo centrado na terra e na arquitetura: *fundamento e edifício* ilustram a visada sistematizadora que atravessa a história da tradição. Por meio do recentramento da filosofia na duração, ideias ou conceitos forjados pela discursividade serão de algum modo apartados e denunciados como exteriores à verdade da consciência, do pensamento real e efetivo. Bergson se refere a essas unidades do raciocinar, ideias-palavras, mobilizando a imagem de “folhas mortas” (Bergson, 2020, p. 88) que flutuam à superfície da vida consciente. A fluidez heterogênea que se totaliza dinamicamente, por seu lado, só se apreende na profundidade do eu, cujas imagens sugestivas são, no *Ensaio*, da ordem da melodia. Eis o movimento teórico do qual se irradia a crítica da razão. Em lugar do solo, ou do “fundo sólido que rejeita o movente como da ordem da areia em nome de rocha” (Riquier, 2009, p. 25), ou seja, em lugar da terra, da árvore, imagens afeitas ao cartesianismo, é a própria compreensão da reflexão que se alarga. Na medida em que ela se deixa atravessar pela intuição, trata-se de refletir sobre aquilo em que estamos imersos, o “oceano bergsoniano” que figura o todo, a totalização dinâmica e aberta que a solidez da inteligência perde de vista¹⁷. A reflexão que culmina no retorno da razão a si mesma, que caracteriza propriamente a filosofia moderna da subjetividade, transporta um tipo de jogo simbólico que, ao duplicar o real pelo procedimento metafórico, constrói um duplo que necessariamente o desnatura. A denúncia dos resultados assim obtidos é parte constitutiva da refundação metafísica pretendida por Bergson, que exige não apenas apelar a imagens opostas às representações simbólicas construídas sobre a base do espaço – ao fundamento, à solidez, à arquitetura, à árvore cartesiana, como ressalta Riquier, substituem-se a música, o fluxo, o ritmo, o jorro, a água¹⁸ etc. – como também modificar a maneira pela qual pensamento e linguagem se compõem. Além da objetividade que se institui em face de um sujeito a ela exterior, deve-se abandonar aquilo que o autor define como “quadro simbólico que nos interdita o acesso ao real” (*Ibid.*, p. 41). A relação entre a linguagem e o real passará a ser oblíqua, “confrontando imagens umas pelas outras

¹⁷ No seguimento dessas considerações, Riquier acrescenta: “Bergson retoma a água, o fogo e o ar, dos elementos pré-socráticos, a fim de sugerir, pela imagem, a realidade movente na qual sua metafísica nova será instalada; a imagem chama ou sugere um absoluto irreduzível a toda materialidade” (*Ibid.*, p. 36).

¹⁸ O salto na mobilidade tematizado em *A Evolução Criadora* como ato prioritário da inversão do pensamento na filosofia da duração implica a mudança interna à relação entre linguagem e pensamento, que deixa de ser propriamente metafórica para tornar-se imagética, mobilizando imagens que impulsionam o pensamento a instalar-se em sua própria mudança contínua de direção. Na metafísica em seu momento maduro, a multiplicação de imagens pontuando a discussão crítica com racionalização bruta e que se pretende autossuficiente, atinge o seu ápice no movimento de gênese ideal da inteligência e da matéria: “à física dos sólidos deve acrescentar-se como recurso e complemento uma metafísica das imagens que, ao instalar-se na realidade movente, explora de algum modo o resíduo não sólido da matéria, que a primeira teve que colocar fora de jogo; da análise à intuição, do sólido ao líquido, há uma solução de continuidade que obriga a filosofia, se ela se decide a sair de seu meio natural e humano, ao salto” (Riquier, 2009, p. 50).

com vistas a oferecer por seu ponto de convergência a direção a ser tomada para o pensamento” – e nisso consiste a intuição (*Ibid.*, p. 42).

Se a dissolução do problema da liberdade, objetivo explícito do *Ensaio*, depende do e se prepara pelo acesso à duração concreta em nossa experiência, podemos sintetizar o desafio, em termos críticos, que ali se coloca. Trata-se de retornar ao aspecto direto e imediato que a consciência assume para si mesma uma vez rasgado o véu que se interpõe entre o eu e suas vivências, o véu das ideias, dos conceitos, tecido pela linguagem. Trata-se, eis o passo avançado no estudo dos dados imediatos da consciência, de desviar-se ou de dispensar até o limite o meio vazio e homogêneo que fundamenta a articulação de conceitos – o espaço, fundamento da abstração e da própria simbolização. Ocorre que tal recuperação, um reencontro do imediato perdido, implica explorar a presença e o papel da duração nas *representações já sedimentadas no saber*. Daí a relação entre crítica – que *dissocia* instâncias e *distingue* sentidos – e acesso à manifestação direta da vida consciente a si mesma. A análise da intensidade dos estados de consciência e a teoria das multiplicidades constituem assim a arena em que as representações simbólicas da experiência e da duração são afastadas, por uma luta tensa que se identifica ao “vigoroso esforço de abstração” (Bergson, 2020, p. 64) e de “reflexão” (*Ibid.*, p. 141)¹⁹, em sentido bergsoniano, cabe ressaltar. A mudança no significado desses dois termos explicita o que indicamos como modulação de uma ideia ou liberação de sentidos nela implicados, já que ambas não são mais identificadas à separação de partes ou qualidades que simbolizam um conjunto de predicados, como se dá no conceito, ou à contraposição entre um sujeito e um objeto exteriores entre si (marca da reflexão conceitual que tem em Kant seu melhor paradigma). Reflexão e abstração referem-se agora, *numa ampliação de sentido com potência de inversão*, ao esforço de isolamento limítrofe em relação à exterioridade para que a interioridade seja alcançada em si mesma. Purificação que é interiorização, como nos adverte Prado Jr., condição da conversão da consciência reflexiva em consciência intuitiva tomando um “caminho diverso do que foi aberto pela reflexão tradicional”, escapando dos “labirintos da dialética conceitual” (Prado Jr., 1989, p. 72). E tal isolamento significa abstrair-se do esquema da exterioridade

¹⁹ Convém reproduzir a continuidade da passagem da conclusão do *Ensaio*, sobre o peso de Kant no percurso do livro: “Mas a verdade é que percebemos esse eu todas as vezes em que, por um vigoroso esforço de reflexão, deixamos de olhar para a sombra que nos segue e nos voltamos para nós mesmos. A verdade é que se vivemos e agimos na maior parte das vezes exteriormente a nossa própria pessoa, no espaço mais do que na duração e se, por isso, fazemos valer a lei da causalidade que encadeia os mesmos efeitos às mesmas causas, sempre podemos, contudo, nos recolocar na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros e na qual uma causa não poderia reproduzir seu efeito uma vez que ela própria jamais se reproduzirá” (Bergson, 2020, p. 141). A confusão entre o eu e sua representação simbólica desemboca na identificação entre o tempo e o espaço, ou seja, na espacialização do tempo, operação cujo acabamento se encontra no kantismo. (Cf. *Ibid.*, pp. 141-145).

recíproca já incorporado na própria descrição (naquela que é própria e possível à consciência reflexiva) da interioridade dinâmica da vida da consciência. Retomemos aqui, de modo a explicitar como o conhecimento metafísico se faz ou se instala nos interstícios da discussão com os resultados da trilha do conceito, momentos paradigmáticos desse trabalho que ilustram a luta pela modalização da linguagem, bem como as sementes da crítica que lhe subjaz.

O problema da liberdade deve ser dissolvido para que o fato de sermos livres (re)apareça e seja ressignificado. Nesse contexto, a linha mestra das análises do *Ensaio* é a constatação, com sua posterior desconstrução, de que certa concepção sobre a vida consciente deriva no determinismo que rege o embate de posições diante de um problema mal formulado. Esse trabalho crítico é pautado, ao mesmo tempo em que condiciona o conhecimento fiel do sentir, por um sentimento especial no qual a duração sugere sua interioridade a si. Claramente deparamos com a circularidade ao menos aparente ali esboçada: uma espécie de pressentimento do devir conduz a desconfiança face à grandeza intensiva e ao tempo homogêneo, o que permite não apenas mostrar como ambos estão vinculados mas também de que modo são apropriados pelas ciências do mental que entram em cena em meados do XIX. Mais que isso, o ápice da crítica que permeia o acesso à duração como multiplicidade *indistinta* e verdade da vida consciente se encontra na explicitação da concepção formal do tempo cujo acabamento preciso se situa da *Estética Transcendental*. Não retomaremos aqui o detalhe da crítica do tempo homogêneo²⁰, mas cabe mencionar que parte do problema reside na desconsideração de que toda simultaneidade exige o meio espacial. Assim, pensar a sucessão como sequência do antes e depois, tomados como “partes diferentes do mesmo e único tempo” (Kant, 2015, p. 80) e a simultaneidade como propriedade de algo que é “num mesmo e único tempo” implica o *duplo espaço-tempo*, e parte considerável da discussão de Bergson se concentrará em mostrar que a dimensão formal em que a sucessão se desdobrará nessa representação dupla, isto é, mista, reside inteiramente no espaço, concepção de um meio vazio e homogêneo própria ao entendimento. A sensibilidade, por sua vez, ficará do lado unicamente do conteúdo, esse que será liberado pela exata e precisa determinação da forma-quadro que o desnatura. É fundamental sublinhar que em camadas mais profundas da experiência se encontra esse conteúdo em sua formação dinâmica estranha à homogeneidade do espaço, e assim se torna visível a diferença entre forma e conteúdo na representação intelectual – simbólica em sentido forte – do tempo real.

²⁰ Esse momento capital do *Ensaio* e da filosofia bergsoniana inteira sempre foi alvo de meu interesse e fonte de inspiração para interpretar o bergsonismo. Permitimo-nos encaminhar o leitor aqui ao artigo publicado nesta mesma revista em 1998, resultado direto de meu mestrado orientado por Franklin, no qual a teoria do número consiste em tema principal. Cf. Pinto, 1998.

A significação psicológica e o valor metafísico dos sentimentos, em especial do que Bergson circunscreve como *sentimentos profundos* são encontrados nesse processo em espiral a partir do qual a visão intuitiva da temporalidade da consciência alimenta e se retroalimenta da explicitação do espaço e da quantificação como base das representações simbólicas que desnaturam a realidade da experiência e do tempo. Em outros termos, o ponto nodal para a nossa discussão se encontra na convergência entre a recuperação do sentir em sua temporalidade própria e as análises crítico-dissociativas que liberam o acesso aos sentimentos. Esse trabalho contínuo e progressivo de superação dos obstáculos da simbolização acaba por fazer emergir a visão e a compreensão do ato livre para além (ou aquém) da representação consolidada pelas imagens e ideias concentradas em torno do associacionismo determinista. O livro nos conduz, portanto, ao viés de partida do bergsonismo, seu empirismo, pois se trata de seguir os meandros da psicologia de modo que a experiência real se implique na metafísica do tempo.

Entretanto, eis o índice da correlação entre a visão especial do *fazer-se* e a superação do simbolismo calcado no *já feito*: ao passar do exame da intensidade dos estados mentais, liberando a experiência em profundidade de uma progressão qualitativa de momentos que passam uns nos outros, ao estudo em detalhe da multiplicidade concreta em que tais estados se produzem, Bergson dedica longas páginas à ideia de número, à multiplicidade quantitativa e à visão no espaço que ela implica. Daí a pertinência da observação segundo a qual o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é “um livro de psicologia que se ocupa da matemática”, e nessa ocupação, elege Kant como adversário íntimo, buscando como que realizar a seu modo os “Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência”, refletindo “ao contrário” a atitude kantiana:

Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira - mais atenta ao seu objeto imediato - do que aquela que se pretende efetivamente como ciência. Ao mostrar que o problema não existe para resolvê-lo, Bergson assume uma atitude que espelha Kant. A análise dos dados psicológicos intenciona reabrir a problematização do tempo enquanto categoria metafísica fundamental (Leopoldo e Silva, 1994, pp 117-118).

Nesse contexto, a teoria das multiplicidades no coração do *Ensaio* nos indica um vetor crítico central ao pensamento de Bergson. Se os estados de consciência sugerem, em seu exame direto, a imagem de uma multiplicidade interna, em que a progressão qualitativa expõe diferenças em relação, figuras que se prolongam e envolvem “ele-

mentos” variados numa totalidade em formação, essa imagem funciona como sugestão de análise crítica²¹. Ressaltemos que o comentário de Franklin articula essa teoria à crítica geral e ampla que Bergson procederá, do início ao fim de sua obra, à história da tradição filosófica em sua confiança na metáfora conceitual. Justifica-se assim, com base na diferenciação em natureza entre duração e espaço, a tese bergsoniana, de resto mal recebida pelos pares, de que ainda filosofamos segundo as diretrizes gregas, sobretudo porque “conservamos a mesma atitude diante do real e porque nossa inteligência é presa do mesmo desejo – que corresponde à sua função – de organizar o devir em elementos descontínuos e estáveis” (*Ibid.*, p. 138). As primeiras investidas do trabalho da inteligência contra sua própria tendência, isto é, já insuflada pela sugestão intuitiva convergem precisamente para distinção em natureza de duas formas do múltiplo, em que a representação intuitiva do número exibirá sua relação direta com o espaço. As páginas dedicadas ao acompanhamento do processo de quantificação ou contagem buscam encontrar a essência da representação “número” ou “quantidade”, e a encontram na visão do espaço. Não é possível formar uma quantidade sem que *posições* num contínuo possam ser apreendidas em simultaneidade. Por outro lado, a multiplicidade profunda tocada no exame dos estados de consciência rejeita, se considerada em sua visão direta e imediata, a invasão de elementos externos ou anteriores ao que se experimenta, conduzindo a própria inteligência a uma imagem que a excede, posto que a consciência, ali “espectadora e atriz”, veicula vivências que transcorrem sem separação de etapas, sem distinção de posição, sem simultaneidade num meio vazio e homogêneo. Cabe enfatizar que as expressões a que Bergson recorre tentam dar conta do vivido sem desnaturá-lo – progressão, indistinção, interpenetração etc. No caso dos estados de consciência, sua totalização em interpenetração, qualidade específica de seu transcorrer, não cabe na ideia de coexistência simultânea do anterior e do posterior. Ocorre que todo o percurso analítico aí desenvolvido é escandido por observações sobre a própria linguagem. A distinção entre duas formas do múltiplo é identificada a “dois sentidos possíveis da palavra distinguir”, vinculados a duas formas de pensar a diferença entre “o mesmo e o outro”: num segundo modo, revelado pela crítica e não mais limitado à unidade homogênea que se distingue por sua posição, *outro* se distingue do *mesmo* numa experiência da transformação contínua – os momentos heterogêneos passam uns nos outros, não custa repetir – fundada na interpenetração. A menção a dois sentidos da palavra unidade, na teoria do número, já desempenhara papel indispensável para desvendar o processo de quantificação – a unidade de um *ato*

²¹ Entre variadas formulações da duração, tenho especial apego à de Marquet: no *Ensaio*, o tempo aparece como “esse plano – o do em-si ou das coisas mesmas – em que o todo se re-encontra, se re-presenta, se re-percute em cada parte, de modo que, propriamente falando, não há nem mesmo partes, exceto se evocamos, com Leibniz, as ‘partes totais’” (Marquet, 2004, p. 78).

mental, indivisível e constitutiva da soma, entrava em cena diferenciada da unidade formada como todo de justaposição, uma coleção de unidades que se presta à divisibilidade, unidade da *coisa*. Essa diferença partia precisamente de uma pergunta: “Todo número é uma coleção de unidades, dissemos, e, de outro lado, todo número é ele mesmo uma unidade, enquanto síntese das unidades que o compõem. Entretanto, a palavra unidade é empregada nos dois casos no mesmo sentido?” (Bergson, 2020, p. 58). Ressaltamos apenas que o encontro com a duração é permeado por referências à necessidade de diferenciar sentidos de termos dos quais não podemos nos desvencilhar, sobretudo porque se trata de *discutir filosoficamente* sobre o tempo, o espaço e a liberdade. A contraposição entre, de um lado, a justaposição de elementos idênticos, condição inelutável da contagem e operação imanente à apreensão direta dos objetos exteriores e, de outro, a interpenetração de vivências configurando uma unidade no heterogêneo, se efetiva pela auscultação direta da experiência segundo o esforço, na expressão e na explicação do que assim se vive, para *liberar sentidos* que estão ocultos ou são negligenciados, sempre nas vizinhanças da qualidade, da síntese, do ato, do progresso e da interpenetração. A nova teoria do tempo se faz em combate com as representações simbólicas que desnaturam a experiência e, de modo mais geral, com a tendência natural à linguagem que força a análise a recair nos estranhamentos que as representações impõem à vida consciente.

Bergson assim nos conduz a constatar que a assimilação dos sentimentos às coisas, da experiência aos objetos que a motivam, preside a teorização que define a multiplicidade dos estados de consciência como quantitativa. Se tentarmos uma síntese expressiva do percurso que nos revela a duração, ou que nos possibilita o acesso à duração real e concreta, poderíamos dizer que a descrição do progresso qualitativo daquilo que comumente é interpretado como aumento de grau faz aparecer à consciência *o desenrolar de momentos heterogêneos que se continuam uns aos outros*. As descrições dos estados de consciência tomados isoladamente – sentimentos, sensações afetivas, sensações representativas, esforço muscular – são exigidas pelo teor empirista da filosofia bergsoniana, e consistem na primeira instância de exame da experiência na qual emerge a imagem de uma multiplicidade interna e *confusa*. A esse desenrolar, respondendo à necessidade de fornecer a tal imagem seu fundamento filosófico, a distinção entre dois tipos de multiplicidade acrescenta o plano concreto de sua efetivação, a multiplicidade qualitativa ou indistinta. Caracterizado pelo aspecto essencial da interpenetração, o tempo-qualidade se deixa apreender pelo confronto incessante com sua projeção no espaço, essa que o oculta e fornece ao senso comum e à ciência a imagem de uma sucessão oriunda da invasão da simultaneidade e do espaço, isto é, de uma mediação que a transfigura. É assim que se explicita o

gesto teórico derivado da espacialização própria à inteligência, pelo qual “projetamos o tempo no espaço, expressamos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma contínua de uma corrente cujas partes se tocam sem se penetrar” (*Ibid.*, p. 70). A via intuitiva implica um esforço reflexivo que busca depurar a duração de seus símbolos cômodos, esforço que alcançará o adversário final, a concepção determinista da vida mental que projeta a profundidade duracional do eu numa imagem em que estados se associam por regras que lhe são exteriores.

Eis então a liberdade pensada como expressão no mundo da organização única de momentos pessoais por atos individuais, que são como que frutos maduros de uma história de vida. A liberdade está intrinsecamente ligada a esse “estado interno” cuja manifestação exterior é “o que chamamos de ato livre, uma vez que unicamente o eu terá sido seu autor, uma vez que ele expressará o eu integralmente” (*Ibid.*, p. 105)²². Toda a discussão da noção de causalidade, que fecha o livro, tem como pano de fundo e condição de possibilidade a teoria das multiplicidades, ela mesma amparada pelas descrições iniciais que pautam a crítica à intensidade pensada como grandeza. Sabemos que a distinção entre causalidade e criação atravessa a metafísica de *A Evolução Criadora*, obra que, não por acaso, abre suas cortinas retomando a duração e fazendo emergir a criação como aspecto que lhe é essencial, ainda que não fundamentado na filosofia da consciência nos dois livros anteriores. Não se trata aqui de retomar esse momento capital da metafísica intuitiva, mas apenas de ressaltar que a luta entre o acesso direto à duração e a representação simbólica que o dificulta atravessa esse encadeamento processado na primeira obra, evidenciando que desde o estudo da liberdade o problema da intuição em sua relação com o discurso filosófico protagoniza o pensar em duração. O eu vivo e dinâmico cuja presença se faz notar pela consciência filosófica só se deixa ver a partir de um trabalho desconstrutivo e dissociativo, que busca a purificação da experiência mista e, desse modo, não apenas mostra a duração do eu, como explica e resolve os impasses das concepções que lhe soterravam num plano de desconhecimento. A psicologia científica e a grandeza intensiva, a multiplicidade quantitativa e o espaço, o tempo homogêneo como forma vazia, o associacionismo e o determinismo, encontram no trajeto do *Ensaio* a explicitação de sua gênese e de sua função, bem como o seu fundamento comum: a simbolização necessária à vida:

²² A consciência intuitiva, que quer ver sem medir, é capaz de retornar à duração eliminada pela ciência, mas que é sentida e vivida por nós; a consciência “espontânea e refletida” (Bergson, 2019, p. 4) acede assim à compreensão da liberdade. O ato livre aparece em sua realidade concreta, resultando do movimento pelo qual a profundidade emerge, em que “o eu de baixo sobe à superfície. É a crosta exterior que rompe, cedendo a um irresistível impulso [...]. Em resumo, somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a expressam, quando mantêm com ela essa indefinível semelhança que por vezes encontramos entre a obra e o artista” (Id., 2020, p. 107).

Mas o determinista, obedecendo a uma indefinível *necessidade de representação simbólica*, designará por palavras os sentimentos opostos que dividem o eu, assim como o próprio eu. Fazendo-os cristalizar na forma de palavras bem definidas, retira de antemão qualquer espécie de atividade viva, primeiro da pessoa e, em seguida, dos sentimentos que a comovem. Mas esse mecanismo ao qual estamos condenados previamente não tem outro valor senão o de uma representação simbólica. Não se sustentaria contra o testemunho de uma consciência atenta, que nos apresenta *o dinamismo interno como um fato* (Bergson, 2020, p. 108).

O tempo homogêneo, representação que se trata de superar, responde pelo fato de que perdemos de vista o “eu fundamental”, e essa representação escande a vida comum, proporciona à ciência seus mais importantes progressos e constitui-se como categoria essencial à obra que Bergson parece considerar como ápice de um trabalho de formalização e justificação filosóficas na modernidade, a *Crítica da Razão Pura* de Kant. O tempo tomado como meio homogêneo em que se instalam nossas representações, ele mesmo uma representação, apresenta-se assim como tecido resistente que cobre a duração real e concreta, cuja robustez se deve ao fato de que prolonga e sofisticada a imagem simbólica do tempo já instituída pelo relógio, pelo calendário e trabalhada como variável nas operações fundamentais da mecânica. Assim, a ciência e a racionalidade da tradição apenas dão corpo e sustentação firme ao desvio do devir, naturalidade de um conhecimento cujo teor filosófico, mais que isso, metafísico, é alvo da preocupação bergsoniana. O remédio usado contra esse desvio parte do esforço de descrição fiel, condição da compreensão metafísica do fato da liberdade. Trata-se então de encontrar a verdadeira duração no fundo da interioridade psicológica, dimensão da experiência consciente recoberta pelo “símbolo extensivo”, por meio de uma psicologia atenta que se contrapõe a uma “psicologia grosseira, enganada pela linguagem” (Bergson, 2020, p. 105). A análise psicológica motivada intuitivamente desvenda camadas profundas da experiência cuja expressão possível se mostra em diferença radical com os conceitos aos quais subjazem nas explicações e especulações do eu superficial. É para ele que tem sentido a ideia de uma duração homogênea constituída pela repetição de instantes, na medida em que essa ponta da vida psicológica é aquela que mais nos importa para viver, portanto, para *agir*.

Da precedência da linguagem na relação do pensamento com o mundo, surge a consolidação da via conceitual e seu inevitável desvio da mobilidade. Aqui, como vemos, se trata do conceito de tempo homogêneo determinando a priori a experiência da duração, desfigurando-a na exata medida em que a expressa segundo um produto da discursividade que já passou, inclusive, a um nível de maior precisão científica. A consolidação da linguagem, prolongada em aprimoramento técnico do conceito, inverte o processo de reflexão porque toma a forma da expressão como

verdade do conteúdo a ser expresso. O pensar se processa então a partir dos conceitos, que são, na verdade, resultados da “consolidação histórica da linguagem que fixa significados” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14). Substituir a duração vivida pelo conceito da duração é simplesmente ceder ao “fascínio que a tendência para a fixação do sentido exerce sobre o saber filosófico” (*Ibid.*). Mas é nesse saber já consolidado que a intuição insufla suas direções. Vemos desse modo como a intuição da duração no *Ensaio* é a aproximação sucessiva da experiência concreta pelo trabalho de escavação dos conceitos e raciocínios estabelecidos na ciência e na filosofia sobre o tempo. É assim que se compreende a afirmação de que a confusão entre o tempo e o espaço de que padece *A Crítica da Razão Pura* se identifica à confusão entre o eu fundamental e sua representação simbólica, e nela residem “a força e a fraqueza de Kant” (Bergson, 2020, p. 142)²³.

Finalmente, se examinarmos as considerações que fecham o segundo capítulo do livro, é possível compreender a relevância do trabalho com os sentidos dos termos que subjaz às experiências da duração que se expressam sobretudo pelas imagens ligadas à melodia, fazendo saltar ao leitor as sugestões sobre a dinamicidade e a organicidade que apontam para a totalização e a sensibilidade presentes nas vivências. Como forma de um tipo radicalmente distinto do conceito, talvez aproximável da noção de feição ou aspecto, a duração se vive a partir da atitude do deixar-se viver, e se apresenta como conteúdo de consciência que, a despeito de sua fugacidade e de sua mobilidade essencial, constitui um conhecimento. Trata-se, ao fim ao cabo, de reencontra os dados da consciência tal como se dão imediatamente, subjacentes à sua imagem “refratada no espaço”, vivos e não petrificados, como processos e não coisas, tal como se dão, no meio em que se dão, o tempo-qualidade, para alguém do meio “em que se projetam”. Esse dar-se imediato assume para a própria consciência uma presença especial, que não pode mais ser expulsa da análise filosófica, exigindo uma consideração desse aspecto singular e pessoal como experiência de conhecimento. Na nova relação que Bergson busca estabelecer entre uma teoria do conhecimento psicológica, porque fundada na experiência sensível, e uma metafísica que apreende o que de real se distingue na experiência agora tomada na sua integralidade, percepções, sensações, emoções e ideias se deixam ver em sua feição vaga, em seu aspecto “confuso, infinitamente móvel, e inexprimível” (Bergson, 2020, p. 85).

²³ Franklin examina pontos notáveis nas relações entre Bergson e Kant, que merecem um texto à parte dada a sua importância. Aqui, apenas nos referimos à *crítica da filosofia crítica* na medida em que ilustra o problema da confusão entre o real, sua experiência concreta e as representações simbólicas que os desnaturalizam. Sobre a ambiguidade dessa relação, Worms enfatiza que, a despeito da denúncia do excesso kantiano, Bergson aceita uma certa autonomia “de nosso conhecimento conquistada por Kant”, mas explora, sobretudo, o outro lado da distinção entre forma e conteúdo do conhecimento, a liberação ao olhar metafísico da “autonomia ou caráter absoluto da realidade, em relação ao nosso conhecimento” (Worms, 2001).

Inexprimível na medida em que a função da linguagem é fixar a mobilidade da experiência, do real e dos sentidos que se instituem na sua decodificação, e por isso encontrar para essa mudança contínua uma “forma banal” ou quadro socialmente compartilhado num domínio comum.

Se Bergson por um lado discriminou os estados em tipos, por outro examinou a multiplicidade concreta na qual eles se dão ou se fazem, é importante sublinhar que os sentimentos ocupam um lugar privilegiado em ambas as vertentes. Os sentimentos profundos cuja intensidade revelou-se progressão contínua de momentos heterogêneos que passam uns nos outros, a interpenetração que marca a duração e define o espiritual ou mental em cada realidade que passará pelo crivo da intuição (a matéria, a memória, a vida, a evolução, a moral etc.) a ela é reconduzida. Por isso a solidificação das impressões sensíveis, em especial na profundidade do eu, é tanto afastada na reconsideração da sensibilidade em tensão com a forma espacial a que nossa experiência tende, quanto explicada em sua própria tendência, encontrando seu lugar teórico e seu papel contra-teórico, por assim dizer, já que a importância da vida social e da superficialidade psicológica diz respeito ao viver enquanto tal. O esquema da objetividade, a exterioridade recíproca, esconde um fundo movente ou perpétuo devir que corresponde à realidade de nossos sentimentos, sem que possamos evitar a confusão entre a forma em que se dão imediatamente²⁴ e a forma na qual eles são enquadrados segundo o objeto exterior ao qual originariamente se vinculam. Não duramos sozinhos, nunca, e a mistura que define nossa experiência implica desde sempre uma confusão. A teoria, liberada das categorias prévias forjadas pelo uso da inteligência para especular, tem então como missão desfazer a confusão. A missão, eis o que queremos enfatizar, envolve o esforço para quebrar os quadros da linguagem, já que dar um nome significa, o mais das vezes, fixar, e é assim imperativo, em termos da consciência imediata, lutar contra eles por meio da tensão significativa, sem o que a mobilidade originária não pode ser retomada. Ainda que seja o fenômeno do sentimento o caso mais agudo de “aniquilação da consciência imediata” (Bergson, 2020, p. 86), nossas próprias ideias, adverte-nos Bergson, nos apareceriam numa configuração surpreendente a partir de tal quebra, que possibilitaria reencontrá-las em seu “estado natural” (*Ibid.*, p. 87), sem a invasão do espaço. Tamponando a dinâmica mental por meio de significados cristalizados, perdemos de vista a vida consciente como progresso, a alma humana passando a ser pensada

²⁴ Bergson não abandona o termo, mas o modula. A “definição” da duração pura, ou a concepção possível que ela permite se expressa como “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (Bergson, 2020, p. 69). Forma vivida ou sentida, uma experiência e não condição a priori.

conforme a exteriorização dos objetos no espaço, como *coisa* na medida em que *isolamos e nomeamos* os progressos ininterruptos que a constituem.

Mais explicitamente, aquilo que se torna mais flagrante no caso dos sentimentos, expressões efetivas da profundidade do eu, é o aprisionamento da mobilidade, tanto no nível da vida consciente tomada em sua concretude psicológica, quanto na consideração de estados mentais que, na dinâmica psicológica, se intensificam e invadem com sua tonalidade própria o conjunto de mudanças em relação que configura a consciência pessoal. Da impessoalidade constituída e consolidada segundo as prerrogativas da representação, expediente que formaliza e aperfeiçoa a função da palavra, caminhando em consonância com as intenções pragmáticas da linguagem, a filosofia da duração retorna e recupera a personalidade singular da experiência, segundo a qual a mobilidade pode ser vivida e sugerida numa expressividade muito peculiar, desviante, uma espécie de traição da “vocação pragmática”. A recusa do conceito explicita essa dinâmica de tensão entre a linguagem natural e a linguagem filosófica, essa que deve “fundar-se sobre a sugestão significativa” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 24). A inversão no nível da linguagem identifica-se à libertação face à representação, pois se trata de reencontrar a organização de momentos do tempo que se dá *em nós*, e não por meio de nós, como enfatiza Lapoujade ao reforçar a dimensão “sub-representativa” do eu profundo e passivo²⁵. A mobilidade aprisionada pelo conceito deve ser liberada pelos atos da filosofia, que exigem a confrontação dos limites da linguagem e o estabelecimento de uma relação com a discursividade permeada pela tensão. Bergson não poderia ser mais enfático quando sintetiza as lições que a teoria da multiplicidade nos oferece e que formam a condição do reposicionamento do problema da liberdade, o objetivo primordial do *Ensaio*:

Em suma, a palavra de contornos bem definidos, *a palavra brutal*, que guarda o que há de estável, de comum e, conseqüentemente, de impessoal das impressões da humanidade, aniquila ou, ao menos, recobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual. Para lutar com as mesmas armas, estas deveriam ser expressas por palavras precisas; mas tais palavras, tão logo formadas, se voltariam contra a sensação que lhes dera origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, imporiam a ela sua própria estabilidade (Bergson, 2020, p. 86).

²⁵ À duração corresponde um “número obscuro”, eis a tese de Lapoujade, e sua fundamentação se concentra na contraposição entre o eu profundo e passivo e o eu que representa: “A própria noção de dados imediatos só se deixa compreender ao se tomá-los como elementos evanescentes e, por isso mesmo, como impressões ou vibrações que escapam ao espaço de representação” (Lapoujade, 2010, p. 32); assim, o mental enquanto tal envolve sínteses “passivas” que configuram uma multiplicidade própria à dimensão “sub-representativa” do eu profundo.

Todo o esforço filosófico empreendido na teoria das multiplicidades é o de acessar essa *forma que se vive* e a ela fornecer alguma expressão. Para tanto, é imprescindível superar o enquadramento que o hábito e a inteligência necessariamente oferecem aos fenômenos, e que implicam um sentido único. Liberar sentidos, distinguir sentidos habitualmente misturados e sugerir sentidos não implicados diretamente nas formulações filosóficas, eis parte do arsenal de armas da consciência filosófica impulsionada pela intuição.

A título de conclusão, cabe retomar a maneira excepcional com que Franklin Leopoldo e Silva sintetiza a prescrição bergsoniana para o discurso da filosofia, e da qual buscamos aqui apenas oferecer pequenos exemplos no caso da investigação sobre a consciência imediata, ou antes, dos seus dados. Se a filosofia da duração busca ampliar e aprofundar algo do que a metafísica da tradição avançou, precisamente através da sua crítica, trata-se de buscar um ideal de precisão próprio à filosofia, como a abertura da introdução ao *Pensamento e o movente* bem nos adverte. A precisão aqui se identifica a implicar conhecimento e contato, visão e imersão, aproximação de uma coincidência cuja pertinência resta avaliar com cuidado. Contra o idealismo formal inevitável à confiança na lógica decalcada do discurso natural, Bergson oferece um empirismo verdadeiro que retoma contato com a experiência imediata, essa mesma que, como vimos, se acessa na profundidade do eu fundamental. Sem a discursividade, estamos fora da filosofia, mas o ponto é como nela devemos nos situar, o que se pode fazer contra as armadilhas que ela própria contém para metafísica. Daí a prescrição:

Chegamos então àquilo que deve ser o propósito fundamental do discurso filosófico: passar e desaparecer, como condição para que permaneça a atitude filosófica que ele nos sugeriu: a coincidência com o ritmo da duração. Não há por que permanecerem significados fixos, se não há coisas fixas a serem apreendidas e expressas (Leopoldo e Silva, 1994, p. III).

Bibliografia

- Bergson, H. (2007). *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2008). *Matière et mémoire*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2009). *L'Énergie Spirituelle*. Paris: PUF.
- _____. (2019). *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2020). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de Maria Adriana Cappello. São Paulo: Edipro.
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

- Kant, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução e Notas de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco.
- Lapoujade, D. (2010). *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1996). “Bergson e Jankélévitch”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 28, p. 333-346.
- Marquet, J-F (2004). Durée bergsonienne et temporalité. IN *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, pp. 77-97.
- Montebello, P.; Miravete, S. (2014). *Présentation à La pensée et mouvant*, Paris: Falmarion.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.
- Pinto, D. C. M. (1998). Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia de Bergson. IN *Discurso - Departamento de Filosofia da USP*, São Paulo, v. 29, p. 133-173.
- Riquier, C. (2009). *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*. Paris: PUF.
- Worms, F. (2001). L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant. IN *Les Etudes Philosophiques* 4 (4):453-464.
- _____. (1992). *Introduction à “L'âme et le corps” de Bergson*. Paris: Hatier.
- Zanfi, C. (2022). *Présentation de L'Introduction à La pensée et le mouvant*, Paris: Desclée de Bouer.

Habitar o tempo: Percursos proustianos na produção bibliográfica de Franklin Leopoldo e Silva

Antônia Faro Agostinelli Peixoto Barbosa

RESUMO

Procura-se neste artigo realizar uma revisão bibliográfica do texto “Proust e a compreensão da dor”, de Franklin Leopoldo e Silva, publicado originalmente na Revista Discurso, 03 (1972). No texto em questão aparecem os principais temas do romance proustiano, como tempo, memória voluntária e involuntária e esquecimento, à luz de uma temática nuclear do ponto de vista da narrativa: a dor. Procura-se responder à questão: “reencontrar o tempo é o mesmo que recuperá-lo?”, sob a interpretação do tempo que passa e em face à passagem do tempo, e esclarecer as relações entre temporalidade e o papel da arte.

PALAVRAS-CHAVE

Proust; literatura; romance; memória; temporalidade.

ABSTRACT

This article seeks to carry out a bibliographic review of the text “Proust and the understanding of pain”, by Franklin Leopoldo e Silva, originally published in Revista Discurso, 03 (1972). In the text in question, the main themes of the Proustian novel appear, such as time, voluntary and involuntary memory and oblivion, in the light of a core theme from the narrative point of view: pain. It seeks to answer the question: “Is finding time again the same as recovering it?”, under the interpretation of time that passes and in the face of the passage of time, and to clarify the relationships between temporality and the role of art.

KEY WORDS

Proust; literature; romance; memory; temporality.

Habitar o tempo (1966)
A F. A. Bandeira de Melo

*Para não matar seu tempo, imaginou:
vivê-lo enquanto ele ocorre, ao vivo;
no instante finíssimo em que ocorre,
em ponta de agulha e porém acessível;
viver seu tempo: para o que ir viver
num deserto literal ou de alpendres;
em ermos, que não distraiam de viver
a agulha de um só instante, plenamente.
Plenamente: vivendo-o de dentro dele;
habitá-lo, na agulha de cada instante,
em cada agulha instante: e habitar nele
tudo o que habitar cede ao habitante.*

2

*E de volta de ir habitar seu tempo:
ele corre vazio, o tal tempo ao vivo;
e como além de vazio, transparente,
o instante a habitar passa invisível.
Portanto: para não matá-lo, matá-lo;
matar o tempo, enchendo-o de coisas;
em vez do deserto, ir viver nas ruas
onde o enchem e o matam as pessoas;
pois como o tempo ocorre transparente
e só ganha corpo e cor com seu miolo
(o que não passou do que lhe passou),
para habitá-lo: só no passado, morto.*

(Neto, 1997, p. 37)

I. A metafísica da obra

Procuramos neste artigo fazer uma leitura do texto “Proust e a compreensão da dor” de Franklin Leopoldo e Silva, publicado em 1972, na Revista *Discurso*, 03.

Sartre, em seu ensaio sobre *O som e a fúria*, sugere que, ao lermos um livro, não são apenas as palavras ou o estilo do autor que são revelados para nós, mas também, e o que talvez seja o mais importante, nos é revelada a metafísica do autor: “uma técnica romanesca sempre remete à metafísica do romancista” (Sartre, 2005, p. 93).

É a metafísica do autor que, a cada palavra, antes mesmo de soar como arauto da experiência narrada, transpira a cada volteio de frase, a cada olhar lançado sobre o real ou sobre o sonho. Nas escolhas que o escritor faz e nos meandros do seu estilo, encontram-se não somente os temas caros à existência deste autor, mas também o seu modo peculiar de visar o real (cabe observar que quando usamos essa palavra

“real”, incluímos aí o dia e a noite, tanto o visível quanto o invisível, a vigília tanto quanto o sonho).

No ensaio de Antonio Candido (1993) “Realidade e Realismo (via Marcel Proust)”, o autor transcreve um trecho de uma carta de Proust a seu amigo Louis de Robert:

Você fala da minha arte minuciosa do detalhe, do imperceptível etc. O que realizo, ignoro, mas sei o que desejo realizar; ora, eu omito (salvo nas partes de que não gosto) todos os detalhes, todos os fatos, não me prendo senão ao que me parece [...] revelar alguma lei geral. Ora, como isto nunca nos é revelado pela inteligência, como devemos pescá-lo de algum modo nas profundezas do nosso inconsciente, é com efeito imperceptível, porque é distante, difícil de perceber, mas de modo algum é um detalhe minucioso. [...] Por exemplo, você pode achar imperceptível esse sabor de chá que a princípio não identifico e no qual encontro de novo os jardins de Combray. Mas não é de modo algum um detalhe minuciosamente observado, é uma teoria inteira da memória e do conhecimento (Candido, 1993, p. 48).

Esta citação de Candido mostra como o universo das teorias e das leis que regem a sociedade e a memória compõem a obra proustiana como pedra fundamental. Trata-se da intromissão da filosofia no texto proustiano, acentuada também por Tadié (1990), ao evidenciar o papel crucial que o narrador exerce no romance. Aliás, este desempenha um duplo papel: como aquele que vive a experiência e como aquele que a comenta, ao rememorar-la. Assim, “o papel do narrador é aqui capital: é a intervenção de um narrador principal que permite apresentar as leis como resultado de sua observação e de sua atividade intelectual” (Tadié, 1990, p. 178).

Em *Proust e a compreensão da dor*, Franklin Leopoldo e Silva opta não por um caminho de exposição da lei, mas sim de desvelamento da lei. Para desvelar a lei, deverá buscá-la no modo de composição da obra. Ou seja, abordá-la não enquanto monumento estático, total, mas em seu processo de totalização. Para fazer este percurso, escolhe um dos temas nucleares do texto proustiano: a dor.

Inicia seu texto apontando duas maneiras de *ignorarmos* uma questão central da obra proustiana. Curioso, porque o texto não começa com formas de abordagem “positiva” da questão, mas sim jogando luz sobre nossa ignorância. A questão nuclear, então, é-nos revelada: “reencontrar o tempo é o mesmo que recuperá-lo?” (Leopoldo e Silva, 1972, p. 199).

E quais são os dois modos como ignoramos essa questão? Por um lado, ao tratarmos como óbvia, há aspectos ocultos que ficarão “latentes”, o que é uma forma de dizer que são apenas possíveis, ou seja, possibilidades que talvez nos acometam somente à sorte do destino. Por outro lado, se a ignorarmos pura e simplesmente, nos privaremos e renunciaremos a esclarecer as *relações* entre arte e vida.

Do lado da vida, digamos assim, ignorá-la é uma forma de nos esquivarmos das intempéries do tempo vivido. Do lado da arte, trata-se de uma problemática que remete à constituição do romance. A obra poderia, talvez, transformar-se em um monumento à memória, em algo acabado, definitivo, o que em certa medida é, e passar a existir apenas como tal. Porém, se a visarmos levando em conta somente este aspecto, escapariam ao nosso olhar o seu movimento de totalização e as suas contradições, fissuras, desvios e pulsações no movimento do devir. Portanto, trata-se de estabelecer as relações entre a vida vivida e a vida transfigurada no romance, visado em seu estatuto de obra de arte, mas no movimento que o conduz, ao fim e ao cabo, a tornar-se uma obra “acabada”.

Desta questão nuclear, “reencontrar o tempo é o mesmo que recuperá-lo?” (*Ibid.*), depreendem-se outras questões em um segundo nível. A primeira remete ao poder da obra de arte: “O poder de transfiguração da arte é tal que consegue sugar para dentro da obra todos os instantes que compuseram o passado, ou ao menos todas as vivências significativas dispersas neste passado?” (*Ibid.*).

A segunda, refere-se a algo que compõe a obra, mas que talvez escape à compreensão: “Há algo irreduzível que a significação da obra não consegue incorporar?” (*Ibid.*).

O autor alerta para a importância de colocar essas questões em evidência, em vez de deixá-las latentes. Isso nos remete à citação feita por Candido, no seguinte aspecto: naquele trecho de Proust fica evidenciado que o seu intuito não é minuciar detalhes e expô-los como em um museu, mas sim colocar em evidência aspectos significativos do tempo vivido, que possuem a orientação de uma lei geral. Essa lei geral é uma teoria inteira da memória e do conhecimento, que é bastante explorada no último volume do romance, *O tempo redescoberto*, e que diz respeito também à diferenciação entre atenção, memória voluntária, memória involuntária e esquecimento e de como se daria o jogo entre essas instâncias.

Os aspectos significativos que são, digamos assim, selecionados pela inteligência, que entra na composição da obra, são despertados, evocados, no instante fulminante e fulgurante da intuição (instante que a inteligência deve resignar-se a aguardar). Um desses momentos decisivos, em que a totalidade do tempo se dá de uma só vez, como uma espécie de iluminação profana (roubo esse termo de Walter Benjamin) é o instante em que o narrador prova as madeleines com chá.

Mas quando mais nada subsiste de um passado remoto, após a morte das criaturas e a destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis, porém mais vivos, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o odor e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, lembrando, aguardando, esperando, sobre as

ruínas de tudo o mais, e suportando sem ceder, em sua gotícula impalpável, o edifício imenso da recordação (Proust, 1998, p. 51).

Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas em algum ser inferior, em um animal, um vegetal, uma coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpitam, nos chamam, e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Libertadas por nós, venceram a morte e voltam a viver conosco. [...] É assim com nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços de nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e de seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca (*Ibid.*, p. 48).

São momentos em que a passagem do tempo e o tempo que passa são suspensos, digamos assim, para dar lugar ao universo das correspondências que se revelam, no caso de Proust, principalmente através do odor e do sabor, lançando o narrador a uma outra temporalidade, a qual pode-se denominar eternidade. Trata-se, no entanto, de um instante de eternidade, apreendido por um ato de intuição a partir das sensações.

Esse caráter de eternidade, ao ser vislumbrado em face da pergunta “reencontrar o tempo é o mesmo que recuperá-lo?”, lança luzes novas sobre a questão. Posto que não se trata da eternidade estática da obra acabada, mas sim do reencontro dessa “eternidade” nas intermitências do tempo.

Isso se evidencia ao colocar em primeiro plano não a Lei geral da obra, exposta na citação de Candido e na de Tadié, mas sim a “dificuldade”, o percalço, o avesso da obra que se expressa nas vivências significativas e afetivas do passado. Portanto, essas questões serão revisadas, no texto de Franklin, à luz de uma vivência particular: a da dor e do sofrimento causados pelo ciúme.

II. As intermitências do coração

E a ideia de cessação do sofrimento é ainda mais intolerável do que o próprio sofrimento. ‘O leão de meu amor estremeceu frente à serpente do esquecimento’ (Beckett, 1986, p. 47).

Na *Recherche* há o reencontro do fluxo do tempo por meio de figuras, fulgurações memoráveis, que indicam graus de simbolização. A memória aparece como intenção ou mecanismo que objetiva o fluxo das lembranças e das vivências particulares, atuando como uma instância, entre figura e simbolização, embora neste último caso a subjetividade surja como “uma outra determinação das lembranças” (Leopoldo e

Silva, op. cit., p. 199). Seguem-se, então, duas vias, determinadas por como o tempo é visado pelas dimensões da memória. São elas:

1. O tempo que passa (relacionado à vivência particular do narrador);
2. A passagem do tempo (grau máximo de simbolização, trata-se da constituição do romance como obra de arte).

A compreensão da dor no romance proustiano se dará nessas duas dimensões que atuam sob uma Lei geral. Pode-se dizer, como Franklin Leopoldo e Silva, que a dor possui uma função heurística em relação à vivência e à interpretação dos signos amorosos. Na primeira dimensão, (1) do tempo que passa, a “dor é inscrita no aprendizado que se faz no tempo, está à mercê de oscilações e reajustes” (Leopoldo e Silva, op. cit., pp. 199-120). Na segunda dimensão, (2) a passagem do tempo, a dor “se relaciona com o tempo de maneira total, não mais inscrita na passagem do tempo, mas *face* ao tempo” (*Ibid.*).

É como se visássemos a obra mediante duas temporalidades, sendo a primeira a das intermitências, do devir, do movimento da mudança. Neste caso, não se trata apenas dos “fatos como eles são”, mas da mudança qualitativa, na dimensão afetiva, do ser que vive. No caso da obra em questão, a vivência do narrador, da sua subjetividade e de seus estados afetivos. A segunda temporalidade seria a dimensão do estabelecido, do que foi consolidado. Neste caso, há de se pensar em certo caráter de eternidade, mas com matizes que apontamos no início do texto, ou seja, como uma dupla maneira de visar essa eternidade. Teríamos, por um lado, a eternidade do instante, que se relaciona ao tempo das correspondências e da conexão entre duas ordens temporais distintas (e será que poderíamos dizer entre dois seres distintos?). E, por outro lado, a eternidade da obra estabelecida, imutável.

A dor aparece neste contexto igualmente de dupla maneira. Em (1), no tempo que passa, a dor é solidária ao aprendizado, no transcorrer da vida amorosa. É a dor nas intermitências do coração. Neste sentido, aparece na obra *Em Busca do Tempo Perdido* em estágios de desenvolvimento e de aprendizagem, que correspondem a volumes do romance:

Em *À sombra das raparigas em flor* impera a dor da imprecisão, do amor impreciso, de tudo o que é vago, até a dor se particularizar em um ser de desejo, quando se define o ser amado por excelência. Em *A prisioneira* surge como a dor do ciúme e da posse. Em *A Fugitiva – Albertine Disparue* – aparece como a morte do ser amado, como ausência irremediável, a dor da perda.

Em (2), na passagem do tempo, ou seja, enquanto visada *face* ao tempo, a dor aparece segundo uma instância maior, a instância do “esquecimento”. É a dor da constatação deste esquecimento, “a consciência do sentimento de indiferença que vem pouco a pouco recobrir a dor causada pela perda do ser amado” (*Ibid.*, pp. 200-

201). Podemos dizer que todo esse processo culmina na “consciência da passagem do tempo como um processo cíclico, que se realiza no desenvolvimento das intermitências” (*Ibid.*).

Novamente, em (1), o tempo que passa, em seu segundo estágio (*A prisioneira*), observamos a instauração e desintegração de verdades provisórias (que são uma espécie de ser de empréstimo que é costurado e descosturado na medida em que o tempo transcorre). Surge a projeção do ciúme, a inconstância, a insegurança, em um movimento de vai e vem, em que se instauram as inesgotáveis explicações do ser que é constantemente questionado sobre sua fidelidade, ao mesmo tempo em que se vive o conforto que a fala deste ser traz e logo em seguida a desconstrução desse mesmo conforto, mediante nova suspeita. O velho diálogo machadiano entre Adão e Eva, pois “o amor realizado é ocasião para que se exerça o ciúme” (*Ibid.*) e a convivência com o ser amado é “uma esforçada interpretação destinada ao fracasso” (*Ibid.*). Neste estágio, paira a dúvida sempre repostada, em um movimento *ad infinitum*, que advém:

1. Da impossibilidade da decifração dos signos, uma vez que não é possível penetrar a alma do ser amado (irredutível ao movimento de posse daquele que deseja). Essa forma de amar “tomando algo para si”, se constitui ao mesmo tempo como um movimento de constante perda e frustração do desejo (que se retroalimenta), pois que, tomando o outro para si, deixa-se de amar o outro em si para degluti-lo, tornando-o “nosso”, e, conseqüentemente, o perdemos. Mecanismo semelhante a uma espécie de “espírito aranha” (roubo este termo de Sartre).
2. Embora o ciúme seja constante, a inquietação que ele promove é intermitente. Na vivência do ciúme, não há espaço para a verdade, mas sim para a dúvida incessante.

Dá-se então uma disputa entre coração e inteligência, disputa inquietante, cíclica, que repõe dúvidas a cada nova resposta, como um mecanismo subconsciente de não querer ver a verdade. Mas, trata-se ao fim e ao cabo de uma *disputa* ou de um *acordo tácito* entre coração e inteligência?

O coração faz um caminho que vai da certeza da verdade (dita pelo ser amado) até a suspeita da mentira, a inteligência vai da certeza da mentira (dita pelo ser amado) até a probabilidade da verdade. Ambos os caminhos se encontram na região da *suspeita* e apenas esta permanece (*Ibid.*, p. 202).

Estranhamente, trata-se de um equilíbrio doloroso. Conclui-se então que o desenvolvimento do amor é o desenvolvimento do ciúme. Ao lançar-se nesse movimento de querer prender, pegar para si, é o amante que se prende, se submete,

rende-se, capitula, sendo firmado esse contrato amoroso sob o acordo da suspeita e do mistério.

Mas, “a interpretação sem objetivo, por ela mesma, como sempre sobre nada, é a forma que assume a dor no plano da realização do amar. O estágio seguinte é a perda” (*Ibid.*). E a perda fixa, realiza a ausência, ou seja, o que antes era apenas virtual torna-se uma verdade. Esboça-se então a questão: “por que sentimos a perda de algo que não chegamos a ter, senão porque é da essência mesma do amor a sua incompletude, a sua realização imperfeita?” (*Ibid.*).

Os estágios, porém, se diferem, uma vez que ciúme e perda são de naturezas diferentes. Fica evidente que nas eternas explicações do ser amado frente à infinita inquietude do amante, não eram as palavras (mesmo que mentirosas ou suspeitas) que acalmavam o amante. Era a presença do ser amado. Ao esvaír-se essa presença, pouco a pouco a dor profunda da perda é substituída pela dor no plano da Lei geral, essa sim, uma dor inexorável – a indiferença, no plano do esquecimento (o grande medo do narrador, na citação de Beckett). “O esquecimento no plano do amor é a réplica do esquecimento no plano da memória afetiva” (*Ibid.*, p. 203).

III. A Lei geral imperiosa e a Arte do romance

Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu. Porém esse comentário ainda é difuso, e demasiadamente grosseiro. Pois o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não está mais próxima do esquecimento que daquilo que em geral chamamos de reminiscência? Não seria esse trabalho de rememoração espontânea, em que a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura, o oposto do trabalho de Penélope, mais que sua cópia? Pois aqui é o dia que desfaz o trabalho da noite. Cada manhã, ao acordarmos, em geral fracos e semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós (Benjamin, 1985, p. 37).

Visando agora a dor no segundo sentido, (2) na passagem do tempo, temos que “o reencontro do tempo é a interpretação definitiva, que conferirá significado a todas as vivências amorosas” (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 203). É a realização da obra que dará significação à vida, supostamente dando fim ao inesgotável processo de interpretação. A perda do ser amado sela uma primeira verdade, ainda que nas intermitências de um Cronos devorador. Embora estivéssemos, nesse vai e vem, diante de um movimento de totalização de um Ser – a Obra, o *Tempo Redescoberto*.

A totalização do Ser expõe uma verdade total que “implica, de alguma forma, na superação do ciclo do amor e do esquecimento, na visão deste ciclo como um processo, como uma totalidade que escondia a dor nos intervalos das intermitências” (*Ibid.*). Nesse sentido, “é como se a dor estivesse cobrindo à distância as condições do amor, como se estivesse numa disponibilidade sempre presente (e mais que virtual) – constitutiva da capacidade de amar” (*Ibid.*). A dor nasce do amor e o sentimento da passagem do tempo é inseparável da dor. Há aqui uma primazia da dor ou anterioridade, com a qual seria necessário se reconciliar.

Essa primazia da dor, no entanto, é o que fará com que compreendamos o estatuto da obra de arte. Seguindo o texto em questão, lemos que a memória é a faculdade de esquecer. O plano da ação, em que a atenção é a garantia da nossa sobrevivência, só é possível se a outra parte do Ser estiver submersa no esquecimento. Se vivêssemos no plano da memória afetiva, viveríamos inundados por uma torrente de lembranças e emoções infinitas: “O esquecimento é o que permite o equilíbrio da ação” (*Ibid.*, p. 204).

Enquanto estamos distraídos e esquecidos, vivemos. Vivemos o jogo entre coração e inteligência, as intermitências do amor e da dor. Matamos o tempo, preenchendo-o de ações, como quer a segunda parte do poema de João Cabral de Melo Neto, que reproduzimos como epígrafe. Quando evocamos a permanência das lembranças, o outro lado, imprescindível, dessa trama, é a constatação do esquecimento. É a Lei maior que se dispõe à nossa frente, irreduzível: o efeito do tempo. “A memória, percorrendo nos dois sentidos o fio das recordações (o tempo que passa e a passagem do tempo, a memória voluntária e a involuntária), propicia ao entendimento uma compreensão global do significado das vivências” (*Ibid.*).

Mas, se há uma dor sempre à espreita, como entender, prossegue o autor, a “arte como libertação”? “Ao cabo do gigantesco esforço, a memória se rende à arte: as lembranças assumem suas significações definitivas, as interpretações se ordenam em relação à realidade maior da obra de arte [...]. Tudo toma forma e se organiza para um fim: a obra” (*Ibid.*), em que o tempo é reencontrado. “A arte, portanto, escaparia ao destino do amor, e se ergueria sobre o tempo, tematizando-o” (*Ibid.*).

Tematizando-o, mas não revivendo-o ou recuperando-o. A resposta à pergunta nuclear: “reencontrar o tempo é o mesmo que recuperá-lo?” (*Ibid.*, p. 199) pode, enfim, ser respondida negativamente.

É como se o tempo permitisse à arte escapar ao seu jugo apenas para que ficasse caracterizada na obra o poder do tempo sobre a vida. Para que a arte escape ao tempo, ela tem de tomá-lo como assunto e quase como paradigma. A arte não subverte o tempo: incorpora-o (*Ibid.*, p. 203).

IV. Nos Bastidores - Uma página de memória

O ano era 1998 e eu havia acabado de entrar na Iniciação Científica, cujo tema giraria em torno dos ensaios de Walter Benjamin sobre Proust e Kafka. Estava eu às voltas para procurar compreender “A imagem de Proust”, quando alguém sugeriu: por que você não procura a ajuda do professor Franklin?

Timidamente, tomei coragem e bati então à porta da sala do professor. Depois de pedir mil desculpas por interrompê-lo, pedi por um fio, um caminho para ler Proust. Ele pegou um papelzinho, escreveu algo e me deu. Era o telefone da casa dele: gentilmente pedia que eu ligasse por volta das 21h para lembrá-lo de procurar por algo em sua biblioteca. Foi o que fiz. No dia seguinte, nos encontramos novamente e ele me deu uma folha de caderno, desses pequeninhos, com uns 20 títulos de livros e artigos anotados à mão. “Olha, você pode começar por aqui”. Eu tinha essa folha comigo até há uns 2, 3 anos.

Alguns anos depois, em 2005, voltei a bater à porta do professor, daquela vez para pedir a orientação dele para o meu mestrado, sobre Sartre e a literatura, o que ele generosamente aceitou prontamente.

Este artigo, em que procurei fazer uma breve revisão bibliográfica do texto *Proust e a Compreensão da dor*, discorrendo sobre as camadas de significação da obra *Em Busca do Tempo Perdido* que Franklin expõe em suas páginas, foi conduzido por citações de alguns autores que apareciam na tal listinha de 1998: Benjamin, Antonio Candido, Beckett, Tadié, Bergson, o próprio Proust e o artigo de Franklin publicado na *Discurso* em seu terceiro ano de existência.

Gostaria de encerrar este artigo com uma observação. Na origem desta palavra compreensão, há o verbo latino *prehendere*, cujo significado seria “agarrar, prender”. Este movimento de tomar o tempo para si, agarrando-o, prendendo, poderíamos tomá-lo como um paralelo ao mecanismo do ciúme? Como prender aquilo que fatalmente irá nos escapar? Seria a compreensão uma grande frustração? Mas, seria possível supor, doutra via, que ao recuperar o tempo em sua potência transfiguradora, a obra acabada aparecesse, metaforicamente, como o cume dos vulcões? Pois, sua matéria a ser desvelada por um inquieto leitor é o tempo perdido, feito da lava escaldante da Condição Humana erigida das profundezas do ser que vive as intermitências do tempo. “Para penetrar nos mistérios das profundezas, é preciso por vezes visar os cimos. O fogo que está no centro da terra só aparece no cume dos vulcões” (Bergson, 1979, p. 81).

É por isso que a arte escapa à compreensão, lançando o leitor não às conclusões da imperiosa Lei do romance (princípio da metafísica do autor), mas na busca inquieta, página a página, por um sentido. A arte, neste caso, escaparia à ordem do tempo, não como um monumento erguido, mas como um vazio a ser recriado?

Quando entramos em uma biblioteca vazia ou diante de nossa singela estante de livros, estamos cercados por silêncio, por ausências. Um instante antes de sacar da prateleira um volume, estamos suspensos no tempo, contemplando um minuto de morte, em uma pausa repleta de expectativa. Mas basta folhear um dos livros, acordar uma página com nosso passar de olhos, mesmo que em uma leitura fugaz – com esse gesto acordamos o tempo, o nosso tempo e o da obra. “Então elas palpitam, nos chamam, e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Libertadas por nós, venceram a morte e voltam a viver conosco” (Proust, *op. cit.*, p. 48). Ei-la um gigante botando de novo suas asas para fora, para alimentar-se do fôlego de seu leitor que atendeu ao seu apelo, e que a conduzirá novamente, ressignificando-a, ao terreno movediço da sua condição humana. Assim, habitamos o tempo da obra, trazendo-a de novo para cá, para junto de nós, para que ela volte a habitar o tempo, compartilhar o nosso tempo, em uma conversa de alma para alma.

O homem, levado incessantemente a se apoiar na totalidade de seu passado para avaliar tanto mais penetrantemente o seu futuro, é o grande êxito da vida. Contudo, criador por excelência é aquele cuja ação, ela própria intensa, é capaz de intensificar também a ação de outros homens, e generosamente iluminar núcleos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu novos caminhos para a virtude, são reveladores de verdade metafísica (Bergson, *op. cit.*, p. 81).

Bibliografia

- Beckett, S. (1986). *Proust*. Trad. Arthur Rosenblat Nestrovski. Porto Alegre: L&PM.
- Benjamin, W. (1985). *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas, Vol. I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Bergson, H. (1979). *Os Pensadores*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural.
- Candido, A. (1993). *Recortes*, São Paulo: Cia das Letras.
- Leopoldo e Silva, F. (1972). “Proust e a compreensão da dor”, *Revista Discurso*, 3, pp. 199-204. São Paulo: FFLCH.
- Neto, J. Cabral de Melo (1997). *A educação pela pedra e depois*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Proust, M. (1998). *Em Busca do Tempo Perdido, Vol. I, No Caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Editora Globo.
- Sartre, J.-P. (2005). *Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac e Naif.
- Tadié, J.-Y. (1990). *Le roman au XX^e siècle*, Paris: Pierre Belfond.

Franklin Leopoldo e Silva e a vizinhança comunicante: projeção para uma compreensão totalizante do pensamento de Sartre

Thana Mara de Souza

UFES

RESUMO

Trata-se de compreender a noção de vizinhança comunicante criada por Franklin Leopoldo e Silva para pensar a relação entre os textos filosóficos e literários de Sartre, e ensaiar uma ampliação do alcance da expressão, tanto no que se refere ao modo como o próprio filósofo francês pensa a relação entre arte e filosofia, quanto na proposta de uma metodologia que nos permitiria desvelar uma coerência no pensamento sartriano. Por fim, coloca-se a noção de vizinhança comunicante como uma proposta para pensar prática e teoricamente o fazer filosófico e o ensino de filosofia na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE

Franklin Leopoldo e Silva; Sartre; vizinhança comunicante.

ABSTRACT

The aim of this article is to understand the notion of communicating neighborhood created by Franklin Leopoldo e Silva to think the relationship between philosophical and literary texts of Sartre, and to think an expansion of the scope of the expression, in terms of the way in which the French philosopher thinks about the relationship between art and philosophy, as well as the proposal of a methodology that would allow us to reveal a coherence in Sartrian thought. Finally, the notion of communicating neighborhood is presented as a proposal to think practically and theoretically about the philosophical making and the teaching of philosophy in contemporary times.

KEY WORDS

Franklin Leopoldo e Silva; Sartre; communicating neighborhood.

Franklin Leopoldo e Silva me motivou, a partir do segundo ano de graduação, a ter Sartre como objeto de pesquisa. Foi não apenas o conteúdo de sua disciplina (a relação entre um livro de ficção – *A náusea* – e livros filosóficos – *A transcendência do ego* e *O ser e o nada*), mas também o modo como esses conteúdos foram dados que me levaram a essa escolha. Não só meu interesse por artes, mas também o encantamento pelo professor que conseguia nos fazer compreender uma obra densa e difícil de uma forma calma, clara e simples me guiaram nas minhas escolhas de pesquisa e no meu ideal profissional.

São esses dois aspectos – o teórico e o prático – que gostaria de trabalhar neste curto texto de homenagem e agradecimento. Tomarei como base a Introdução de seu livro *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, que, de um modo extremamente claro, apresenta não uma introdução ao pensamento sartriano, mas uma compreensão da maneira mesma como o filósofo estrutura sua filosofia.

A noção de vizinhança comunicante, expressão simples e aparentemente desprezível, apresenta um alcance muito maior do que o indicado de forma explícita: se se trata de pensar o modo de relacionar a filosofia e a literatura sartriana, penso também ser possível alargá-la de forma a pensar o que Sartre mesmo pensa da relação entre filosofia e arte (ao menos a relação entre os artistas e os filósofos que lhe interessam), o modo como o filósofo organiza seu pensamento e mais que isso: a expressão me convida a pensar o próprio ensino de filosofia tal como Franklin o praticou.

Começarei pela leitura mais rente à Introdução e darei alguns passos a mais, que, a meu ver, o texto permite, mas sem a certeza de que o autor me acompanharia nesse caminho.

I. Sartre fenomenólogo e prosador: Introdução de *Ética e literatura na filosofia de Sartre*

Franklin Leopoldo e Silva inicia o livro questionando como relacionar a fenomenologia de Sartre com a prosa de Sartre. Contra leituras que colocam hierarquias entre os dois modos de expressão, reduzindo a literatura a um mero exemplo simplificador da filosofia, e contra leituras que separam totalmente um modo de outro, Franklin afirma que é preciso encontrar o que há de mais característico, deixar de lado generalidades e compreender “o projeto sartriano de pensar a ordem humana: a compreensão da existência como *condição* e da contingência como o seu *horizonte-limite*” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 12). É por meio da compreensão dessa relação que Franklin chega à questão ética como centro irradiador do pensamento sartriano como um todo, dado que ela deixa entrever o ser que é em si mesmo questão sobre o próprio ser, e, portanto, como resposta inacabada e questão sempre recomeçada, e recomeçada historicamente, universal e concretamente.

Segundo Franklin, a filosofia e a literatura de Sartre dizem e não dizem a mesma coisa: ambas se voltam para o ser humano-no-mundo, no questionamento constante sobre si mesmo que é, ao mesmo tempo, ação no mundo com/contra os outros, mas o modo como elas dizem a mesma coisa é diferente. Existiria, aqui, uma distinção na forma de escrever: baseando-se em entrevistas de Sartre, Franklin aponta que o filósofo e escritor preocupa-se com as mesmas questões, mas o que visa com cada escrita é diferente: enquanto a filosofia pretende elaborar noções (que já não se colocam mais como conceitos atemporais) que deem conta da estrutura da realidade humana, a literatura pretende aprofundar os paradoxais atos singulares do humano no mundo. Essa pretensão distinta aparece na escrita: enquanto a escrita filosófica tenta ser clara no sentido da noção que quer trabalhar, a escrita fictícia busca sentidos múltiplos.

É a partir da noção de *vizinhança comunicante* que Franklin tenta dar conta dessas expressões que dizem e não dizem a mesma coisa. Por meio dela, o autor nos mostra que é preciso pensar “pela diferença e pela adequação recíproca dos dois modos da dualidade expressiva” (*Ibid.*, p. 13). Ao preservar a autonomia dos dois modos de pensar e escrever, o filósofo Franklin também aponta para uma adequação recíproca dos dois modos. Não se trata de uma relação extrínseca, que poderia ou não ser feita, como se os dois modos fossem indiferentes um ao outro, mas também não se trata de uma identidade absoluta, sem que pudéssemos diferenciar os modos. No pensamento de Sartre, segundo Franklin, haveria uma passagem interna, “uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença” (*Ibid.*).

Por meio dessa noção, conseguimos sair da falsa escolha entre um dualismo que tudo separa e um unitarismo que nada delimita. Aprendemos que a filosofia e a literatura de Sartre não dizem o mesmo, e que, de modo distinto, ambas as formas se comunicam interna e necessariamente. Ao mesmo tempo em que mantemos a diferença entre filosofia e literatura (e é o que Sartre aponta nas entrevistas em que discute a relação entre elas), mantemos uma relação que é interna e direta. Uma vizinhança comunicante implica pensar em casas distintas, próximas, e que ao mesmo tempo se colocam como vizinhas da outra, ou seja, em relação direta com a casa ao lado. Sem poder separá-las totalmente, e sem poder identificá-las totalmente, a literatura e a filosofia de Sartre se colocariam lado a lado, distintas, e, ao mesmo tempo, ligadas internamente.

Mas isso ocorre apenas porque a filosofia de Sartre não se identifica com o “estudo do ser enquanto ser”, porque ela se aproxima do concreto estruturando-o (o que também é um modo de impossibilitar que ela mesma descreva a vivência singular), do

mesmo modo que os romances sartrianos não se identificam com uma “tipologia romanesca tradicional” – não temos aqui personagens tipos, que encarnam essências, nem narradores oniscientes que fixam o tempo. Com uma ontologia fenomenológica e romances com personagens que se colocam em questão, podemos estabelecer a passagem interna, realizar (porque não está dada) essa ligação intrínseca entre modos distintos de abordar o mesmo problema, que é a relação do humano no mundo.

Uma filosofia que se pretende abstrata e uma literatura que cria essências a partir de narradores oniscientes não permitiriam a realização da passagem interna, da comunicação entre os vizinhos. Mas o modo como Sartre pensa o fazer filosófico e literário, nunca dissociados da questão ética como centro irradiador de seu pensamento, e, portanto, nunca dissociados da concretude e historicidade humanas, permite a Franklin construir a passagem interna, mostrar que, nos modos distintos, e necessariamente distintos, a mesma preocupação surge, de forma que a distinção de direito se apresenta como uma correlação necessária de fato.

Não por acaso, muitos dos filósofos que Franklin Leopoldo e Silva pesquisou e ensinou foram os que permitiram pensar em termos de vizinhança comunicante. Para além da passagem interna entre Sartre romancista e Sartre filósofo, podemos citar Bergson e Proust como autores que interessam a Franklin. A criação da passagem interna parece ser uma busca constante do pensamento/ensino de Franklin; e também do pensamento de Sartre. Pois podemos dizer que não se trata apenas de Franklin pensando a relação entre a filosofia e a literatura de Sartre, mas também das relações que o filósofo francês estabelece entre as filosofias e as artes que lhe chamam a atenção.

II. A vizinhança comunicante e o modo de Sartre pensar a relação entre filosofia e arte

Se não podemos dizer que a noção de vizinhança comunicante se aplica a toda filosofia e a toda literatura, já que só existe quando ambas assumem ter o mesmo objetivo; e se Sartre não faz um “dever ser” dessa questão, podemos ampliar o termo de Franklin para compreender o modo mesmo como o filósofo francês lê a relação entre filosofia e arte de modo geral.

Podemos encontrar em diversos momentos dos textos teóricos de Sartre críticas às filosofias universais abstratas, que reduzem o concreto à manifestação do absoluto. Podemos ler, de forma recorrente, a crítica à psicologia e às biografias que pretendem reduzir Flaubert a um mero composto químico resultante de elementos pré-existentes (bastaria combinar “ansiedade” com “violência simbólica” e pronto, temos o resultado Flaubert, do mesmo modo que bastaria combinar duas moléculas de hidrogênio com uma de oxigênio para termos a água. Era assim, por meio de

uma associação determinista, que as biografias pensavam Flaubert – algo que Sartre critica em *O ser e o nada*). Desde a crítica ao ego como prévio e determinante da consciência em *A transcendência do Ego* até a crítica a um Flaubert completamente passivo na formação de si mesmo em *O idiota da família*, Sartre não deixa de repetir a necessidade da filosofia partir do concreto (já que “ir em direção ao concreto” – título de um livro de Jean Wahl mencionado por Sartre em *Questões de Método* – é ainda pressupor que se parte de outro lugar que não a própria realidade), colocando-se, assim, na contramão de concepções abstratas do fazer filosófico.

Também Sartre crítico de arte prefere falar de artistas que fogem da tipologia. É o que já aparece em *Que é a literatura?* de 1947: “o mau pintor procura o tipo, pinta o Árabe, a Criança, a Mulher; o bom pintor sabe que o Árabe e o Proletário não existem, nem na realidade, nem na sua tela: ele propõe um operário - determinado operário” (Sartre, 2004, p. 12). E reaparece em artigos dos anos 1950, como no texto “De uma China a Outra”, prefácio de um álbum de fotografias de Cartier-Bresson.

Há, ali, a crítica a fotógrafos que buscam a Ideia, o que há de geral, ou O Chinês, do mesmo modo que Sartre criticava nos anos 1940 o pintor que buscava tipos: “Eles procuram um Chinês que tem o ar mais chinês que todos os outros; eles terminam por encontrá-lo. Eles o fazem tomar uma atitude tipicamente chinesa e o cercam de coisas chinesas. O que eles fixaram sobre a película? Um chinês? Não: a Ideia chinesa” (Sartre, 1967, p. 9, tradução minha).

Contra os fotógrafos que buscam fixar a Ideia chinesa, Cartier-Bresson aparece:

Seus chineses desconcertam; a maior parte dentre eles não tem nunca o ar muito chinês. Homem de espírito, o turista se pergunta como fazer para se reconhecer entre eles. Eu, após folhear o álbum, me pergunto mais como é que podemos confundi-los e colocá-los sobre uma mesma rubrica. A Ideia chinesa se afasta e empalidece: não é mais senão um nome cômodo. Restam homens que se parecem enquanto homens. Presenças vivas e carnisais que ainda não receberam suas ‘appellations controlées’ (*Ibid.*, tradução minha).

Ao fotografar o instantâneo, sem pose programada, Cartier-Bresson consegue apagar o pitoresco e atingir a verdade material, a miséria. Ele mostra um chinês singular, fugindo de tipos e essências, e, paradoxalmente, ao fazer isso, desvela o momento da China em meio à Revolução e todos os humanos diante de situações materiais concretas. Contra o tipo e o mito dos maus pintores e fotógrafos, Cartier-Bresson se interessa pelas singularidades. E ao fotografar a singularidade em um centésimo de segundo, permite a compreensão do que há de universal e atemporal: a condição humana situada no mundo.

Assim, na crítica que Sartre elabora às filosofias outras, ao marxismo determinista francês do século XX e às psicologias que fazem do concreto apenas manifestação

determinada do universal, e na crítica às artes que retratam tipos ideais, *O Proletário*, *O Chinês*, podemos perceber também a tentativa de criar uma passagem interna entre dois modos que dizem e não dizem a mesma coisa. A noção proposta por Franklin de vizinhança comunicante não se aplica apenas ao modo como Sartre escreve sua filosofia e sua ficção, mas também ao modo como o filósofo francês descreve a relação entre filosofia e ficção que é por ele valorizada. É certo que é temerário dizer que “assim devem ser” a arte e a filosofia, mas os artistas que são elogiados por Sartre são justamente os que fogem dos arquétipos e descrevem a vivência no que há de mais singular, conflituoso e dramático.

Assim como Franklin parece se interessar por filósofos e romancistas que permitem ou mesmo exigem a passagem interna entre pensamento teórico e imaginário, Sartre parece se interessar por artistas e filosofias que fogem de narrativas oniscientes e imagens ideais, que aceitam um mesmo ponto de partida: o ser humano-nomundo. Desse modo, podemos não apenas propor a noção de vizinhança comunicante como a maneira de relacionar os textos sartrianos (proposta da introdução do livro de Franklin), mas também como a maneira pela qual o próprio Sartre pensa essa relação, ou pelo menos como sendo o tipo de relação que lhe interessa, assim como a Franklin.

Mas podemos dar ainda um passo a mais: a noção de vizinhança comunicante não se aplica apenas ao modo como Sartre relaciona filosofia e arte, mas também ao modo como ele relaciona os elementos de sua própria filosofia. Em outras palavras: a noção inventada por Franklin deixa entrever uma metodologia na abordagem sartriana, que permanece igual na diversidade dos temas e dos tempos.

III. Uma metodologia sartriana

Para explicar a ética como centro irradiador da relação entre filosofia e literatura como vizinhança comunicante, Franklin Leopoldo e Silva traz a noção de universal concreto de Sartre. Segundo o filósofo brasileiro, é possível ver entre abstrato/concreto; universal/singular a mesma relação de vizinhança comunicante, a manutenção da autonomia e diferença entre os elementos, e, ao mesmo tempo, uma passagem interna que torna impossível de fato separá-los: “A reflexão filosófica e a experiência fictícia comunicam-se pela própria manutenção de suas diferenças; o abstrato e o concreto se interligam pela passagem interna entre a concretude do universal e a irreducibilidade absoluta do particular” (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 18).

Há, pois, um caráter concreto no universal e uma presença do universal no particular. Concreto e universal são vizinhos comunicantes, com uma passagem que não está dada de antemão, mas que é preciso realizá-la. Eis a tarefa da consciência histórica: como se dá o fazer-se humano na história? Por meio de uma síntese entre

a irredutibilidade da consciência individual e a relatividade histórica, Franklin nos mostra que, em Sartre, nem consciência nem história dão conta sozinhas do humano-no-mundo. É preciso, pois, estabelecer uma passagem entre um temo e outro. Ou melhor: é necessário que essa passagem seja criada. Franklin cita uma passagem de Sartre em *Que é a literatura?* para mostrar a tarefa de todos nós: “A práxis como ação na história, isto é, como síntese entre a relatividade histórica e o absoluto moral e metafísico: eis o nosso tema” (*Ibid.*, p. 21).

É preciso criar, pois, a imbricação entre transitoriedade e absoluto, construir uma síntese que se coloca como mistura amarga e ambígua entre universal e concreto. Do mesmo modo que entre filosofia e ficção há uma passagem interna que não anula a distinção, entre universal e singular há o mesmo paradoxo: o universal só surge em um horizonte humano e histórico; e as projeções humanas singulares visam um universal que sempre se coloca como estando em construção contínua. Do mesmo modo que devemos falar em totalização em curso ou em totalidade destotalizada, Sartre sugere trocar o universal (abstrato) pela universalização (singular)¹, pelo movimento nunca terminável em direção a...

Entre filosofia e ficção e entre universal e singular parece haver um mesmo modo de pensar a relação entre os elementos, que não mais os coloca de forma indiferente e totalmente separada, mas por meio de uma passagem interna que não se torna sinônimo de identidade absoluta. Sartre aplica esse mesmo método, que Franklin nomeia como vizinhança comunicante, para pensar a relação entre vários outros temas. Podemos citar brevemente algumas dessas relações:

Primeiro, ao falar da imaginação e da percepção em *O imaginário*, vemos a afirmação de que se trata de dois modos irredutíveis da consciência, sem confusão entre ambas (se imagino, não percebo). E, ao mesmo tempo, vemos a afirmação de que ambas se comunicam internamente, uma solicitando e se voltando para a outra. Contra leituras que apontam para uma contradição na filosofia de Sartre, para uma conclusão de *O imaginário* (que falaria do aspecto comunicante) que se afasta do início do livro (que falaria da distinção), apostamos na vizinhança comunicante de Franklin para apontar uma coerência no livro: imaginação e percepção são modos distintos que exigem a construção de uma passagem interna entre elas, de forma que não conseguiríamos separar dinamicamente o que estaticamente é diferente.

Do mesmo modo, ao falar do Em-si e do Para-si na introdução de *O ser e o nada*, Sartre menciona que tanto idealismo quanto realismo falharam ao pensar na relação entre dois elementos separáveis de direito e inseparáveis de fato. A meu ver, o modo

¹ Cf. Sartre, 1972. *L'Universel singulier*.

de Sartre ir além do realismo e do idealismo é ficando entre o realismo e o idealismo, afirmando, em níveis distintos, a diferença e a comunicação interna. De direito, a diferença está mantida: Para-si e Em-si são duas regiões distintas de ser. De fato, há uma correlação que faz com que o fenômeno de ser sempre seja para uma consciência que, por sua vez, só existe enquanto voltada para um fenômeno. Se de direito temos a afirmação da vizinhança, da distinção, de fato temos a afirmação da comunicação interna a ser construída concretamente; afinal, Sartre não parte dos elementos separados de direito, mas sim da síntese concreta - ser humano-no-mundo - para pensar a relação e o que cada termo é². Ao descrever qualquer atitude do ser humano no mundo, é possível desvelar ao mesmo tempo a passagem interna entre Para-si e Em-si, e a distinção entre os termos (enquanto o Em-si é o que é, o Para-si é o que não é e não é o que é).

Poderíamos continuar com uma série de outros pares essenciais na filosofia de Sartre, tais como subjetividade/objetividade; metafísica/história; atividade/passividade; consciência/corpo. Em todos esses pares, seria possível perceber um mesmo modo de relacioná-los, sem colocá-los como identidade absoluta (a diferença está mantida) e sem colocá-los em uma relação extrínseca (a comunicação interna é necessária).

Erram aqueles que, na crítica a um pretense dualismo sartriano e ironicamente dualistas eles mesmos, pedem a Sartre para que se decida entre “diferença” ou “relação necessária e interna”. É preciso manter a ambiguidade, essa mistura amarga, tal como Sartre diz em *Que é a literatura?* e que Franklin retoma em *Ética e literatura em Sartre*. A noção de vizinhança comunicante permite trazer, ao mesmo tempo, a diferença e a relação interna entre os elementos, e permite, assim, dar conta de dois níveis de descrição: o ontológico/estático/de direito e o fenomenológico/dinâmico/de fato. Ontológica, estática e de direito temos a diferença entre os termos, enquanto que fenomenológica/dinâmica e de fato temos a passagem interna que torna inseparável o que é distinto.

Sartre mesmo repete, em seus livros, algumas imagens que remetem a essa ideia, tais como as duas faces de Janus; ou os dois lados de uma mesma moeda. São imagens recorrentes em sua filosofia para falar dos paradoxos da relação entre diversos termos. Eu acrescentaria o movimento à imagem dos dois lados da mesma moeda: trata-se sempre de pensar “nos dois lados de uma mesma moeda em rodopio”, justamente para enfatizar que em nenhum momento sairemos do paradoxo. Nessa dualidade que é unidade, nunca conseguiremos parar o rodopio: nem conseguiremos olhar para um só lado, sem remetermo-nos ao outro, nem conseguiremos fazer da

² Cf. Sartre, 1999. *O ser e o nada*. Primeira Parte.

moeda uma identidade absoluta, que anule a distinção entre os lados. É exatamente como Sartre conclui a descrição do Para-si como Presença-a-si, como relação entre consciência tética do objeto e consciência não-tética de si: “não há uma unidade que contenha uma dualidade, nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, mas uma dualidade que é unidade” (Sartre, 1999, p. 124). Ou ainda: nem “identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade [nem] unidade enquanto síntese de uma multiplicidade” (*Ibid.*, p. 125).

Nunca conseguiremos fazer com que, no giro, na existência, a moeda deixe de ser dois lados que nunca se separam, que são dois e um ao mesmo tempo. Do mesmo modo, para qualquer termo que olharmos na filosofia sartriana, poderemos perceber uma mesma metodologia na relação: seja entre Para-si/Em-si, imaginação/percepção, literatura/filosofia, consciência/corpo, sempre veremos uma vizinhança comunicante: nem relação externa nem identidade absoluta, sempre uma distinção que, dinâmica, fenomenológica e de fato está correlacionada internamente.

Ou seja: com a noção de vizinhança comunicante, Franklin Leopoldo e Silva nos deu uma chave de leitura para entrar na filosofia de Sartre, quaisquer que sejam os termos que quisermos abordar. Muito mais do que abordar o modo de relacionar filosofia e ficção sartrianas (o que já não seria pouco), temos ali uma expressão que nos permite compreender o modo mesmo como Sartre constrói sua filosofia como um todo, ou melhor, como uma totalização que nunca será totalizada.

IV. Conclusão

Se propusemos estender a noção de vizinhança comunicante da Introdução de *Ética e literatura em Sartre* para inicialmente pensar a relação entre Sartre filósofo e romancista a outros dois âmbitos - o modo como pensa a relação entre filosofia e arte, e o modo como constrói sua filosofia como um todo -, mostrando como uma expressão tão simples e clara permite um alcance rigoroso e profundo sobre a filosofia de Sartre; pretendemos agora lançar algumas breves palavras, mais propriamente questões, sobre o fazer filosófico atual e o ensino de filosofia, também a partir da expressão cunhada por Franklin.

Quanto ao fazer filósofo, costumamos dizer que oscilamos entre opostos, entre um momento realista e outro idealista, um momento dogmático e outro cético, ao invés de mantermos a “mistura amarga”. Saímos de uma falsa objetividade absoluta e eternamente verdadeira, desvinculada totalmente de uma subjetividade; e parece que estamos indo para uma também falsa subjetividade soberana, que sobrevoa os

outros e as condições concretas, uma subjetividade que, sozinha, indiferente ao mundo e às facticidades, sem olhar do Outro, se faria um Eu soberano³.

Nesse momento em que saímos de um a outro oposto, a noção de vizinhança comunicante talvez seja essencial para apontar a ilusão dos dois modos e mostrar um outro caminho: nem de uma total objetividade que faça as singularidades desaparecerem, nem de uma subjetividade total, não inscrita em facticidades, que não carregue corpo e o Outro. Ou seja: nem uma filosofia abstrusa que fala do ser enquanto ser, nem uma filosofia que se confunda com narrativas subjetivas solipsistas.

Se o fazer filosófico alheio às condições históricas é um mito que deve ser destruído (e penso que é um mito *a posteriori*, mais da história da filosofia do que do fazer filosófico de cada momento), não seria cair no erro oposto, mas igual, realizar filosofia como apenas expressão narrativa subjetiva?

Que a filosofia reconheça a necessidade de partir do concreto é essencial. Mas dar o passo de indiferenciar expressão filosófica e literária, e mais, de embaralhar filosofia com narrativas pessoais, talvez seja um passo que repita o que pretende criticar.

Para Sartre, e é o que Franklin nos traz com a noção de vizinhança comunicante, enquanto uma expressão aborda a estrutura da vivência, a outra descreve a vivência no que há de mais singular. E ambas são necessárias para compreender uma realidade humana que questiona a si mesma.

Optar apenas pela diferença total, ou embaralhá-las totalmente, não seria prejudicar ambas? Do mesmo modo, no fazer filosófico, se pretendemos fazer toda esfera da objetividade desaparecer, não cometeremos o mesmo erro do pensamento objetivo que pretendia aniquilar as subjetividades? Não estaríamos, na total indistinção, ao propor identidades absolutas, eliminando a possibilidade de abordagens outras que melhor permitiram compreender a realidade humana em toda sua complexidade e ambiguidade?

No que se refere à filosofia e à literatura, não se trata, aqui, e aqui preciso reconhecer que sou totalmente eu falando, e não Franklin, de uma preocupação com só ou principalmente salvar a filosofia, mas talvez o contrário: a de salvar a literatura das invasões megalomânicas da filosofia.

No que se refere ao fazer filosófico, talvez a noção de vizinhança comunicante nos sirva de alerta para evitar os movimentos contrários e iguais, que se colocam ou apenas como indistinção de direito e de fato, ou como diferença de direito e de fato, não possibilitando, em nenhum dos modos, passagens, construções e diálogos. Seja na indiferença ao Outro, seja na indistinção, o diálogo é eliminado, e um dos termos

³ Cf. Roudinesco, 2022. *O eu soberano*.

desaparece no outro. A vizinhança comunicante nos permitiria ao mesmo tempo a manutenção da autonomia e a exigência do diálogo - o que transcende um fazer teórico, e também permite pensar uma problemática ética (o que não abordaremos aqui), assim como o ensino de filosofia, tema sobre o qual gostaria de trazer algumas últimas questões.

Franklin como professor de filosofia não só nos ensinou a vizinhança comunicante presente no pensamento de Sartre como também a praticou em sala de aula: contra as clássicas dicotomias de um ensino filosófico conceitual e obscuro ou de um ensino filosófico vulgar e claro, Franklin unia clareza e rigor. Mantendo a necessidade de associar filosofia a um modo de pensar, que exigia respeito aos conceitos, Franklin professor demonstrou que era possível ser claro e concreto na compreensão dos termos. Longe de um ensino de filosofia que se pretende de sobrevoos e parece se tornar propositadamente incompreensível, mas também longe do ensino de uma filosofia que se pretende igual a todas as outras formas de expressão, Franklin soube construir uma passagem interna entre rigor e clareza, entre o modo específico de filosofar e a compreensão concreta e histórica desses termos.

Até que ponto não corremos o risco, hoje, de sair de um oposto e cair no outro, de, na crítica a um ensino da total diferença e indiferença da filosofia, que impossibilita relações com outros modos de expressão, cairmos em um ensino da identidade absoluta entre todas as formas, o que seria uma outra forma, mas igual, de anular diálogos e relações, já que tudo se torna o mesmo, já que não existe outro com que dialogar? Se todo modo é filosofia, as relações também desaparecem. Não seria possível construir um fazer filosófico e um ensino de filosofia que permita manter modos distintos (preservando as diversas maneiras de descrever a realidade humana) e uma relação necessária entre elas? Teríamos mesmo que abrir mão necessariamente da diferença ou da relação interna? O único modo de sair da indiferença, da falta de relação, seria anular a distinção e a autonomia, e, de forma oposta, aniquilar igualmente o outro?

Que nos fiquemos esses questionamentos. Terminar a homenagem com uma resposta definitiva seria ficar na contramão da leitura de Franklin sobre a ética como centro irradiador justamente porque o humano é não-completude, porque a resposta nunca será totalmente dada, e porque o questionamento sempre será refeito. E deve ser.

Mas que ao menos fique a aposta teórica da importância da noção de vizinhança comunicante como um modo de compreender a totalidade do pensamento de Sartre e como um modo teórico e prático do fazer filosófico e do ensino de filosofia atuais.

Bibliografia

- Leopoldo e Silva, F. (2004). *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutório*. São Paulo: Unesp.
- Roudinesco, É. (2022). *O eu soberano*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sartre, J.-P. (1967). D'une Chine à l'autre. In : *Situations V*. Paris: Gallimard.
- _____. (1972). L'Universel singulier. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994). *A transcendência do ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: Colibri.
- _____. (1999). *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2002). *Questões de método*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. (2004). *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática.
- _____. (2011). *A náusea*. Trad. Riga Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (2013). *O Idiota da Família*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M.
- _____. (2019). *O imaginário*. Trad. Monica Stahel. Petrópolis: Vozes.



Discurso em resenha

Hölderlin na sala de aula: Lições de Rubens Rodrigues Torres Filho sobre *Juízo e ser*

Luciano Codato

UNIFESP

Nos idos de 1988, Rubens Rodrigues Torres Filho ofereceu à graduação em Filosofia, na Universidade de São Paulo (USP), um curso sobre Kant e Novalis cuja questão geral visava à pertinência de uma “filosofia romântica”, concebida por pensadores para quem as três *Críticas* eram um fato irreversível. Usavam-se em sala de aula, naquele segundo semestre, a recém publicada tradução de fragmentos de Novalis (*Pólen*, ed. Iluminuras, 1988) e a já reverenciada tradução dos §§ 43-49 da *Crítica da faculdade do juízo*, com ênfase nos textos sobre o gênio e a bela arte, todas da lavra do professor. Na disciplina optativa de Estética III, uma filosofia crítica de seus pressupostos só poderia ser filosofia da filosofia para Kant, ciência da ciência para Fichte ou, na letra original de Novalis, “logologia”. Alguém naquela sala pouco numerosa, sem ousar interromper a cadência da fala do professor, talvez pensasse consigo: saber do saber teórico e prático. Da bibliografia constava também o *Diálogo sobre a poesia*, de Schlegel (com a indicação de um livro de Claudio Ciancio), que acabaria permanecendo à margem de um curso cujo sentido já estava indicado. Propunha-se ler os românticos como “filosoficamente pós-kantianos” e “cronologicamente pré-hegelianos” (na fina malícia desses advérbios).

Transplante da filosofia da época para uma folha de manuscrito de um poeta romântico, esse era o tema da segunda aula. A lousa foi preenchida pelas duas páginas de “Juízo e ser”, de Hölderlin, “datado provavelmente de 1795 e só publicado a partir de 1961 pelo pesquisador Friedrich Beißner”, também responsável pelo título do manuscrito. Hölderlin era apresentado como “poeta puro”, “poeta que escrevia textos ensaísticos sobre poesia”, mas também autor desse “texto técnico, rigorosamente filosófico”, em que procurava “passar as coisas a limpo”. Além das três *Críticas* de Kant, as coisas em questão para Hölderlin eram a *Fundação* (*Grundlage*, 1794-95) e o *Compendio* (*Grundriß*, 1795), de Fichte, e o escrito de Schelling *Sobre o eu como princípio da filosofia* (*Vom Ich*, 1795). Aluno de Fichte e colega de Novalis em Jena, além de ex-

colega de Schelling (e Hegel) em Tübingen, Hölderlin talvez tivesse acesso a esses textos antes de chegarem à estampa.

A tradução de *Juízo e ser* utilizada em sala de aula por Torres Filho foi publicada, com mínimas modificações, em outubro/novembro de 1988, no volume 95 da revista Tempo Brasileiro, e parece ter passado despercebida mesmo por aqueles que se iniciaram sob sua orientação no ofício de tradutor. É precedida por breves observações: “Um momento de poesia de Fichte, um momento de filosofia de Hölderlin. Nesse cruzamento, emergem, em nova economia, impregnados de futuro, os temas. Identidade, repetição, ser, memória, vida: questões que hoje nos interrogam ainda” (p. 9). O momento de poesia de Fichte é um soneto traduzido por Torres Filho e republicado em sua coletânea *Novovolume: 5 livros de poesia, poemas novos, inéditos, avulsos e traduções* (ed. Iluminuras, 1997).

Logo na sequência de *Juízo e ser* depara-se com uma “nota do tradutor”: “Esta página é um dos raros escritos explicitamente filosóficos de Hölderlin, em que o poeta, partindo aparentemente de uma simples observação filológica, se contrapõe, sozinho, ao idealismo alemão em peso, pela distinção que introduz entre a clássica ‘intuição intelectual’ e a simples auto-intuição, e ao mesmo tempo, pela ligação que estabelece entre a questão da identidade e as da divisão e da repetição, antecipa temas que fascinariam e ocupariam as futuras analíticas da finitude. Seriam, formalmente, à primeira vista, apenas duas definições – de ‘juízo’ e de ‘ser’ – escritas numa mesma folha, datando provavelmente de 1795, um texto publicado pela primeira vez apenas em 1961 (por Friedrich Beisner, que lhe deu por conta própria esse título de *Urteil und Sein*), que revela entretanto, a uma leitura mais cuidadosa, uma articulação interna muito mais cerrada” (p. 10).

Alguma medida dessa “articulação interna muito mais cerrada” encontra-se nas notas que se atribuem a Torres Filho, a partir de suas lições em sala de aula e retiradas de um velho caderno de anotações. Devem ser lidas com reservas, servindo menos como fonte de citação e mais como aceno à recordação, levando a imaginação a tornar presente o que se impõe a nós em sua ausência.

Juízo e ser

Friedrich Hölderlin

Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho*

Juízo (Urteil) é¹, no sentido mais elevado e mais rigoroso, a originária separação do objeto e do sujeito intimamente unificados na intuição intelectual², aquela separação, somente através da qual objeto e sujeito se tornam possíveis, a proto-divisão (*Ur-Teilung*).³

1. Instrução de Torres Filho aos alunos: “Forma de uma definição”. Na explicação após a leitura inicial do texto: “‘Juízo’ é um termo que se torna a partir de Kant ainda mais central do que já era na tradição: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Para Kant, pensar é julgar. Na época há um grande impacto da *Crítica do Juízo*, da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), com o juízo estético, com a diferença entre juízo determinante e juízo reflexionante”.
2. Comentário de Torres Filho: “Intuição intelectual, em Fichte, não tem o mesmo sentido que em Kant. Expressão correspondente a certo tipo de auto-intuição na doutrina-da-ciência. A expressão ‘intuição intelectual’ é fluente no primeiro Schelling, que também a recupera. Grafia de Schelling: ‘*intellektuale*’. Grafia de Fichte ‘*intellektuelle*’. Hölderlin a utiliza, ao que parece, no sentido de Schelling”.
3. Comentário de Torres Filho: “*S é P* está exprimindo, no sentido mais rigoroso, uma separação que Hölderlin vai chamar ‘*ursprünglich*’, ‘originária’. Para haver juízo, tem de haver separação, divisão, que é originária porque produz sujeito e objeto como tais. Sujeito e objeto não são instâncias últimas. Haja vista a própria língua, há uma proto-divisão que Hölderlin introduz na grafia: *Urteil ist die Ur-Teilung*, juízo é a proto-divisão. Consciência de Hölderlin sobre o trabalho do significante no interior da linguagem. Esse trocadilho entre *Urteil* e *Ur-Teilung* é usado por Hegel na *Ciência da lógica*”. Torres Filho prossegue: “Intuição intelectual é o estado antecedente a essa separação originária. No estado de intuição

* Créditos na revista Tempo Brasileiro, vol. 95, outubro/novembro de 1988, p. 9: “Professor de Filosofia da USP. Tradutor do livro *Pólen* (ed. Iluminuras) de Novalis”. A reprodução da tradução publicada em 1988 deve-se a uma advertência do Prof. Pedro Franceschini (UFBA), por ocasião da publicação digital em janeiro de 2024, no site da Anpof, da versão lecionada em sala de aula. A cópia da tradução publicada foi transmitida pelo Prof. Marco Aurélio Werle (USP) e esta nota de apresentação passou pelo crivo do Prof. Marcio Sattin (Escola da Cidade). [Nota de L.C.]

No conceito da divisão estão contidos já o conceito da referência mútua de objeto e sujeito um ao outro e a necessária pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes (*Teile*).⁴ “Eu sou eu” é o exemplo mais adequado desse conceito da proto-divisão (*Urteilung*), como judicação (*Urteilung*) teórica, pois na judicação prática ele se opõe ao *não-eu*, não a *si mesmo*.⁵

Efetividade e possibilidade se distinguem como consciência mediata e imediata.⁶ Se penso um objeto como possível, apenas repito a precedente consciência⁷, em virtude da qual ele é efetivo⁸. Não há para nós nenhuma possibilidade pensável, que não tenha sido efetividade (*Wirklichkeit*). Por isso o conceito de possibilidade nem sequer é válido para os objetos da razão, porque estes nunca aparecem na consciência como aquilo que devem ser (*sein sollen*), mas somente o conceito de necessidade. O conceito de possibilidade é válido para os objetos do entendimento, o de efetividade para os objetos da percepção e intuição.

Ser exprime a ligação de sujeito e objeto.¹¹

intelectual, sujeito e objeto estão intimamente unificados, são inseparáveis”.

4. Torres Filho enumera o que se encontra no conceito da divisão: 1) “o conceito da referência mútua de objeto e sujeito um ao outro”; 2) “a necessária pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes”. Na explicação após a leitura inicial: “Ao estarem intimamente unificados nessa suposta intuição intelectual, sujeito e objeto não eram possíveis. Sem uma separação originária, sujeito e objeto são impensáveis”.
5. Comentário de Torres Filho: “Eu sou eu”: especificação da fórmula *A é A*, princípio de identidade na lógica formal. Eu = eu: há uma separação fundante aí. Ao julgar, dividido. Na judicação teórica, o eu se opõe a si mesmo; na judicação prática, o eu se opõe ao não eu. A referência é Fichte”.
6. Para não pairar dúvida, segundo Torres Filho: “Efetividade: consciência mediata. Possibilidade: consciência imediata”. Na explicação posterior: “O texto vai trabalhar com a distinção modal de Kant dos conceitos puros do entendimento: possibilidade, efetividade, necessidade”.
7. Torres Filho auxilia na leitura inicial: “consciência imediata”.
8. Explicação de Torres Filho: “É preciso ser antes possível para ser efetivo. Necessário, se for possível e efetivo”.
9. Comentário de Torres Filho: “Objetos além da experiência possível: Deus, liberdade etc. A referência é Kant. Os objetos da razão só podem ser objetos do dever ser, não do ser”.
10. Comentário de Torres Filho: “Segundo parágrafo: caminho oblíquo para recuperar o conceito de necessidade. Em Kant, a efetividade está ligada à receptividade; a possibilidade está ligada à espontaneidade. Aquela se refere à sensibilidade; esta, ao entendimento. A necessidade se refere à razão”.
11. Variante na leitura em sala do substantivo *Verbindung*: “vinculação”. Comentário de Torres Filho: “Início da segunda parte do texto: contrapartida da primeira frase da primeira parte”. Na explicação posterior: “Os conceitos são aproveitados e reelaborados pelo texto. O esquema de Hölderlin montado na primeira parte vai funcionar na segunda e levar à conclusão a que ele quer chegar, contra a tese do ser puro e simples como identidade. O ser exprime a ligação de sujeito e objeto como ser absoluto”.

Ali onde sujeito e objeto estão pura e simplesmente¹², não apenas em parte (*zum Teil*), unificados, conseqüentemente, unificados de tal modo que nenhuma divisão (*Teilung*) pode ser empreendida, sem ferir a essência daquilo que se pretende separar, aí e em nenhuma outra parte se pode falar de um *ser puro e simples*¹³, como é o caso com a intuição intelectual.¹⁴

Mas esse ser não deve ser confundido com a identidade.¹⁵ Se eu digo: Eu sou eu, o sujeito (eu) e o objeto (eu) não estão unificados de tal modo que nenhuma separação pode ser empreendida sem ferir a essência daquilo que se pretende separar;¹⁶ ao contrário: o eu só é possível através dessa separação do eu do eu¹⁷. Como posso dizer: eu! sem autoconsciência?¹⁸ E como é possível a autoconsciência? Através de que eu me oponho a mim mesmo, me separo de mim mesmo, mas, não obstante essa separação, me reconheço no oposto como o mesmo.¹⁹ Mas como o mesmo, em que medida? Eu posso, eu devo perguntá-lo; pois num outro aspecto ele é oposto a si. Portanto a identidade não é uma unificação de objeto e sujeito²⁰ que ocorresse pura e simplesmente²¹;

12. Variante na leitura em sala do advérbio *schlechthin*: “integralmente”.
13. Variante na leitura em sala do substantivo *Sein*, qualificado pelo adjunto adnominal *schlechthin*: “ser absoluto”.
14. Comentário de Torres Filho: “Há no ato de julgar uma afirmação de identidade que traz uma divisão. Ao fazer uma *Teilung*, firo a essência. Só no caso da intuição intelectual posso falar em ser puro e simples, em sujeito e objeto unificados, em ser absoluto. No caso da intuição intelectual, tenho a afirmação da positividade do ser puro e simples. Tenho a permanente possibilidade de que o eu esteja sempre se renovando e se relançando, esteja constantemente se pondo”.
15. Comentário de Torres Filho: “Ser puro e simples: impossibilidade da divisão. *Ab-solutum*. O ser puro e simples, absoluto, não deve ser confundido com uma identidade”.
16. Comentário de Torres Filho: “A identidade é o contrário do ser”. Entenda-se: do ser absoluto. [Nota de L.C.]
17. Já que não convém permanecer aluno para sempre, seja permitida uma sugestão: “o eu só é possível por essa separação entre o eu e o eu” (*das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich*). [Nota de L.C.]
18. Comentário de Torres Filho: “Dizer ‘eu’ é expressão de minha autoconsciência. O eu como autoconsciência só é possível através da separação entre o eu e o eu. ‘Eu sou eu’: a autoconsciência é o oposto da ligação sujeito e objeto”.
19. Comentário de Torres Filho: “O ato de autoconsciência exige exatamente o contrário do que exige o ser absoluto”.
20. A versão publicada omite acidentalmente “de objeto e sujeito”, mas não a versão lecionada em sala de aula. [Nota de L.C.]
21. Variante na leitura em sala do advérbio *schlechthin*: “absolutamente”.

portanto, a identidade não é =
ao ser absoluto.²²

22. Explicação de Torres Filho: “Tese que Hölderlin vai tentar provar elaborando a linguagem: ‘a identidade não é igual ao ser absoluto’. Tentativa de tomar posição, situar-se, no plano teórico em relação a questões filosóficas muito atuais, prementes nesse período, com o equipamento conceitual das três *Críticas* de Kant, da doutrina-da-ciência de Fichte e dos primeiros escritos de Schelling”.

discurso
e-ISSN 2318-8863

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863



fflch

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP